

## **MISTAGOGIA**

### **Comunicazione e vita spirituale**

Non vi è grado e manifestazione di vita che si limiti a restare chiusa in se stessa, essendo appunto vita in quanto dinamismo espansivo di sviluppo e di propagazione all'esterno delle proprie ricchezze. Ciò è valido soprattutto per la vita cristiana, vita per eccellenza, dove l'attività comunicativa non si aggiunge allo sviluppo personale, poiché tutti e due costituiscono un'unica energia. La vita cristiana si definisce infatti giustamente come comunicazione, la quale sarà quindi una sua esigenza non solo derivata ma costituente. Che nella vita e conseguentemente nella teologia spirituale vi sia un momento comunicativo è un'evidenza che compromette la realtà stessa e la consistenza di tale vita e teologia. Offrendo queste considerazioni è proprio di tale momento comunicativo che ci vogliamo occupare per mettere in risalto come la vita e la teologia spirituale esigono una loro forma propria di comunicazione le cui prerogative originali vediamo espresse nel termine mistagogia.

Nell'originalità cristiana si possono distinguere due grandi momenti comunicativi. L'uno da Dio giunge gratuitamente all'uomo e lo costituisce figlio in comunione trinitaria, l'altro continua il primo manifestandolo sia negli scambi con la Trinità fonte della comunicazione sia negli scambi con tutti coloro ai quali secondo diversa misura la comunicazione viene estesa.

La comunicazione della vita divina non è però un fatto compiuto fin dall'inizio del suo sorgere, ma un qualcosa che si va compiendo, finché vivere sia solo comunicare. Ora, in questo movimento la comunicazione non può essere un semplice scambio tra persone, ma si realizza anche come costruzione di ogni persona coinvolta nella comunicazione.

Ora possiamo precisare l'oggetto che sarà sviluppato in questa esposizione: l'edificazione del cristiano in base alla comunicazione

che si verifica tra i figli di un solo Padre. Dei tre aspetti accennati ne prendiamo quindi uno solo. In realtà però essi costituiscono tutti e tre un solo flusso vitale. Se consideriamo uno solo non è però semplicemente per un procedimento astrattivo proprio di ogni trattazione ragionata, ma anche perché, in forza dello stato embrionale in cui la vita cristiana spesso si viene a trovare, realtà di per sé uniche vengono in pratica a trovarsi scisse e non integrate.

Ma nel titolo di questa trattazione diciamo di volerci occupare della vita spirituale. Questa denominazione sta ad indicare più direttamente l'attore principale nella comunicazione della vita divina, che è lo Spirito Santo. E' lui infatti il legame, il vincolo tra Dio e l'uomo come anche tra gli uomini. E' lui che con la sua presenza estende a tutto il cosmo secondo diverse e ordinate effusioni quel bacio, immagine di ciò che lo costituisce persona in seno all'amore del Padre e del Figlio. Il grado di capacità comunicativa è in dipendenza quindi dalla presenza dello Spirito, da quanto più l'uomo è spirituale, come parimenti il grado di capacità ricettiva di accoglienza è proporzionato all'impulso dello Spirito che vuol rendere l'uomo più spirituale. Distribuendo carismi, dilatando e ampliando aspirazioni, provocando impulsi, egli consacra e invia, bussa alla porta per edificare il cristiano sul fondamento che è Cristo come tempio della sua presenza comunicante.

Il titolo presenta un termine di risonanza greca: mistagogia. Esso sta a significare il modo più proprio per la comunicazione della vita spirituale secondo le precisazioni di cui sopra. E' questo termine quindi che concentrerà principalmente la nostra attenzione.

Il termine mistagogia non è entrato ancora nel patrimonio acquisito e nell'uso corrente della teologia moderna. Lo si trova qua e là presso alcuni autori secondo sensibilità più o meno personali senza che ne venga spiegato il senso, affidandosi alle conoscenze etimologiche del lettore e alla sua erudizione patristico-ellenistica. Delle volte è accompagnato da brevi tratti descrittivi, ora marginali ora parziali. Proprio perché non comune, troviamo lo stesso contenuto di esso sotto altre denominazioni e circonlocuzioni, o meglio tutta una ridda di riflessioni e di esperienze, di aspirazioni e di ricerche che non hanno ancora cristallizzato in una riflessione sintetica che tenga conto di tutti gli elementi che possono interessare a un ulteriore approfondimento delle esperienze fatte e ad una maggiore estensione della pratica mistagogica come forma eminente di comunicazione nella vita spirituale. Il nostro tema fa un po' da centro magnetico dove si accumulano vari argomenti secondo come stanno più a cuore all'uomo attuale in cerca di contatto con una spiritualità profonda e trascendente: l'esistenza, l'esperienza, la vita, la pras-

si, il linguaggio, la comunità, il maestro... vengono a coordinarsi nell'elaborazione mistagogica.

E' facile distinguere comunque nelle attuali preoccupazioni teologiche due campi di indagine dove spuntano delle linee di formulazione per una mistagogia.

Da una parte il nuovo slancio di studi patristici e liturgici come si va prolungando nelle nostre decadi porta naturalmente alla rivalorizzazione di certe sensibilità particolari e di certe prospettive di organizzazione concettuale e pratica. In questo contesto si ambienta ciò che chiamiamo mistagogia. In verità, nessuno studio si è occupato di questa speciale struttura, possiamo però intravederne la formazione nel confronto con altre categorie analoghe o parallele.

D'altro lato, le preoccupazioni pastorali proprie della Chiesa del nostro tempo hanno sentito di dover premere qua e là su certe esigenze tipiche dell'uomo contemporaneo. Tali punti nevralgici vengono espressi nei diversi autori secondo diversi linguaggi, ma non è difficile ricondurli a una preoccupazione e a una risposta comune.

Così, ad esempio, sorge il Besnard ad indicarci il bisogno di esperienza dell'uomo spirituale attuale e la conseguente necessità di maestri spirituali. Così, sentiamo il Caffarel che ci addita il bisogno urgente di un insegnamento e di una prassi sulla preghiera e conseguentemente di maestri di preghiera in grado di proporzione. Da quanto mi risulta però, l'unico a dedicare una speciale attenzione al tema, usando proprio il termine mistagogia, è stato il Rahner. Egli se ne occupa soprattutto in due luoghi<sup>1</sup>.

Nel « Handbuch », dopo una analisi della situazione della società e del mondo contemporaneo, il Rahner si domanda quale debba essere l'azione pastorale della Chiesa in un tale contesto e di conseguenza quale compito la teologia pratica debba assegnare e presentare all'azione pastorale della Chiesa. Nei « Schriften » invece egli si domanda quale volto sta assumendo e assumerà la vita spirituale dei singoli cristiani, in base sempre alle condizioni del mondo attuale. Nonostante la diversità dei contesti, la sostanza della esposizione coincide fondamentalmente e si completa. La si può articolare congiuntamente distribuendola nelle seguenti affermazioni progressive:

— il mondo e la società del nostro tempo secolarizzato non prevedono, anzi respingono il trascendente rendendo molto difficile agli uomini il vivere in prospettiva soprannaturale;

---

<sup>1</sup> Per Besnard cfr. la nota n. 71. CAFFAREL H., *Notre monde a besoin de maitres à prier*, in *La Documentation catholique* 57 (1975) 160-167; RAHNER K., *Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie*, in *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, Freiburg 1966, pp. 269-271; Id., *Frömmigkeit früher und heute*, in *Schriften zur Theologie* VII, Freiburg 1966, pp. 11-31.

— in un tale contesto è il singolo che si deve affermare attraverso la convinzione personale;

— quest'ultima non è possibile se non attraverso una esperienza personale, unico modo per rendersi consapevole di ciò che tutto e tutti non vogliono riconoscere o ignorano;

— all'esperienza personale non si perviene se non sotto una guida illuminata;

— ora, il modo di pervenire a una tale esperienza religiosa personale sotto una guida che possiede già la sua esperienza, la capacità di riflettervi e di comunicarla è ciò che chiamiamo mistagogia. Essa deve determinare quindi anche quali siano queste esperienze e le condizioni per la sua realizzazione;

— questa esperienza personale — e quindi la mistagogia che vi conduce — sono il culmine di tutta l'azione pastorale della Chiesa appunto perché costituiscono l'unica risposta veramente decisiva per la realizzazione della vita cristiana. Si tratta quindi del compito più urgente, anzi dell'unico necessario in definitiva per il futuro della fede cristiana.

Abbiamo voluto esporre il pensiero di Rahner in forma sintetica non solo perché di grande interesse, ma anche perché, essendo il suo metodo diverso da quello che sarà seguito qui, non avremo altra opportunità di esporlo. Ci dispensiamo quindi di utilizzare le sue conclusioni e di prendere posizione al riguardo, stimando già sufficientemente preziosa l'ispirazione che ci offre. Il Rahner ha così il merito innanzitutto di aver focalizzato con chiarezza e forza la centralità, l'importanza fondamentale e l'urgenza del tema per la vita della Chiesa. Non sembra però che questa voce, così autorevole in altri punti — magari più discutibili —, sia stata abbastanza ascoltata e sufficientemente seguita in questo caso che per il teologo è il più risolutivo e che inoltre raccoglie tutto ciò che vi è di meglio nella autentica tradizione quanto all'attuazione della vita spirituale.

## I. - LA COMUNICAZIONE

### 1 - *Tratti lessicali*

Il vocabolo « comunicazione » è di uso quanto mai frequente sia nel linguaggio comune come nel sapere scientifico. Esso non costituisce di per sé un termine tecnico. Il suo significato molto generale e facilmente comprensibile lo rende atto ai più diversi usi dispensando una determinazione accurata del suo contenuto. Qui in-

vero si vuol partire proprio dalla presenza lessicale del termine, riscontrando nel suo significato più immediato ciò che sarà tutto il dire del nostro tema. Si tratterà di determinare il campo in cui ci si muoverà e di stabilire continuità nella ricerca. Per usare altre parole, vogliamo ora analizzare in che modo il plesso concetto — segno-realtà ci introduce alla comprensione di ciò che chiamiamo comunicazione. Si possono distinguere due piani che ora passiamo in esame.

In base all'*analisi del concetto*, la voce « comunicazione », limitandoci a ciò che ci offre la parola nel suo significato primario, indica un rendere comune ciò che è proprio, sicché risulti concernente o pertinente a più unità. Così, un qualcosa che è proprio di uno passa ad essere anche di altri, senza lasciar di essere dove era. Si tratta quindi di una estensione di qualcosa.

Di per sé il concetto non dice come il primo abbia ciò che comunica, se da sé o da altri. In ciò il concetto di « trasmissione » (tradizione) rappresenta una precisazione in più, connotando già nel suo significato primario che si tratta di comunicare qualcosa di ricevuto a sua volta.

« Comunicazione » è innanzitutto un'azione, una attività. L'estensione di qualcosa ad altri è attività dell'unità primaria, non di altri ad essa estranei, né delle unità comunicate o riceventi. Questa azione può venir concepita sia come atto isolato sia come un insieme di atti singoli, dove però questo insieme viene ad assumere un compito originale rispetto ai singoli momenti. E' in questa forma più complessa che ci interessiamo in questo studio della comunicazione.

Il concetto di « comunicazione » richiama immediatamente quello di « comunione », in quanto suppone una certa qual parità di connotati e in quanto è volta ad intensificare il rapporto e i connotati stessi. Anzi, qualora si intenda la comunicazione come un insieme di attività abbastanza stabili, essa non è altro che l'aspetto dinamico intrinseco della comunione, giacché questa indica qualcosa di più stabile e di più totalizzante.

« Comunicazione » indica anche una rete di attività reciproca, non solo quindi in senso unico. Da questo punto di vista il termine « dialogo » designa sia questa reciprocità sia le condizioni o le disposizioni ottimali perché esso di fatto si verifichi.

Il concetto immediatamente più estensivo di comunicare è quello di « dare ». Comunicare infatti è dare qualcosa di suo, di proprio. Si può dare invece qualcosa di non proprio oppure privandosene totalmente.

Se ora si passa dall'analisi del concetto all'*uso linguistico*, si osserva come esso arricchisca di molto i dati di cui sopra. Non è pos-

sibile né necessario accompagnare ora questi sviluppi, ma proseguiamo il nostro intento.

L'uso precisa sempre il tipo di comunicazione di cui si tratta, sia esplicitando tra quali entità si verifica (comunicazione delle persone, delle coscienze...), sia la cosa che è o si fa comune (comunicazione del sapere, della vita, dei sentimenti...). Qualora venga usato assolutamente è sottinteso che si tratta della comunicazione che si chiama esistenziale. Di ciò si dirà qualcosa più in là. E' in questo ultimo senso che il termine si va facendo oggi sempre più proprio del linguaggio corrente. Tale uso più frequente cui assurge il termine nella società odierna e nella cultura, l'importanza che gli viene conferita, è un segno che in esso il mondo attuale vede una categoria fondamentale per interpretare e realizzare la propria esistenza.

## 2. - *Aspetti descrittivi*

Un ulteriore approfondimento richiama una *analisi fenomenologica* sia del *processo schematico* in cui si realizza la comunicazione, sia dei principali *tipi strutturali* in cui la si può riscontrare.

Quanto al *processo* lo si può considerare costituito da un polo di partenza, da uno di arrivo e da un legame o percorso tra i due<sup>2</sup>.

Nel suo momento di arrivo la comunicazione è una sintesi tra la novità esterna e la totalità della persona o per lo meno del dinamismo ivi più direttamente coinvolto. Tale sintesi può avvenire anche molto dopo il momento preciso di arrivo o anche può introdurre un processo perfettivo che solo nel suo compimento sarà realizzato<sup>3</sup>.

Il percorso a sua volta può anch'esso essere lungo, composto cioè di molti momenti singoli detti anche comunicazioni. In questo caso la totalità ha un significato nuovo rispetto ai singoli passaggi.

Nel suo polo di partenza la comunicazione è una qualsiasi espressione della persona<sup>4</sup>, data o semplicemente colta, non necessariamente intenzionale. Può essere colto alcunché di non esistente in realtà, ma ciò non costituisce propriamente una comunicazione, benché legghi in qualche modo le persone.

Quanto alle *strutture o forme* della comunicazione si possono

---

<sup>2</sup> Cfr. BRAGA G., *Comunicazione sociale*, in *Enciclopedia Filosofica* I, 2 ed. Firenze 1967, col. 1522.

<sup>3</sup> Si noti la differenza tra comunicazione e informazione: si comunica sempre qualcosa da integrare e da assimilare, si informa su qualcosa da mantenere o trasmettere come tale.

<sup>4</sup> Esprimere è meno di comunicare. La comunicazione è una espressione volta a estendersi ad altri, non necessariamente come espressione.

distinguere i seguenti quattro tipi o livelli, qui sempre considerati dal punto di vista fenomenologico<sup>5</sup>.

La comunicazione informativa che ha per oggetto far sapere qualcosa in qualsiasi modo: un grido, ad esempio.

La comunicazione simbolica che ha per oggetto far sapere qualcosa attraverso mediazioni o simboli propri del linguaggio, che vanno quindi interpretati dalla persona e non semplicemente colti.

La comunicazione che si potrebbe chiamare giuridica o sociale. A questo livello ogni persona comunica secondo il ruolo che svolge, la qualifica che la inquadra in un contesto, il posto che occupa o che rappresenta. E' la forma più ordinaria e corrente, riguarda meno la soggettività altrui che le condizioni oggettive e pratiche grazie alle quali si organizza la vita comune<sup>6</sup>.

La comunicazione esistenziale, dove ognuno come *sé* comunica all'altro *sé* come esistenziale personale. Essa costituisce di per sé un insieme, una globalità, giacché coinvolge l'esistenza, che è tutto, se non come realizzazione effettiva certamente sì come apertura ad essa. Nell'attuazione concreta comporta quindi molti gradi e possibilità di fisionomia e di intensità, di sviluppo e di crescita. Non richiede necessariamente invece una moltiplicazione continua di atti singoli: l'importante è che atti anche rari siano vissuti debitamente, cioè spiritualmente.

Non possiamo certamente considerare questi quattro gruppi come distinti adeguatamente tra loro. Essi si trovano piuttosto in ordine sempre più comprensivo in quanto il seguente contiene i precedenti e li suppone.

A noi interessa l'ultimo livello. Lo spirituale infatti, essendo dato come vita, deve appunto assumere e rinnovare la totalità della persona; perciò solo a questo livello può avvenire una comunicazione adeguata. Parimenti, il fatto che vogliamo occuparci della comunicazione dello spirituale nel senso generico non comporta propriamente una limitazione del dinamismo della comunicazione, giacché lo spirituale opera di per sé proprio la sintesi e l'unificazione suprema dell'esistenza e della persona, sicché ci troviamo a dover trattare della realizzazione più eminente della comunicazione, della sua forma più pienamente umana. Teologicamente considerata, nel suo senso più vero quindi, la sua particolare eccellenza le viene soprattutto però dal fatto di essere una partecipazione della comunicazione propria della vita trinitaria, un prolungamento di essa.

---

<sup>5</sup> Cfr. BAGOLINI L., *Comunicazione giuridica e trascendentalità*, in *Giornale di metafisica* 30 (1975) 607-627.

<sup>6</sup> Cfr. JOLIVET R., *La communication avec autrui*, in *Giornale di Metafisica* 5 (1950) 29.

Abbiamo evocato il termine « partecipazione ». Perché non partire dallo studio della nozione di partecipazione, che può apparire teologicamente più ricca e promettente che non quella di comunicazione? In verità, il termine « partecipazione » nel suo significato primario dice quanto « comunicazione », connotando però non tanto l'elemento accomunante quanto in primo luogo la provenienza di esso elemento, quindi la dipendenza e la distinzione tra i due<sup>7</sup>. Comunque sia quanto alle possibilità intrinseche di questi due vocaboli, certo è che la riflessione dell'uomo sulla propria esistenza quale affiora nel linguaggio si ritrova molto di più in ciò che si chiama comunicazione.

### 3. - *Riflessione e esperienze*

In continuità con ciò che ci offre il materiale lessicale precedentemente sorvolato possiamo riscontrare nel pensiero filosofico alcune riflessioni che gioveranno al proseguimento del nostro scopo.

Sorge in primo luogo il bisogno di precisare fino a che punto nella comunicazione tra gli esseri sia esercitata una vera *causalità* efficiente e in che modo. Benché a livello fenomenico non si possa constatare più di una percezione di successione di dati, già il concetto corrente di comunicazione indicava, non esplicitamente ma conaturalmente, un vero influsso di una realtà sull'altra, tale da coinvolgere una dipendenza reale. Infatti, già in forza del concetto stesso di comunicazione non è possibile comunicare se non ciò che si ha in proprio. Ora, la vita spirituale, essendo partecipazione alla vita divina, può essere comunicata unicamente da Dio, ma essendo data come vita della persona non può ridursi a pura e semplice trasmissione<sup>8</sup>. La comunicazione di cui ci occupiamo si colloca così nell'ordine della causalità strumentale, che comunica in quanto riceve ma anche in base a ciò che è.

Il punto ora considerato era una precisazione doverosa per il nostro intento. Ma è sotto altri aspetti che il problema della comunicazione è diventato una delle caratteristiche della cultura contemporanea.

---

<sup>7</sup> Si comunica *tutto* (almeno nella disposizione), si partecipa *qualcosa*. La partecipazione è una comunicazione parziale, o per limiti del dono oppure del ricevente. Col termine « comunicazione » viene quindi reso più evidente l'interiorità, la comunione, il rapporto personale.

<sup>8</sup> Se da una parte il concetto di trasmissione è teologicamente più esatto perché solo Dio comunica la vita spirituale, e non significa neppure un puro passare anonimo, tuttavia l'uso del termine « comunicazione » è più corrente e carica di più l'aspetto personale e impegnato della trasmissione.



La comunicazione ci si è presentata come attività. Occorre chiarire in che modo questa attività si riporta a un centro operante. La corrente personalistica attuale la radica nella persona intesa come termine di relazioni sociali, lo spiritualismo la connette all'attività della coscienza e l'esistenzialismo la considera esigenza dell'esistenza singola. Nel corso di questo paragrafo si cercherà di cogliere i punti che possono indirizzarci verso la nostra meta senza badare alle affermazioni più discutibili di queste correnti. Si può formulare in diversi modi l'interrogativo che ci occuperà un momento: chi comunica? Quali le condizioni perché la comunicazione tra persone si verifichi? Quali sono nella persona le condizioni di possibilità della comunicazione? Perché le persone possono comunicare e a quale patto?<sup>9</sup>

Come asserzione fondamentale valga che la comunicazione è atto della *persona*, in modo che la fortuna dell'una e dell'altra sono strettamente legate. Passiamo brevemente in rassegna qualcuna di queste esigenze della persona.

La persona si presenta come un *tutto unitario*, cosicché qualsiasi sua manifestazione come anche l'insieme di tutte non è sufficiente per ricostruirla. Ciò sta a dire che non la si può cogliere attraverso l'analisi, che essa non è riducibile al piano oggettivo. Esige quindi una forma di riconoscimento e di avvicinamento conoscitivo che supera le possibilità offerte dalla razionalità e dall'osservazione o esperimento scientifico. La persona è un mistero e le è vicino chi la sperimenta come tale.

D'altra parte occorre che la comunicazione sia espressione di questa totalità unitaria che la persona esige di essere e non si trovi invece in discrepanza con essa o a servizio di un insieme disgregato. Se ciò non avviene non vi sarà comunicazione di sé ma di qualcosa che vige abusivamente per conto proprio. Ora, nulla può essere comunicato dall'uomo se non ciò che è integrato in esso, semplicemente perché non esiste nulla tra i valori dell'esistenza se non nella misura in cui è vivificato dalla persona. Questo principio riferito alla vita spirituale, se da una parte fa sentire la sua morsa

---

<sup>9</sup> Per tutto ciò che segue in questo paragrafo cfr. i seguenti studi: DE CORTE M., *Les bases préjudicatives de la communication*, in *Giornale di Metafisica* 5 (1950) 1-17; JOLIVET R., *La communication avec autrui*, ivi 29-44 (tutto il fascicolo della rivista è dedicato al tema della comunicazione); PUCCI DE SIMONE L., *Il problema della comunicazione nel pensiero contemporaneo*, in *Sapienza* 17 (1964) 217-230; Id., *La fenomenologia dell'incontro*, in *Sapienza* 18 (1965) 342-357; ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, vol. III: *La Filosofia del Romanticismo. La filosofia tra il secolo XIX e il XX*, Torino 1966; MASTI G., *Comunicazione*, in *Enciclopedia Filosofica* I, 2 ed., Firenze 1967, col. 1519-1521; BRAGA G., *Comunicazione sociale*, ivi, col. 1521-1524.

con ancora più crudezza, ha anche i suoi limiti. La causalità umana infatti è sempre di ordine strumentale e non un intralcio all'azione di Dio; inoltre la comunicazione essendo tra due poli, l'uno può supplire in parte alle deficienze dell'altro.

Sempre in continuità con lo stesso asserto si aggiunga che la comunicazione è un fatto che interessa la singola persona. Non si può delegare a un gruppo che animi la comunicazione la capacità di effettuarla. Esso potrà costituire un mezzo efficacissimo ma non operarla<sup>10</sup>.

Parimenti, è bene aggiungere che solo tra persone vi può essere comunicazione in senso proprio. Il criterio per discernere la comunicazione vera da quelle apparenti può essere riscontrato in quel mimetismo proprio delle realtà impersonali esteriorizzate a se stesse<sup>11</sup>.

La caratteristica di totalità finora presentata richiama immediatamente una seconda: *l'interiorità*. Dire interiorità è non solo affermare che la persona è semplicemente ciò che è interiormente, al di là delle sue manifestazioni, ma che ogni espressione è radicata in un principio unico, un centro che solo nutre e spiega tutto l'altro. Mentre il primo aspetto è dato, il secondo va conquistato e solo esso rende possibile la comunicazione autentica. Quanto più un essere è interiore tanto più è comunicabile. La comunicazione non può essere atto di una parte che non sia volta verso l'interiore.

Allo stesso modo, vi è vera comunicazione quando il dato esterno non solamente perviene all'altro, ma quando egli opera la sintesi tra l'elemento esterno e la propria interiorità. Può darsi che i due rimangano giustapposti anche per lungo tempo. Non c'è allora propriamente comunicazione, perché finché essa non è nell'interiorità semplicemente non è.

Come tale la comunicazione è sempre qualcosa di nuovo e di originale e non una semplice trasposizione. Ciò non toglie che la si chiami comunicazione, in quanto però frutto di una comprensione che già era in altri, dato che il fatto di essere assunta in una nuova interiorità la fa originale benché ricevuta. Il soggetto a cui si comunica è anch'esso, quindi, necessariamente attivo.

Infine, radicata nell'interiorità, la comunicazione ne promana naturalmente in proporzione al suo radicamento. L'espressione è il moto più spontaneo dell'interiore, il quale comunicando interiorizza e si interiorizza.

Una terza caratteristica a fondamento delle due precedenti si

---

<sup>10</sup> Cfr. DONVAL A., *Animation spirituelle et communauté*, in *La Vie Spirituelle* 126 (1972) 245.

<sup>11</sup> Cfr. PUCCI DE SIMONE L., *Il problema della comunicazione nel pensiero contemporaneo*, in *Sapientia* 17 (1964) 221.224.

impone alla nostra considerazione: la persona come *spirito*. Proporre lo spirito come categoria opposta alla materia coincide con l'affermare la trascendenza dell'uomo rispetto a ciò che non è spirito e la sua autotranscendenza verso ciò che è solo spirito, operando quindi un continuo superamento di sé.

Lo spirito così inteso fonda il senso della comunicazione. Nello slancio di autotranscendersi è inevitabile l'esperienza di quanto effimero sia questo dinamismo. C'è nell'uomo un desiderio di essere tutto in qualche modo; il finito, benché condizione dell'uomo, è una morsa stretta. Allora egli scopre che la comunicazione è il mezzo per divenire tutto, non solo, ma che essa, quanto più perfetta, è già partecipazione all'assoluto e quindi non deve mai venir meno ma stringersi sempre di più nella comunione. Infine, arriva alla percezione che la comunicazione è stata escogitata perché l'uomo avesse la sua pienezza nel ricevere e nel donare, che essa fosse quindi il suo *modo di essere*. L'uomo, infinito come possibilità, nella comunicazione dà corpo a questa apertura che lo fa immagine di Dio.

Quando questo slancio verso l'autotranscendenza è atrofizzato, soffocato o intiepidito, non vi è possibilità di comunicazione. Solo nel moto e nello slancio qualcosa è afferrabile e si dà. L'essere o è totalità o è movimento verso di essa<sup>12</sup>.

Tutto ciò suppone il senso dell'autentica solitudine in cui ci si rende conto che si può possedere la totalità solo nella partecipazione comune a un bene o valore che sta sempre al di là. E' nel sentimento di una tale solitudine che si acquista abbastanza profondità per accogliere l'altro<sup>13</sup>.

Lo spirito spiega in secondo luogo ciò verso cui tende la comunicazione. Categoria propria dello spirito è la *presenza*, giacché la materia è quella che è assente a se stessa e esclude l'altra da sé, benché rigidamente organizzata e strutturata. La comunione, di cui la comunicazione è l'atto, è una comunione di presenza, non semplicemente di comunanza di valori o di identità di caratteristiche<sup>14</sup>.

Ora consideriamo più attentamente un punto che già è affiorato qua e là in queste pagine. Essere affare della persona come totalità, come interiorità, come spirito, ogni comunicazione è di per sé qualcosa di immediato che si serve di *mediazioni*. Occorre distinguere accuratamente tra queste e la comunicazione vera e propria, la quale si serve di mediazioni ma è un atto immediato. Tali media-

<sup>12</sup> Cfr. JOLIVET R., *La communication avec autrui*, in *Giornale di Metafisica* 5 (1950) 41.

<sup>13</sup> Cfr. PUCCI DE SIMONE L., *Il problema della comunicazione nel pensiero contemporaneo*, in *Sapienza* 17 (1964) 224.

<sup>14</sup> Cfr. JOLIVET R., *La communication avec autrui*, in *Giornale di Metafisica* 5 (1950) 40.

zioni non operano cioè per se stesse ma solo in quanto posizione di qualcuno. La persona possiede quindi capacità trasformatrice della materia, in quanto la rende atta all'unità dello spirito. Se lo spirito non spiritualizza la mediazione della materia, tende a essere materializzato<sup>15</sup>. La persona comunica quando coglie non una mediazione, un atto singolo, ma nel movimento dove prende posto e nello slancio creatore che lo ha fatto sorgere<sup>16</sup>.

La comunicazione, proprio perché esige il superamento delle mediazioni, si compie in una pienezza silenziosa, dove però le nozioni comuni si riempiono di contenuti e di sensi ineffabili<sup>17</sup>. Unità, presenza e comunione, essa non si rivela se non nel silenzio delle mediazioni, dopo che esse hanno svolto la loro umile funzione.

Da quanto si ha indicato finora risulta come la comunicazione sia possibile solo come *esercizio di libertà*. Essa è frutto di conquista e matura a misura della libertà interiore. Bene inteso, la libertà non può essere ora concepita in senso assoluto o come vogliono rivendicarsela certi movimenti attuali, per i quali essa costituisce il bene sommo e unico della persona. Se l'uomo fosse libero come essi pretendono, senza origine e fine comuni, la comunicazione sarebbe impossibile, costituirebbe anzi un attentato alla libertà. Ogni comunicazione condiziona sempre a un certo orientamento, o come accettazione o come reazione, è solo possibile dove la libertà è vissuta come accettazione di comunione e perseguimento di essa.

Se la comunicazione serve per esprimere e creare la *comunione*, non si può rinchiudere questa in quella, perché è sempre al di là e di più, la comunicazione rimanda più che non doni. Vi è di conseguenza una dialettica tra unità e dualità, dove ognuna rende possibile l'altra e le due si susseguono come a ritmi alterni, senza tornare però al punto anteriore<sup>18</sup>. Ritmo di unione e separazione i cui periodi, sempre più fusi gli uni negli altri, finiscono per tradursi in un sentimento possente della soggettività altrui, dello slancio che gli è proprio, dei valori che interiorizza. L'unità deve lasciar apparire la dualità ma deve anche avvilupparla, altrimenti la comunicazione sarebbe discorso e interpretazione<sup>19</sup>.

Con ciò non vogliamo ridurre la comunicazione all'intersoggettività, alla comunicazione delle coscienze, alla semplice relazione interpersonale. Quest'ultima è il riflesso psicologico-esistenziale della

---

<sup>15</sup> Cfr. *ivi* 34.

<sup>16</sup> Cfr. *ivi* 35.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi* 41.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi* 33.

<sup>19</sup> Cfr. *ivi* 39.

comunicazione e della comunione intesa a livello ontologico e, nel nostro caso, teologico. La comunione ontologica si sviluppa e si realizza attraverso il dinamismo comunicativo e richiederà quindi anche certi risvolti psicologici, ma occorre ben guardarsi dal voler considerare, come pare si tenda a fare spesso oggi, come comunicazione efficace unicamente quella procurata coscientemente come tale e stabilita a livello delle esistenze singole. Invero, la persona e la soggettività — dicevamo — vengono colti con proprietà nel loro slancio verso la trascendenza, slancio e trascendenza che costituiscono la comunione. Nello sforzo di incontrarsi nella comune vocazione avviene la comunicazione; l'esistenza singola è punto di partenza, non propriamente fondamento o oggetto della comunicazione.

Su un'ultima riflessione siamo condotti a volgere ora l'attenzione: la *fragilità* e la rarità della comunicazione. All'opposto, è facile concludere alla frequenza delle sue forme elusive e di impostura<sup>20</sup>.

La forma più sottile di pseudocomunicazione si ha quando non vi vediamo un impegno della persona ma qualcosa di essa, particolarmente un esercizio di idee. La comunicazione si sviluppa allora entro una realtà esteriore alle persone comunicanti in quanto esse comunicano non le loro esistenze ma vengono a coincidere in una attività separata dello spirito che produce un'immagine di sé come prodotto distaccato. Essi si trovano in un pensiero soprapersonale comune, credendo di comunicare nella coincidenza di immagini che ognuno proietta. Così avviene che lancio verso l'altro l'idea di me per raggiungerlo e rinchiuderlo dentro di essa; se l'altro fa lo stesso ci si « comunica ». E' comunicazione anonima, facile quanto illusoria<sup>21</sup>. L'identità dell'idea aumenta in realtà il senso di solitudine e forse per questo ci si può trovare alle volte poco ad agio con persone di progetto di vita simile, mentre ci si trova bene anche con persone di idee opposte: la comunicazione infatti è data dal radicamento nella persona e nella sua esistenza, non nelle idee e progetti.

La situazione si aggrava qualora si cerca di superare l'incomunicabilità estendendo sempre di più a più persone l'idea disincarnata di sé, invece di tornare alla verità del proprio essere che è sempre riconoscimento di povertà<sup>22</sup>.

Tutto ciò tende ad intensificarsi sempre di più affidandosi alla tecnica. Quest'ultima è potente mezzo di comunicazione apparente perché moltiplica e esteriorizza i punti artificiali dove gli uomini

---

<sup>20</sup> Cfr. DE CORTE M., *Les bases préjudicatives de la communication*, in *Giornale di Metafisica* 5 (1950) 13.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi* 3 s.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi* 5.

possono comunicarsi in realtà fabbricate dal pensiero dissociato dalla persona. La società tecnocratica offre i mezzi di comunicazione allo stesso tempo che distrugge la persona che sola può comunicare, favorendo così l'aumento dell'incomunicabilità<sup>23</sup>.

Esigendo immediatezza, la comunicazione viene impedita sia dall'eccesso di introspezione di se stesso che costituisce la persona in oggetto e impedisce di cogliersi com'è, sia dall'eccesso di confidenza di sé all'altro che, benché sincera, non dà accesso all'immediato, esigendo che io mi « racconti », mi oggettivizzi<sup>24</sup>.

Parimenti, è contrario alla comunicazione assolutizzare una forma concreta di espressione di una persona identificandola con essa, invece di leggerla come un simbolo, una indicazione per penetrare in essa. Certo, anche una singola espressione contiene in certo qual modo tutta una persona, ma è diverso leggerla nei suoi contorni espressivi oppure nel suo contenuto personale.

Forse è molto meno frequente ancora di quanto immaginiamo che si verifichi una vera comunicazione, dato che è già così difficile che si capisca nel vero senso la portata di ciò che si dice, trasmette o comunica. Basti ricordare quanto spesso accada che si capisca qualcosa molto dopo che si aveva creduto di averla già afferrato. E' così non principalmente per insufficienza di intelligenza o di acume, dato che la comunicazione è atto della libertà, di educazione continua e laboriosa quindi.

## II. - IL LINGUAGGIO

Il problema così ampio della comunicazione che ha occupato le pagine precedenti non può essere dissociato dalla questione del linguaggio, giacché l'uno attua in forza dell'altro. Precisare i mutui rapporti tra questi due dinamismi sarà l'oggetto di questo secondo punto<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi* 6.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi* 31.

<sup>25</sup> Cfr. AUGUSTINUS, *De Magistro*, CCSL 29, 157-203; S. THOMAS, *De Veritate* q. 11; BERGHIN-ROSE' G., *Elementi di Filosofia*, vol. IV *Psicologia*, Torino 1957, pp. 266-270; CERTEAU M. DE, *Expérience chrétienne et langage de la foi*, in *Christus* 12 (1965) 147-163; Id., *La parole du croyant*, in *Esprit* 35 (1967) 455-473; *Linguaggio*, in *Enciclopedia filosofica* 3, 2 ed. Firenze 1967, col. 1584-1614; *Langage*, in LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 2 ed. Paris 1968, pp. 553 s.; AA.VV., *Le langage de la foi*, in *Lumière et Vie* 17 (1968) n. 88, 1-97; GEFFRE' C., *La foi à la recherche de son langage*, in *Parole et Mission* 11 (1968) 256-275; Id., *Peut-on encore parler de Dieu?*, *ivi* 12 (1969) 257-276; AA.VV., *Langage spirituel, vie spirituelle, esprit*, in *Christus* 16 (1969) 438-453; FERRE' F.,

### 1. - *Elementi e tipi*

Per una retta comprensione di questa complessa realtà che è il linguaggio, vi si devono distinguere tre aspetti o componenti. Così si potranno chiarificare i suoi rapporti con la comunicazione e altri concetti affini e inoltre ci si potrà render conto come i diversi modi di affrontare la questione rappresentino un accentuare ora l'uno ora l'altro elemento.

Il componente primario, quello più ovvio, consiste in un sistema di segni simbolici-convenzionali e di regole per il loro uso. Se si tratta di segni articolati in suoni detti vocaboli o parole come sono presenti nelle diverse lingue, allora abbiamo il linguaggio in senso proprio. Qualora si tratti di suoni non articolati o di altri segni di espressione con significato abbiamo il linguaggio in senso ampio. Questi due sono in intimo rapporto in quanto cooperano tutti e due alla significazione. Abbiamo così delle unità significanti con origine nel soggetto: le forme espressive (mimica, atteggiamenti, pantomima, azioni...) e le forme linguistiche propriamente dette come la parola (pronunciata o scritta) e gli elementi ad essa sempre inerenti (intonazione, accento, ripetizioni, scelta di modi espressivi...). Abbiamo poi fattori estrinseci alla persona, le circostanze che aiutano alla interpretazione: tempo, luogo, situazione, tutto ciò che si sa su chi parla... Vi è infine il linguaggio in senso traslato, che non consiste in segni fonici ma in altre forme espressive come nell'arte, nella natura e in tutte le cose in quanto per il solo fatto di esistere ci « dicono » qualcosa.

Il secondo elemento definisce insieme al primo l'essenza del linguaggio. Esso è costituito da un sistema di concetti che vengono richiamati nei termini per esprimere la realtà. Si tratta delle diverse maniere di descrivere un fenomeno riportandolo a degli insiemi di concetti diversi: sono le varie connessioni di senso. Così, il fatto stesso che si adoperano certi termini invece di altri, o perfino una lingua invece di un'altra, denota una concezione diversa dei valori e dell'esistenza. Ogni linguaggio è pertanto un modo di considerare la realtà e non solo i segni di trasmissione. Esso non è neutrale dinanzi alle cose, non è ciò che la libertà decide né semplicemente ciò che la lingua convenzionalmente stabilisce.

Il terzo elemento, fondamentale quanto i precedenti, è l'aspetto comunicativo e espressivo del linguaggio<sup>26</sup>. Le due componenti di cui

---

*Le langage religieux a-t-il un sens?*, Paris 1970; GUSDORF G., *Filosofia del linguaggio*, Roma 1970; AA.VV., *Dire, lire, écouter*, in *La Vie Spirituelle* 129 (1975) 324-403.

<sup>26</sup> Non bisogna vedere troppo facilmente antitesi o irriducibilità tra comunicazione e espressione, come se per andare verso gli altri e rendersi compren-

prima sono in un rapporto tale che il primo esprime in sé stesso e comunica ad altri il secondo in quanto è uno stato di coscienza (emozione, sensazione, atti di volontà, idee) e specialmente in quanto è pensiero di qualcuno, si trovi in lui come originale o come ricevuto. Si noti che il linguaggio esprime anzitutto le idee e gli stati di coscienza del soggetto e solo attraverso di esse la realtà. Il linguaggio quindi non è un puro sistema fonico né una struttura di concezioni rinchiuse in se stesse, ma un fatto comunicativo tra un soggetto e l'altro, tra la realtà e il soggetto.

Ognuna delle precedenti componenti viene accentuata secondo diversi contesti di pensiero. La Sacra Scrittura si concentra sul terzo, per cui è veramente parola quella che è comunicazione efficace. Certa filosofia attuale sembra non riconoscere che il secondo elemento, mentre nella concezione comune è il primo elemento ad aver il sopravvento.

I tre elementi sommariamente presentati, benché in rapporto strettissimo e inseparabile tra di loro, hanno tuttavia una loro autonomia propria, cosicché molte difficoltà nascono nel non riconoscimento del loro mutuo rapportarsi e differenziarsi.

Oltre agli elementi sarebbe opportuno articolare una *tipologia* del linguaggio, le strutture concrete ma ancora generali che può assumere. Ci basti ora individuare i tre tipi più impegnati di linguaggio comunicativo<sup>27</sup>.

Vi è uno tutto volto a esaminare le distinzioni, le diversità, ciò che è proprio di ogni unità: è il linguaggio scientifico analitico. Esso tende all'esattezza e a sopprimere la partecipazione della persona, quindi ad escludere l'interpretazione.

Vi è un'altro volto a esprimere la comunità delle cose nell'essere e nello spirito: è il linguaggio simbolico sintetico. Esso evoca l'ineffabile, ciò che è al di sopra dello spirito che indaga. Nel simbolo si cerca di implicare una totalità, alle volte non solo di significanti o di concetti ma anche delle realtà stesse (efficacia dei sacramenti, la presenza nell'icona...). La sua è una funzione di rivelazione più che di ricerca.

Vi è anche ciò che si potrebbe designare come linguaggio incantatore, capace di suscitare forti emozioni usando con accortezza gli accompagnanti della parola. Esso ha più propriamente una funzione di seduzione che di comunicazione.

---

sibile si dovesse rinunciare ad esprimersi, dovendo scegliere tra l'inautenticità e l'incomprensibilità: cfr. GUSDORF G., *Filosofia del linguaggio*, Roma 1970, pp. 54 s.

<sup>27</sup> Cfr. GUNUYT F.-M., *Peut-on parler de Dieu?*, in *Lumière et Vie* 17 (1968) 42-44.



## 2. - Funzioni

E' il momento ora di approfondire il rapporto tra linguaggio e comunicazione. Il linguaggio costituisce una mediazione, di cui si è detto qualcosa nel punto precedente. Ora in questo paragrafo è bene chiarire come esso sia un mezzo o forma necessaria di comunicazione. In un seguente paragrafo si vedrà come sia insufficiente e quindi come esercitare in esso la libertà.

Gli antichi hanno impostato il problema domandandosi se fosse possibile insegnare o trasmettere la verità attraverso le parole. Questa impostazione può sembrare stretta, ma è forse l'impostazione giusta riguardo al linguaggio benché non tanto riguardo alla comunicazione, in quanto la parola è in primo luogo comunicazione di pensiero che si suppone vero.

Per S. Tommaso<sup>28</sup> la causa della scienza soggettiva è immanente allo spirito, prodotta dall'intelletto agente e dai primi principi, i quali non sono trasmissibili ma sono frutto di intuizione diretta. Il linguaggio e chi lo usa ha una funzione simile a quella del medico il quale non produce né trasmette la salute al malato ma ne usufruisce le risorse per guarirlo. Si tratta di una ennesima applicazione del rapporto atto-potenza, materia-forma. L'agente estrinseco non fa altro che portare all'atto la forma già presente in potenza. Di conseguenza ciò che è detto essere stato comunicato è solo simile a ciò che è nel comunicante, vale a dire è nel soggetto a modo del soggetto.

La parola, trattandosi di conoscenze già acquisite, *indica* quale concetto *richiamare* alla coscienza. Diversamente, la parola comunica una conoscenza nuova nel senso che *esplicita* ciò che era già contenuto implicitamente nei principi per sé noti o in altre conoscenze precedentemente acquisite. Imparare è quindi accorgersi che la novità che una parola mi porta non è che l'esplicitazione di ciò che già sapevo e pertanto è come un *ricordare* e un *raccordare*. Si tratta di una funzione *liberatrice* in quanto sprigiona le capacità avviluppate. Vi è un'altra funzione anch'essa di richiamo, evocativa, ma in altro senso. L'uomo, perché spirito, e quindi presenza e comunione, non è chiamato a conoscere il reale come qualcosa che è fuori di lui nel senso di totalmente estraneo. Perciò né l'oggetto né la soggettività si condizionano ciecamente a vicenda: egli solo deve rendersi conto della propria comunione col reale laddove il lin-

---

<sup>28</sup> Per S. Agostino e S. Tommaso vedi nota 25. Per i rapporti tra i due su questo punto cfr. MARTINEZ M., introduzione al *De Magistro*, in *Obras de San Agustín* 3, Madrid 1951, pp. 669-680.

guaggio richiama questa comunione, giacché è la prima forma espressiva come verbo mentale di un modo di comunione col reale<sup>29</sup>.

Per il fatto che esplicita e richiama, il linguaggio *precisa e fissa* il pensiero, lo rende chiaro e trasparente a sé stesso. Senza l'espressione verbale il pensiero ha qualcosa di vago e quindi di sfuggente. Il linguaggio *sviluppa* il pensiero, in quanto per associazione i termini si richiamano l'un l'altro. Infine il linguaggio permette un *uso economico* dei concetti in quanto semplifica la complessità del reale e delle idee. Sarebbe infatti una fatica interminabile dover esplicitare ogni volta il contenuto dei singoli concetti<sup>30</sup>.

Ma il linguaggio, in quanto forma di comunicazione, non interessa unicamente la verità dei concetti, non riguarda unicamente il pensiero e l'intelletto, ma soprattutto le persone nei valori dell'esistenza.

A questo livello soprattutto diventa importante e anche decisivo che la parola venga accompagnata da tutti quei fattori espressivi che arricchiscono il processo significativo. Di conseguenza la parola scritta è qui enormemente inferiore alla parola viva.

In quanto atto tra persone la parola ha la funzione di *suscitare la presenza* dell'altro, di mantenerlo in questa presenza, aperto cioè alla comunicazione. La parola stabilisce un *contatto* e entra nella presenza altrui, nel suo mondo. Se la persona è disponibile la parola sveglia la sua presenza e indirizza l'attenzione, inaugura e ristabilisce il momento della comunicazione. Questa presenza suscitata è l'appoggio indispensabile perché la parola continui. Tutto ciò è indipendente dal significato concreto della parola. Ne avrà certamente uno, ma è secondario quale. L'importante qui è che ci sia una parola di qualcuno. A livello non esistenziale invece è quasi solo importante il senso funzionale della parola. La parola quindi *riconosce* la presenza di uno che parla o ascolta, prende forza e prosegue in virtù di questo riconoscimento<sup>31</sup>.

Se la parola inaugura e apre una presenza non è per arrestarsi a questo inizio ma per penetrare oltre. La presenza, essendo un fatto tipicamente spirituale, fa sì che la parola abbia delle possibilità infinite di penetrazione e di radicamento nel soggetto. Essa suscita un'esigenza di *appropriazione*: non basta capire la parola e ricono-

---

<sup>29</sup> Nel verbo mentale vi è la comunione col reale esterno. Esprimendo il verbo mentale nel linguaggio mi ricordo e mi rendo conto della comunione esistente.

<sup>30</sup> Cfr. BERGHIN-ROSE' G., *Elementi di filosofia*, vol. IV *Psicologia*, Torino 1957, p. 267; TRICAUD F., *Verité, Langage, Tradition, Structure*, in *Lumière et Vie* 17 (1968) 10-13.

<sup>31</sup> Cfr. DUVAL R., *Dire, lire, écouter*, in *La Vie Spirituelle* 129 (1975) 325-328.

scerla come parola di qualcuno, non basta esplicitare contenuti e ricordare. Occorre renderla fatto espressivo proprio, solo allora è una parola pienamente comunicata.

Se la parola ha una funzione preziosa nella comunicazione esistenziale, non può mai però da sola dare l'esperienza della soggettività altrui, del centro originante. Una volta però ottenuta questa, la parola acquista un contenuto significativo altamente espressivo. Quanto più lo spirito si avvicina alla libertà perfetta tanto più ogni parola dice sempre qualcosa e poche parole dicono tutto.

La funzione ultima e più sublime della parola, funzione questa puramente espressiva, è quella che significa l'esperienza e il contatto non solo con le forme intellettuali della realtà e con le esistenze delle persone, ma la ragione esplicativa di ogni parola che è il Verbo eterno e delle cose in quanto sono ad immagine di lui.

### 3. - *Insufficienza del linguaggio. Uso e superamento*

Il linguaggio, pur svolgendo un ruolo necessario alla comunicazione del pensiero e tra le persone, non è sufficiente da solo per la funzione comprensiva per cui esiste. Tutti i limiti e i pericoli che gli sono propri derivano dal fatto che la comunicazione è più ampia del linguaggio e che questo è non una parte ma solo una via per la comunicazione. I pericoli si aggravano quando non si prende abbastanza coscienza di questa situazione, quando inoltre non ci si rende conto della complessità degli elementi che lo integrano e delle funzioni che svolge. Spesso il linguaggio non fa altro che manifestare una comunicazione già avvenuta, una comunione realizzata: in questo caso non costituisce un problema, poiché la sua insufficienza è nello stabilire questa comunicazione.

Il linguaggio non è uno strumento che ottiene per virtù propria il suo fine, quindi va sottomesso alla libertà di chi lo usa. Esso suppone non soltanto una manipolazione di segni, né semplicemente un arrangiamento nozionale di mezzi espressivi, ma uno *sforzo di espressione* e di interpretazione attento a rispettare le funzioni che gli sono proprie con l'intento di liberare così le energie dello spirito e della comunione<sup>32</sup>.

Ci si può illudere del legame realmente esistente tra realtà-concetto-parola, come se l'una richiamasse necessariamente tutto il contenuto dell'altra. Questo rapporto, anche qualora venga stabilito in modo soddisfacente, tende ad allentarsi, per cui occorre assicurarsi

---

<sup>32</sup> Cfr. GENUYT F.-M., *Peut-on parler di Dieu?*, in *Lumière et Vie* 17 (1968) 71.

continuamente se esista ancora tale rapporto, soprattutto quando si tratta di parole astratte e difficili e di maggior contenuto affettivo. Troppo facilmente si pensa di aver comunicato qualcosa attraverso il linguaggio mentre si ha suscitato solamente qualcosa di simile<sup>33</sup>. Così avviene che, data la connessione parola-idea, l'uditore banale creda di possedere facilmente con le prime ciò che a chi parla è costato fatica da creatore. E' un confondere segno e significato credendo ingenuamente che le parole valgano senz'altro quanto le idee; così la parola crea l'illusione della presenza di ciò che designa, mentre non indica altro che la direzione in cui muoversi per operare il significato. Ancora, possono interferire nel processo comunicativo, soprattutto di più ampio respiro, diversi elementi estranei ad esso senza che ce ne rendiamo conto, determinando così una usura del linguaggio<sup>34</sup>.

La parola è invero un mezzo quanto mai ambiguo; allo stesso tempo che comunica separa. Ci vuole quindi tutta l'attenzione di uno spirito in veglia per discernere il suo doppio gioco e scoprire le regole del suo uso in modo da illudere il meglio possibile i suoi inghippi.

Tutte le migliori condizioni perché la parola e il linguaggio svolgano perfettamente il ruolo comunicativo e perché tale comunicazione avvenga al di là delle parole si riassumono in ciò che si chiama *ascolto*. Si tratta di una attitudine e attività spirituale complessa, di un'attitudine che riguarda sia il dire sia l'ascoltare fisiologico, ma è molto più di essi. Infatti, non si ascolta solo la parola ma anche il silenzio: la parola giunta una volta attraverso l'udito risuona da sola senza articolazione e diventa così attitudine fondamentale il vigilare per captare la minore manifestazione, questo echeggiare continuo in nuove combinazioni<sup>35</sup>.

L'ascolto è inoltre un lasciarsi esplicitare, lasciare che vengano fuori come sono quanto è rinchiuso in ciò che già sono e so. E' un volere il contatto e la presenza di un altro. Ascoltare è così lasciarsi raggiungere dalla parola senza frapporre la barriera di altre parole abusivamente introdotte e che non hanno liberato ciò che era rinchiuso e ora impediscono che avvenga questa liberazione. Senza l'attitudine di ascolto ogni parola è un ostacolo in più, un complice in più dell'estinzione dello spirito che non comunica. L'ascolto implica così un voler dimenticare per poter ricordare, poiché nessuno può supporre di non aver parole inutili e dannose che impediscono

---

<sup>33</sup> Cfr. BERGHIN-ROSE' G., *Elementi di filosofia*, vol. IV *Psicologia*, Torino 1957, p. 268.

<sup>34</sup> Cfr. GUSDORF G., *Filosofia del linguaggio*, Roma 1970, p. 90.

<sup>35</sup> Cfr. DUVAL R., *Dire, lire, écouter*, in *La Vie Spirituelle* 129 (1975) 332.

la comunione. Di conseguenza, il prendere la parola deve significare anzitutto che si sta ascoltando, il proseguire a parlare un esprimere ciò che si sta ascoltando.

Anche in questa attività vi possiamo riscontrare forme distorte e illusorie. L'ascolto non è un dire camuffato né un leggere con l'attenzione rivolta a ciò che si dice ma non a chi parla, né un'occasione per informarsi di ciò che si dovrà poi ripetere con altre parole<sup>36</sup>.

Quando è operante l'ascolto non può mancare la volontà di mettere in opera ciò che l'ascolto insegna. Questo sforzo di mettere in pratica è non solo una conseguenza spontanea dell'ascolto e della comunicazione ma esso è soprattutto fondamentale perché si realizzi la comunicazione stessa. Non vi è comprensione e assimilazione del linguaggio esistenziale se non nella misura in cui chi parla e chi ascolta — non come due persone distinte ma come due direzioni di relazione — usino un linguaggio che sia un *fare la verità*, un operare per capire. La verità non è data come presupposto per agire, ma è il frutto di ciò che si è fatto.

L'ascolto e il fare la verità portano a scoprire di chi è la parola, chi è colui che parla e se c'è « qualcuno » che parla oppure non vi sia altro che parole senza sostegno. Non necessariamente la parola detta da qualcuno è la sua parola; chi parla può essere soltanto il luogo dove si incontrano parole di altri, può essere solo un posto di sfogo per il subconscio. L'ascolto sa distinguere e riconoscere la parola della persona libera, che ha fatto la sua verità, perché si riconosce in essa.

Il motivo della necessità di quanto si è detto è che il linguaggio trasmette primariamente delle nozioni mentre la comunicazione è esperienza, contatto immediato al di là delle mediazioni, benché attraverso di esse. Il linguaggio non dà l'esperienza ma il suo apporto è prezioso per poterla fare come per interpretarla e discernerla. L'attitudine di ascolto integrata dallo sforzo di fare la verità costituisce un lungo cammino dove la parola rappresenta un punto di riferimento e di appoggio, una freccia indicativa, una via alla comunicazione. Accettando di muoversi nella direzione indicata dalla parola vi sarà comunicazione attraverso di essa.

La parola, necessaria ma insufficiente, alienante ma ubertosa di frutti qualora integrata, rivela in modo quanto mai acuto la sua natura paradossale trattandosi della comunicazione dello spirituale. Benché si tratti invero di una attività propria di Dio, l'uomo può e deve cooperare come causa strumentale sia nel sorgere di essa sia nelle modalità del suo svilupparsi e del suo manifestarsi. La comu-

---

<sup>36</sup> Cfr. CERTEAU M. DE, *La parole du croyant*, in *Esprit* 35 (1967) 465.

nicazione della vita spirituale è da assegnarsi particolarmente all'azione dello Spirito Santo che è detto comunicazione<sup>37</sup>. Non è sufficiente la presenza del Verbo Verità, non è sufficiente la comunione con tutte le cose fatte ad immagine di lui. La parola portatrice della vita spirituale può essere presente nello spirito, ma la comunicazione è altra cosa. Gli apostoli furono accanto al Verbo, ascoltarono con amore la sua parola, ma la comunicazione la ottennero solo con il dono dello Spirito. Il Verbo che ha impresso la sua immagine in tutte le cose è colui che manda lo Spirito nell'uomo una volta costituito il nuovo ordine delle cose, perché l'uomo attraverso colui con la cui potenza tutto fu creato conoscesse colui ad immagine del quale tutto fu fatto e quindi germogliasse in lui la comunione con la Parola attraverso lo Spirito che è comunicazione.

Perché lo Spirito sia la comunicazione della Parola è necessario che egli si riveli allo spirito umano come tale, facendo scoprire all'uomo che la comunicazione non è dalla carne e dal sangue. Ciò è la desolazione, la disperazione di capire e di mettere in pratica la parola, il liberarsi dai falsi saperi e dalle costruzioni puramente concettuali<sup>38</sup>.

Allo Spirito si addice la funzione di comunicazione non solamente nei riguardi dei singoli ma anche tra persona e persona attraverso l'attività dei carismi concretizzati nel cristiano e nelle istituzioni. Anche qui la desolazione della resistenza alla incorporazione della parola deve condurre a non identificarsi a ciò che altri possano aspettare da noi e a non identificarli con ciò che aspettiamo da loro, ma ad abbandonare il frutto della comunicazione alle vie nascoste dello Spirito<sup>39</sup>.

La comunicazione può essere inoltre attribuita allo Spirito perché essendo per natura alcunché di immediato non può avvenire se non tra spirito e spirito, Spirito divino trattandosi di vita spirituale. Perciò la comunicazione del pensiero di per sé non è ancora comunicazione perfetta ma solo comunione della forma dell'oggetto con la forma del soggetto. Parimenti, il fare delle esperienze spirituali non è ancora comunicazione, benché l'esperienza sia immediata, finché non sia fatta in quanto spirituale e non soprattutto in quanto esperienza<sup>40</sup>.

Da quanto si è detto finora è palese la conseguenza di non affi-

<sup>37</sup> Cfr. 2 Cor. 13, 13: « *Communicatio Sancti Spiritus* » (Vulgata).

<sup>38</sup> Cfr. CERTEAU M. DE, *La parole du croyant*, in *Esprit* 35 (1967) 466.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>40</sup> L'esperienza è atto interiore di qualcosa presente a un autotrascendente, non a qualcuno immerso nelle cose o irresponsabile.

dare la soluzione fondamentale dei problemi pastorali della comunicazione né alla rinnovazione né alla ricerca di un linguaggio perfetto né al cambio di esso<sup>41</sup>.

### III. - LA CHIESA ANTICA

Sotto questo titolo dobbiamo avvicinarci a un campo di indagine molto diverso da quanto precedentemente si è considerato nei due argomenti ora conclusi. Dallo stabilire il campo concettuale e il valore esistenziale più immediato cui la mistagogia partecipa ci trasferiamo al contesto storico in cui il termine fu usato e la realtà attuata con particolare incisività. Dobbiamo quindi interrogare l'età antica del cristianesimo attendendo una risposta che ci dimostri il contenuto di tale mistagogia allo scopo di renderci conto della sua continuità con ciò che oggi vogliamo denominare con tale termine.

Non condurremo tuttavia un'analisi dei testi né una indagine storica meticolosa con l'intento di certificarci in modo convincente dell'estensione e del contenuto del termine nei diversi autori. Molto meno è stata concepita questa sezione come una parte « positiva » o « storica », come uno studio delle « fonti » da far precedere a una parte « sistematica ». Ciò sarebbe troppo lungo e eccessivo allo scopo di questo studio e ai fini di questa ricerca per la quale è sufficiente il fondamento delle idee e intuizioni gravitanti intorno al concetto espresso nel termine « mistagogia ». Inoltre, non risulta che disponiamo degli studi storici sufficienti su questo punto. In attesa di futuri arricchimenti e conferme, rettifiche o correzioni, possiamo intanto già intuire nel materiale a nostra disposizione per quanto riguarda l'età primitiva il mondo in cui si muovevano gli antichi Padri, così da raggiungere la coscienza e la visione di cose loro propria in ciò che tocca il nostro proposito. Vogliamo così giungere a quella coscienza comune la quale, benché non si esprimesse in tutti, era in tutti presente. Ciò che diremo, benché non sia il pensiero espresso e esplicito e forse neanche riflesso di tutti, costituisce però uno sforzo per cogliere quella totalità in cui in gran numero si ritrovavano. Tutti rivelano un fondo comune che accettano nella loro totalità pur non assimilandolo sotto certi aspetti se non in parte o superficialmente<sup>42</sup>.

Avremo da perseguire due filoni distinti, due tradizioni relati-

---

<sup>41</sup> Cfr. GUSDORF G., *Filosofia del linguaggio*, Roma 1970, p. 87.

<sup>42</sup> Cfr. LUBAC H. DE, *Exégèse médiévale* 1, Paris 1959, p. 659.

vamente indipendenti. Un tale procedimento si giustifica non solo per il fatto che queste due direzioni siano complementari tra loro, ma anche perché unicamente congiungendo queste due linee possiamo riscontrare gli elementi che oggi si vogliono rivalorizzare per una comunicazione efficace della vita spirituale.

Queste due tradizioni verranno introdotte sotto il titolo con il quale i loro rispettivi rappresentanti sono conosciuti: Padri della Chiesa e Padri del deserto.

### 1. - *Padri della Chiesa*<sup>43</sup>

Com'è noto, i Padri hanno ricorso a tutta una famiglia di vocaboli affini, originariamente sorti nel contesto dei culti delle religioni misteriche, per esprimere la novità cristiana. Così sono passati all'uso corrente, ma con differente fortuna, termini come « mistero », mistico, « mistagogia », « mistagogo », « mystes » e altri più rari.

Non vogliamo entrare in merito alla questione della dipendenza — comunque essa sia — dei Padri rispetto ai culti pagani misterici. Secondo gli studi più recenti si deve affermare anzi che essi si sono serviti del vocabolario e di certe analogie esterne con i culti misterici una volta che avevano una mentalità molto formata e conscia della propria consistenza per poter essere sensibili a dei veri influssi, diciamo contaminazioni<sup>44</sup>. Piuttosto si è tentati di pensare che non abbiano percepito tutte le analogie tra il mistero cristiano e i misteri pagani, almeno che non le abbiano volutamente trascurate.

### A. - *La terminologia*

Il termine « *mistero* », fondamentale già in S. Paolo e quello che più fortuna ha avuto posteriormente, dipende nell'uso patristico appunto dalla teologia di Paolo, il quale lo aveva a sua volta de-

---

<sup>43</sup> Per quanto riguarda le questioni qui trattate cfr. LAMPE G.W.H., *A Patristik Greek Lexikon*, Oxford 1969 [con brevi citazioni di testi secondo le diverse accezioni dei termini]; BORNKAMM G., *Mysterion*, in ThWNT 4, Tübingen 1942, pp. 809-834; *Mystagogische Theologie*, in *RelGeschGeg* 4, Tübingen 1960, col. 1231 s.; Studi su singoli autori verranno citati in nota lungo la trattazione.

<sup>44</sup> Per Clemente Alessandrino, che si potrebbe credere più sensibile a tali influssi, valga quanto afferma il Camelot: « Il ne semble pas aller plus loin qu'un rapprochement littéraire, pour des fins apologétiques: présenter le christianisme sous une forme à la fois connue de ses lecteurs et attrayante pour eux ». (CAMELOT TH., *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945, p. 85).



sunto dalla letteratura apocalittica giudaica, sia pur arricchendolo di tutta la pienezza della rivelazione<sup>45</sup>.

L'aggettivo « *mistico* », che ha avuto fino a noi una storia quanto mai travagliata, originariamente significava semplicemente ciò che è relativo al mistero, qualcosa in quanto è in qualche modo in rapporto al mistero. La sua accezione concreta va di per sé a pari passo con quella di mistero.

Il termine « *mystes* » indicava colui al quale il mistero si era manifestato o che si preparava a tale manifestazione. Per il suo significato molto vicino a quello di « *mistico* » fu un termine relativamente raro e presto caduto in disuso<sup>46</sup>.

Quanto al termine « *mistagogia* » e derivati, che ora direttamente ci interessano, non li troviamo mai usati né da Paolo né dai Padri Apostolici. Se compaiono nella letteratura cristiana con gli apologeti, i quali li riferiscono ai misteri pagani, è solo con gli alessandrini che essi vengono adoperati in senso cristiano. Non vogliamo ora seguire tutti gli sviluppi del termine nel suo uso. In rapporto agli altri tre ora segnalati esso indicava nel suo significato fondamentale il cammino di tipo iniziatico del « *mystes* » per introdursi nel mistero e diventare mistico.

Il termine « *mistagogia* » giunse ad avere abbastanza fortuna assumendo una gamma molto vasta di denotazioni concrete. Guardiamolo pertanto ora in questo suo flusso di possibilità, per vedere dove i Padri arrivano a intuire una iniziazione al Mistero o ai Misteri, senza preoccuparci di attribuire a questo o a quelli tale uso o tale accezione<sup>47</sup>.

Secondo la loro mentalità può essere chiamata *mistagogia* tutta la vita in quanto protesa verso l'eternità, o anche tutta la vita della Chiesa in cammino verso l'escatologia. Di conseguenza, *mistagogia* è tutta la vita cristiana complessivamente presa, il cristianesimo in quanto opposto al paganesimo.

Più in particolare, sono *mistagogia* nella vita della Chiesa tutti i singoli sacramenti, ma specialmente il battesimo e l'eucaristia, sia quanto alla loro istituzione da parte di Cristo, sia quanto alla loro promulgazione per mezzo degli apostoli, sia nella loro celebrazione attuale.

Parallelamente, quanto è legato alla Parola di Dio è *mistagogia*:

<sup>45</sup> Cfr. BORNKAMM G., *Mysterion*, in ThWNT 4, Tübingen 1942, pp. 825-831.

<sup>46</sup> Lo stesso Clemente, come già anteriormente Strabone, usa il termine come sinonimo di *mistico*. Cfr. LIDDEL-SCOTT; STAHLIN O., CGS Register IV/2 p. 575.

<sup>47</sup> Esempi dei molteplici usi del termine si possono leggere in LAMPE G.W.H., *A Patristik Greek Lexikon*, Oxford 1969.

la rivelazione come atto divino complessivo e come realizzazione o proclamazione di un mistero particolare; il documento scritto di questi fatti e parole in se stesso, ma anche la lettura, la comprensione, la predicazione di esso, in particolare l'intelligenza e l'esegesi e la catechesi in senso spirituale o mistico. Parimenti, diviene mistagogia ogni addottrinamento nella vita spirituale e nella pratica della vita cristiana e questa pratica stessa. L'itinerario mistico e le sue singole tappe sono una mistagogia, il passaggio alla via unitiva o allo stato dei perfetti in modo tutto speciale.

Infine, per non dilungarci troppo in questa specificazione, sono mistagogia la vita monastica, il sacerdozio, l'apostolato, gli eventi della vita quotidiana.

In somma, come ogni realizzazione della vita e ogni insieme avvicicabile di realizzazioni è un mistero perché in esso è Cristo e lo Spirito, così anche è una mistagogia in quanto ci porta sempre più nel possesso e nella comunicazione divina. Se si denota qualche realtà della vita cristiana più particolarmente come mistagogia, lo si fa non per sottintendere che solo questo sia mistagogia, ma perché si vede in tale realtà una particolare efficacia nella realizzazione attuale del mistero in rapporto ad altre parallele, oppure perché ci si ricordi che attraverso tale realizzazione si verifica l'introduzione al mistero.

Se ora volessimo guardare più da vicino i testi disponibili in cui ricorre il termine « mistagogia », vedremmo una preferenza per l'uso liturgico relativo ai sacramenti e alla parola di Dio. Ma non è possibile capire i singoli passaggi senza aver in mente tutto il retroscena di questa ricchissima varietà di usi.

Quanto agli altri derivati, « *mystagogéo* » e « *mistagogo* », pare abbiano avuto meno fortuna e un uso più limitato. Qui sembra che l'uso liturgico passi molto in secondo piano rispetto alla denotazione prettamente didattica. Mistagogo corrisponde in pratica a maestro ed è applicato a Dio, a Israele, a Cristo, ai profeti, agli apostoli, agli evangelisti, ai dottori e ai catecheti. Non ha assunto comunque quel senso intellettualistico, tecnico e razionale proprio del « *didaskalos* » né quello di prevalente formazione disciplinare più propria del pedagogo<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Cfr. RENGSTORF K.H., *Didaskalos*, in ThWNT 2, Tübingen 1935, pp. 151 s.

B. - *Alcuni rappresentanti*

E' stato Clemente Alessandrino, come già si è detto, a introdurre la terminologia dei misteri nella teologia, ad eccezione ovviamente della voce « mistero ». Secondo lui la gnosi è non solo una dottrina, un insegnamento di cui il Cristo è il « didaskalos », ma anche una iniziazione a un mistero, una mistagogia appunto, e il Cristo è il mistagogo <sup>49</sup>.

Il complesso lessicale misterico è stato adoperato ancora da Origene <sup>50</sup> e da S. Gregorio di Nissa, per il quale la mistagogia per eccellenza è l'ingresso nella vita unitiva <sup>51</sup>.

Nelle catechesi mistagogiche tradizionalmente attribuite a S. Cirillo di Gerusalemme spiccano già più chiaramente alcuni elementi essenziali per la determinazione del concetto: l'esperienza-contatto, la guida del maestro, la mediazione dei simboli <sup>52</sup>.

Un posto particolare quanto all'uso della terminologia dei misteri è da assegnare al Pseudo-Dionigi l'Areopagita, il cui studio però ci porterebbe alquanto lontano proprio a causa della sua originalità <sup>53</sup>.

Ma una teologia particolarmente elaborata, che assume, arricchisce e codifica tutte le tradizioni precedenti, è stata insegnata in modo eminente da S. Massimo il Confessore a coronamento delle intuizioni anteriori <sup>54</sup>.

Esisteva in Oriente dagli inizi del periodo bizantino un genere letterario speciale, il commentario mistagogico. A differenza della catechesi, esso non si limita ai sacramenti dell'iniziazione ma illustra i più svariati riti; i destinatari poi non sono i semplici neofiti ma bensì i fedeli <sup>55</sup>. San Massimo pure si occupò di questo genere

<sup>49</sup> Cfr. CAMELOT TH., *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945, p. 139.

<sup>50</sup> Cfr. CROUZEL H., *Origène et la connaissance mystique*, Bruges 1961, pp. 25-31.

<sup>51</sup> Cfr. DANIELOU J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle di s. Gregoire de Nysse*, 2 éd. Paris 1954, pp. 181-192.

<sup>52</sup> Cfr. *Catéchèses Mystagogiques* I, 1: SC 126, pp. 83-85; PG 33, 1065.

<sup>53</sup> L'Areopagita assegna alla gerarchia, come suo compito proprio, l'insegnare il senso del mistero. In verità, egli porta la mistagogia in una direzione che si allontana dalla centralità del Mistero, motivo per cui non ci interessa direttamente. Non sembra d'altronde abbia avuto un influsso determinante in Oriente. Cfr. KOCH H., *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus-u. Mysterienwesen*, Mainz 1900, pp. 92-103; ROQUES R., *L'Univers Dionysien*, Paris 1954; VOLKER W., *Kontemplation u. Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958; VANNESTE J., *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1959; *Mystagogische Theologie*, in *RelGesGeg* 4, Tübingen 1960, col. 1231 s.; SCAZZOSO P., *Ricerche sulla struttura del linguaggio del Ps. Dionigi Areopagita*, Milano 1967.

<sup>54</sup> Cfr. BORNERT R., *L'intelligence spirituelle de la liturgie selon la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur*, Paris 1966.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi* 23.

scrivendo un'opera che s'intitola proprio « Mistagogia »<sup>56</sup>. All'iniziarne la lettura non ci dobbiamo aspettare però una spiegazione della liturgia come l'avrebbe fatta l'autore delle Catechesi mistagogiche di Gerusalemme, bensì troveremo delle delucidazioni sulla vita mistica. Gli è che lo scopo cui mira l'autore è la gnosi del mistero, la quale consiste in un vedere e ascoltare in assenza di ogni immagine visibile e di ogni suono<sup>57</sup>, nella contemplazione del Mistero nella sua sostanza intemporale operata dai sensi spirituali<sup>58</sup>.

Non si può giungere a tale contemplazione se non cercando il Mistero dove egli si presenta e si rappresenta, dove si realizza e si manifesta. Or, è nella creazione, nella Scrittura e nella Liturgia che ciò avviene, attraverso simboli e mediazioni quindi. Occorre perciò saper cogliere il simbolo e soprattutto, attraverso di esso, il Mistero che ivi è presente. Ora, il metodo a questo fine è la mistagogia.

Vi è quindi, secondo diversi aspetti, una duplice e una triplice mistagogia.

La triplice mistagogia è qualificata come cosmica (contemplazione della natura), scritturistica o « graphiké » (l'intelligenza spirituale della bibbia) e liturgica<sup>59</sup>. La mistagogia non deve trattare queste vie semplicemente come parallele o distinte ma iniziare a cogliere i rapporti reciproci tra loro<sup>60</sup>. L'attitudine in forza della quale la mistagogia può condurre effettivamente alla gnosi viene denominata « theoria »; l'iniziazione si opera quindi per mezzo della contemplazione<sup>61</sup>. E' rivolgendosi alle mediazioni con attitudine contemplativa che esse diventano mistagogia.

La duplice mistagogia consiste nella spiegazione del segno o simbolo, un aprire cioè l'intelligenza del segno (catechesi mistagogica), ma soprattutto in una iniziazione al contenuto di esso contemplando nel simbolo il mistero di Cristo. Diciamo « soprattutto » perché si tratta non tanto di iniziare al mistero della liturgia quanto di iniziare al Mistero a partire dalla liturgia<sup>62</sup>. Ma non solo a partire dalla liturgia: tutto diviene praticamente simbolo, poiché nulla è indifferente a Cristo nel quale tutte le cose devono venire ricapitolate. Non si tratta tanto di capire, di spiegare o di interpretare il simbolo quanto di leggere in tutta la realtà che è simbolo — ma partico-

---

<sup>56</sup> PG 91, 657-718.

<sup>57</sup> Cfr. BORNERT R., *L'intelligence spirituelle...* 47.

<sup>58</sup> Cfr. *ivi* 30.

<sup>59</sup> Cfr. *ivi* 47 s.

<sup>60</sup> Cfr. DANIELOU J., *Le symbolisme des rites baptismaux*, in *Dieu Vivant* 1 (1945) 17.

<sup>61</sup> Cfr. BORNERT R., *L'intelligence spirituelle...* 49.

<sup>62</sup> Cfr. *ivi* 48.

larmente attraverso l'esegesi spirituale e la contemplazione liturgica — il Mistero che in essa è presente, percependo l'unità simbolo-Mistero.

S. Massimo oppone quindi la teologia mistagogica alla teologia filosofica o dimostrativa. La prima è mistica e simbolica, viene trasmessa per iniziazioni ma si risolve fissandosi in Dio attraverso una mistagogia che non si impara. La seconda è facilmente conoscibile, connette la verità alle parole e ha per scopo la persuasione<sup>63</sup>.

Un tale primato della contemplazione, della iniziazione contemplativa al Mistero in tutte le sue diramazioni, può facilmente sollevare la solita obiezione che vede in questo procedimento un primato indebito di un certo intellettualismo a scapito della carità e di altri valori per lo meno altrettanto importanti e più facilmente realizzabili, verificandosi di conseguenza un disimpegno nella vita concreta. Una tale obiezione invero può partire solo da una comprensione monca del Mistero e del modo come si comunica e si fa avvicinare. E' questa stessa obiezione che pecca di intellettualismo poiché razionalizza il Mistero. Non è possibile un rapporto al Mistero, una iniziazione, se si esclude qualcuno dei suoi modi di sussistenza, in particolare quello in forza del quale viene vissuto dal cristiano.

In continuità col pensiero di S. Massimo e con la natura stessa del Mistero si potrebbe quindi affermare che vi sono tre modi di sussistenza: nella creazione, nelle parole, nelle opere. Questi sono come i tre sigilli per cui si riproduce l'immagine trinitaria, immagine del Padre nella creazione, del Verbo nelle parole, dello Spirito nelle opere, opere queste che comprendono sia la liturgia sia l'esistenza cristiana; la liturgia infatti è l'esistenza cristiana celebrata, condensata cioè sotto i segni visibili del Cristo storico e del Cristo da venire. Se si parla di conoscenza non può essere che a modo del Mistero, come conoscenza per similitudine, dove lo Spirito presente nella vita cristiana riconosce se stesso negli altri modi di realizzazione e dove l'unità della Trinità viene riprodotta anche nelle sue immagini attraverso l'opera dello Spirito che stringe tra loro ciò che egli abbraccia. La conoscenza è un atto dell'uomo spirituale, e solo dove è presente lo Spirito essa è resa possibile.

A mo' di conclusione, se vogliamo considerare l'opera di S. Massimo rispetto alle correnti contemporanee o anteriori a lui, occorre dire che il suo merito è stato quello di ricondurre la mistica cristiana alla centralità del Mistero di Cristo, quando correva il pericolo di perdere questo riferimento in seguito agli insegnamenti di Evagrio Pontico e del Pseudo Areopagita. Parimenti, seppe imporre

---

<sup>63</sup> Cfr. *ivi* 34.

alla tradizione ascetica venuta dai Padri del deserto un'apertura liturgica<sup>64</sup>. Ma è proprio a questi ultimi che dobbiamo ricorrere per completare l'elaborazione della mistagogia.

## 2. - Padri del deserto

Questa seconda tradizione non è certamente in contrasto con la precedente, poiché fu assunta anch'essa nell'esperienza della vita monastica. Anch'essa è tutta protesa verso la contemplazione e dà un rilievo primario nella vita spirituale all'esperienza e alle mediazioni. Però, come noi la conosciamo attraverso i documenti più caratteristici, studiando cioè quanto essi esplicitano di se stessi, tale tradizione ha le sue particolarità, un suo contesto e un suo modo di manifestare quei valori comuni<sup>65</sup>.

Per quanto riguarda direttamente il nostro tema, si osservi che non troviamo qui l'uso del termine « mistagogia » né meno ancora una teologia elaborata su di essa sotto altri titoli. Qui invece vediamo emergere con particolare rilievo un personaggio che nel paragrafo precedente non veniva messo in risalto: il maestro o padre spirituale. Egli ci viene presentato nel suo rapporto concreto con il discepolo-figlio attraverso racconti dei loro spesso brevi colloqui.

Questo secondo paragrafo si impone d'altronde perché il bisogno che si sente oggi di una comunicazione della vita spirituale intesa come mistagogia esige l'accentuazione della figura del maestro.

Nel filone precedentemente studiato non appariva la figura di un mistagogo, di qualcuno cioè che iniziasse il novizio alla mistagogia; sembrava che dovesse iniziarsi da solo. Gli è che la tradizione monastica disponeva di un concetto e di un contesto di valori che veniva espresso molto meglio con un'altra categoria: quella della paternità spirituale. Se uno veniva iniziato al Mistero necessariamente da un altro, questi era per lui più di un mistagogo, era un padre. Se il Padre celeste comunica la sua vita agli uomini per partecipazione, partecipa anche la propria paternità a tutti coloro attraverso i quali fa crescere i suoi figli<sup>66</sup>. A corroborare questa visione misti-

---

<sup>64</sup> Cfr. BORNERT R., *L'intelligence spirituelle de la liturgie selon la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur*, Paris 1966, p. 39.

<sup>65</sup> PL 73. 74; tra le numerose raccolte e antologie delle sentenze dei Padri del deserto cfr. ad esempio: *Les sentences des pères du désert*, nouveau recueil, a cura di L. Regnault, Solesmes 1970; HAUSHERR I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955; Id., *Direction spirituelle, II-Chez les chrétiens orientaux*, DS 2, col. 1008-1060.

<sup>66</sup> Cfr. HAUSHERR I., *Direction spirituelle, II-Chez les chrétiens orientaux*, DS 3, col. 1009 s.

ca e realistica della trasmissione della vita spirituale si aggiungeva l'idea della generazione continua della vita spirituale come l'aveva pensata Origene<sup>67</sup>. Il titolo di « padre » non era quindi una semplice metafora né « spirituale » un epiteto che limitasse il senso di padre. Nella lunga serie di questi atti generativi vi era uno di capitale importanza, l'entrata nella vita monastica, dove si doveva sempre scegliere un padre spirituale.

La tradizione ci ha arricchiti di numerosi racconti in cui vediamo ritratte con tutta plasticità come si svolgeva il rapporto tra padre spirituale e discepolo. Non vogliamo ora dilungarci sul modo di esercizio di questo rapporto ben noto dagli studi del Hausherr e altri che si sono occupati della storia della direzione spirituale. L'esercizio più determinante era, da parte del discepolo, la manifestazione dei pensieri detta « *exagoreusis* » e da parte del maestro il discernimento degli spiriti chiamato « *diacrisis* »<sup>68</sup>. Questa direzione aveva uno scopo eminentemente pratico e ascetico: imparare a lottare contro le tentazioni e le passioni e a vincerle; si trattava di imparare a come comportarsi in concreto per avanzare nella vita spirituale. Vorrei invece far notare come in questi racconti si possa individuare certe costanti formali che sono come lo scheletro dell'azione educativa del maestro. I racconti sono concreti e le esperienze molto varie e ricche, anzi spesso sconcertanti, sembrando più in grado di disorientare che di dirigere. Spesso lontani dalle nostre esigenze psicologiche e pedagogiche, essi obbediscono a certe regole — ovviamente non prestabilite — che viste da vicino non possono lasciar dubbi quanto alla loro efficacia. Questi procedimenti non si trovano certamente sempre e dovunque, ma restano comunque dati tipici. Cerchiamo quindi di dare loro un nome e di descriverli brevemente. Si possono enumerare i seguenti:

— Una drammatica: il maestro ovvia alle difficoltà del discepolo non con una chiara risposta ma con una breve rappresentazione scenica, un'azione, da lui stesso compiuta o fatta compiere dal discepolo. Solo dopo verrà spiegato il significato oppure il discepolo da solo dovrà dedurlo.

— Una simbolica: il linguaggio è spesso semplicemente alusivo, attraverso segni o altre parole che non rispondono direttamente a una domanda. Non si tratta di compiacimento dell'oscurità, ma della coscienza che è più costruttivo far riflettere.

— Una maieutica: le due precedenti linee comportano di con-

<sup>67</sup> Cfr. *ivi* col. 1014.

<sup>68</sup> Cfr. HAUSHERR I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955, pp. 82-105, 212-229.

seguenza che sia il discepolo ad arrivare alla conclusione e che il maestro solo prepari gli elementi perché tale risposta sorga spontaneamente o che riconosca i segni per cui tale risposta può sorgere.

— Una poetica: gli elementi precedenti non vengono colti nella loro struttura dal discepolo, il quale compie ciò che dice il maestro e ascolta le sue risposte, ma tutte le singole manifestazioni del maestro rispondono a un piano, non necessariamente premeditato. Il discepolo è invitato a penetrare in questo centro attraverso l'impatto prodotto da certe attitudini a prima vista strane e incomprensibili.

— Una demitizzazione: si tratta di ricondurre il discepolo a se stesso, nella verità della sua esistenza, non alle immagini che si è formato di sé, per quanto sublimi, umili o sante. Il comportamento del maestro è spesso volto a smontare e a far crollare tutte le false ricchezze in cui il discepolo si compiace e sulle quali pensa di poter contare.

Logicamente, il dato più rilevante di questa tradizione consiste nel contenuto stesso della dottrina spirituale, di cui Cassiano costituisce allo stesso tempo l'eco fedele e il maestro consumato<sup>69</sup>. Un punto di primaria importanza per la mistagogia su cui egli insiste con accenti di grande attualità riguarda il ruolo dell'esperienza nella dottrina e nel progresso spirituale<sup>70</sup>. L'esperienza non trasparente e non integrata del discepolo veniva resa assimilabile attraverso il confronto con l'esperienza degli anziani e con quella dei personaggi biblici.

### 3. - *Conclusion*

Cosa possiamo trarre da questi due filoni brevemente presentati per l'elaborazione concreta di una mistagogia?

Certo vi sono elementi caduchi. Altri, che ci appaiono altamente positivi, sembrano dimostrarsi in pratica inattuabili nel nostro contesto culturale. Come rivalutare in concreto quella visione contemplativa delle cose propria della mistagogia dei Padri? Davanti alla realtà, qualora la consideriamo con attenzione, le nostre domande sono: a che serve? com'è fatto? Non siamo portati all'interrogazione piena di emozione e di ammirazione: di che cosa è segno? che senso ha? e se pur le poniamo non sappiamo darvi risposta.

<sup>69</sup> L'edizione moderna migliore delle « Collationes » è quella in tre volumi curata da PICHERY E., SC 42.54.64, con ampia introduzione. Uno studio fondamentale è stato pubblicato da MARSILLI S., *Giovanni Cassiano e Evagrio Pontico. Studi Anselmiani* 5, Roma 1936.

<sup>70</sup> Cfr. ad esempio Coll. X, 11; III, 7; XIV, 14.18.



Inoltre, a stento accettiamo l'autorità — anche nel senso più positivo — perfino quando non ne possiamo fare a meno o quando è evidente che non possiamo fare da soli. Come affidare a un altro padre ancora l'origine delle nostre realizzazioni?

I contrasti — abbiamo solo accennato a due — sono forse più retorici che veri, sono cioè più frutto di infatuazione e di un compiacimento per questa situazione ritenuta positiva che espressione di veri bisogni profondi. Una mistagogia attuale pertanto deve far venire a galla queste esigenze profonde, demitizzando le false immagini di sé.

Una mistagogia oggi non può comunque non presentarsi in continuità con gli insegnamenti antichi, altrimenti dovrebbe per lo meno cercarsi un altro nome. Ora, tre caratteristiche sembrano dover essere presenti per assicurare questa continuità e questa identità di denominazione e di visione cristiana: l'indirizzo chiaramente contemplativo e mistico centrato nella realtà globale del Mistero; la valorizzazione delle mediazioni, specialmente la presenza di un maestro che conduca alla concretezza la disponibilità personale del discepolo; il primato dell'esperienza.

Ma è già ora che guardiamo in faccia questa mistagogia per vedere come gli elementi finora raccolti si trovano presenti a delinearne le fattezze.

#### IV. - LA MISTAGOGIA

Se l'intento finora perseguito era come un dissodare il terreno dove la mistagogia prende le radici e attecchisce, ora è bene raffigurarsela come pianta sviluppata domandandosi quale fisionomia possa prendere, con quale sagoma si presenti alla nostra attenzione, con quale consistenza si erga nell'insieme della vita cristiana.

Siccome quanto precede era già orientato verso questo scopo e siccome non abbiamo di mira l'esposizione esauriente di tutti gli elementi integranti l'attività mistagogica, non verranno ripresi qui esplicitamente i dati apparsi finora; non sarà d'altronde difficile individuare le connessioni <sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Cfr. per tutta la problematica generale di questo capitolo: DANIELOU J., *Le symbolisme des rites baptismaux*, in *Dieu Vivant* 1 (1945) 17; RAHNER K., *Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie*, in *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, Freiburg 1966, pp. 269-271; Id., *Frömmigkeit früher und heute*, in *Schriften zur Theologie* VII, Freiburg 1966, pp. 11-31; Id., *Einübung priesterlicher Existenz*, Freiburg 1970, p. 166 s.; BESNARD A.-M., *Visage spirituel des temps nouveaux*,

Proseguiamo il nostro scopo su due versanti. In un primo momento prenderemo di mira la mistagogia non negli aspetti di contenuto di cui essa è la comunicazione bensì nelle inquadrature formali in cui questi contenuti vengono trasmessi proprio perché mistagogia. La descrizione di queste strutture formali ci daranno i caratteri tipici, quelli cioè che vengono esigiti dalla mistagogia come tale. Essi sono quindi i tratti ottimali per una comunicazione della vita spirituale ad essa proporzionata.

In un secondo tempo, con maggior brevità, cercheremo di individuare sia lo svolgimento concreto di una esperienza mistagogica tipo sia le forme possibili in cui di fatto un'azione mistagogica si particolarizza.

### 1. - *Aspetti formali*

Per il fatto di presentare lo schema fisionomico della mistagogia verrà portata avanti allo stesso tempo la *giustificazione del termine* « *mistagogia* »<sup>72</sup>. Solo recentemente infatti lo si è voluto introdurre o meglio ripristinare nel lessico teologico. Occorre quindi certificarsi se valga la pena di inserirlo nella tematica propria della teologia della vita spirituale. Ora, un termine nuovo deve rispondere a una realtà nuova oppure a una percezione nuova di una realtà già vissuta oppure ancora a una sintesi superiore di diverse realtà o valori già vissuti e per lo meno in parte concettualizzati ma di cui, in seguito alla maturazione di ambedue, si è venuto a scoprire e a individuare il loro punto comune come convergenza. Da quanto si dirà in seguito si vedrà come sia quest'ultimo il caso di ciò che chiamiamo mistagogia. L'esposizione che segue servirà quindi a giustificare il termine e a tratteggiarne sinteticamente il volto.

---

Paris 1964; Id., *Lignes de force des tendances spirituelles contemporaines*, in *Concilium* n. 9 (1965) 15-47; Id., *Ces chrétiens que nous devenons*, Paris 1967; Id., *Destin de la spiritualité dans le monde moderne*, in *La Vie Spirituelle* 120 (1969) 681-709; TRUHLAR V., *Concetti fondamentali della teologia spirituale*, Brescia 1971; AA.VV., *Maîtres spirituels*, in *La Vie Spirituelle* 126 (1972) 165-264; CAFFAREL H., *Notre monde a besoin de maîtres à prier*, in *La Documentation catholique* 57 (1975) 160-167; FEDERICO RUIZ SALVADOR, *Mistagogia*, in *Caminos del espíritu*, Madrid 1974, pp. 30-32.

<sup>72</sup> Una giustificazione concettuale, intendo dire. Storicamente il punto anteriore ci ha già offerto gli elementi generali che una mistagogia deve presentare per poter essere tale anche oggi.

## A. - *Il Mistero*

La voce « mistagogia » si presenta come termine composto di due elementi: da una parte il Mistero, dall'altra ciò che si potrebbe chiamare iniziazione, introduzione, avviamento, pedagogia. Si tratta quindi di una pedagogia al Mistero.

Qui il Mistero va inteso in senso paolino. A noi ci basta l'espressione condensata di Paolo: « Cristo in voi, la speranza della gloria » (*Col. 1, 27*) insieme all'altra molto usata da lui: « (voi) in Cristo Gesù ».

Cristo in voi: il Mistero è una realtà attuale già realizzata. Ma esso è anche ancora da attuarsi e contiene l'esigenza di una progressività; è infatti detto speranza, ora solo la speranza giustifica un cammino.

Il Mistero si presenta dal punto di vista formale con alcune *caratteristiche* che devono essere presenti con la loro individualità e costituire come tale oggetto di esperienza perché ci possa essere una mistagogia.

Esso deve apparire ed essere percepito come *novità e originalità* rispetto a ciò che si distingue da esso perché l'uomo si dia all'iniziazione con i mezzi adeguati. Egli deve rendersi conto che si trova di fronte a un ordine di cose non dato né da lui naturalmente posseduto e che quindi esige uno sforzo di adattamento e di progressivo avvicinamento. Troppo spesso si considera in pratica il Mistero come qualcosa di naturale e di già dato o che basta volere perché senz'altro ci sia. Facilmente lo si prende alla leggera non tanto per mancanza di stima quanto per l'idea che ci vuole poco per ottenerlo, come se fosse solo questione di tempo e di intensificare ciò che si è già concretamente. La coscienza della novità deve portare a una decisione ferma di dedizione assoluta, di cambiamento di rotta e di salto di qualità, superando la convinzione comune che riduce il Mistero a livello umano. Come iniziarsi a qualcosa che già si crede di avere? D'altronde, una novità così grandiosa non verrebbe neanche percepita, donde la necessità di una iniziazione per non banalizzarla.

Il Mistero è poi una dimensione di *profondità* senza orizzonti, per natura sua quindi è avvicinabile solo in un processo di sempre ulteriore penetrazione. Ma anche il luogo della presenza del Mistero, lo spirito umano, è una interiorità di profondità come possibilità di assimilazione per cui è sempre possibile un radicamento ulteriore del Mistero in esso.

Una terza nota del Mistero è la *gratuità*. In forza di questa qualifica si deve pervenire all'esperienza che il Mistero vale per se stes-

so e non come sviluppo della personalità<sup>73</sup>. E' chiaro che si sappia che le due cose vanno insieme, ma poiché ogni valore è presente nello spirito a modo di esso, lo spirito è capace di viverli come distinti, benché siano ontologicamente inseparabili. Così, è necessario all'attuazione mistagogica l'esperienza di un certo disfacimento della propria personalità come un andar avanti verso l'opposto di ciò che si aspettava inizialmente, senza possibilità di altro sbocco. Si saprà per fede e per tante ragioni che non può essere così, ma l'esperienza è contraria perché il Mistero si deve presentare nella sua originalità, densità, profondità e gratuità.

Gratuità vuol significare anche che le esigenze e le manifestazioni concrete del Mistero non sono prevedibili e calcolabili in anticipo, ma che all'inizio non ci può essere che l'abbandono incondizionale<sup>74</sup>.

Ci dovrà essere inoltre l'esperienza della *necessità* del Mistero, per cui l'iniziazione dev'essere attuata non solo perché il soggetto lo desidera, ma che non può voler niente se non volendo così, che il Mistero fonda la sua capacità di volere. Il rapporto mistagogico col Mistero si dovrà presentare come l'unica possibilità di esistenza, sentendosi il soggetto stretto da ogni parte<sup>75</sup>.

Il mondo del Mistero (Cristo in noi) è un mondo di *relazioni interpersonali*, anzi di più ancora di quanto ciò significhi. Queste relazioni infatti non costituiscono la manifestazione dell'essere intimo, la necessaria realizzazione di esso, ma l'essere intimo stesso è una relazione, non solo un vivere per altri e da altri ma un vivere per mezzo di altri, sperimentando e riducendosi a questa relazione costituente<sup>76</sup>. Esso implica che si abbandoni sempre di più le forme non personalizzate. Da quando il Verbo, ragione e archetipo delle cose, si è fatto carne, tutto è venuto ad avere un rapporto nuovo con lui, un rapporto personalizzante, per cui nulla si può intendere della realtà se non interponendola personalmente, come rapporti tra persone, la spiegazione soddisfacente avendosi in base al riferimento alla Persona del Verbo. Non è con le idee che si coglie adeguatamente la realtà, ma con l'intuire in essa la presenza del Verbo. Non si tratta più tanto quindi di fare astrazione per conoscerle quanto di personalizzarle nel rapporto al Verbo.

<sup>73</sup> Cfr. BESNARD A.-M., *Ces chrétiens que nous devenons*, Paris 1967, p. 48.

<sup>74</sup> Cfr. RAHNER K., *Frömmigkeit früher und heute*, in *Schriften zur Theologie* VII, Freiburg 1966, p. 23.

<sup>75</sup> Cfr. RAHNER K., *Frömmigkeit... 22*.

<sup>76</sup> Mi riferisco alle persone divine. Per le persone umane occorre precisare, non viviamo in primo luogo per esse o per mezzo di esse (se non in quanto sono immagine e strumento manifestativo della Trinità) ma *con* esse, con esse viviamo per Dio.

Si è già ripetuto come la vita spirituale e quindi il Mistero sia l'*unificazione* suprema della persona allo stesso tempo che costituisce la sua apertura verso orizzonti sconfinati di attuazione per cui la comunicazione della vita spirituale diviene la comunicazione « simpliciter » umana, la comunicazione per eccellenza. Ora è bene aggiungere che il Mistero, proprio perché realtà già data nell'intimo, costituisce una unità con la iniziazione che ad esso conduce. L'iniziazione è momento interiore al Mistero stesso. Non si tratta quindi di applicare una pedagogia al Mistero, ma esso si crea la propria iniziazione come una unità che si esprime analogicamente attraverso due momenti, l'uno di pienezza e l'altro di avvicinamento. Una pedagogia non avviata al Mistero è solo analoga ad esso. Dato come speranza, contiene già nella sua stessa comunicazione gli elementi propri di avviamento. E' dalla natura stessa del Mistero quindi che si dovrà dedurre e soprattutto dalla esperienza di esso che si dovrà pervenire a comprendere le condizioni e il modo proprio concreto di iniziazione, non dall'applicazione delle leggi della pedagogia, benché queste le siano analoghe e concettualmente costituiscano un campo più comprensivo in quanto la mistagogia è un tipo particolare di pedagogia.

La mistagogia, momento interiore al Mistero, non potrà fare altro che esplicitare la pienezza del Mistero che si comunica, mantenendo le sue rivelazioni ordinate nella direzione loro propria. Iniziare non è semplicemente dare i prolegomeni, bensì un rendere attuale ciò che si ha ricevuto in dono. Vivendo il Mistero nelle sue espressioni più consone e più graduate viene comunicata una introduzione più a fondo in esso che è anche un introdurre il Mistero in sé. Parimenti, non vi può essere comunicazione di vita spirituale se non tra persone già inserite nel Mistero, comunicazione tanto più efficace in rapporto al loro inserimento vitale.

Non si può parlare di « iniziazione al Mistero » senza una precisazione almeno sottintesa. Si può avviare solo una possessione, un modo di rapporto particolare con il Mistero che non è dato nel momento della vera introduzione dei sacramenti e della fede, ma che è esigito da esso come sua forma connaturale. Questa nuova presenza del Mistero può essere espressa in diversi modi: Sapienza, esperienza, contemplazione...

La *sapienza* è un modo di presenza speciale del Mistero nel cristiano in cui vengono messe in risalto due note: la forma sintetica in cui è posseduto e l'esperienza della proporzione tra sé e il Mistero, il gusto. L'elemento conoscitivo è presente, ma non si tratta di conoscenza intellettuale se non in quanto raggiunta e accompagnata dall'esperienza. La sapienza non è poi un sapere di più quantitativa-

mente, ma è una qualità particolare del sapere fatto di consapevolezza e di utilizzazione delle esperienze<sup>77</sup>.

La mistagogia deve insistere nel ruolo sintetico unificante dell'impegno nella vita spirituale, creando il senso che tale unificazione viene da diversi punti: dal Mistero, dalla profondità dello spirito, dal loro mutuo orientarsi, dallo sforzo di addentrarsi in questo mutuo riferirsi vissuto come aspirazione globale, come un tutto indivisibile.

La mistagogia ha così un mezzo ambiente nettamente contemplativo, non solo perché porta connaturalmente alla contemplazione, ma perché si produce con pienezza quando il discepolo, pur non avendo l'unificazione contemplativa, percepisce di fronte a una densità contemplativa. Il discepolo dovrà sperimentare il desiderio di contemplazione perché, posto di fronte alla molteplicità enorme di valori che compongono l'universo terrestre e il mondo teologico del Mistero, essendo stato reso capace di stimare tutto come valore e come un bene, posto di fronte all'enormità del compito da realizzare come uomo e come spirituale, consapevole delle possibilità enormi di sviluppo dello spirito, non si sentirà mosso tanto a perseguire le cose ad una ad una, mezzo che non lo porterebbe mai alla fine, quanto attraverso la forma totalizzante e unificante della contemplazione. Non basta la rassegnazione perché non si può fare tutto e si è limitati, ma si spingersi verso la contemplazione come risposta primaria allo stimolo sconfinatamente pluridimensionale dell'universo<sup>78</sup>.

Per tutto questo la mistagogia, non avendo da sé i contenuti perché solo modo di comunicare, deve poter disporre di una teologia che possa incanalarsi in una direzione mistagogica. Né la teologia potrà essere da sola una mistagogia né questa si potrà realizzare con qualsiasi teologia. Condizione indispensabile è che detta teologia appaia come momento interiore alla vita spirituale stessa, come un addentrarsi del Mistero nel profondo della coscienza riflessa, come momento conseguente l'esperienza del Mistero.

Sia questa teologia e sia la mistagogia, in forza della natura sapienziale della presenza del Mistero come sintesi unificante, devono sapere utilizzare in speciale il linguaggio simbolico come particolarmente proporzionato ad esso.

Se l'elemento sintetico della sapienza ha più carattere di termine che di fatto dato, l'esperienza può essere concepita come più frammentaria. Essa è quindi l'elemento che viene ad entrare nella definizione di mistagogia, così che quest'ultima si presenti come una

---

<sup>77</sup> Cfr. BESNARD A.-M., *Maîtres spirituels*, in *La Vie Spirituelle* 126 (1972) 187.

<sup>78</sup> Cfr. BESNARD A.-M., *Ces chrétiens que nous devenons*, Paris 1967, p. 33.

iniziazione all'esperienza del Mistero, dove l'esperienza segna lo snodarsi dell'iniziazione.

La sapienza, in quanto esperienza del proprio rapporto e proporzione al Mistero, è un riferirsi di due totalità, l'una di possibilità soprattutto, l'altra di pienezza. Trattandosi di un rapporto nel tempo tra due totalità, ad essa si connette l'esperienza del senso dell'esistenza, delle ragioni ultime del vivere, un assorbirsi reciprocamente in modo che non resti posto per sentimenti di vuoto o di noia, dati dalla mancanza di tale reciproco ridursi<sup>79</sup>.

## B. - *L'iniziazione*

Già si sono fatte diverse considerazioni su questa seconda componente etimologica del termine « mistagogia », guardandola però dal punto di vista del Mistero, come elemento interiore ad esso. Quelle considerazioni sono servite anche a dimostrare la necessità dell'iniziazione per l'appropriazione del Mistero. Volgiamo ora l'attenzione a considerarlo in se stesso più direttamente. Esso induce due formalità: la presenza di un altro e la gradualità.

Proprio per l'unità che formano Mistero e iniziazione, quest'ultimo in se stesso non è un termine soddisfacente. Quest'espressione non dice infatti che è il Mistero stesso l'agente della iniziazione e che questa si opera in chi è già dentro al Mistero e in modo originale; anzi, si è portati, in forza del termine, a pensare il contrario. Vi sono altri sinonimi che possono servire, lasciando sempre però lo stesso margine di insoddisfazione. Si potrebbe parlare di introduzione, di preparazione, semplicemente di comunicazione, pedagogia, di educazione; il termine greco « agogé » significa letteralmente tradotto « conduzione ».

1) - E' essenziale in ogni caso la *presenza di un altro* che in qualche modo diriga, accompagni, aiuti la iniziazione. La necessità di questa presenza di rappresentanza del Mistero è resa acuta non tanto dal dato empirico che è sempre più profittevole affidarsi a qualcuno che abbia già familiarità con ciò che all'interessato è ancora estraneo, ma soprattutto dalla natura della comunicazione come struttura fondamentale della persona e dall'azione dello Spirito cui si addice la comunicazione, il quale distribuisce i suoi doni a tutti attraverso i carismi di alcuni e dentro la corrente della Tradizione

---

<sup>79</sup> Cfr. BESNARD A.-M., *Maitres spirituels*, in *La Vie Spirituelle* 126 (1972) 172.

che non è altro che la condensazione di detti carismi e la loro concatenazione nel tempo. Come momento interiore al Mistero la mistagogia è una manifestazione, una economia, una apparizione storica e temporale della comunione dei santi. Questa apparizione si concentra nella forma tipica in due persone, l'una di « iniziato » e l'altra di « iniziante ». Questi due ruoli non sono irreversibili anche se si mantengono in una certa stabilità. Vi sono diversi termini per designare queste due persone in rapporto mistagogico: padre-figlio, maestro-discepolo, direttore-diretto, mistagogo-« mista ». I due primi gruppi sono i preferiti dalla Tradizione, il secondo è forse quello più indicato per il momento attuale, mentre l'ultimo, senza fondamento nella tradizione, appare inoltre un po' pedante. Si usa talvolta ricorrere anche a termini desunti dalle pratiche orientali: guru, swami... Essi sanno troppo del bizzarro e dell'esotico, più atti a significare il prurito della moda che l'originalità cristiana.

La persona che funge da iniziatore, il *maestro*, non agisce pertanto in virtù e in nome proprio, in forza del prestigio o dell'esperienza, ma come ministro di un attore principale per volontà del quale opera. Essi sono Cristo, lo Spirito Santo, la Chiesa come comunione attuale dei Santi e come Tradizione.

La mistagogia non può effettuarsi se non nel rispetto per queste presenze e nella coscienza dei loro ruoli e funzioni da parte di chi è iniziato e di chi inizia. Specialmente il discepolo può facilmente credere di poter iniziarsi utilizzando i carismi personali e l'azione dello Spirito, lo scambio con i contemporanei. Egli deve sperimentare la necessità di integrare anche la Tradizione, insieme all'accettazione della croce e del discernimento che la Tradizione può comportare. Essa Tradizione non può d'altronde limitarsi a un semplice ripetere, a un semplice continuare e propagare, giacché anche nella storia vi è processo assimilativo.

Dalla parte del maestro si richiederà questa coscienza di essere strumento, coscienza che esige l'esperienza della sproporzione, che si accentua col tempo, tra la propria persona e la comunicazione effettiva della vita spirituale. Ci vorrà anche l'esperienza dell'enormità del compito che lo sovrasta e che non potrà mai assolvere.

Trattandosi di comunicazione di processi vitali, il maestro dovrà essere esercitato non solamente nella conoscenza speculativa e nell'esperienza personale, ma anche nella capacità di riflettere su di essa confrontando la propria esperienza con i dati appresi e con le esperienze altrui, anche se non si tratterà di esperienze da comunicare direttamente. Dovrà essere riguardo al Mistero, alla vita e all'esistenza umana quindi un uomo di esperienza, che ha assimilato personalmente, per intuizione, inventiva e riflessione, i contenuti a



lui familiari che dovrà comunicare<sup>80</sup>.

Compito proprio del maestro sarà il portare al concreto per un singolo discepolo le esigenze della mistagogia, compito questo cui la riflessione teologica non potrà rispondere adeguatamente perché frutto della pazienza, del continuo ricercare, dell'attenzione all'azione dello Spirito<sup>81</sup>.

Il rapporto maestro-discepolo dev'essere mantenuto come rapporto di persone nella verità della loro esistenza. Nella società moderna la funzione di educatore si è distribuita in un numero sempre crescente di influssi parziali. Ognuno si vede costretto a dover sviluppare una vasta gamma di rapporti funzionali che spersonalizza gli incontri e dove si attende da ognuno unicamente il suo apporto specifico<sup>82</sup>.

Per questo si è sentito dall'antichità il rapporto di convivenza come la forma più propria di trasmissione della vita spirituale. Si tratta di una forma domestica di apostolato che trova un ambiente privilegiato nella famiglia monastica, dove la solitudine claustrale costituisce la concentrazione delle condizioni più favorevoli per una comunicazione mistagogica e dove la convivenza quotidiana porta a quella concretezza di atteggiamenti tipica della mistagogia. Non per nulla H. Caffarel invitava tutti a essere « monaci » una volta in vita, per prepararsi ad affrontare l'esistenza cristiana con la dovuta energia interiore<sup>83</sup>.

Il rapporto maestro-discepolo non può essere vissuto come rapporto di dipendenza né di puro scambio tra pari, per il fatto cioè che anche il maestro riceva dal discepolo, ma sarà ispirato dalla volontà di appropriarsi del Mistero nel modo come esso si dona, già realizzando la comunione che la rivelazione escatologica sigillerà. Questa comunione tra maestro e discepolo non si produce d'altronde a partire dallo spirito del maestro, ma in base alla situazione del discepolo. Tutta l'arte del maestro sarà nell'adattarsi al discepolo per arricchire la sua libertà iniziandolo al Mistero non dal di fuori ma in rapporto alla disposizione del discepolo<sup>84</sup>.

Dopo aver abbozzato qualche tratto della persona del maestro e del rapporto maestro-discepolo, consideriamo ora più direttamente la persona del *discepolo*. Uno qualsiasi può essere indirizzato alla

---

<sup>80</sup> Cfr. BESNARD A.-M., *Ces chrétiens que nous devenons*, Paris 1967, p. 116, FEDERICO RUIZ SALVADOR, *Caminos del espíritu*, Madrid 1974, p. 31.

<sup>81</sup> Cfr. RAHNER K., *Frömmigkeit früher und heute*, in *Schriften zur Theologie* VII, Freiburg 1966, p. 30.

<sup>82</sup> Cfr. BESNARD A.-M., *Visage spirituel des temps nouveaux*, Paris 1964, p. 44.

<sup>83</sup> Cfr. CAFFAREL H., *Notre monde a besoin de maîtres à prier*, in *La Documentation catholique* 57 (1975) 166.

<sup>84</sup> Cfr. BESNARD A.-M., *Maîtres spirituels*, in *La Vie Spirituelle* 126 (1972) 195.

comunicazione mistagogica oppure ci vogliono condizioni speciali? Tali condizioni sono premessa indispensabile per l'iniziazione oppure la mistagogia stessa le può creare in un rapporto preliminare?

E' noto quanto gli antichi Padri fossero categorici nel respingere coloro che si presentavano senza la dovuta disponibilità e docilità e senza una volontà ferma di adoperarsi in un comportamento coerente. Tra l'altro questa durezza era un modo plastico di far capire la serietà dell'impegno nella vita spirituale.

Riguardo al discepolo che si presenta, inevitabilmente con diverse deficienze, maestro eccellente è colui che è in grado di intuire, come l'artista dinanzi alla materia grezza, ciò che il discepolo è in grado di poter diventare. Dalla storia si conoscono queste intuizioni, come nel caso di Sant'Ignazio verso San Francesco Saverio.

Data la natura sapienziale del Mistero, non c'è forse attitudine di maggior controindicazione di ciò che si potrebbe chiamare « spirito eretico » come una incapacità — tutt'altro che infrequente — di cogliere le cose nella loro unità, dissociandole sempre dal tutto e non percependo le conseguenze più immediate. Ciò si aggrava se manca il distacco critico e tranquillo nei confronti delle proprie esperienze, quella accettazione a metterle in dubbio accogliendo l'invito a riesaminarle.

Ma esaminiamo ora più da vicino quali potrebbero essere le difficoltà che, frequenti nel contesto della società moderna e comuni nella mentalità e nell'attuale « modus vivendi » dell'uomo contemporaneo, sono facilmente riscontrabili nei soggetti, costituendo un ostacolo da superare quanto prima per l'efficacia di una relazione mistagogica.

Dall'estensione indebita del sapere, del metodo e della mentalità scientifica a tutti i campi della vita dello spirito ne deriva un atteggiamento analitico razionalistico che diviene per la persona umana una forza dissociatrice e di decomposizione<sup>85</sup>. Ne consegue una ricettività sempre minore ai dati trasparenti, a quelli trascendenti il fenomenico, un rinchiudersi nelle forme e attuazioni concrete che non riesce a capacitarsi della possibilità che una stessa realtà si attui in forme diverse. Diviene vero e possibile solo questo concreto, mentre l'analogia è un'alienazione e il simbolismo un gioco mentale. Il metodo analitico applicato all'esistenza porta in seguito al continuo aut-aut, al procedere per contrapposizione e per esclusione, all'unilateralità e all'intolleranza del diverso. Si vogliono avere idee chiare e distinte, molto concrete e determinate, sicure e subito.

Ma non solo viene rovesciato il nesso trascendente concreto tra

---

<sup>85</sup> Cfr. CERTEAU M., DE, *La parole du croyant*, in *Esprit* 35 (1967) p. 428.

di loro ma anche in relazione all'uomo. Allora le cose acquistano valore, esistono e sono vere nella misura in cui servono all'uomo. L'utilità pratica viene costituita come criterio di verità, senza che d'altra parte si cerchi di esaminare chi sia questo uomo, essendo egli dato dal concreto.

Per via dell'avanzare continuo della tecnica si crea la mentalità che anche nella vita dello spirito le cose possano e debbano prodursi con la stessa facilità e rapidità, quasi bastasse premere un pulsante<sup>86</sup>. Questa faciloneria e questa infatuazione antropologica insieme alla facilità di informazione e di propagazione di idee fa sì che si sappiano le cose senza averle sperimentate, alimentando la presunzione di poter giudicare tutto e tutti. Vengono quindi invertiti i rapporti di apprendimento per cui la teoria astratta esprimendosi tramite slogan e le pseudoconvinzioni personali originate dalla demagogia si impongono all'esperienza. Privi di esperienza e incapacitati a farla o si viene a negare i frutti di essa oppure si pretende già di averli. Mancata l'esperienza, la capacità e la possibilità di approfittarne ci si accomoda con facilità sconcertante a comportamenti incoerenti con le linee di principio che si vorrebbe assumere. Si ignorano le leggi e i meccanismi propri dello spirito, paghi di sovrapporre a un empirismo pratico che esclude l'originalità dello spirito un intellettualismo frutto di impressioni e di infatuazione ingenua<sup>87</sup>.

Tutto ciò è reso possibile e esacerbato da una falsa concezione della libertà, considerata la caratteristica fondamentale dell'uomo, il bene supremo dell'esistenza, l'inalienabile per eccellenza<sup>88</sup>, valore gratuito dell'individuo. Presunta libertà e ipercriticismo determinano come primo atteggiamento istintivo dinanzi a qualsiasi valore trascendente o il rifiuto o lo scetticismo. Ogni cosa diviene sospetta di connivenza con le forze alienanti appena si intraveda qualche parvenza di rapporto di dipendenza<sup>89</sup>. Inutile far osservare che l'atteggiamento di ipercriticismo ribalta nel più inconsequente acriticismo.

2) - Passiamo ora al secondo elemento integrante la nozione di iniziazione che abbiamo denominato *gradualità* o progressività.

Questo secondo componente esige a sua volta sia un processo, uno svolgimento protratto nel tempo sia una disposizione di atti in

<sup>86</sup> Cfr. BEIRNAERT L., *Temps et croissance spirituelle*, in *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris 1964, p. 111.

<sup>87</sup> Cfr. BESNARD A.-M., *Visage spirituel des temps nouveaux*, Paris 1964, p. 86 s.

<sup>88</sup> Ciò è anche vero, purché si fondi la libertà nella necessità e non nella possibilità.

<sup>89</sup> Cfr. ROUSSE J., *Réflexions sur le maître spirituel*, in *La Vie Spirituelle* 126 (1972) 172-174.

rapporto alla capacità esplicitante della persona, atti che spingono in avanti in quanto atti di esperienza.

Come si è già accennato, la mistagogia è questione di *tempo*, da una parte per la profondità del Mistero e per la profondità dell'anima, dall'altra per la trascendenza del Mistero sul mondo fenomenico; ciò vale quando la mistagogia è già avviata. Ma anche per iniziarla occorre fare i conti con il fattore tempo, in quanto gli elementi dell'iniziazione agiscono non per la loro semplice presenza ma per presa di coscienza e libertà. Ora, il tempo consegue al fatto che certe realtà già presenti si trovino a dover essere realizzate.

Presente nell'uomo come dono intrinsecamente unito alla sua persona, anzi come intimità che concentra e rafforza la persona in se stessa e scava in essa ulteriori possibilità di sviluppo, il Mistero non può comunicarsi in modo reale se non come attuazione delle *capacità esplicitanti* della persona, dell'uomo spirituale.

Il dinamismo attualizzante la persona è la libertà, che agendo come tale e allargando il suo campo di influsso potrà realizzare una iniziazione alla vita spirituale. La libertà si sviluppa a misura che si manifesta come tale, poiché non è capacità già acquisita se non nella misura in cui la persona la prende in mano. La mistagogia deve rendere utilizzabile l'esperienza dei limiti della propria libertà e della dipendenza dalle cose che impedisce l'addentrarsi nel Mistero.

Se la libertà è di per se incapace di imitare e di ripetere è anche di non usufruire di quanto le è proporzionato, poiché percepisce le cose non nella loro materialità ma nella loro forza originante archetipa capace di forme infinite. Usufruento di quanto le viene offerto lo vede come dono di qualcuno che supera i doni; pensa che riceverà ancora di più come anche altri riceveranno, per cui non è il caso di temere di perderlo né c'è motivo per il sentimento di dover difendere il dono.

La libertà, attuando per effettuare il processo progressivo, relativizza e spiritualizza le cose poiché le guarda come momenti e mezzi, ma non più di così, come mediazioni e manifestazioni, realizzazioni parziali di altro che le supera e verso cui esse mirano. Si tratta di inserire le cose nel moto verso la trascendenza propria dello spirito, leggendo la realtà nella sua capacità comunicante con lo spirito, come struttura portante realtà trascendenti, dove la ragione della loro esistenza è il progresso dello spirito. Parimenti, secondo l'insegnamento dei Padri, le cose devono essere considerate, per poter originare una comunicazione mistagogica, come manifestazione della bellezza e della bontà divina e non primariamente nel loro rapporto di funzionalità per l'uomo.

Siccome la comunicazione non è attività esterna ma interna al

soggetto che la riceve, solo questi la può effettuare e perciò è necessario che l'elemento comunicato si trovi in grado di poter essere una esplicitazione di ciò che già possiede.

L'azione esplicitante del soggetto comporta di per sé un operare l'elemento comunicante o comunicato. Solo ciò che il soggetto compie ha valore, perché il valore è dato dall'integrazione dell'azione nel soggetto, dalla spiritualizzazione, non dall'azione in sé. Parimenti, non si può abbandonare un dato comportamento e non ci si può rifiutare di accettarlo unicamente perché non lo si capisce, perché è operando che si raggiunge la verità e in essa l'espressione di sé, non primariamente attraverso il linguaggio o i concetti, anche se questi dovranno precedere a carattere indicativo. In ciò la presenza e l'indicazione del maestro e di chi egli rappresenta offrono già la direzione.

Perché il soggetto operando espliciti il proprio spirito e così spiritualizzi la mediazione rendendola comunicazione non basta presentargli i prolegomeni e i principi generali, ma occorre offrire le condizioni ultime in cui la libertà venga tolta alla sua indifferenza. Sono fattori determinanti nella mistagogia la concretezza, il « come », le modalità individuali in cui effettuare un'azione. Non basta restare sulle generali lasciando all'interpretazione del singolo la realizzazione concreta, occorre indicare la modalità precisa in quanto proporzionata a lui, o meglio, far sì che egli vi pervenga. Tale esigenza di concretezza non consiste invero nell'applicazione di conoscenze e nozioni acquisite da parte del maestro o del discepolo, ma in una esperienza unificante altre esperienze e conoscenze, che globi in una direzione l'applicazione dello spirito, rendendo naturale ciò che prima appariva impensabile<sup>90</sup>. La fonte di energia per l'azione è data proprio da questa esperienza unificante, la cui forma più forte è il contatto con la persona del maestro, qualora lo si intuisce vivere l'espressione di ciò che si cercava a taston.

Il ritmo della progressività mistagogica è scandito quindi da un susseguirsi di esperienze. L'*esperienza* è così il fattore determinante della mistagogia, mentre tutto l'altro (linguaggio, guida del maestro, prassi concreta...) mira a prepararla, favorirla o utilizzarla. Questo suo primato nella comunicazione le viene dall'essere un avvicinarsi alla realtà nel modo più appropriato allo spirito, che è presenza, totalità, comunione e che è chiamato ad essere il vertice della realtà creata come chi dà ad essa il supplemento di essere che le manca e che essa desidera, che è appunto di essere dentro la presenza dello

---

<sup>90</sup> Cfr. BESNARD A.-M., *Maîtres spirituels*, in *La Vie Spirituelle* 126 (1972) 189.

spirito. Ciò è la trascendenza dello spirito rispetto al mondo delle cose e dei valori. Rispetto alle altre persone e rispetto a Dio che lo trascende e verso cui egli si autotrascende vi è l'esigenza di questo vivere le presenze come dinamismo che dà impulso alla comunione e che da essa promana.

L'esperienza è così una comunione di presenze vissuta come tale, in cui l'io totale si appropria le cose come totalità, anche se come totalità differenziata o generalizzata, in quanto cioè questa presenza reciproca si effettua secondo inserimenti graduati di profondità, sia dell'oggetto sia del soggetto<sup>91</sup>. Rispetto alle realtà trascendenti, perché di uno spirito nel corpo, questa esperienza sarà abitualmente e primariamente mediata, cioè attraverso segni o significanti, che saranno come il luogo delle presenze. Perciò un'esperienza immediata, dove il luogo sia lo stesso spirito, resta sempre un aliquid di gratuito, un anticipare cioè la spiritualizzazione del corpo che non vi potrà essere se non nella glorificazione, anche se l'esperienza mediata rettamente vissuta e condotta aumenta il desiderio di averla e il desiderio di riceverla in quanto dilatazione e espansione delle prerogative dello spirito<sup>92</sup>.

Essendo un primato del totale sul parziale, solo in un secondo momento giungerà il necessario complemento dell'attività degli altri dinamismi più delimitati per garantire il possesso e l'approfondimento del dato sperimentato, come la memoria, la ragione, il linguaggio, l'astrazione... Parimenti, l'attività del maestro si concentre-

---

<sup>91</sup> Per le questioni riguardanti il tema dell'esperienza cristiana cfr.: MOURoux J., *L'expérience chrétienne*, Paris 1954; LEONARD A., *L'expérience spirituelle*, in *DictSpir* 4, Paris 1961, col. 2005-2026; DUPUY M., *Expérience spirituelle et théologie comme science*, in *NouvRevThéol* 86 (1964) II 1137-1162; BESNARD A.-M., *Ces chrétiens que nous devenons*, Paris 1967, pp. 1131-44; Lotz J.B., *Esperienza religiosa*, in *Enciclopedia Filosofica* 2, 2ed. Firenze 1967, col. 1002-1007; Jossua J.-P., *Expérience chrétienne et communication de la foi*, in *Concilium* 85 (1973) 71-80; Id., *Théologie et expérience chrétienne*, in *Le service théologique dans l'Eglise, Mélanges offerts au Père Congar*, Paris 1974, pp. 113-129; FEDERICO RUIZ SALVADOR, *Experiencia cristiana*, in *Camino del espíritu*, Madrid 1974, pp. 438-446; TOMAS ALVAREZ, *Experiencia cristiana y teología espiritual*, in *Seminarium* 26 (1974) 94-110; VAGAGGINI C., *Esperienza*, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* dir. da E. Ancilli 1, Roma 1975, pp. 720-727.

<sup>92</sup> Il binomio « mediato-immediato » è di significato oscillante e di uso poco costante presso i diversi autori. In verità una stessa cosa può essere detta mediata o immediata rispetto ad un'altra secondo diversi aspetti o gradi di rapporto la cui valutazione può essere anche molto soggettiva. Una immediatezza assoluta riguardo al divino è impensabile, almeno nella condizione terrestre, ma si può immaginare una vasta gamma di progressiva diafanità dei segni in cui la persona sempre più percepisca, allo stesso tempo del significato, quanto sia povero il mezzo significante, dove cioè il segno diventa sempre più docile a far cogliere al di là di esso il significato che continuamente lo supera. Il segno può diventare così sempre di più un luogo di manifestazione più che un mezzo proporzionato, sempre più colto come dentro allo spirito stesso che fuori di esso.

rà intorno all'esperienza del discepolo secondo quanto si dirà fra poco. E' proprio qui dove la sua presenza si fa quanto mai preziosa.

L'esperienza è primariamente un atto, ma ordinato allo stabilimento di uno stato di simbiosi acquisita tra l'apertura dello spirito e l'apporto arricchente delle cose. Vi sono diversi tipi di esperienza, vi è l'esperienza non provocata dalla persona e da essa più o meno preparata, accolta o semplicemente subita; vi è l'esperienza provocata dal soggetto e da lui cercata come tale. La prima può essere data da una circostanza speciale della vita, particolarmente intensa e comprensiva oppure può trattarsi di un approfondimento del quotidiano<sup>93</sup>. La vita di per sé offre già una varietà enorme di possibilità di esperienze, quelle sufficienti per una funzione mistagogica, ma spesso non sono altro che occasioni perse, mentre si va in cerca di esperienze diverse oppure si spera di poter assimilare certi valori senza l'esperienza adeguata. Ciò non vuol dire che basti limitarsi soltanto alle esperienze che capita di fare, ma occorre creare le disposizioni per poterne approfittare, come anche occorre mettersi nella situazione per poterle fare. Vi sono poi delle esperienze che non si possono fare se non ostinandosi a cercare la presenza divina là dove solo per la fede e l'insegnamento della Chiesa si sa di poterla trovare, anche se non la si è trovata ancora. In verità si tratta di non sfuggire alla verità della vita più che di cercare esperienze nuove<sup>94</sup>.

Dopo aver accennato a queste attitudini di tipo piuttosto preparatorio passiamo ad esaminare come comportarsi nei riguardi della esperienza in atto perché essa sia mistagogica.

Occorre in primo luogo saper individuare l'esperienza riconoscendola come tale nel suo doppio aspetto: come esperienza di un contenuto e come esperienza della propria proporzione a tale contenuto, di ciò che sarei o che ero senza di esso.

Occorre poi individuarla come differenziata, specifica, come esperienza del Mistero, come passo ulteriore dell'iniziazione. Nessuna esperienza del cristiano, in forza della sua inserzione vitale in Cristo, è estranea al Mistero, nella misura in cui egli è cristiano di fatto<sup>95</sup>.

In terzo luogo occorre unificare le esperienze. Non basta il susseguirsi di esse ma la memoria deve collegarle e una esperienza più intensa accogliere in sé il frutto delle altre<sup>96</sup>.

Infine, è necessario sforzo di riflessione e di espressione lingu-

---

<sup>93</sup> Cfr. BESNARD A.-M., *Ces chrétiens que nous devenons*, Paris 1967, pp. 113-117.

<sup>94</sup> Cfr. *ivi* 130.

<sup>95</sup> Cfr. BESNARD A.-M., *Ces chrétiens...* 120-126.

<sup>96</sup> Cfr. *ivi* 129.

stica, altrimenti la sua forza si ottunde dopo essere diventata un elemento non integrato nell'insieme degli altri valori. Qui il maestro potrà offrire al discepolo che balbetta nella novità di una esperienza la ricchezza del linguaggio spirituale tramandato dalla tradizione<sup>97</sup>.

Le esperienze più forti e più ricche porteranno già naturalmente verso questa applicazione ulteriore, ma le altre, anch'esse preziose e più frequenti, rischiano di andar disperse, sopraffatte dalla pura concettualizzazione, dalla persuasione spersonalizzante degli altri e dal linguaggio svuotato.

## 2. - *Realizzazioni parziali*

Dopo aver considerato le connotazioni della mistagogia e quindi la sua forma tipo, passiamo a ricercare gli elementi indicati dalla sua denotazione, le forme concrete che assume o può assumere, le sue realizzazioni particolari, per volgere l'attenzione infine, sotto un terzo titolo, allo svolgimento di una concreta esperienza mistagogica attraverso la quale il soggetto si sente inserito ulteriormente nel Mistero.

Quanto alle realizzazioni concrete o attuazioni particolari possiamo intravedere in esse due raggruppamenti, l'uno costituito di forme non istituzionalizzate, l'altro dotato di forme istituzionalizzate e consacrate. Non vogliamo ora analizzarle ad una ad una ma semplicemente passarle in rassegna per completare il discorso del paragrafo precedente. Se quanto segue può apparire come un arido elenco di distinzioni, è tuttavia un'analisi più diretta delle singole esperienze mistagogiche. Ciò sembra necessario per evitare l'identificazione affrettata del dinamismo mistagogico con questa o quella forma parziale senza che si vedano le altre, perdendo così di vista la totalità, cosa che, sebbene non riflessa, guida però il giudizio e la prassi.

Le forme *non istituzionalizzate* e quindi senza un nome proprio e più o meno frammentarie sono molte. Il riconoscerle dipende dal verificare dove avviene una introduzione al Mistero, dove e come una persona si vede inserita in una prospettiva nuova che le fa trascendere e unificare il mondo fino allora vissuto, spingendo e accelerando il moto del suo spirito verso realizzazioni ulteriori.

La mistagogia può designare un atto isolato o anche un'attività più o meno lunga ma che costituisce una unità definita. Essa può

---

<sup>97</sup> Cfr. *ivi* 130-132.



indicare inoltre tutto un itinerario, non escluso con alti e bassi, più o meno in corrispondenza con l'itinerario della vita spirituale, mettendo in risalto l'aspetto misterico della vita spirituale nel suo sviluppo. Infine, essa può indicare un'impostazione di vita più che una realizzazione effettiva già avvenuta, una direzione e propensione dello spirito, un modo di ordinare, di stimare e di giudicare i valori, però con una dinamicità unicamente o prevalentemente interiore.

Si può parlare di mistagogia sia nella forma riflessa e cosciente sia nella forma spontanea e diretta, dove l'essere spontaneo o riflesso può riguardare sia il maestro sia il discepolo o tutti e due.

Parimenti, riguardo ai contenuti, vi può essere coscienza di qualche aspetto del Mistero o semplicemente un certo stato interiore vago di reazione a qualcosa che non si sa definire pur sentendo una presenza nuova.

La mistagogia può realizzarsi in un rapporto tra maestro e discepolo oppure in modo più impersonale, dove il singolo veramente comunica o riceve lo spirituale ma senza sapere da chi e come. Non sembra possibile però una forma di iniziazione senza maestro; anche se non noto, vi sarà sempre qualcuno o alcuni a motivo della comunione dei santi e della sacramentalità della Chiesa.

Similmente, può fungere da maestro sia una persona unica sia un gruppo in comunione di vita, sia in un rapporto continuo o frequente sia in un solo contatto o avvicinamento. Il maestro potrà essere uno solo o diversi successivamente. Inoltre può essere impersonato da un carismatico, da una personalità straordinaria, ma si può trattare di qualcuno dotato semplicemente di molto buon senso.

Infine, per quanto riguarda il maestro, vi può essere contatto personale oppure solo attraverso altri o attraverso scritti. Si pensi a Edith Stein di fronte alle opere di Santa Teresa.

La mistagogia può essere preparata e ricercata come tale, ma si può verificare anche in forma improvvisa e inaspettata, contraria forse alla volontà stessa dei soggetti. Ugualmente, l'introduzione di fatto all'esperienza mistagogica può avvenire sia attraverso una preparazione teorica direttamente volta a effettuarla oppure la parte teorica può essere unicamente la necessaria illuminazione o riflessione sull'esperienza avvenuta.

Ancora, ci sono le forme mistagogiche propriamente dette e altre che non costituiscono di per sé una iniziazione al Mistero ma operano una preparazione dello spirito ove quella potrà senz'altro più facilmente avvenire. Si pensi ad Agostino giovane leggendo Cicerone. Si tratta di una forma preliminare alla mistagogia ma assolutamente preziosa e necessaria, una semplice apertura alle realtà dello spirito e alla trascendenza senza che si intravedano ancora conte-

nuti propriamente cristiani e al limite neanche religiosi. Essa potrà essere chiamata mistagogia a posteriori, quando si sarà visto più tardi che tale novità è servita davvero come avvicinamento al Mistero, che era cioè preparata da Dio come tale.

Vi sono le forme decisamente mistiche, dove Dio passa ad essere l'attore chiaramente principale, al lato di altre forme comuni all'esperienza cristiana, dove gli uomini appaiono determinare più direttamente l'andamento del processo. Se vi sono però delle forme non mistiche di mistagogia, questa non può essere autentica se prima o poi non apre la coscienza del discepolo alla consapevolezza vissuta che l'esperienza mistica e la vita mistica costituisce un altissimo valore e che vale quindi la pena di gerarchizzare tutti gli altri valori e tutta l'esistenza in funzione decisamente mistica. Normalmente però vi saranno delle esperienze mistiche, anche se non si tratterà ancora di vita mistica.

Si potrebbe ancora continuare nella specificazione delle forme parziali di mistagogia. In verità, poiché tutto ciò che avviene corrisponde al piano di Dio di formare in noi l'immagine del Figlio e di inserirci nel suo Mistero, dal punto di vista divino tutto è mistagogia. Dal punto di vista umano sarà mistagogia ogni manifestazione della vita della grazia, vale a dire, quanto in concreto nell'esistenza è in corrispondenza al piano di Dio e la introduce di fatto sempre di più nel Mistero. Possiamo ancora considerare questi singoli momenti noti pienamente solo a Dio come raggruppandoli in insieme via via sempre più comprensivi fino ad abbracciare la vita intera — tutta la vita infatti è una mistagogia all'esperienza del Mistero svelato a faccia a faccia — e fino ad assumere dimensioni cosmiche, dato che il Mistero è la ricapitolazione di tutte le cose in Cristo. Essa viene comunque ad assumere una struttura sempre più differenziata accanto ad altre manifestazioni dell'economia divina quanto più si avvicina alla forma-tipo vista nel paragrafo anteriore, come la concentrazione delle condizioni più propizie per una comunicazione della vita spirituale secondo la mediazione delle persone, quanto più intense sono le forze latenti dello spirito e quanto più vi è di verità condensata nell'esperienza e nella persona del maestro.

Ma vi sono delle forme di comunicazione nella vita cristiana di aspetto più *istituzionalizzato*, con nome proprio quindi, come l'insegnamento (di tipo accademico o omiletico), la direzione spirituale, gli esercizi spirituali, il noviziato nella vita religiosa, il catecumenato, i molteplici incontri di gruppi di vita... Tutte queste istituzioni aventi una fisionomia marcata non sono categorie parallele alla mistagogia, la quale è una funzione<sup>98</sup>. Esse possono però, nel loro dinami-

<sup>98</sup> Non vogliamo dare qui al termine « istituzione » un significato giuridico

simo di rinnovamento accogliere sempre di più le componenti e lo spirito proprio della mistagogia fino a diventare il corpo in cui essa si realizza e si manifesta di fatto, oppure semplicemente un momento del suo processo. Esse comportano però delle esigenze proprie che vanno rispettate. La mistagogia — è auspicabile — potrà essere una loro qualifica (ad esempio: una catechesi mistagogica) ma non conviene che siano loro ad erigersi come mistagogia simpliciter, ciò che porterebbe in pratica all'eliminazione o dell'uno o dell'altro.

Così, l'esigenza di prendere le distanze dalla vita per meglio controllarla e per sottoporla al giudizio o all'esperienza di una persona non coinvolta in essa sembra poter trovare un ambiente più adatto nel contesto della direzione spirituale.

Parimenti, gli esercizi spirituali rispondono più direttamente all'esigenza di separarsi per poter esaminare la propria vita e rendersi capace di affrontarla poi.

L'insegnamento della teologia spirituale, come di tutta la teologia in genere, è un momento necessario per una piena mistagogia, la quale certamente impregnò di sé la teologia patristica e quella che fu la sua continuatrice nel medioevo e fu chiamata teologia monastica<sup>99</sup>.

Il fattore determinante nella mistagogia è l'esperienza. Ora, essa si completa per natura sua in un momento riflessivo e in un momento espressivo-comunicativo. Così la Teologia spirituale costituisce lo sforzo per elevare a un grado scientifico tale riflessione, ciò che l'insegnamento della stessa teologia spirituale cerca di comunicare in modo organico, sì da poter illuminare l'esperienza del singolo attraverso il confronto con una esperienza cristiana elaborata, che si dimostri cioè in perfetta corrispondenza con il Mistero rivelato. Essere momento astrattivo-riflessivo tra due esperienze è il difficile equilibrio della teologia spirituale<sup>100</sup>.

Il noviziato, il catecumenato sono tempi quanto mai propizi per un'azione mistagogica; si potrebbe affermare che la loro incisività

o tecnico. Si tratta semplicemente di una entità con figura delimitata e con struttura abbastanza stabile, anche se non in tutti i particolari e sebbene suscettibile di trasformazione e di rinnovamento.

<sup>99</sup> Ciò sia inteso « assertive » non « exclusive ». E' classico il seguente studio riguardo alla teologia monastica dove si potrà costatare l'aspetto mistagogico di essa: LECLERCQ J., *S. Bernard et la théologie monastique du XII<sup>e</sup> siècle*, in *Analecta S.O. Cisterciensis* 9 (1953) fasc. 3-4 pp. 7-23; Id., *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957, pp. 179-218.

<sup>100</sup> Una preoccupazione di ordine mistagogico riguardo all'insegnamento della teologia per i candidati al sacerdozio appare chiaramente nel recente documento emanato dalla Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica: « *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* », Roma 1976, spec. N. 131. Cfr. anche JOSSUA J.-P., *Théologie et expérience chrétienne*, in *Le service théologique dans l'Eglise*, Mélanges offerts au Père Yves Congar, Paris 1974, p. 129.

nell'esistenza dipende da come siano presenti in essi le esigenze mistagogiche.

Anche i sacramenti, in particolare i sacramenti detti appunto dell'iniziazione cristiana, cadono sotto la denotazione della mistagogia. Riferendoci però ad essi come mistagogia si intende principalmente la comunicazione ontologica della vita divina, indicando una azione unica della vita. Ma la mistagogia è anche un modo di celebrare i sacramenti e le azioni liturgiche dove si crei un ambiente riccamente espressivo e quindi veramente adatto a una comunicazione della vita spirituale attraverso l'esperienza del Mistero. Se qui la figura del maestro passa in seconda linea, vengono invece sfruttati i segni e i simbolismi che incorporano la funzione di mediazione. Sarebbe quindi normale che, soprattutto nelle comunità mistagogiche, una sensibilità attenta e preoccupata in primo luogo di rendere espressiva la natura del Mistero realizzasse delle celebrazioni in grado di stabilire un contatto contemplativo con la presenza del Mistero.

Tutte queste forme dunque possono essere sedi per una comunicazione mistagogica dovunque si trovi qualcuno che incarni e manifesti la presenza del Mistero e qualcuno che aspetti un qualcosa per poter sbrigliare le proprie forze interiori latenti.

### 3. - *Descrizione di una esperienza mistagogica*

Vogliamo ora descrivere lo *svolgimento di una esperienza mistagogica tipo*<sup>101</sup>. Non tutti i momenti che distingueremo saranno ugualmente presenti in ogni esperienza, variando in se stessi e non solo in forza dei contenuti che incorporano. Questi elementi non saranno vissuti necessariamente con coscienza riflessa; anzi, ci vorrà del tempo perché queste esperienze di carattere totalizzante si manifestino alla coscienza del soggetto nei singoli momenti, come ci vorrà del tempo perché il soggetto realizzi le esigenze di tali esperienze. Ma il più importante sarà ormai compiuto, la presenza dell'energia cioè, della scintilla che senz'altro produrrà qualcosa di nuovo e di personale.

Descriveremo questa esperienza nella sua forma più totalizzante, che impegna tutta la vita, ma può essere valida con minor forza per componenti più parziali di essa.

---

<sup>101</sup> Alcune indicazioni si hanno in BESNARD A.-M., *Maîtres spirituels*, in *La Vie Spirituelle* 126 (1972) 187-192; LOTZ J.B., *Esperienza religiosa*, in *Enciclopedia Filosofica* 2, 2 ed. Firenze 1967, col. 1003.

Lo scoccare della scintilla è segnato dall'incontro con il maestro, incontro esistenziale e personale, quando cioè lo percepisco per quello che è, nel suo centro di energia e di ragione di vivere. Al limite questo contatto nella verità dell'esistenza può avvenire anche dopo che si ha lasciato fisicamente il maestro. Certo, tale incontro avverrà tanto più facilmente e fortemente quanto più sarà stato preparato dall'attesa latente del discepolo, quanto più sono le possibilità carismatiche del maestro, quanto più l'incontro si sarà verificato nella doppia direzione dal maestro al discepolo e viceversa come qualcosa di colto e di trasmesso.

Allo scoccare della scintilla si dà la sensazione netta nel discepolo di un vedersi totalmente sopraffatto e superato, come se tutto quello che lui era e sapeva fino allora non fosse altro che paglia e spreco di energia; aveva creduto di capire e questa « scienza » era la chiusura per ogni possibilità di sapienza. Questo sentirsi spoglio di ogni valore, di ogni sicurezza e di ogni sentimento di qualche possesso in proprietà si volge verso una direzione ben determinata che è la disponibilità ad accogliere; essa non si esprime quindi in sentimenti di vergogna, di rabbia, di indignazione o di disperazione. Questa esperienza fondamentale va nutrita e sviluppata in seguito. Si tratta di demitizzare la presunzione di sé, di rendere coscienti che qualsiasi impegno nella vita spirituale va soggetto a innumerevoli contraffazioni, ambiguità e mistificazioni.

Allo stesso tempo il discepolo vede in qualche modo per intuizione come si trova realizzato nel maestro tutto ciò che aveva cercato a tastonì senza sapere come, quello che aveva sempre atteso senza sapere neppure in quale direzione muoversi, senza sapere perfino che lo cercava e lo aspettava. Il maestro presenta quindi non solo la realizzazione concreta di ciò che l'altro voleva ma anche la consistenza del suo cercare senza meta.

Immediatamente il discepolo vede unificate e raccolte intorno a un nucleo quantità di cose disperse, anche elementi che non avrebbe mai immaginato potessero aver a che fare con questo. Parimenti, si vede portato a un livello superiore, dove cioè contraddizioni che non riusciva a superare vengono composte con la più grande naturalità, come per incanto.

Dopo questi passaggi intermedi la povertà e la nudità in cui si vedeva sorpreso all'inizio ribalta allora nella sua vera proficuità, perché è reso capace di usufruire di quanto aveva accumulato prima un po' caoticamente, non tanto come elementi della persona quanto come riserve chiuse e isolate. La persona infatti non è un « meccanismo », un insieme di elementi coordinati sapientemente, ma è una sintesi da dove possiamo desumere per riflessione elementi che

ci appaiono con configurazione determinata ma che proprio allora perdono ciò per cui esistono, che è l'informazione. Un meccanicismo pratico però è una concezione comune fin troppo frequente.

Tutto ciò offre l'esperienza finale della comunione, in quanto il discepolo vede che nell'altro è presente ciò che egli stesso non è ancora ma che può diventare e che l'altro abbraccia e contiene in sé ciò che egli è.

Poiché si tratta di contatto esistenziale, la funzione primaria del maestro non è quindi quella di insegnare qualcosa di nuovo o qualcosa di più da aggiungere alle altre, anche se più importante, ma sì di produrre come una scossa nel discepolo in modo da unificare e da identificare le sue energie latenti concentrandole per farle passare all'atto. Ma per quest'ultimo compimento il discepolo avrà normalmente ancora bisogno del maestro.

Questa esperienza può essere qualcosa di più diluito nel tempo oppure alcunché di istantaneo. Essa richiede spesso un tempo di preparazione magari anche solo unilaterale, dove il maestro cerca il discepolo che gli sfugge oppure il discepolo cerca il maestro che non trova. Ovviamente, lo Spirito è sempre libero di provocare nella persona delle esperienze mistagogiche anche in forme che per lo meno sembrano dovere poco alla mediazione umana. Allora esse rivestiranno un carattere più pronunciatamente mistico e saranno destinate specialmente agli iniziatori di movimenti spirituali nuovi.

Riguardo a questa esperienza il maestro potrà infine avere la funzione non tanto di produrre l'esperienza mistagogica quanto di preparare lo spirito del discepolo perché questa esperienza avvenga con altre persone e in altra sede. Una tale preparazione dovrà avere di mira in particolare la prima parte dell'esperienza, quel ricondurre il discepolo alla povertà interiore, riportandolo alla conoscenza di sé in mancanza della quale tutto è ancora inutile.

## CONCLUSIONE

L'esposizione che qui ora si è conclusa non costituisce in realtà altro che una breve sosta nel proseguimento dell'elaborazione per quanto possibile compiuta e completa di una mistagogia come forma eminente di comunicazione nella vita spirituale. Quest'ultima infatti, una volta radicata nella persona con la sua consistenza ontologica, esige sia una forma di espressione sua propria e di comunicazione come fattore di realizzazione sia un dinamismo di approfondimento e di appropriazione ulteriore come fattore del suo sviluppo

che costituiscono una complessa originalità che abbiamo voluto denominare appunto con il termine « mistagogia ».

Questa forma di comunicazione e di appropriazione mette in primo piano il carattere misterico, mistico e originale della pedagogia cristiana. Essa consiste in un inserirsi nel Mistero in base all'esperienza che esso comunica di sé, alla messa in atto delle sue esigenze, alla mediazione delle realtà concrete, in particolare il contatto personale con un maestro. Questi elementi che caratterizzano la mistagogia non sono una giustapposizione di dati empirici ma il modo stesso di essere e di attuare del vivere cristiano interpretato come Mistero.

Il termine « mistagogia » appare radicato nelle fonti patristiche ma lo abbiamo voluto riproporre allo stesso tempo come un ampliamento e un adattamento per il presente momento, come una « nuova mistagogia » (secondo l'espressione del Rahner), come una forma cioè di attuazione della mistagogia eterna di cui quella patristica è anch'essa una manifestazione aperta a continuarsi e a completarsi in una mistagogia attuale. Pensiamo quindi di dover conferire al termine un significato pieno e allo stesso tempo di concentrare nella pedagogia e nella comunicazione cristiana gli elementi propri e originali che l'arricchiscono e ne garantiscono la piena efficacia e l'autenticità.

Ovviamente, dopo questa sosta il cammino è ancora lungo. Occorre approfondire e chiarire ancora i singoli elementi della mistagogia, le loro reciproche relazioni e i rapporti con gli altri dati della rivelazione e della teologia. Occorre indagare la storia per individuare e studiare i maestri di mistagogia; è necessaria anche una riflessione sulla prassi e la vita attuale della Chiesa nella sua pratica mistagogica corrente, cercando di comprenderla con unità e integrità di interpretazione. Oltre poi alla varietà nei campi di ricerca vi è ancora una pluralità di modi di esposizione e di organizzazione della materia. Si può partire — come fa il Rahner — da una analisi della situazione della società attuale per domandarsi come porre all'uomo che in essa vive l'avvicinamento alle profondità del Mistero. Si può fare perno sulle figure concrete di mistagoghi reperibili nei diversi periodi della storia. Si può mirare direttamente alla natura stessa del Mistero che realizzandosi attua l'iniziazione. Infine — ed è questo il metodo al quale ci siamo avvicinati in questo studio — si può strutturare la ricerca e la presentazione in base a una organizzazione e determinazione di concetti che giustifichino e sviluppino i dati mistagogici oppure ancora in base alle parole, al significato dei termini coinvolti nella espressione linguistica dei significati mistagogici.

Ma è completandosi che queste diverse prospettive o punti organizzativi potranno offrire un'immagine soddisfacente della mistagogia in grado di dirigere la prassi in modo sempre più efficace e conscio; purché sia tutto compreso nel dinamismo di risposta e di corrispondenza che lo Spirito comunica al cristiano per inserirlo nel suo stesso ritorno alle profondità insondabili del seno del Padre.

MILTON AGUILAR SCHREIBER