

VITA CRISTIANA ED ESPERIENZA MISTICA

La Pontificia Facoltà Teologica Teresianum con il suo Pontificio Istituto di Spiritualità, a Roma, ha voluto celebrare il IV Centenario della morte di S. Teresa d'Avila (1582-1982), sua Patrona, nel modo più confacente al Centro Universitario dell'Ordine, cioè con un Congresso scientifico ad alto livello, su un argomento che riguardasse da vicino la grande maestra di vita spirituale, la prima donna proclamata Dottore della Chiesa.

Il tema scelto è stato « Vita cristiana ed esperienza mistica », i cui Atti sono raccolti in un grosso volume delle Edizioni del Teresianum (AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma, Ed. Teresianum, 1982, Coll. « Studia Theologica » — 4, 420 p.).

L'importanza e l'attualità dell'argomento e il merito del volume mi hanno suggerito una *Nota* che non si prefigge una esposizione né un'analisi: ciò che esigerebbe una trattazione molto ampia, ma almeno un'indicazione e qualche sottolineatura della complessa tematica, svolta con competenza e spesso anche con notevole larghezza di orizzonti.

L'argomento di fondo è l'esperienza mistica, ma guardata come realtà della *vita cristiana* nella sua costituzione teologale, secondo l'orientamento oggi comune nella riflessione teologica. Forse in altri tempi l'esperienza mistica veniva guardata quasi come un mondo a sé, troppo distaccato dalla comune e fondamentale realtà della grazia e della vita cristiana. Oggi una più matura visione della stessa teologia spirituale, più aderente ai contenuti vitali della divina Redenzione e allo svolgimento della vita spirituale nella storia — o meglio nel continuo attuarsi — della Chiesa e nel manifestarsi della sua santità, ha portato a collocare l'esperienza mistica nell'intimo della vita cristiana e del suo itinerario di salvezza. Ne guadagnano simultaneamente la mistica, la vita cristiana in se stessa, e anche la teologia.

Lo strumento che viene principalmente utilizzato in questo volume per la riflessione e l'analisi dell'esperienza mistica nella vita cristiana è la teologia, anche se la psicologia e la storia non siano assenti. Secondo la chiara *Presentazione* del P. Federico Ruiz, organizzatore del congresso, il punto di riferimento è l'esperienza mistica di Teresa di Gesù: « Al centro si trova l'esperienza-dottrina di Teresa di Gesù. La precede

e l'ambienta un quadro di comprensione biblica e teologica. La prolungano ed attuano altre esperienze simili o complementarie» (p. 10 s.). Il libro si struttura in quattro sezioni: I. La mistica e i mistici; II. Bibbia e teologia; III. Teresa di Gesù e Giovanni della Croce; IV. Esperienze attuali.

La prima sezione si apre con uno studio del P. Ermanno Ancilli, attuale Preside del Teresianum, *La mistica ambito di esperienza e di ricerca* (pp. 19-32). Lo scopo è di introdurre i temi trattati e discussi, analizzando e precisando i termini e i problemi fondamentali della mistica (cf p. 19). Richiamate le varie accezioni della parola «mistica» nella tradizione spirituale, egli si ferma soprattutto a sottolineare quelli che oggi sono considerati i caratteri essenziali e specifici della conoscenza mistica: l'esperienza, la passività, la semplificazione contemplativa (pp. 25-29). Brevemente introduce alcune chiarificazioni sulla vita cristiana e l'esperienza mistica, ricordando la non essenzialità dei fenomeni mistici straordinari, e difendendo la complementarità, per la mistica, del fondo comune teologico della grazia e della particolare risonanza psicologica del soggetto circa la percezione e la coscienza della grazia stessa. Infine vengono indicate alcune differenze tra i mistici cristiani e i mistici non cristiani, citando dal Balthasar (pp. 31-32).

Il secondo studio di questa breve sezione è di Tullo Goffi, *I mistici: carisma, psicologia e cultura* (pp. 33-48). Il punto di partenza, fortemente accentuato, è l'esperienza mistica di Cristo nella sua umanità: «Gesù è diventato nella sua stessa carne tutta la relazione al Padre e come il Padre» (p. 33). Questa esperienza viene principalmente partecipata alla Chiesa: «La Chiesa, sacramento del mistero pasquale, è il soggetto primario della vocazione mistica» (p. 35). Il mistico riceve l'esperienza mistica come partecipazione a quella del corpo ecclesiale e per il beneficio del corpo ecclesiale. Nasce così come un rapporto di integrazione tra il Cristo, il corpo ecclesiale e il singolo cristiano in questa esperienza. L'A. insiste sull'azione dello Spirito nel realizzare questa esperienza. L'uomo introdotto da Gesù nello Spirito è pneumatizzato: «è tutto strutturato per diventare mistico, per situarsi nell'intimo del vivere trinitario, per essere coinvolto nelle relazioni delle Persone divine» (p. 34). Emerge così l'importanza decisiva del mistero pasquale di morte e risurrezione: «lo Spirito ci introduce nell'esperienza mistica mediante la partecipazione al mistero pasquale di Cristo» (*ivi*). L'A. vede questo morire e risorgere nel simbolismo di S. Giovanni della Croce della notte del senso e dello spirito (cf p. 35).

Il punto di partenza dall'umanità di Cristo e dal mistero pasquale conduce l'A. a prendere le distanze da una concezione dell'esperienza mistica disincarnata, con la fuga dal sensibile ecc.: cosa che egli rimprovera alla concezione dei tempi passati, a causa dell'influsso del dualismo antropologico ellenico. L'esperienza mistica non è perché l'anima è «spirituale», ma perché è «pneumatizzata». «Ora tutto l'essere del Cristo integrale (nell'anima e nel corpo) in quanto pneumatizzato si introduce nell'esperienza mistica» (p. 38). Scrive il Goffi: «l'esperienza misti-

ca si attua mediante la mediazione della corporeità di Cristo, corporeità in stato pneumatizzato o risorta spirito» (*ivi*). Perciò «la corporeità di Cristo non ostacola l'unione immediata con la divinità, anzi la rende possibile» (*ivi*). Rimanda a S. Teresa. Questa posizione rivaluta la corporeità, il sensibile, la creazione. Non mancano accenni alle indicazioni di Teilhard de Chardin (cf p. 43). Trova giustificazione in questa prospettiva anche la differenziazione tra l'uomo e la donna: «Il vissuto mistico è qualitativamente diverso in un mistico e in una mistica» (p. 40). Parimenti da questi principi l'A. viene portato a dare molta importanza a tutto ciò che costituisce concretamente la situazione umana del mistico: ambiente, cultura, problematiche, espressioni di vita ecc. Vedere «Mistico del proprio tempo», pp. 40-44. Il discorso sulla esperienza si allarga al discorso sulle virtù del mistico (pp. 44-48). Emerge l'importanza dell'azione dello Spirito Santo, con la recettività e disponibilità da parte dell'uomo. L'attività nell'uomo spirituale viene concentrata sulle virtù teologali, ma specialmente sulla carità: «E' conveniente concepire la perfezione mistica, più che entro categorie ontologiche ed entro modi di comportamenti virtuosi, preferibilmente come l'intimità interpersonale tra Dio e il credente. E' un diventare sempre più disponibili all'azione dello Spirito, cercando di uniformarsi al suo modo spirituale esistenziale, che è un vivere semplicemente di carità. Gli scolastici dicevano che la carità è la forma di tutte le virtù. Noi potremmo dire che la vita è mistica in misura che tutta l'esperienza virtuosa è assorbita e unificata nella carità, al modo come si esprime nella semplicità caritativa divina» (p. 45). E', questo del Goffi, uno studio assai stimolante e che andrebbe sviluppato e meglio determinato per quanto concerne il rapporto tra corporeità e mistica, specialmente per lo sviluppo dell'esperienza mistica verso i gradi più elevati, ove sembrerebbe, a leggere non pochi grandi mistici, che il servizio del corporeo e del sensibile viene quasi a dissolversi. Sarebbe molto interessante descrivere più dettagliatamente e con maggior determinatezza lo sviluppo della «neumatizzazione» che conduce alla vera e propria esperienza mistica e non si ferma ad un qualsiasi livello di vita cristiana, la quale è sempre una vita nello Spirito.

La seconda sezione porta il titolo «Bibbia e teologia». Non è che si esponga il rapporto tra bibbia e teologia, ma che l'esposizione riguarda l'uno e l'altro campo, che rimangono però separati. Il settore biblico è costituito solamente da uno studio del P. Giovanni Helewa, prof. di S. Scrittura al Teresianum. Uno studio assai ampio (pp. 51-122) e articolato, dal titolo *San Paolo mistico e mistica paolina*. Se nel congresso e nel volume ci fosse stato uno studio analogo su Giovanni — e lo avrebbe certamente meritato — avremmo una trattazione biblica neotestamentaria dell'esperienza mistica di tutto rilievo. Davanti alle numerose ambiguità, ai massimalismi e minimalismi in merito alla mistica paolina, il P. Helewa si domanda «Come leggere, con la certezza consentita dall'esegesi, un magistero paolino misticamente connotato» (p. 56). Per lui Paolo non intende insegnare e descrivere la vita nuova dei credenti anche come uno stato di grazia che si sperimenti misticamente

(*ivi*). Piuttosto bisogna pensare a Paolo che ha una esperienza mistica e formula la dottrina della vita cristiana nel modo in cui un mistico parlerebbe della grazia divina che conosce ed apprezza per esperienza (cf pp. 56-57).

Poste queste premesse, l'A. ci presenta Paolo apostolo, catecheta e mistico (pp. 58-78). Questo rapporto emerge dalle confidenze di Paolo su se stesso, la sua vocazione, il disegno divino su di lui, le sue certezze mistiche. L'A. ci fa l'analisi dell'affermazione di Paolo: « Ha rivelato in me il suo Figlio » (Gal 1, 15), facendo vedere la fusione in lui dell'apostolo e dell'uomo nuovo, la presenza della grazia interiore e abituale, la grazia misticamente vissuta (cf pp. 59-65). Sono riflessioni sulla visione e sulle rivelazioni sulla via di Damasco. Le « certezze mistiche » di Paolo *Apostolo*, cioè della sua presenza e della sua azione nel suo servizio apostolico come catecheta si percepisce specialmente allorché Paolo mette a confronto la coscienza profonda della sua debolezza e la sicurezza della potenza trionfante di Dio proprio attraverso la sua debolezza. L'A. analizza testi significativi presi specialmente dalla seconda Lettera ai Corinzi, ove Paolo parla appassionatamente del suo ministero apostolico, delle garanzie divine che l'autenticano, delle mirabili rivelazioni ecc. (pp. 65-74). Giustamente l'A. conclude che a Paolo « era consentito di intuire senza ombra di dubbio di essere personalmente ricco di Dio e continuamente sorretto da una grazia-luce-potenza proveniente dall'alto, di essere cioè la sede di una presenza dinamica di Dio che lo stava adeguando di continuo alla grandezza della sua missione. Non si può comprendere la personalità e cristiana ed apostolica di Paolo se non gli si riconosce questa dimensione mistica » (p. 74).

C'è in Paolo un rapporto intimo tra grazia sperimentata e grazia insegnata. L'A. lo sottolinea facendo l'esegesi del famoso testo della 2 Cor 4, 6 che ci parla della luce divina che rifugge nei nostri cuori, affinché risplenda nel mondo la conoscenza della gloria divina che è sul volto di Cristo. Questa luce è stata comunicata e rifugge nel cuore di Paolo, ed è la stessa luce che Paolo deve trasmettere al mondo (cf pp. 74-78).

Ora l'A. sviluppa la seconda parte del suo studio: « *Una catechesi misticamente connotata* » (pp. 78-120), ove l'insegnamento paolino apre alle prospettive mistiche della vita in Cristo, anche se rimane sempre vero che l'intenzione diretta dell'Apostolo non si porta sulla vita mistica nella sua natura, nella sua evoluzione, nei suoi gradi. Si tratta di una « catechesi informata da apprezzamenti mistici » (p. 79). L'esegesi del P. Helewa si porta su testi paolini particolarmente significativi. Egli sottolinea, ad es. il linguaggio della « abbondanza » relativamente alla donazione e attuazione della grazia divina in lui come negli altri, come Ef 1, 18-19 (cf pp. 80-81); i fedeli che, come specchi, riflettono la gloria del Signore, e si trasformano in quella stessa immagine, di gloria in gloria, secondo 2 Cor 3, 18 e 4, 6 (pp. 83-86); oppure Paolo — e i fedeli — che non vive più lui, ma vive in lui Cristo (Gal 2, 20; pp. 86-91).

Un altro aspetto di questa catechesi « misticamente connotata » è quello della *gioia*, ricorrente frequentemente sotto la penna di Paolo

come caratteristica della vita in Cristo e nello Spirito. Specialmente quando tale gioia dilaga nella sofferenza e nella debolezza, in mezzo alle persecuzioni e alle tentazioni, e diventa trionfo della potenza e della grazia divina, come spesso viene affermato da Paolo, allora senza alcun dubbio indica quella pienezza di vita che giustamente raggiunge l'esperienza mistica: certezza, constatazione del fluire della vita di Cristo in noi, del nostro conformarci in lui. Penso che sia tra i più alti insegnamenti spirituali di Paolo (cf pp. 91-104).

Dense pagine vengono riservate ad uno degli aspetti della vita mistica che vengono accentuati vigorosamente, quale pienezza, nelle Lettere ai Colossesi e agli Efesini, cioè alla profonda conoscenza del « Mistero » — il « Mistero » per eccellenza è Cristo —. Attraverso tale conoscenza Paolo, favorito con straordinaria illuminazione, ma anche tutti i « santi », tutti i credenti in Cristo, vengono portati verso le profondità della Rivelazione salvifica e a riempirsi di tutta la pienezza di Dio (Ef 3, 19). Si tratta di un insegnamento paolino lungamente analizzato nelle sue prospettive mistiche (pp. 104-120). Il P. Helewa scrive: « Paolo prospetta il dono pneumatico di una conoscenza di Dio tesa ad abbondare nei fedeli e diventare luce sempre più chiara e penetrante, *così come* egli stesso intuisce e sperimenta nella sua persona. Vuole e spera che anche gli altri siano ripieni della luce dello Spirito, affinché conoscano il dono di Dio e ne analizzino la grandezza quanto lui e come lui. Proietta quindi la sua esperienza sugli altri; e la sua è un'esperienza indubbiamente mistica » (p. 119). Con una lucida *Conclusion* (pp. 120-122) termina questo splendido studio sulla mistica paolina.

Segue nel volume una serie di studi che rappresentano l'apporto della teologia nella riflessione sull'esperienza mistica. Il primo è del Padre Ch. A. Bernard, S.J.: *Teologia e mistica*, pp. 123-136. Si occupa principalmente del rapporto tra fede ed esperienza mistica, e sull'atto mistico come percezione dell'Assoluto. Sembra esserci quasi una separazione tra fede ed esperienza mistica, poiché quella è essenzialmente una conoscenza mediata, oscura, attraverso le formule e i concetti, mentre l'esperienza tende alla unione immediata con l'Assoluto. L'A. richiama la complessa attività della fede, che non è puro assenso intellettuale, ma movimento di tutto l'essere verso il mondo soprannaturale della Verità, di una verità non astratta, ma di una verità che è Dio-Trinità, Cristo, i misteri salvifici, la realtà profonda della Chiesa ecc. L'A. dà molta importanza tanto all'elemento affettivo, che al carattere totalizzante della fede: sia come dono da parte di Dio, sia come risposta da parte dell'uomo. Questi caratteri della fede spiegano il suo svilupparsi verso l'esperienza mistica. Cf pp. 126 ss. Nel contesto di questa presentazione vengono toccati diversi punti: la mistica speculativa e la mistica affettiva; l'esperienza mistica e l'umanità di Cristo; la semplificazione crescente che accompagna il silenzio interiore ecc. Vedere pp. 132 ss.

Giovanni Moioli, con *I mistici e la teologia spirituale* (pp. 137-156) ripropone una tesi a lui cara e svolta in molteplici suoi studi, sul rapporto tra teologia spirituale e la mistica: rapporto di una mistica che si offre

alla comprensione della teologia e di una teologia che comprende l'esperienza mistica. Comprensione non aprioristica, né deduttiva rispetto al fenomeno; i mistici devono essere studiati come sono: nella loro individualità, nella loro concretezza, nel loro tempo, nel loro ambiente storico e culturale. Scrive: «E' un momento dell'intelligenza del concreto cristiano in quanto storicamente dato e non precostituito: il quale in sostanza... è omogeneo con la visione cristiana della Rivelazione in quanto verità-nella-storia, e perciò anche in quanto 'tradizione', 'memoria', 'esegesi' nella storia dell'Evento singolare di Rivelazione, che è il Cristo» (p. 138). Scartati altri metodi per questa lettura dei mistici, egli afferma che la tendenza attuale è quella che coglie l'esperienza mistica, e quindi anche i mistici, come «luogo teologico» (p. 140). Così mistica e mistici vengono colti nel perenne fluire storico salvifico che avviene nella Chiesa. Certamente questa collocazione accentua l'importanza dei mistici e richiama la teologia a fare molta attenzione alle loro esperienze come testimoni del divino che si va attuando nella Chiesa. L'A. fa anche sagge riflessioni sulla «pietà» e «spiritualità» del teologo (p. 152 s.) nell'accoglienza e nel servizio della Verità, sul linguaggio simbolico dei mistici ecc. (cf pp. 154-157). Peccato che il linguaggio del Moioi sia piuttosto ermetico e difficile.

Il P. Roberto Zavalloni, prof. del Pont. Ateneo Antonianum, con la sua competenza di psicologo studia i rapporti tra «*Grazia e fenomeni mistici*» (pp. 159-182). In una trattazione molto chiara e ben articolata egli espone una dottrina sicura e utile specialmente per il direttore spirituale. Richiama l'attenzione sull'apporto delle scienze dell'uomo per conoscere e guidare nella vita spirituale (pp. 160 ss.); esamina le posizioni diverse sul problema delle condizioni umane nella vita spirituale, facendo giustamente notare come la vita soprannaturale venga comunicata e venga vissuta in un soggetto umano con le sue particolari tendenze, dinamismi e strutture (pp. 163-165). Attingendo alle descrizioni dei mistici egli brevemente descrive i fenomeni straordinari dell'esperienza mistica, in particolare: le caratteristiche delle esperienze estatiche (pp. 166-167), la varia fenomenologia delle visioni (pp. 167-169), il difficile fenomeno della stigmatizzazione (pp. 169-170). L'A. descrive anche i fenomeni patologici dell'esperienza mistica, ricordandone varie forme: mistici affetti da gravi forme psicopatologiche, mistici nevrotici e psicopatici, mistici autentici con leggere anomalie, mistici autentici e pienamente normali (pp. 171-174). Tocca anche le espressioni deformate della esperienza mistica, parlando espressamente delle droghe (pp. 174-177). Le ultime pagine del suo studio lo Zavalloni le dedica alle espressioni autentiche dell'esperienza mistica, sottolineando alcune qualità fondamentali del vero mistico e i criteri per il discernimento della sua autenticità (pp. 177-181).

Questa sezione si chiude con delle riflessioni di Mons. Pietro Rossano sui «Mistici non cristiani» (pp. 183-195). Egli comincia con sottolineare la vastità del fenomeno, attraverso secoli, scuole, varietà delle personalità di iniziatori e di guide, varietà delle forme, dei metodi, dei cam-

mini. Questa stessa realtà impone a tutti, in particolare alla teologia cattolica, un attento e profondo studio, condotto con seri criteri storici, senza pregiudizi e con la massima obiettività. Egli espone anche brevemente le due tendenze fondamentali: la mistica dell'alterità e della comunione e la mistica dell'identità e dell'autorealizzazione (pp. 186-189). Ricorda la diversità del cammino delle due tendenze: nella prima la preferenza dell'impiego etico-spirituale e della donazione; nella seconda le tecniche e la realizzazione autonoma. Nella *Conclusione* (pp. 191-194) egli esprime delle valutazioni generali delle mistiche non cristiane, mettendo in guardia da ogni concezione che conta risolutivamente sull'iniziativa e la capacità dell'uomo; e guarda molto ai frutti, specialmente all'amore verso il prossimo.

La terza sezione: *Teresa di Gesù e Giovanni della Croce*, per le circostanze stesse del congresso e del libro, e anche per l'importanza dell'argomento, doveva avere uno sviluppo particolare e anche una trattazione adeguata. E così è stato. Il ruolo di S. Giovanni della Croce è integrativo in rapporto a quello di S. Teresa. Gli è stato riservato un dotto studio; ma la parte preponderante apparteneva a S. Teresa. Le sono stati dedicati tre studi di particolare impegno, mentre l'ultimo della sezione riunisce i due grandi maestri della mistica.

Il primo studio dedicato a S. Teresa è del noto teresianista P. Tommaso Alvarez, prof. del Teresianum: *Santa Teresa di Gesù mistica* (pp. 199-230). In realtà, come precisa l'A. egli tratta espressamente: « Come è avvenuto l'ingresso di Teresa nella nuova esperienza di Dio » (p. 199). Delimita il periodo: dal 1554 al 1565, tra i 38 e i 50 anni di età. Entro questi limiti viene descritta la situazione di Teresa dal punto di vista spirituale, le vicende più notevoli, le fonti per la ricostruzione dell'itinerario spirituale, che sono gli scritti di lei. In alcune pagine ricche di dati vengono elencati i principali avvenimenti di questo itinerario mistico (pp. 203-207). In questo periodo di tempo Teresa prende coscienza dei tre elementi, per così dire, che costituiscono il completo carisma mistico: l'esperienza, la comprensione dell'esperienza, la comunicazione dell'esperienza. E' inutile affermare subito che lei li ha avuti in sommo grado. Da questo punto lo studio del P. Alvarez entra nell'esame analitico e dettagliato di ciascuno di questi elementi, sempre con una documentazione abbondante ed efficace. Inizia con lo studiare il piano dell'esperienza (pp. 207-218), scandendo i tre « avvenimenti »: l'entrare nel mondo « soprannaturale », secondo l'accezione propria della Santa (pp. 210-213); l'immersione nel mistero della presenza di Dio (pp. 213-215); il sorgere di una « vita nuova » (pp. 215-218). La seconda componente del carisma mistico è la comprensione dell'esperienza. L'A. riprende dalle descrizioni teresiane le notizie dell'itinerario dal buio alla luce quasi accecante, cioè dalla ignoranza dell'incertezza delle varie comunicazioni mistiche, con il tormento dell'incertezza, del timore, della illusione e dell'inganno, alla piena comprensione dei vari fenomeni che portò la pace nella sua anima. L'A. offre delle interessanti descrizioni del maturarsi di questa « intelligenza » preziosa (pp. 218-223). La componente della « comunicazione »

viene esposta nelle pp. 223-228, la cui testimonianza sono gli ammirabili scritti di Teresa che fanno di lei l'incomparabile maestra della vita spirituale e particolarmente delle più alte esperienze mistiche. Con pieno merito Teresa è stata da sempre considerata un'autorità in materia, sino alla sua solenne proclamazione a Dottore della Chiesa. Lo studio del P. Alvarez è del più grande interesse, è un modello di studio di un mistico e si legge con vero godimento.

Il discorso si allarga e si arricchisce con lo studio del P. Jesús Castellano, prof. del Teresianum: *Esperienza del mistero cristiano in Santa Teresa* (pp. 231-276). Volendo dissipare gli equivoci che di tanto in tanto vengono espressi, anche da uomini di cultura, sull'eccessivo soggettivismo della mistica teresiana (cf. pp. 231-233), in questo studio vengono messi in evidenza la realtà oggettiva, il contesto liturgico, il contenuto salvifico e i valori ecclesiali dell'esperienza di Teresa (cf p. 234). Il primo aspetto riguarda i contenuti misterici di tale esperienza presentato per blocchi (pp. 237-255). La rassegna inizia dal mistero di Dio presente nell'uomo (pp. 237-240). Si tratta del contenuto fondamentale dell'esperienza teresiana, l'elemento sempre presente anche nelle accentuazioni di singoli misteri. Una presenza che raggiunge le profondità dell'essere di Teresa — e dell'uomo — e rivela mirabilmente l'infinità delle perfezioni divine. Si deve aggiungere che tale esperienza costituisce il fondo della disvelazione della grandezza dell'uomo stesso. Segue un breve riassunto dell'esperienza cristologica. Dico un « breve riassunto », poiché l'esperienza cristologica in Teresa riveste ampiezza e ricchezza e intensità che stupiscono. Si tratta di una presenza che l'accompagna in tutto l'itinerario spirituale, sino alle più alte esperienze. Una presenza che ha costituito l'oggetto preferenziale di Teresa, che la giustifica e la difende con forza anche contro altri autori spirituali, come si può vedere nel c. 22 della *Vita* e nelle sette mansioni del *Castello* (pp. 240-243). Segue una esposizione del contenuto trinitario di questa esperienza mistica. Come si sa, qui si raggiunge il vertice dell'esperienza mistica, come appare chiaramente anche dalla collocazione datale da Teresa: le sette mansioni del *Castello*. L'ultimo elemento del « contenuto » misterico riguarda la Chiesa (pp. 251-255). Esperienza dolorosa e struggente di unità lacerata, di una istituzione salvifica largamente ripudiata dall'eresia e svalutata dagli stessi figli, non eccettuati i sacerdoti e i religiosi. L'esperienza teresiana della Chiesa diventa, così, esperienza di servizio e di aiuto, ma che si porta alle radici, cioè al rinnovamento interiore. La grande opera di Teresa fiorisce da questa esperienza. L'esperienza teresiana, che ha una caratteristica spiccatamente soteriologica (pp. 255-261), da quali sorgenti scaturisce e si alimenta? Dalla liturgia (pp. 262-264), dal dinamismo vitale della Parola di Dio (pp. 264-267). Essa fiorisce in una teologia simbolica di originale bellezza (pp. 267-269), matura in un lieto servizio ecclesiale (pp. 272-274).

Una delle qualità che spicca maggiormente nel magistero teresiano è la sua efficacia mistagogica, cioè plasmatrice, formatrice, creatrice di spirituali. Non per nulla viene chiamata « Mater spiritualium ». La forte

vita mistica che possedeva la trasfusa largamente nelle sue figlie carmelitane, le quali — e non solo nel suo tempo — crebbero a sua immagine nella Chiesa. Tra i suoi libri ce n'è uno, il *Cammino di perfezione*, che è proprio un modello di magistero mistagogico: nato dall'intimo rapporto di dialogo e di amicizia con le sue prime figlie del Carmelo di S. Giuseppe e che nello stesso tempo cristallizza quell'insegnamento che condusse anche alle profonde esperienze mistiche. Ma in tutti i suoi libri Teresa conversa, dialoga, si confessa con spietata sincerità, narra esperienze, ripercorre cammini di incertezze, di timori, di certezze raggiunte e stabilmente ormai possedute. Spesso e come per un moto spontaneo si alza verso orizzonti divini, pieni di luce e di amore. Sembra prendere per mano, invitare, sollecitare, trascinare. La sua parola è affascinante, facile, limpida come quell'acqua che lei ama tanto e che le canta i diversi gradi dell'orazione e della comunione con Dio. Quando ella viveva fu una conquistatrice, in qualsiasi categoria di persone. I suoi scritti, così traboccanti dell'esperienza di Dio, conservano intatta questa forza conquistatrice. Sono questi i concetti che il P. Federico Ruiz svolge ampiamente e con competenza nel suo studio *Mistica e mistagogia* (pp. 277-296).

A questo punto nel libro appare uno studio del P. Eulogio Pacho, anche egli prof. del Teresianum: *San Giovanni della Croce mistico e teologo* (pp. 297-330). La presenza di Giovanni della Croce non meraviglia in una pubblicazione centrata sul centenario teresiano; non si può pensare a Teresa di Gesù senza pensare a colui che le fu collaboratore principale nella nascita del nuovo Carmelo, che le fu anche confessore e direttore, e nello stesso tempo anche figlio e discepolo. I due partecipano nella Chiesa dello stesso carisma spirituale, e tra loro si integrano e completano mirabilmente, pur nella loro spiccata personalità. Il P. Eulogio svolge sostanzialmente un duplice tema: Giovanni della Croce come mistico e testimone del divino, e Giovanni della Croce teologo, con riferimento specificativo alla mistica. Esposto più brevemente il primo aspetto (pp. 300-306), l'A. concede largo spazio al secondo: prima chiarendo l'accezione di « mistica teologia » in S. Giovanni della Croce — che non è quella comune oggi di « scienza teologica », ma quella classica di « conoscenza sperimentale » — (pp. 306-310), poi affrontando l'argomento del carattere scientifico dell'insegnamento del Santo. Pur dando tutta l'importanza al fondo esperienziale del suo « oggetto » e anche alla ispirazione poetica e al linguaggio simbolico di Giovanni, l'A. ne mette in evidenza la costruzione scientifica della sintesi. Ciò risulta dalla esplicita intenzione del Santo (pp. 314-315) e più ancora da tutta la strutturazione del suo pensiero e dei suoi « trattati » (cf pp. 315-325). La conferma la si trova anche attraverso la individuazione degli elementi di spicco (pp. 325-327) e degli apporti maggiormente originali che caratterizzano e distinguono la sintesi dottrinale del grande mistico (pp. 327-330). Uno studio denso, ricco di documentazione e di osservazioni, come si conviene ad un conoscitore profondo di Giovanni della Croce quale è il P. Eulogio.

Questa sezione si chiude con uno studio del P. Huerga, domenicano,

prof. nell'Università di S. Tommaso, a Roma, su *L'eredità mistica di Santa Teresa e di San Giovanni della Croce* (pp. 331-349). L'eredità dei due è la loro dottrina dal valore incomparabile, dall'interesse universale per le grandi esperienze che sono alla base e le grandi idee che le esprimono e trasmettono, per l'attualità che non è minore oggi che nei secoli passati. L'A. riconosce che non mancarono in passato, e anche oggi potrebbero verificarsi, *insidie* a questo patrimonio: egli menziona il sospetto dei teologi, il pericolo degli illuminati, il mimetismo delle « beate », lo scandalo del quietismo, le manipolazioni dei commentatori (pp. 339-342). Alcune considerazioni sul prestigio attuale dei due Santi, specialmente nei documenti della Chiesa concludono lo studio (pp. 342-349).

La quarta sezione comprende due soli articoli: l'uno del P. Augusto Guerra, l'altro del P. Bruno Secondin. Essi ci offrono una panoramica delle « Esperienze attuali ». Il Guerra (*Esperienza cristiana, oggi*), pp. 353-381), dopo aver ricordato sommariamente il significato (pp. 353-357), ci presenta una *Diagnosi sopra la nostra esperienza cristiana* (pp. 357-369). Egli segnala gli aspetti più importanti. Essi sono, secondo l'A., gli *Intervali di esperienza*, cioè la riduzione dei luoghi per l'esperienza religiosa, quasi per una eccessiva sacralizzazione. *Nuove zone di esperienza*, cioè la *materia*, il *compromesso* (qui la parola significa *impegno*) *mondano*, cioè l'immersione nelle cose, il lavoro, la teologia politica, la teologia della liberazione ecc. Parla della *esperienza cristiana anonima*, del *movimento di meditazione*, che con la concentrazione vorrebbe portare l'uomo verso l'essere profondo ecc. Di ognuno di questi aspetti della nuova esperienza l'A. fornisce alcune dilucidazioni essenziali (pp. 357-369). Egli successivamente tratta della *verifica dell'esperienza cristiana*, indicandone i criteri soprattutto nel rapporto con Cristo e nel rapporto con lo Spirito. Rapporti che conoscono varie interpretazioni, a volte anche notevolmente distanti (cf pp. 370-377). In ultimo parla di *Agenti di verifica ed evangelizzazione*, affermando che « solo chi può evangelizzare ha il diritto di sottoporre a verifica l'esperienza cristiana » (p. 377). Egli sottolinea l'importanza della persona umana che, per la sua libertà è la prima a sentirsi interpellata per l'incarnazione storica del Vangelo nella propria comunità particolare, come nella comunità universale e nel mondo. Ma è ugualmente interpellata la Chiesa come madre e maestra: « Nella proclamazione della parola, nel richiamo alla sequela di Cristo, nella celebrazione della memoria del Signore la Chiesa è madre e maestra dell'esperienza cristiana » (p. 378). L'A. tocca brevemente anche il compito della *Chiesa domestica*, cioè delle piccole comunità cristiane (pp. 379-380). L'argomento è nuovo e la trattazione è rapida. Molti aspetti dovrebbero essere approfonditi. E' ovvio che qui l'esperienza *mistica* rimane molto sfocata.

Chiude il volume uno studio, e forse meglio si potrebbe dire una presentazione di figure o tendenze attuali nel campo dell'esperienza religiosa, dovuto al P. Bruno Secondin, O.C. prof. dell'Università Gregoriana. E' un lavoro così ricco di suggerimenti, di aperture, di inviti, di personaggi nuovi, che è impossibile sunteggiare. Mi limito a sottolineare lo

scopo che persegue e le giustificazioni generali della sua proposta. Egli è tutto aperto al nuovo, anche nel campo della spiritualità e dell'esperienza religiosa, e anche di quella propriamente mistica. Per rendere più convincente l'invito ad aprirsi ci presenta una interessantissima galleria di personaggi la cui vita religiosa profonda è innegabile, senza peraltro che siamo costretti a parlare sempre e in modo indiscriminato di esperienza mistica vera e propria. Non è nell'intenzione del Secondin di fare affermazioni di carattere generale; egli tuttavia non nasconde la sua ammirazione per le nuove manifestazioni dello Spirito, in ambienti, situazioni e contesti culturali tanto diversi da quelli passati, nei quali abitualmente è stata collocata l'esperienza mistica. Così, ad es. nel paragrafo « Esperienze mistiche attuali » egli accosta Simone Weil e Dag Hammarskjöld, a Teilhard de Chardin, a Bulgakow; Massimiliano Kolbe e Tito Brandsma a Gandhi, a Thomas Merton, a P. Pio da Pietrelcina, a Martin Luther King ecc. (pp. 395-404). Anche nel campo ecclesiale il fenomeno delle manifestazioni nelle piccole comunità o nei movimenti spirituali. Il bisogno di portare attenzione al nuovo suscitato dallo Spirito che accompagna il progredire della storia e della umanità non si può non sentire. Tuttavia il tempo collauderà ciò che è autentico e ciò che è apparente o illusorio. Comunque l'A. non omette di avvertire che i grandi mistici sono sempre attuali (pp. 409-411).

Vita cristiana ed esperienza mistica è un libro che dice molte cose. Gli egregi scrittori che hanno collaborato hanno portato ciascuno un contributo valido a suscitare l'interesse per la grande realtà che è l'esperienza mistica in rapporto alla comprensione della vita cristiana e al posto che essa occupa nella incessante opera salvifica della Chiesa.

ROBERTO MORETTI, OCD