

« SAPERE TEOLOGICO »
E « SAPERE » PROPRIO DEL CRISTIANO.
NOTE PER UN CAPITOLO DI STORIA
DELLA LETTERATURA SPIRITUALE E DELLA TEOLOGIA

Il nostro campo di indagine si localizza tra i secoli XIII e XVI: ed è evidente che procederemo per riferimenti a campioni significativi, e nella direzione che — in termini sia di appartenenza che di valore — possa essere considerata come cattolica (1).

La questione non è tanto quella — pure agitata — della teologia come tale, e della possibilità di considerarla come « scientia » secondo il modello aristotelico (2). Piuttosto, è in gioco la legittimità e il valore della teologia, comunque se ne giustifichi il carattere « scientifico »: almeno sempre in quanto rapportato ad un altro livello o ad un altro tipo di « sapere » — autentico, vero, costruttivo — che il cristiano deve in ogni caso perseguire, ed è in larga parte indipendente dalle attitudini e dalla coltivazione intellettuale del soggetto. Questo sapere, che si contrappone magari polemicamente al sapere teologico, viene collegato, anzi spesso identificato con la « experientia », di cui si tenta la descrizione e si cerca di individuare il principio genetico o il fondamento direttivo.

Mondo dei teologi (o della letteratura teologica) e mondo degli spirituali (o della letteratura spirituale) mostrano così la loro reale distinzione e giustapposizione (3). Lasciarsene indurre a riflettere, può essere stimolo a ripensare il problema della natura della teologia, cioè

(1) Significa, in altre parole, che non assumeremo in blocco come campo di riesplorazione, la letteratura « religiosa » di questo periodo. Un documento che, al di fuori dell'ambito dell'ortodossia cattolica, potrebbe essere studiato in proposito, per la sua emblematicità e diffusione, è lo *Specchio delle Anime Semplici*, la cui attribuzione a Margherita Porete pare ora fuori discussione. Si veda: R. GUARNIERI, *Il « Miroir des simples ames » di Margherita Porete* (introduzione ed edizione): Archivio Italiano per la Storia della Pietà IV (Roma 1965), 501-708.

(2) In una direzione che può sembrare vicina alla nostra, si è mossa particolarmente la riflessione metodologica dei maestri francescani. Ma il loro problema è appunto la « scientificità » della teologia, data la « experientia » della fede da cui essa parte ed entro cui si muove. Si veda, in proposito: I. BIFFI, *Figure medioevali della teologia: la teologia come esperienza, sapienza e logica della storia di salvezza*: Teologia 2 (1977), 191-231.

(3) Il discorso viene ripetuto enfaticamente dopo l'articolo di F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*: NRT 82 (1950), 372-389. Ma la migliore messa a punto, e la migliore introduzione all'intera questione, ci sembra sia in H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, III-IV.

del suo statuto proprio di « sapere » compreso e derivato rispetto al « sapere » della fede ed al suo svolgersi in « esperienza ». Ma anche il problema di questa « esperienza » verrà egualmente posto: e sarà dalla teologia che ne potrà e dovrà venire la comprensione critica.

Il nostro punto di partenza è offerto da uno scritto del secolo XIII, *Viae Sion lugent*, ormai definitivamente attribuito al certosino Ugo di Balma. L'attenzione si concentrerà poi sul secolo XV (« Imitatio Christi »; Gerson; la questione dell'interpretazione mistica della Docta Ignorantia), per concludersi con qualche rapido cenno a Giovanni della Croce, quale testimone, a suo modo, per la seconda metà del secolo XVI, della problematica che ci interessa.

I. TESTIMONI STORICAMENTE SIGNIFICATIVI DELLA TENSIONE

1. « *Viae Sion lugent* » (*)

Il vigore polemico con cui Ugo di Balma, soprattutto nel Prologo della sua operetta, contrappone la sapienza propria dei cristiani alla ricerca dei suoi sostituti, tra i quali andrebbe pure collocata la teologia scolastica, è facilmente sottolineato. Balma non teme di qualificare questa ricerca come una sorta di idolatria; o quantomeno come un voler retrocedere dal Nuovo all'Antico Testamento.

Si commette idolatria perché si scambiano le immagini di Dio, che l'intelletto va costruendo, con la realtà di Dio, che è saputa solo per via di amore. E si recede verso l'Antico Testamento, perché appunto si misconosce che l'originalità del Nuovo Testamento è l'amore, e la sapienza di Dio per amore. Così, la « sapientia christianorum » — quella che deve essere assolutamente cercata e a cui ci si dispone non per via di esercizio intellettuale, ma per via di desiderio o di « aspirazione » — pur essendo un autentico « sapere », non è di natura intellettuale: e Balma, soprattutto nella « Quaestio Unica », non manca in proposito di moltiplicare le ragioni e le giustificazioni.

In ogni caso, non bisognerà temere l'accusa che, codesta « sapientia christianorum » — non essendo intellettuale — sia perciò stesso una « stultitia » o una « ignorantia ». « Optima stultitia », dice Ugo, la quale « sapientissime et mira procedit ordinatione: nam solo pondere et di-

(*) Citiamo l'importante operetta con il suo Incipit. Tra le titolature più comuni che essa ha ricevuto e con cui viene testimoniata, si ricorderanno: « De Triplici Via »; o anche « Mystica Theologia ». Come introduzione, si vedano: J. KRYNEN, *La pratique de la théorie de l'amour sans connaissance dans la Vie Sion lugent d'Hugues de Balma*: Rev. Asc. Myst. 40 (1964), 161-183; F. DE PABLO MAROTO, *Amor y conocimiento en la vida mística según Hugo de Balma*: Rev. de Esp. 24 (1965), 399-447; A. STOELLEN, *Hugues de Balma*: Dict. Sp. VII/1, 895-873. Lungamente attribuita, soprattutto con le edizioni a stampa, a S. Bonaventura, è stata definitivamente espunta dalle sue opere con la edizione di Quaracchi. Noi citiamo da *Seraphici Doctoris P. P. Ioannis Eustachii Bonaventurae... Opusculorum theologicorum tomus secundus*, Venetiis 1584, 438-468 (il titolo è: *Mystica Theologia, quae quamvis sit a quibusdam adscripta Henrico de Palma, a pluribus tamen S. Bonaventurae adscribitur*). Una versione italiana trecentesca della « Quaestio Unica » è stata recentemente ripubblicata da G. DE LUCA, *Prosatori Minori del Trecento*, I (Milano-Napoli, 1954), 827-843.

scretione amoris affectus verius et certius et infallibilis in ipsum quem diligit fertur... Semper intellectus, quantumcumque coelitus illuminetur, Deum modo finito et limitato apprehendit, qui tamen immensus et infinitus est » (5).

Quanto all'ignoranza, bisognerà apprezzarne il paradossale valore nella medesima linea. Ugo riprende in proposito e senza originalità la lettura del dionisiano « ignote consurgere », riferendola cioè all'amore che sa le cose di Dio come non sapendole, perché non si proporziona alla rappresentazione conoscitiva, sia sensibile che intellettuale. Un « occultus sermo divinus » che è una « mozione », un « tactus » dello Spirito Santo nell'apex dell'anima, cioè nella punta suprema della « vis affectiva », fa sorgere questo amore che, nella sua « ignorantia », è dunque altissimo sapere la realtà misteriosa di Dio (6).

Ugo non dice che codesta « optima stultitia » o scienza « ignorante » sia un'esperienza: dice piuttosto che attraverso l'esperienza si giunge a questa scientia o a questa sapientia, e che da questo punto di partenza si è poi in grado di giudicare di tutte le « doctrinae » che ad essa pretendono di fare riferimento. E, tuttavia, lo « sperimentare » non è solo un passaggio metodico; è esso stesso un « capire ». La diversità si stabilisce dunque tra colui che capisce solo intellettivamente, e per questa via giudica addirittura improponibile la « sapientia christianorum »; e colui che capisce facendo l'esperienza unitiva, e quindi può giudicare, con vera cognizione di causa, delle dottrine che tentano di ricondurla a ciò che essa non è.

« Quod si forte — leggiamo — alicui legenti nimis difficile videatur, vel propter scientiae profunditatem, vel propter verborum obscuritatem... *exerceat se* in via purgativa et via illuminativa subsequente, et statim *experietur et intelliget* in seipso, solo Deo interius operante, quicquid de tertia via (= unitiva) inveniret in seipso vel audiet ab aliquo. Nam in hac sapientia necesse est, ut in seipso primo *percipiat experimentaliter veritatem*, et deinde sententiam omnium verborum quae ad mysticam sapientiam pertinent... Haec nempe sapientia in hoc differt ab omnibus aliis scientiis, quia in hac primo oportet *usum habere in seipso*, quam verba intelligere, et *practica hic praecedit theoreticam* » (7).

In definitiva, però, la polemica di Ugo di Balba contro la teologia scolastica (e l'intelligenza) non risponde e non si conclude né con una sconfessione né con una svalutazione radicale dell'una e dell'altra, a vantaggio di questo « sapere » altissimo che trascende sia gli obiettivi, sia l'uso dell'intelligenza. Si tratta piuttosto di una relativizzazione del « sapere » intellettuale: al quale Balma riconosce, in realtà, una propria dignità e un proprio valore anche quando procede « secundum viam scholasticam communem » e, quindi, il movimento è « ab inferioribus ad superiora ». Anche questa « meditatio vel contemplatio » può del resto condurre a suo modo all'amore: non però all'amore mistico, ed al conoscere o sapere che ne dipende (8).

(5) *Mystica Theologia* cit., 468/1.

(6) *Ib.*, 467/1-2.

(7) *Ib.*, prol.: 438/1.

(8) *Ib.*, 466/1-2-467/1.

Ma la relativizzazione del pensiero e della « scolastica » è indubbiamente posta secondo una prospettiva gerarchica: il sapere più alto del cristiano è quello raggiunto con la « stoltezza » e l'« ignoranza » mistica. In fondo, siamo ancora rimandati alla sensibilità che si esprimeva nella teorizzazione dei quattro sensi della Scrittura, dove l'anagogia finalizza e dà il senso all'intero cammino. Ma le ragioni che muovono Ugo a subordinare la contemplazione « scolastica » comune alla sapienza mistica, sono di altro genere: esse poggiano su un'analisi delle facoltà spirituali dell'uomo, e della loro diversa attitudine al raggiungimento di Dio; analisi assunta e fondata in una visione esemplaristica trinitaria, dove la partecipazione alle processioni divine viene resa possibile allo spirito umano dalla partecipazione alla processione dello Spirito Santo. Lo « exitus » creativo che rappresenta come l'espansione della processione dello « Spirito » trova nella partecipazione dello spirito creato a questa medesima processione il fondamento e la causa del movimento di ritorno (« redivus »). « Cum ergo anima gradatim ascendendo ordinate proficiat, oportet quod habeat prius amorem qui appropriatur Spiritui Sancto (qui Spiritus Sanctus nobis est affinium) antequam habeat intelligentiam cogitando... » (9).

2. Jean Gerson e Jean de Schoonhoeven

La posizione di Gerson sul nostro problema appare abbastanza articolata: impegnato, come egli si sente, da un lato a difendere il valore obiettivo e critico della teologia nei confronti anche dell'esperienza mistica e del suo modo di formularsi; e, dall'altro, a criticare i limiti reali della teologia accademica del suo tempo, particolarmente nella stessa università di Parigi, di cui era cancelliere (10).

Appoggiato anch'egli, a suo modo, alla meditazione dell'opera dionisiana, Gerson è consapevole che la « mystica theologia » è il più alto ed universale tipo di « sapere Dio » che possa essere dato ad un cristiano, in quanto esso gli sembra legato non tanto ad una « experientia » di Dio esteriore all'uomo (come nel caso della teologia « simbolica » e di quella « propria », cioè speculativo-scolastica), ma alla « experientia interior » (11), ultimamente di natura affettiva. E, tuttavia, ciò

(9) *Ib.*, 466/1. Tutta la sezione da pagg. 464/2 a 468/1 andrebbe qui citata e commentata.

(10) I nostri riferimenti bibliografici saranno anzitutto a A. COMBES: *Essai sur la critique de Ruysbroeck per Gerson*, I-III, Paris 1945-1959 e *La Théologie Mystique de Gerson*, I-II, Roma 1963-1964; poi a P. GLORIEUX, *Gerson (Jean)*; Dict. Sp. VI, 314-331 e *Le chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement*; Mélanges Gilson (Toronto-Paris 1959), 285-298; infine a E. GILSON, *La philosophie au Moyen-Age* (Paris 1952), 710-719. Per i testi della polemica Gerson-Schoonhoeven, l'edizione che seguiamo è quella di A. COMBES, *Essai cit.*, II; per i due sermoni-manifesto *Contra curiositatem studentium*, l'edizione è quella di P. GLORIEUX, *Oeuvres complètes de Gerson*, III, 224-249; per il *De Mystica Theologia* l'edizione è pure quella di A. COMBES, Lucani 1958.

(11) « Teologia mystica innititur ad suam doctrinam experientiis habitis ad intra in cordibus animorum devotorum, sicut alia duplex theologia (simbolica e propria) ex hiis procedit quae extrinsecus operantur »: *De Mystica Theol.* cit., ed. cit., cons. 1-2: p. 7-8. Le Considerationes 1-3 sviluppano il tema: p. 7-12.

non rende vana la figura di una teologia speculativa che sia quale essa deve. La sua funzione al contrario deve essere riconosciuta urgente e permanente nella vita della fede e della Chiesa; precisamente anche nei confronti della stessa « mystica theologia ». Questa non è propriamente il risultato di quella: così che il passaggio non si ha in linea diretta dalla coltivazione della teologia scolastica alla « experientia interior », da cui proviene (o in cui consiste) la teologia mistica. Non si ha passaggio diretto, senza soluzione di continuità; e quindi neppure interlocutorietà di un momento rispetto all'altro: tanto è vero che il progetto più accarezzato e coltivato di Gerson sarà precisamente quello di giungere ad elaborare una comprensione teologica speculativa della « teologia mistica ». Esempio concreto insieme e strumento tra l'altro per la « conversione » dei teologi e della teologia del suo tempo: non a cancellarsi davanti alla esperienza interiore e neppure ad estraniarsene, ma ad addentrarvisi soggettivamente ed insieme a comprenderla scientificamente, secondo il modulo della « contemplazione » ad essi essi propria ⁽¹²⁾.

Evidentemente, la teologia a cui pensa Gerson non è quella « inutile » dominata da una smania di « curiosità » e di « singolarità » incontrollate, in forza delle quali « dimissis utilioribus homo convertit studium suum ad minus utilia, vel inattingibilia, vel noxia » oppure « ad doctrinas peregrinas et insolitas ».

« Utile » è invece la teologia che rimane se stessa: ancorata alla S. Scrittura, da cui viene la conoscenza di ciò che Dio liberamente ha operato per l'uomo; ed al linguaggio pubblico della fede, che è concretamente quello dogmatico.

Di tutto ciò, la teologia cerca un'intelligenza e vuol raggiungere una « elucidatio », cioè una riconduzione al linguaggio concettuale chiaro, quello che non confonde « oscuro » con « profondo ». « Nolo tamen ut haec nostra curiositatis inculpatio nutriat secundem ignaviam eorum qui de divinis ea quae possunt debentque intelligere vel negligunt vel non negligentibus detrahunt: utrumque vitio deputatur, et nolle elucidare veritatem Sacrae Scripturae... et... velle plus quam oportet sapere » ⁽¹³⁾.

Gerson infatti sa che non tutto, né nello stesso dato biblico né soprattutto negli autori della grande tradizione cristiana, è sempre espresso con la lucidità del linguaggio scolastico e del suo mondo concettuale: ma proprio questo — lo si è detto — egli considera principale compito dei « doctores in theologia »; ed a questo egli può addirittura ridurre il principale merito teologico dei « doctores novissimi », quali Bonaventura e Tommaso « dum omisso omni verborum ornatu, tradiderunt theologiam per quaestiones, ut sub certis regulis et sub

(12) « Et sic est finis lectionis. Intelligentia clara et sapida eorum quae creduntur in Evangelio, quae vocatur theologia mystica, conquirenda est per poenitentiam magis quam per solam humanam investigationem. Et circa hoc pertractabitur ista quaestio an magis per poenitentem affectum quam per investigantem intellectum Deus in via cognoscatur » (*Contra curiositatem* cit., I. e., 249). Gerson preannuncia concretamente le lezioni sulla Teologia Mistica che saranno poi pubblicate e rielaborate nel celebre trattato.

(13) *Contra curiositatem* cit., 233-234.

praecisa verborum forma tutissimam haberemus theologiam... reducendo doctores omnes priores ad unam securamque locutionis proprietatem » (14).

Se dunque la teologia speculativa « utile » si applicherà alla « experientia interior », dovrà farlo restando fedele al suo ruolo, e quindi al suo metodo: dovrà riferire l'esperienza alla « Sacra Scriptura »; dovrà confrontare il linguaggio dell'esperienza con quello pubblico della fede, eventualmente per condurvelo e ridurvelo; dovrà raggiungere una « elucidatio » scolastica e dell'esperienza, e dei suoi modi espressivi.

La ragione per cui, agli occhi di Gerson, la teologia speculativa scolastica legittimamente può e deve applicarsi alla « elucidatio » critica e valutativa della « experientia interior » e quindi della « mystica theologia », è già stata richiamata. In linea con la tradizione francescana, egli assegna infatti alla « experientia » il punto di partenza e di applicazione della conoscenza e del discorso su Dio: ora, l'« experientia » in parola è — come si disse — divisibile secondo lui in « esterna » ed « interna ». Così, Dio in quanto sperimentato esteriormente (rispetto al soggetto) e interiormente (sempre rispetto al soggetto), è l'oggetto integrale della ricerca e della « elucidatio » teologica. A questo proposito, tuttavia, si baderà che il discorso implica sì, ma solo fino ad un certo punto, la soggettività di ogni singolo teologo che si ponga alla ricerca di Dio. L'« experientia », interiore ed esteriore di cui Gerson parla, è piuttosto un fatto umano generale che si può accettare come dato di partenza: e, soprattutto nel caso della « experientia interior », Gerson insisterà perché il teologo accetti come reale il dato di tale esperienza nel suo insieme, e assuma senza ingiustificate riserve pregiudiziali la testimonianza che ci viene offerta da quanti effettivamente vivono quel dato di esperienza (15). Di qui dunque dovrà partire la ricerca del teologo speculativo-scolastico sull'esperienza « interiore »: anche se egli, sfortunatamente, non abbia personalmente raggiunto livelli apprezzabili di « teologia mistica ». E l'intenzione sarà: « deducere ad notitiam familiarem et propriam scolasticorum ea quae devoti homines de ea (= mystica theologia) magis affectiva declamatione et figurativa locutione quam litteratoria proprietate tradiderunt » (16).

Il commento adeguato di quest'ultima affermazione, dovrebbe particolarmente rimandare alla polemica assai interessante che Gerson intrattiene con Schoonhoeven a proposito dell'opera di Ruusbroec. Le basi teoretiche del dissenso tra il Cancelliere e il priore di Groenendael, antico maestro di Arti all'università parigina, stanno nel fatto che Schoonhoeven, pur accettando in linea di principio l'esistenza che l'esperienza spirituale e la sua espressione siano coerenti con la fede della Chiesa, non accetta di concluderne, come fa Gerson, né alla esigenza pura e semplice di ricondurre il linguaggio mistico al linguaggio dogmatico; né a quella di « elucidare » esperienza e linguaggio per riduzione alla teologia scolastica.

La ragione sta nel senso acuto che Schoonhoeven mostra di avere

(14) Cfr. *Epistola II ad Bartolomaeum* (Controrisposta a Schoonhoeven): in A. COMBES, *Essai cit.*, II, 794.

(15) *De Mystica Theologia*, cons. 4-5: ed. cit., p. 12-15.

(16) *Epistola II ad Bartolomaeum*, cit.: A. COMBES, *Essai cit.*, II, 800.

dell'assoluta originalità della situazione del mistico: sia in ciò che egli sperimenta (... *recurrat et transformatur in illam imaginem quae sibi praesentialiter exhibetur. Ex quo patet quod imago animae rationalis per efficaciam divini luminis in suam imaginem increatam deifice poterit transformari*) ⁽¹⁷⁾, sia in ciò che egli dice della propria esperienza: quasi si trattasse di una sorta di « ispirazione ». Proprio di qui viene, secondo Schoonhoeven, il diritto del mistico a parlare nella Chiesa, anche se non ha la preparazione tecnica che la « contemplazione » teologica consente ⁽¹⁸⁾; e il suo linguaggio non deve essere ridotto su un altro registro — quello scolastico — ma dev'essere mantenuto e compreso nel proprio.

« Est enim iste modus sentiendi alienus ab omni modo usitato sentiendi. Unde nec usitatis verbis potest aliquatenus explicari. Et ideo quando viri perfecti... aliquid nobis de tali affectione vel intelligentia tentaverint, succumbunt verbis, et talia verba loquuntur quae nostrum intellectum excedunt... » ⁽¹⁹⁾ « Quia verba huius libri ex fervido affectu et vigore dilectionis prolata sunt, non sunt recipienda secundum sensum quem secundum sonum vocis videntur facere, sed secundum sensum pro quo fiunt intelligenda sunt et interpretanda, et secundum materiam subiectam sermones eius expetendi » ⁽²⁰⁾. « Et sic actor huius libri... imitatus est modum loquendi sanctorum patrum qui de hac materia locuti sunt, intendo quibusdam verbis non proprie sed transsumptive, sicut ista materia exigit » ⁽²¹⁾.

Anche su questo punto preciso, il confronto puntuale tra i due interlocutori sarebbe assai istruttivo: vi appare abbozzato infatti un discorso analitico sul linguaggio o sui linguaggi della fede ⁽²²⁾. Basterà

(17) *Epistola responsalis*: A. COMBES, *Essai*, cit., 718-720.

(18) *Ib.*, 767-769.

(19) *Ib.*, 734.

(20) *Ib.*, 769-770.

(21) *Ib.*, 731.

(22) « Sic enim — spiega Schoonhoeven — Dionysius in libris suis *caliginem* vocat quando spiritus rationales inducuntur *interius* coenaculum divinae claritatis, ubi *clausis* sensuum ostiis *secretius* castissimo amplexu conveniunt cum dilecto, et tamen *maxima illustratione ibi irradiantur*. Similiter quando *mentem contingit* rapi et in sui ipsius extasim perducit tunc *annichilari dicitur*, quia mens, in extasi posita, *sibi et omnibus creaturis funditus moritur, in quantum seipsam nesciens*, sui et omnium creaturarum obliviscitur. Ideo de talibus mentibus dicit Apostolus: *Mortui estis et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo*. Sic etiam spiritus rationales seipsos perdere est omnino non sentire semetipsos et a seipsis exinanire et pene annullari, ubi, *tamen melius secum sunt cum sic sunt*, quod tamen ubi sint neciant, et licet huc usque seipsos habent. tamen se modo praedicto *perdiderunt* » (*Epistola responsalis*, cit., l. c., 732-733).

Si legga, invece, quanto GERSON include nella II lettera a Bartolomeo, prendendo dal testo di un Capitolo di Certosini del 1406, diretto contro i nuovi mistici: « Non contenti modis loquendi scripturae sacrae,... fingunt de rebus spiritualibus modos abstractiores, eo quod tales maiorem eis delectationem generent. Plurimumque etiam ad hoc materias satis faciles obscuris modis et abstractis... ut vocantes *humiliationem*... *submersionem in abyssali profundo*; divinum amorem, *annihilationem* vel in nihilum reductionem; *caritativum motum mentis in Deum, influxum in Deum*... Quamvis tamen Christus, Prophetiae, Apostoli et omnes doctores Scripturae Sacrae tractatores... quantum poterant et expediebat, ea quae difficilia fuerunt per modos loquendi fecerunt facilia » (A. COMBES, cit., l. c., 797-798). Evidentemente, l'incomprensione non potrebbe essere più completa.

almeno osservare che la « transumptio » di cui Schoonhoeven parla non è propriamente né la semplice analogia tra concetti semplici, né un generico processo di allegorizzazione. Si tratta piuttosto di un linguaggio paradossale, che evoca l'esperienza e i suoi contenuti in forza di una tensione tra termini opposti, e alla fine li fa coincidere (la « caligine » che è « luce »; l'annichilarsi che è vivere; il perdersi che è ritrovarsi ecc.).

Meno geometrico di Gerson, Schoonhoeven apre così una via che sarà ulteriormente percorsa, anche se praticamente ai margini della ricerca teologica ufficiale: la quale, anzi, soprattutto da un paio di secoli a questa parte, sembra essersene completamente dimenticata ⁽²³⁾. Tuttavia, il senso acuto dell'assoluta originalità dell'esperienza mistica, come una sorta di sapere dall'origine direttamente divina, e perciò in-confrontabile con ogni altro tipo di sapere per quanto teologico, conduce molto logicamente Schoonhoeven non solo ad affermare l'impossibilità di ridurre questa esperienza ed il suo linguaggio alla teologia scolastica; ma anche a sottrarli alla possibilità di una loro comprensione « teologica » o comunque « scientifica ». Di qui anche l'affermazione che il luogo della teologia mistica non può essere l'università.

« Et ergo non videntur michi recte sapere qui nolunt quod aliquis de divinis scientiis disserat nisi fuerit philosophicis et naturalibus scientiis praeditus et imbutus. Incongruum enim videtur tantum naturae deferre, studio artis et solertiae hominum, quod plus possint hominibus afferre quam gratia quae repente agit, subito imprimitur, infallibiliter docet... Hanc doctrinam... sibi solo increata sapientia reservare voluit, ut sciat omnis mortalis creatura quod est doctor in coelo qui solam veram sapientiam solis electis scholaribus... manifestat, ut omnes mundi sapientes confutet, cum simplex vetula vel idiota ad istius sapientiae unitivae consurrectionem perfecte possit attingere quam nulla philosophica scientia vel mortalis industria apprehendit ». « Ista sunt spiritualia et mystica, et ideo solis spiritualibus comparanda et communicanda, nec huiusmodi in scholis sunt tractanda » ⁽²⁴⁾.

Evidentemente, Gerson non accetterà né una simile impostazione, né una simile conclusione: perseguirà invece il suo progetto sia di introdurre le lezioni speculative sulla « teologia mistica » nell'università; sia di stendere una vera e propria trattazione scolastica sull'argomento. Le sue premesse erano troppo diverse da quelle di Schoonhoeven: il suo modo di concepire la normatività universale del linguaggio pubblico della fede nella Chiesa, e la universale capacità « elucidativa »

(23) L'attenzione su questo genere di analisi del linguaggio mistico, ripresa nel Seicento francese, era già stata attirata da M. DE CERTEAU, *Mystique au XVII^e siècle: L'homme devant Dieu* (Mél. De Lubac), II (Paris 1964), 267-291. Recentemente, in Italia C. OSSOLA è ritornato sul tema, evidentemente in una prospettiva di analisi letteraria: *Apoteosi ed ossimoro. Retorica della « traslazione » e retorica dell'« unione » nel viaggio mistico a Dio: testi italiani dei secoli XVI-XVII*: Riv. di Storia e Letteratura religiosa 13 (1977), 47-103. Una notevole sensibilità alla attenzione e comprensione del linguaggio dell'esperienza religiosa, è quella che si ritrova in G. GETTO, ad esempio nei saggi *Letteratura religiosa del Trecento* (Firenze 1967) e *La letteratura religiosa dal Due al Novecento* (Firenze 1967: qui, in particolare il saggio su « Il realismo di Iacopone da Todi »).

(24) *Epistola responsalis*, cit., 767-769.

della teologia, nascevano in sostanza da una visione generale non volontaristica della realtà. Il modello di riferimento resta infatti per lui Bonaventura, il Bonaventura dell'*Itinerarium*: per questo, Gerson potrà mostrare la possibilità teologica della esperienza o teologia mistica soprattutto svolgendo un'antropologia dinamicamente aperta e perciò capace di includere il livello della contemplazione-orazione-unione⁽²⁵⁾. C'è dunque continuità, nella gradualità dell'ascensione: e l'antropologia teologico-scolastica avrebbe dovuto mostrare appunto, per Gerson, la propria capacità di comprenderla, e quindi di « elucidarla ».

Per Schoonhoeven, invece, il fatto mistico propriamente detto è un evento determinato dal libero irrompere « praesentialiter » della Sapienza increata, donde viene una assimilazione nuova, obiettiva e « saputa », dell'immagine creata all'immagine increata (al Verbo Archetipo o alla « deità » senza modi). Esso rimane, in fondo, senza vera analogia con le altre situazioni spirituali: né per analogia può essere conosciuto; né secondo il linguaggio del sapere intenzionale può essere detto.

Così la sua coerenza con la fede, non è immediatamente misurabile attraverso la riconducibilità materiale delle espressioni mistiche al linguaggio dell'ortodossia o della chiarezza teologico-scolastica. Ma come si giunga a stabilire criticamente tale coerenza, e se giungendovi per via non propriamente « scolastica » si compia ancora opera teologica, non viene approfondito da Schoonhoeven. Ciò che gli importa è l'originalità del fatto e la sua non comprensibilità adeguata con la strumentazione logica e concettuale della scienza (filosofica e teologica) scolastica.

In Gerson, invece, la chiarezza e la forza con cui vengono rivendicati alla teologia scolastica la capacità e il dovere di comprendere e di giudicare anche l'esperienza, è sopportata da una visione troppo angusta della fede obiettiva della Chiesa, e da una tendenza intellettualista, che — ai fini di comprendere i mistici — vorrebbe risolvere e dissolvere la specificità dell'esperienza spirituale e del suo modulo espressivo nella genericità e chiarezza delle nozioni o dei concetti comuni e comunemente condivisi.

3. *Imitatio Christi*

La tensione tra la « scienza vana » e la scienza unicamente « utile » per il cristiano ci sembra essere una delle chiavi fondamentali per la

(25) V. *De Mystica Theologia*, cit., II e III parte (de natura animae rationalis; de luminositate potentiarum). Preoccupato di escludere ogni pericolo di panteismo, Gerson parla di « luminosità » dell'anima nelle sue varie « potenze » come di un suo divenire luminosa (a misura che la loro intenzionalità è autenticamente rivolta a Dio); non invece di una immediata recettività della luce che è Dio stesso. Il paragone significativo è quello del gioco di specchi: « Constat quod speculum quodlibet, quanto erit purius in se et luminosius ab extrinseco, tanto erit aptius ad operationem suam et aliorum, in tantum quod ex mutua actione et reactione fiat splendidius quodlibet ex illis, nisi aliud obstiterit, immo ex combinatione varia poterit effectus aliquis, ut puta imago vel calor, resultare, qui absque concursu tali nequaquam appareret » (consideratio 19:46-47).

lettura dei quattro celebri opuscole, unificati e diffusi sotto il comune titolo di « *Imitatio Christi* ».

Si può ben dire, infatti, che l'operetta famosa altro non intende essere — soprattutto nei primi tre libri, ma a suo modo anche nel quarto — che una iniziazione alla vera ed utile « scienza » del cristiano: quasi per contrapposizione e distacco nei confronti di ogni altra « scienza », cioè di ogni altro « sapere la verità », che è appunto ritenuto inutile, se non addirittura dannoso. Se così è, si potrà senz'altro concludere che il celebre « libro » si salda bene all'ambiente culturale-spirituale di cui ci stiamo occupando: quale che sia la soluzione rifinita che debba darsi al problema della sua datazione e del suo autore ⁽²⁶⁾.

Poiché l'unità relativa del libro permette di individuare — anche sotto il nostro preciso profilo, come si è detto — una maggiore omogeneità tra i primi tre opuscoli, che non tra essi ed il quarto, sarà anzitutto da quei tre opuscoli che si dovrà iniziare la presentazione del tema. Più precisamente, anzi, terremo quale punto di riferimento il primo di essi: indicando gli eventuali complementi che gli altri due permettesero di individuare.

Ciò che veramente ed utilmente si deve sapere, ciò in cui importa divenire dei « docti », è — si potrebbe dire — la scienza che fa il cristiano: cioè anzitutto quel modo di accostarsi alla Verità che è animato dal desiderio di sottomettersi, di ubbidirle, di apprendere da essa « come » si deve essere, e quindi che cosa giova o non giova per giungere ad essere come si deve, che cosa fare o non fare per pervenire a tale traguardo ⁽²⁷⁾.

Codesta « *veritas facienda* » non è certo da intendere prassisticamente; e non significa neppure il puro costruirsi dell'esistente. La « *Veritas* » è infatti il « *Verbo* che parla » e che non è l'uomo; è il Verbo Cristo, da conoscere e da imitare nella sua vita storica, nella sua passione e nella sua crocifissione. Essa è attinta dalla « *Scriptura* », letta — secondo il celebre e ripetutissimo insegnamento di Guglielmo di S. Thierry — « *ex spiritu... quo facta est* ».

Certo, questa verità conduce ad una figura ideale di uomo: è l'uomo « *devotus* », « *simplex* », « *humilis* », « *purificatus* », « *illuminatus* » etc., il quale così rivela che è « *Deo unitus* ». Ma questa figura non è ideale se non perché si vuole essa stessa normata da quella « verità », cioè dalla visione dell'uomo secondo la rivelazione e la fede cristiana.

Vi è dunque un « sapere la verità » che dirige, norma, misura quell'altro « sapere » la verità che è il realizzarsi stesso in pienezza dell'uomo secondo la verità saputa e accolta: e quindi secondo Dio, secondo

(26) Ricordiamo semplicemente tre punti maggiori di riferimento: J. HUIJSEN-P. DEBONGNIE, *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation*, Louvain 1957; P. G. BONARDI-T. LUPO, *L'Imitazione di Cristo e il suo Autore*, 2 voll., Torino 1964; A. AMPE, *L'Imitation de Jésus-Christ et son Auteur*, Roma 1973 (cfr. la voce *Imitatio Christi* in *Dict. Sp.* VII/2, 2338-2355). La prospettiva di lettura che noi qui velocemente presentiamo non ci sembra abitualmente utilizzata. I nostri riferimenti, in mancanza dell'edizione POHL, saranno all'edizione precedente di E. PUYOL (Paris 1898).

(27) Si prenda, in proposito, come testo emblematico ad esempio quello del l. I, cap. 5 (dove il discorso è fatto con riferimento alla « lectio » della *Scriptura*).

Cristo; o in altre parole: non secondo la natura, ma secondo la grazia. Anzi, soprattutto nel cosiddetto Terzo Libro, il superamento del desiderio di sapere « secondo la natura » nel desiderio di sapere « secondo la grazia », sarà indicato come la ragione del « sapere » autentico, quello — come si è detto — della verità realizzata ⁽²⁸⁾.

Si badi tuttavia a non ridurre questo livello « saputo » della verità realizzata, in termini puramente oggettivi. L'autore dell'*Imitatio* è attentissimo all'analisi della dimensione, che si potrebbe dire di « coscienza », del progressivo diventare « doctus » nella verità e per la verità accolta. In sostanza, è sempre la presa di coscienza di un rapporto: che, anche forse per riferimento alla tradizionale lettura « spirituale » del Cantico biblico, è sempre articolato in « presenze » e in « assenze », secondo alternanze che hanno fondamentali ripercussioni anche a livello soggettivo, nell'alternanza cioè della « consolazione » e della « desolazione » ⁽²⁹⁾. A questo proposito, anzi, potremmo parlare senza forzature di esperienza: l'esperienza di un itinerario di costruzione di sé secondo le esigenze della Verità che è Cristo, vissuta o realizzata come esperienza di un rapporto di comunione con lui, a cui si obbedisce. È il rapporto col Maestro, con l'Amico, col Diletto: il quale è il Gesù della Scrittura, il Gesù della Croce, il Gesù della storia saputo dalla fede.

Di contro a questo « sapere » autentico ed essenziale al cristiano, sta — secondo l'*Imitatio* — un altro tipo di sapere o di scienza: quello che vorrebbe fare incontrare la verità, la verità cristiana di cui si è detto, come se essa fosse un oggetto di pura inquisizione curiosa e orgogliosa, misurando appunto sui risultati di codesta inquisizione la propria autenticità e grandezza ⁽³⁰⁾.

La condanna di questa scienza è netta e senza appello: essa è « vana » e non deve in alcun modo essere promossa. Promuovendola si promuove un falso tipo di uomo, non l'uomo autentico, non il cristiano.

Non si potrà muovere certo, all'Autore della *Imitatio*, il rimprovero di aver condannato con tanta energia questo tipo di falso rapporto tra uomo (il cristiano) e verità. Gli si farà piuttosto l'obiezione di non aver preso in considerazione, sempre soprattutto nei primi tre opuscoli, la possibilità di un'altra figura di valore: quella di chi, in atteggiamento profondamente credente, ricerca la comprensione o la in-

(28) Si veda tutta la sezione antropologica del 1. III, capp. 53-55, dove prende collocazione e rilievo il testo del cap. 54, 28-30 (« Natura appetit scire secreta, et nova audire, vult exterius apparere, et multa per sensus experiri... Sed gratia non curat nova nec curiosa percipere... Docet itaque sensus restringere... et de omni re et de omni scientia utilitatis fructum atque Dei laudem et honorem quaerere... » etc.). Dell'atteggiamento della « natura » antitetico a quello della « grazia », in ordine al « sapere », andrà considerato esemplificazione concreta il cap. 58 dello stesso libro III (la « curiosità » nei confronti del problema della predestinazione).

(29) Ciò viene svolto, come è noto, nel II libro (cap. 1.7.8. 9-13), ma soprattutto sembra fornire la trama a tutto il III libro: che è notoriamente il più complesso e ricco dei quattro che compongono l'*Imitatio*.

(30) Sezioni emblematiche sono rappresentate nel I libro dai capp. 1-3 e 5; nel III libro, dai capp. 4 e 43. Ma i richiami, le allusioni, le insistenze sono continui.

telligenza della verità di cui vuol vivere, precisamente perché sia assunta e vissuta in più chiara consapevolezza. Parliamo di una possibile figura di valore: nel senso che non si può dire che essa non venga in assoluto considerata. Ma lo è più che altro come una pura ipotesi non realistica, appunto in quanto praticamente irrealizzabile ⁽³¹⁾. Segno che, in quel suo discorrere sulla « Veritas » a cui non mancano richiami agostiniani ⁽³²⁾, il nostro Autore non riceve da essi la delicata tensione tra « intellectus » e « fides ».

Il timore emergente in lui è e rimane piuttosto quello di un « intellere » che attragga e riduca alle proprie dimensioni la « fides »: sia come atteggiamento soggettivo, sia nei suoi contenuti e nel loro significato. Conseguenza, allora, la tendenza a rimanere saldo su quell'« intellere » che è la « fides » stessa: svalutando completamente la ricerca credente o la presa di coscienza critica (ma sempre credente) della fede.

Manca insomma, lo spazio assiologico per la teologia e per il cristiano che è teologo: e quindi anche lo spazio per un discorso su come ed a quali condizioni anche un teologo è e diviene cristiano. Le ragioni si potranno trovare in diverse direzioni: intenzione dell'Autore di dirigersi ad un particolare ambiente « monastico »; riferimento alla situazione di effettivo svuotamento della scienza teologica del tempo; forse anche senso pessimistico dell'uomo, tanto esposto ai sotterfugi della « natura », i cui dinamismi sono contrari, anche nella precisa direzione del « sapere », a quelli della grazia ecc.

Il dato rimane tuttavia: anche se dal quarto opuscolo sembra emergere un certo cambiamento di prospettiva ⁽³³⁾.

Punto di applicazione è ora evidentemente solo il mistero eucaristico: e ancora vi appare la denuncia della scienza vana, cui andrà senz'altro preferita la « beata simplicitas ». Tuttavia si esplicita ora l'attenzione al rapporto ratio-fides: certo per richiamare che « omnis ratio et naturalis investigatio fidem sequi debet, non precedere nec infringere »; ma anche per accettare che « tolerabilis pia et humilis inquisitio veritatis, parata semper doceri, et per sanas patrum sententias studens ambulare ».

Non è dunque ciò che l'autore preferisce: ma la « tollerabilità » a certe condizioni dell'inquisizione teologica sembra rivestire i caratteri di una certa sua proponibilità.

4. La « docta ignorantia » del cristiano

È merito di E. Vansteenberghe avere attirato l'attenzione su questo vivace episodio della seconda metà del secolo XV ⁽³⁴⁾. In sostanza, si

(31) Cfr. I.I, cap. 3,31: « Utinam vita eorum scientiae eorum concordasset, et tunc bene studuissent et legissent! ».

(32) Si veda nel I.I, tutta la sezione del cap. 3, vv. 1-13; e, nel libro III, i già citati cap. 4 e 43.

(33) Preparato da una allusione del cap. 4, vv. 5-6, il tema è formalmente svolto solo nel cap. 18, conclusivo del libro.

(34) Cfr. E. VANSTENBERGHE, *Autour de la Docte Ignorance. Une controverse*

tratta delle reazioni polemicamente contrapposte di ambienti spirituali benedettini e certosini, all'opera celebre del Cardinale di Cusa.

Pareva infatti ai benedettini di Tegernsee, ed in particolare a Bernardo di Waging che il « *De docta ignorantia* » fosse in fondo un manuale di contemplazione; addirittura, fosse la riproposizione o la reinterpretazione della « Teologia mistica » dello Pseudo-Dionigi. *Docta ignorantia* sarebbe appunto quel « sapere » mistico di Dio che è luminosità tenebrosa, che è affermazione nella negazione: e sua sede propria e principio proprio sarebbe pertanto l'intelligenza, la quale giunge a sapere come non sapendo e perché sa di non poter sapere il Mistero che pure paradossalmente conosce: tanto più perfettamente conosciuto quanto più l'intelletto vede che esso è conosciuto come « ignoto » ⁽³⁵⁾.

Cusano stesso, del resto, può lasciare un'impressione di tal genere, ad esempio in quelle pagine della « *Dotta ignoranza* » in cui viene svolto il tema della fede come condizione e dimensione generale del nostro « sapere » la verità. Di questa condizione-dimensione generale dell'intelligere umano, la fede cristiana che nella « *dotta ignoranza* » sa Gesù, sembra essere se non un caso, una realizzazione o una determinazione particolare. « La fede è l'inizio della conoscenza intellettuale.. Chi desidera elevarsi al sapere, deve credere in queste verità (= i principi primi) senza le quali non può procedere... La fede *complica* in sé ogni intellegibile. L'intelletto è l'*esplicazione* della fede. L'intelletto è diretto dalla fede, e la fede allarga il suo campo grazie all'intelletto. Dove non c'è fede salda, non c'è neppure un intelletto vero... E nessuna fede è più perfetta della verità medesima che è Gesù... La fede purissima in Cristo, sostenuta dalla costanza e dalla semplicità, può essere gradualmente estesa e sviluppata, seguendo la nostra dottrina dell'ignoranza... In quanto Cristo non è conoscibile in questo mondo... egli è appreso solamente là dove le persuasioni vengono meno e subentra la fede. Per la fede siamo rapiti in semplicità alla contemplazione di Dio, incomprendibilmente al di sopra di ogni ragione e intel-

sur la Théologie Mystique au XV siècle, Münster i. W. 1915 (Beitr. zur Gesch. der Phil. des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, B. XIV, 2-4). Con la pubblicazione dei principali documenti della controversia; salve, evidentemente, le opere del Cusano.

(35) Citiamo dal *Laudatorium Doctae Ignorantiae* di BERNARDO: « Porro ipsa docta ignorantia, supra omnem scientiam elevata, communionem habet cum mystica theosophia; quinimmo, quantum ad finem eundem esse videtur idem cum ea, dirigens in idipsum quemadmodum et ista. ...Et quoniam mystica theosophia praecipue in vi affectiva reponitur, nichilominus tamen in vi intellectiva suo modo reperitur. Est enim actus sapientialis non solum affectio, sed etiam intellectio; quinimmo in cognitione inchoatur et in affectione consummatur. Et sic mystica theosophia forte est prius et inchoative in intellectu, posterius autem et complete in ipso affectu » (VANSTEENBERGHE, *cit.*; documenta, 164-165). Il sapere mistico è ordinato anche per Bernardo alla comunione reale, che è « per viam amoris »; ma l'unione reale con il Dio reale, che è « *conscientia oppositorum* » non può essere l'unione con Dio saputo altrimenti che in « *docta ignorantia* ». È l'amore conseguente a questo modo di « sapere » Dio, che è propriamente l'amore mistico. A questo punto, la « *docta ignorantia* » diventa un metodo: valido anche per la ricerca di Dio secondo la logica delle virtù teologali e dei doni dello Spirito Santo, pur essendo « *nobis naturaliter insitam, atque nostris in mentibus, si bene perpendimus, ... radicam* » (*l. c.*, 165).

ligenza, nel terzo cielo della intelligenza semplicissima, per contemplarlo senza corpo, nel corpo...; in modo estraneo al mondo, nel mondo... sicchè ci rendiamo conto che Dio è incomprendibile per l'immensità della sua eccellenza. Questa è la dotta ignoranza, per la quale il beatissimo Paolo ascendendo comprese di non conoscere affatto Cristo (cioè: l'incomprendibile concreto).. I fedeli che, con desiderio sempre più ardente si elevano a questa intelligenza semplice, sono rapiti, oltre tutti i sensibili, passando come dal sonno alla veglia, dall'udire al vedere, là dove appaiono le verità che non si possono rivelare perchè oltrepassano tutte le forze dell'udito e ogni dottrina che le possa esprimere... Gesù benedetto nei secoli, fine di ogni intelligenza perchè verità, di ogni sensazione perchè è vita, di ogni fine perchè entità, perfezione di ogni creatura perchè Dio e uomo, è incomprendibilmente inteso lì, come il termine di ogni voce... Queste verità si manifestano per gradi, a chi ascende a Cristo con la fede » (36).

Nè l'esegesi nè eventualmente la critica adeguata di questa descrizione cusana della fede cristiana saranno qui da noi intraprese. Rileveremo soltanto come il Cusano cerchi di riesprimere l'oscurità e la luminosità dell'itinerario credente con la categoria generale della « docta ignorantia », individuandone però il punto esplicito di applicazione nel « Cristo », « massimo contratto », « ragione incarnata di ogni ragione » il quale è Gesù. Si tratta di un « udire » che va verso un « vedere »: superando quel « vedere » che non è tale, perchè non coglie la visibilità dell'invisibile (37). È questa anche la « teologia mistica »? È questo il sapere tipico e supremo del cristiano?

La risposta del Cardinale di Kues si farà a nostro avviso sempre più chiara in tal senso: prima nella lettera del 14 settembre 1453 ad Aindorfer; poi nell'opuscolo « De Visione Dei », che intende appunto essere concretamente una guida alla esperienza della dotta ignoranza. Dirà, infatti, nel primo scritto: « Et michi visum fuit quod tota ista mystica theologia sit intrare ipsam infinitatem absolutam, dicit enim infinitas contradictoriorum coincidentiam, scilicet finem sine fine; et nemo potest Deum mystice videre nisi in caligine coincidentiae, quae est infinitas » (38). E nel « De Visione » svilupperà l'affermazione in preghiera: « Ti vedo nel giardino del paradiso, e non so che cosa vedo,

(36) Citiamo da N. CUSANO, *Opere filosofiche* (trad. G. Federici-Vescovini), Torino 1972: pp. 190-192.

(37) « Gesù benedetto nei secoli, fine di ogni intelligenza, perchè verità... è incomprendibilmente inteso là come termine di ogni voce. Da lui scaturisce ogni voce e in lui termina... » (*La dotta Ignoranza: Opere filosofiche cit.*, 192). C'è un rapporto tra l'udire e il credere; ma il credere è un « vedere » intelligibile. Così Cusano ne scrive ad Aindorfer, Abate di Tegernsee il 22 settembre 1452: « Haec fides... est scientia secundum hunc mundum altissima, quae etiam excedit omnem huius mundi scientiam, et vincitur hic mundus a fide... et quia simplices ad fidem duci possunt verbo, ideo cum hac altissima huius mundi scientia qua credunt Deo, rapiuntur in amicitiam Dei... Veniunt igitur ad experientiam fidei credentes... Et ideo sapientes huius mundi non attingunt vitam... Si igitur reperimus simplicem... et scimus eum fidelem christianum, eum ad visionem uti Paulus rapi posse credimus; sed in raptu multi decipiuntur, qui imaginibus inhaerent, et visionem phantasticam putant veram. Veritas autem obiectum est intellectus, et non nisi invisibiliter videtur » (VANSTEE BERGHE, cit., do. c. 112-113).

(38) VANSTEEBERGHE, cit., 116.

perché non vedo nulla di visibile. E so solo che so di non sapere che cosa vedo, e di non poterlo sapere mai. E non so nominarti, perchè non so che cosa sei. E se uno mi domandasse perchè sei chiamato con questo o quel nome, da quel nome stesso che nomino so che non è il tuo nome. Il termine di ogni modo di significare dei nomi è il muro oltre il quale ti vedo... Bisogna che chi ascende a te, ascenda al di sopra di ogni termine... Chi ascende oltre il fine, non entra nell'indeterminato, nel confuso, nell'ignoranza e nell'oscurità, che sono la confusione intellettuale? L'intelletto dovrà allora farsi ignorante e stare nell'ombra, se vorrà vederti. Ma che cosa è, mio Dio, l'intelletto unito all'ignoranza, se non la dotta ignoranza? » (39).

Non si ritenga che, scrivendo espressioni come queste, Cusano pensi all'itinerario della « docta ignorantia » come al semplice progressivo apprendimento dell'arte di « vedere »: quindi sostanzialmente solo ad una tecnica del comprendere « come non comprendendo ». La tensione dell'intelletto verso la dotta ignoranza, esprime propriamente la sua tensione costitutiva verso la realtà: la realtà che è l'infinito ed il possesso dell'infinito (40). E questa tensione non misconosce, anzi esplicitamente include ed esige l'impegno etico (41): non è dunque puramente intellettualistica.

A nostro avviso, però, è assai difficile dire che quando Cusano parla di questo ingresso nella « dotta ignoranza » come di quella « teologia mistica » di cui gli scritti mistici cristiani parlano, egli abbia veramente « realizzato » la specificità di questa esperienza, senza ricondurla ad un discorso generale sulle condizioni e sulla fenomenologia dell'itinerario dell'intelligenza umana verso l'Assoluto o l'Infinito. Chiunque tenti anche solo un superficiale confronto tra ciò che significa « teologia mistica » per Cusano e per Giovanni della Croce, ad esempio, non potrà non restare convinto di ciò. « Dotta ignoranza » e simbolo « notturno » apparentemente potrebbero raggiungersi; ma, in realtà e nonostante le apparenze contrarie, la « notte » sangiovanista non è una sorta di « emendatio intellectus et affectus », bensì è l'essere posti in una « notte », che in effetti è l'inizio, il luogo, la realtà stessa di una comunione reale, realmente sperimentata. Così, la stessa « Salita al Carmelo » non è il corrispondente del « De Visione Dei »: il problema di Giovanni della Croce è infatti quello del discernimento (oltre che della giustificazione) del venire autenticamente posti nella « notte », e dell'autentico assecondamento dell'iniziativa « notturna », di cui il soggetto è fatto termine. E si tratta esplicitamente di autenticità *cristiana*, cioè teologale: che è agganciata certo, ma senza ridurvisi, a talune coordinate — antropologiche (senso del limite dell'intelligenza concettuale nel raggiungimento di Dio; primato dell'amore) e metafisiche (senso apofatico della trascendenza di Dio) — le quali peraltro non sembrano essere le medesime del Cusano.

La polemica che Vincenzo di Aggsbach, appoggiato all'interpreta-

(39) *La visione di Dio*, XIII: Opere filosofiche cit., 569-670.

(40) Si veda ancora *La visione di Dio*, XVI: l. c., 579.

(41) Il richiamo è svolto secondo risonanze stoiche (*La visione* cit., VII: l. c., 555-557) e secondo risonanze più tipicamente cristiane (*ib.*, XXV: 605).

zione dello « ignote consurgere » dionisiano che dalla scuola di S. Vittore (Ugo, Vercellensis) passa attraverso Lincoln e Ugo di Balma, intraprende tra l'altro anche contro la riduzione della « mistica teologia » a « docta ignorantia » ⁽⁴²⁾, non ha dunque semplicemente il significato di un antiintellettualismo mistico. Più profondamente, si tratta di reagire al pericolo di non conservare abbastanza il senso della originalità della sapienza mistica cristiana come sapienza unitiva: dove l'iniziativa realmente unificante è in primo piano, e fa conoscere precisamente in quanto unisce. Solo che nel certosino di Aggsbach, l'originalità del fatto mistico, viene esaltata nel quadro di una contrapposizione polemica tra sapienza cristiana e sapienza non cristiana: questa, frutto della ricerca dell'intelligenza e ultimamente raggiungibile solo da una élite (degli scolastici e dei filosofi); quella, invece, dono di Dio, che sdegni la sapienza umana, e a suo piacimento si fa maestro non solo dei dotti e degli intelligenti. Per questo, egli la insegna anche al di fuori del faticoso itinerario della contemplazione: « Ad mysticam theologiam admittuntur idiotae et simplices, necnon et mulierculae; ad contemplationem autem non nisi homines illuminati exercitatos sensus habentes admittuntur... Si mystica theologia posset humana ratione apprehendi, concludi pariter et defendi, et humana voce sufficienter exprimi, frustra mystica diceretur. Contemplatio vero pro magna sui parte potest et ratione apprehendi et sermone exprimi. Dum ergo ex illis duobus, ignotis scilicet et notis, conatur quis unum efficere, quid ex hoc sequi poterit nisi error? » ⁽⁴³⁾.

Vincenzo è convinto che la distinzione-contrapposizione tra « contemplazione » e « teologia mistica » sia nella tradizione cristiana autentica: quella che da Paolo passa a Dionigi e alla linea già ricordata dei commentatori dionisiani. In ogni caso, la « docta ignorantia » è ai suoi occhi una novità: che — presentata come ha tentato di fare Bernardo di Waging — mostra la sua pericolosità appunto nel senso indicato: « Quae sunt, rogo, ista monstra verborum? In primis dicit mysticam theologiam... et doctam ignorantiam coincidere et convenire; et statim subiungit ipsam doctam ignorantiam non minorem vel forte maiorem cum speculativa seu contemplativa theologia habere convenientiam, et quod omnem theologiam, metaphysicam ac mathematicam in se complectatur. Mira res. Utique, si metaphysicae et mathematicae auctor est Aristoteles, tunc naturalem convenientiam habere possunt cum mystica theologia. Et si docta igitur ignorantia convenit cum utrisque partibus, iam sapientia divina et humana concordiam inierunt, ut sapientia huius mundi iam non sit amplius stultitia apud Deum » ⁽⁴⁴⁾.

L'argomentazione ha il rigore della polemica: ma, come si vede, coglie un aspetto reale dell'ambiguità della categoria di « docta igno-

(42) Vincenzo ha infatti anzitutto aperto il suo discorso polemico contro la *Teologia mistica* di Gerson: sostanzialmente nella medesima direzione antiintellettualistica. Cfr. E. VANSTEENBERGHE, *cit.*, doc. 189-207.

(43) *Traité contre Gerson*: VANSTEENBERGHE, *cit.*, 200-201 pass.

(44) Scritto contro il cosiddetto « *Laudatorium Doctae Ignorantiae* » di Bernardo: si tratta di una lettera a Giovanni di Weillham, cui Bernardo di Waging diede il titolo di *Impugnatorium Doctae Ignorantiae*, (VANSTEENBERGHE, *cit.*, 204-212. Il testo riportato è a p. 207).

rantia » applicata univocamente sia al processo di ricerca « contemplativa » o « speculativa » di Dio, sia al « sapere » mistico propriamente detto. Le due esperienze invece restano e devono restare ben distinte: anche se la loro distinzione non comporta semplicemente che la prima sia sapienza « aristotelica » e la seconda sia sapienza cristiana. A meno che — come teme Vincenzo di Aggsbach e come, secondo probabilità, non è teoricamente chiarito in Cusano — la teologia « contemplativa » o « speculativa » abbia ridotto il senso della specificità della fede come fede cristiana, e quindi della rivelazione.

Tutta questa complessa problematica viene ripresa — probabilmente nei medesimi anni, ma con l'ampiezza e la distensione che può permettersi una trattazione monografica dell'intero problema — da un altro certosino, Nicola Kempf, nel suo « *Tractatus de Mystica Theologia* » (45). Per il Priore di Gaming, la distinzione tra teologia mistica e teologia comune si formula molto chiaramente: « *Communis theologia docet quomodo per fidem, spem et caritatem, et per speculum in aenigmate videatur Deus. Et sic videtur quod subiectum in mystica theologia sit Deus in quantum sine medio est unibilis viatoris animae in imagine* » (46).

Si tratta dunque di due modi di conoscere Dio: ma il primo lo raggiunge attraverso un itinerario ascensionale che va a lui dalle creature (speculum) e attraverso le Scritture (aenigma); il secondo, lo conosce perché Dio stesso prende l'iniziativa e diviene il « subiectum » di un rapporto unitivo nuovo e immediato, la cui sede è l'anima non come potenza, ma come « immagine », cioè a quel livello di radicalità dello spirito umano che sta « prima » delle potenze quali principi distinti di attività (memoria, intelletto, volontà).

La risultanza di questa iniziativa di unione immediata di Dio con l'anima come immagine, è appunto la teologia mistica: « *quartus modus cognoscendi est ex praesentia Dei sine medio facie ad faciem... in unione sanctissima* » (47). « *Et tunc mens erit nuda ab omnibus actibus* »

(45) L'auspicata edizione del *Tractatus*, preparata da K. JELLOWSCHKE, è stata condotta a termine da J. BARBET e F. RUELO e pubblicata in « *Analecta Cartusiana* », 9: NICOLAS KEMPF, *Tractatus de Mystica Theologia*, 2 voll., Salzburg 1973. Su questo certosino, la cui vita si estende dal 1397 al 1497, si vedrà la utile notizia introduttiva preparata da M. RUTHING, Kempf (Nicolas); D. Sp. VIII, 1699-1703.

(46) *Tractatus*, cit., I, 25.

(47) *Ib.*, II, 271. È il « quartus modus », perché Kempf ha parlato anzitutto del modo di conoscere Dio « per speculum solum » (II, 265-266) e di quell'altro che « fit per speculum solum sed in aenigmate, hoc est in Sacra Scriptura » (II, 268) e che rappresentano, come si dice nel testo, il modo della « *Theologia communis* ». Il terzo modo, che supera questa « *theologia* », e tuttavia non è ancora la « *theologia mystica* » propriamente detta, si realizza « per radium divinum, quo mens illustratur a Deo in intellectu ad cognoscendum Deum aut spiritualia, etiam non per studium nec per Scripturarum cognita » (*Ib.*, II, 269). Tuttavia, il modo veramente mistico di conoscere Dio « facie ad faciem » non è la visione beatifica propriamente detta; e non è neppure solo la visione di Paolo e di Mosè: « *Communiter videntur sanctorum Patrum scripta... quod modus unionis illius sanctissimae non requirat talem Dei Visionem (= quella verificatasi in Mosè ed in Paolo), et quod etiam fiat in valde multiplici differentia in diversis hominibus, secundum eorum diversimodam dispositionem et capacitatem et Dei largitatem, prout viderit ipsis expedire quamvis nullus possit exprimere aut narrare, nec intellectu capere, aut imaginari, quid aut qualiter expertus sit in tali unione* » (II, 277).

propriis, et tunc in eodem momento Deus efficit per seipsum, sine medio, actus amoris experimentalis et etiam cognitionem superintellectualem; qui, secundum quosdam, sunt unum et idem actus qui est amor et notitia experimentalis Dei per gustum » (48).

La prospettiva è dunque quella di superare l'alternativa tra intellettualismo e volontarismo nella interpretazione dell'esperienza mistica: non per una sorta di « coincidentia oppositorum » antropologica tra intelletto e amore, quale forse ipotizzava ad esempio anche un Bernardo di Waging; ma per una più profonda lettura della struttura dello spirito umano, nella sua originaria unità.

Inevitabile, a questo punto e in questo contesto, la questione della traducibilità di tale sapere mistico in termini di « docta ignorantia ». La risposta di Kempf è affermativa: ad una sorta di ignoranza infinitamente sapiente ed « insegnata » si riconducono infatti le « cognitiones » che Dio produce « in secunda parte imaginis » (cioè nell'immagine vista come « intellectus »), quale risultanza della « unione sanctissima ». La più alta di tali cognitiones è appunto che « hoc sit perfecte Ipsum cognoscere, quando experimentaliter experitur Ipsum non posse cognosci » (49); « et cognoscitur per experientiam quod Deus totaliter et perfecte cognosci non potest, propter suam infinitatem incomprehensibilem, et videtur quod habitat lucem inaccessibilem. Et illa cognitio vocatur docta ignorantia, aut cognitio qua Deus cognoscitur in caligine, aut per defectum, seu occasum mentis, quia ibi primo deficit omnis cognitio et omnes actus sensuales, deinde omnis actus et cognitiones intellectuales, ita quod mens, quoad actus proprios, manet totaliter in tenebris et in caligine » (50).

Kempf parla di « docta (o doctissima) ignorantia »: ma si vede bene che la formula perde in aggancio rigoroso alla elaborazione causaliana. Dio si dà a conoscere nella « caligine » che non è certamente anche per lui l'incoscienza dello spirito, la sua vacuità, e quindi il suo annullamento, ma la sua profondità. Si dà a conoscere perché si unisce immediatamente « in immagine », e così si fa sperimentare e gustare: è dunque un conoscere che è interno all'esperienza dell'unione, la quale non potrebbe ignorare se stessa; e fa ulteriormente scoprire la sproporzione e la distanza rispetto a tutto ciò che il conoscere, inteso

(48) *Ib.*, II, 28.

(49) *Ib.*, II, 293. Quattro sono le « cognitiones » di cui parla, a questo proposito, Nicola: « Primo... anima in imagine percipit amorem experimentalem divinae dulcedinis, ex praesentia Dei... Amor est ex reali gustu, et cognitio sequens illum amorem, qua cognoscit et percipit se habere Dei praesentiam et experimentaliter gustare per amorem, similiter est experimentalis et a Deo coniuncta amor... Secundo in hac unione mens experimentaliter saepe cognoscit Deum esse infinitum bonum... Cognoscit tertio etiam experimentaliter quomodo Deus est omnia in omnibus et omnia sunt in Deo et ab aeterno fuerunt in eo magis quam in seipsis... Per experientiam cognoscit quod Deus in infinitum plus est quam omnia quae prius cognovit de Deo per speculum in aenigmate, ratione cuius excellentiae omnia quae prius de illo affirmabantur in speculo et aenigmate possunt de ipso in cognitione experimentaliter quae fit in imagine, negari, quia ibi clare et experimentaliter, cognoscitur quod plus est per infinitum » (II, 280-283). Così questo « conoscere experimentaliter in immagine » realizza la « docta ignorantia ».

(50) *Ib.*, II, 286.

come attività propriamente intellettuale, potrebbe sapere ed affermare di Dio.

Anche, o più ancora, in forza di tale movimento di ritorno o di conversione verso il normale « intendere » umano, viene a giustificarsi agli occhi del mistico l'affermazione che, nella « unione santissima », Dio è saputo nell'ignoranza. Ma qui l'ignoranza rimane « docta » perché il « subiectum », e dunque il maestro di tale lucidissima e paradossalmente positiva consapevolezza di ritorno, è e rimane Dio stesso, a cui spetta in merito ogni iniziativa ⁽⁵¹⁾.

Teologia « comune » e teologia « mistica » sono entrambe teologie « cristiane »: nel senso che si tratta di due itinerari, non necessariamente confluenti l'uno nell'altro, anzi discretamente indipendenti, ma compiuti nel contesto della fede e della carità. Il problema di una teologia mistica « dei filosofi », svolta quindi non solo al di fuori dell'ambito di cristianità ma della fede e della carità, resta per il certosino di Gering una questione distinta, a cui dedica alcune considerazioni a conclusione del suo *Tractatus*. La soluzione che egli cerca di affrontare è positiva; pur affermando che, secondo la prospettiva agostinista, di fatto anche questa possibilità si è tramutata in strumento di orgoglio, e quindi di allontanamento dal fine, e di peccato. Kempf tra l'altro scrive, e sembra questa la sua soluzione personale: « *Ipsi Philosophi maximi et magis illuminati conantes perfecte cognoscere primam causam seu ipsum Deum per creaturas et aliis modis quibus potuerunt, invenerunt se deficere et semper cadere in quamdam caliginem mentis. Et ita concluderunt quod Deus non possit perfecte cognosci per virtutem intellectualem qualemcumque, sed si deberet perfecte cognosci, oporteret hoc fieri per altiore virtutem post cessationem omnium cognitionum intellectualium... Et hinc etiam coluerunt ignotum Deum qui hic non posset cognosci perfecte, quamvis certissime sciretur esse Deus talis, tamen nobis in praesenti vita maneret ignotus* » ⁽⁵²⁾.

Tale sarebbe dunque la « docta ignorantia » dei filosofi al di fuori della fede e della carità: così profondamente diversa dalla docta ignorantia dei mistici cristiani. Il suo caso-limite sembra quello che Kempf così descrive: « *Potuerunt scribere de illa cognitione qua Deus, propter suam virtuosissimam et maximam abstractionem ab omnibus creaturis, et perfectissimam contemplationem aut speculationem primae causae, cognitionem superintellectualem cum amore naturali inde sequenti ad Deum absque amore gratuito seu gratia gratum faciente, potuit ipsis dare. Ita potuit eorum virtuosam vitam hic remunerare* » ⁽⁵³⁾.

(51) Così, anche in Nicola Kempf ritorna il tema dell'« idiota » che Dio istruisce direttamente nella mistica teologia; e, in correlazione, ritorna il tema della diffidenza nei confronti del molto sapere, quale ostacolo o tentazione. « *Praeter peccata et inordinatas affectiones ad creaturas, nihil tam videtur impedire perfectum amorem praedictum sicut multa scientia, et multi habitus scientifici, et multa phantasmata specierum intelligibilium... Antiqua autem vetula aut simplicissimus villanus plenus Dei amore et affectibus bonis, qui tamen ex Dei dono gustavit, affirmaret praedicta, sicut etiam de hoc inveniuntur talia scripta, etiam eorum qui literas non norunt, nec scribere per se sciverunt, sed aliis suum experientialem gustum viva voce pronunciaverunt* » (I, 176-177).

(52) II, 376.

(53) II, 375.

C'è appena bisogno di notare come l'ipotesi è qui considerata ed espressa secondo la tipica Denkform nominalistica. Serve comunque a sottolineare come, agli occhi di Kempf, il realizzarsi dell'uomo « in immagine » non può essere che il frutto di un libero intervento di Dio; dove « libero » significa « volontaristico », e quindi aperto almeno a tutte le ipotesi non intrinsecamente contraddittorie.

Una questione ancora rimarrebbe: poiché icola Kempf, il quale ci ha parlato della teologia comune e della teologia mistica come di due itinerari verso la conoscenza di Dio, ha scritto appunto un *Tractatus de Mystica Theologia*. Qual è, dunque, la natura dell'operazione che egli ha compiuto? È opera di teologia? E in che senso? Salvo errore, ci sembra che Kempf non si sia attardato su questi problemi: ciò che egli fa appartiene certamente al genere delle « scripturae de mystica theologia »; le quali non surrogano certo la teologia mistica propriamente detta, che è l'esperienza di cui si è parlato, e tuttavia dirigono la preparazione a tale esperienza: « ostenditur quomodo mens praeparari debeat ad recipiendum, sine medio creato, Deum in nobiliore animae natura »⁽⁵⁴⁾. La teologia in senso proprio, sia essa comune o mistica, resta dunque un'esperienza: le « scripturae de theologia », sia che riguardino la teologia comune come la teologia mistica, dirigono con cognizione di causa l'esperienza teologica autentica. Sia come acquisizione (nel caso della teologia comune), sia come preparazione o disposizione. Ma in quanto fanno ciò a cui dirigono, tali « scripturae » mostrano di averne o di raggiungerne, al loro specifico livello, una comprensione.

5. I Prologhi di S. Giovanni della Croce

Anche a S. Giovanni della Croce⁽⁵⁵⁾, che ha una indiscutibile formazione teologica accademica pur non volendo scrivere a teologi e per fare opera specifica di teologia, una questione come la nostra è indubbiamente presente.

Il problema che rimane sullo sfondo della sua prosa è immediatamente quello dell'autentico cammino contemplativo, e della guida dei contemplativi: compito, per il cui assolvimento il grande mistico non crede di dover contrapporre « experiencia » a « scienza » o a « teología escolástica ». « Esperienza » e « scienza » devono invece collaborare in direzioni diverse, svolgendo ruoli diversi.

Così, nel prologo della « Subida » scrive: « Volendo commentare (declarar) e far comprendere (entender) questa notte oscura, attraverso la quale l'anima passa per giungere alla divina luce che è l'unione perfetta dell'amore di Dio possibile in questa vita, sarebbe stata necessaria una ben altrimenti grande luce di scienza ed esperienza, rispetto a

(54) I, 65.

(55) Traiamo le citazioni da *Vida y Obras de S. Juan de la Cruz*, 8 ed., a cura di L. RUANO, Madrid 1974 (B.A.C.): da cui anche traduciamo. L'attenzione ai « Prologhi » delle Opere Maggiori, nella letteratura pertinente, è abbastanza inspiegabilmente sottovalutata. Il più ampio commento recente, anche se in chiave di « rilettura », è a nostra conoscenza quello che gli ha riservato G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix* I (Paris 1960), 187-254.

quella che io posseggo. Le tenebre ed i travagli, spirituali e temporali, attraverso i quali ordinariamente le anime fortunate *passano* per arrivare a cōtesto alto stato di perfezione, sono tanti e così profondi che mai *scienza umana sarà adeguata a comprenderli* (entender), *né esperienza sarà mai sufficiente per saperne adeguatamente parlare* (para lo saber decir). Solo chi *passa* attraverso tutto ciò (por ello), sarà in grado di *sentirlo* (sentir): non sarebbe però mai veramente in grado di *parlarne* (decir). Per questo, volendo *dire qualcosa* di questa notte oscura, non farò affidamento assoluto né *sull'esperienza né sulla scienza*, perché l'una e l'altra possono venir meno e trarre in inganno. Mi farò aiutare, quanto mi sarà possibile, anche dall'una e dall'altra, ma cercherò di trarre profitto per quanto vorrei dire... dalla divina Scrittura... Nel caso mi sbagliassi, non comprendendo bene ciò che dicessi servendomi della Scrittura, o anche là dove non mi servissi di essa, la mia intenzione è di non separarmi dal senso sano e dall'insegnamento della Santa Madre, la Chiesa cattolica... » ⁽⁵⁶⁾.

Né il senso di « scienza » né il senso di « experiencia » vengono precisati in questo testo. Ma è netto il rapporto tra « scienza » ed « entender »: e non deve certo trattarsi di quella « scienza » che il Prologo al Cantico presenta come « intelligenza mistica », o « teologia mistica », « que se sabe por amor » e di cui resta maestro interiore lo Spirito Santo. La « scienza » del Prologo della Subida dovrà dunque collocarsi al livello discorsivo della vita dello spirito: dove Giovanni della Croce collocherà pure la « meditazione », e dove — seguendo ancora il suggerimento del Prologo al Cantico — sembra senz'altro doversi collocare la « teologia scolastica », contrapposta alla « teologia mistica ».

Scrive, infatti, di quel Prologo, Giovanni della Croce che, dovendo ulteriormente spiegare alcuni punti di ciò che il linguaggio della poesia e dei simboli riesce meglio a dire nella sua allusività, egli userà della « teologia scolastica ». « Si toccheranno qui alcuni punti di teologia scolastica sul modo interiore di porsi e di comportarsi dell'anima con Dio, e io spero che non sarà inutile averne parlato alquanto in tal modo, in un campo che è puramente spirituale (a lo puro del espíritu). Certo, a V. R. manca *l'esercizio della teologia scolastica, mediante la quale si cerca di comprendere (se entienden) le verità divine*: non le manca, tuttavia, *l'esercizio della teologia mistica*, dove queste stesse verità si fanno per via di amore; e non solo si fanno, ma insieme si gustano » ⁽⁵⁷⁾.

La scienza, che forse è principalmente la teologia scolastica, è dalla parte del comprendere, del capire discorsivo, concettuale, ragionato; e quindi anche dalla parte del parlare discorsivo, concettuale. Crediamo, di più, che Giovanni della Croce parlando di « scienza » e di « teologia scolastica » non si muove nella scia di chi intende « teologia » come itinerario verso la contemplazione. Per lui, l'itinerario discorsivo verso la contemplazione, e quindi al di qua della « teologia mistica », è propriamente la « meditazione ». La « scienza » come « teologia scolastica » è dunque la teologia come scienza, la teologia acca-

(56) *Subida*, prol., 1-2.

(57) *Cantico B*, prol., 3.

demica in cui anch'egli è stato « esercitato ». Essa può « intendere » « el trato interior del alma con su Dios »; e può « dichiarare », secondo suoi moduli propri, ciò che ne ha « inteso ».

« Experiencia » certamente non è « sciencia »: non è dunque né il comprendere né lo spiegare secondo la figura propria della « teologia scolastica » o del sapere « scolastico ». Si collega spontaneamente con « pasar » o con « haber pasado »: e il verbo non evoca l'esteriorità di un attraversamento, ma la globalità di una situazione vissuta e che ha rappresentato una soglia nella vita, e vi ha lasciato una traccia, una impronta. Si fa esperienza quando « si passa » qualcosa: si fa esperienza della « notte » quando si passano « tenebre e travagli » per arrivare all'« alto stato di unione »; ma si fa esperienza anche quando « si passa » ciò che il Cantico Spirituale intende evocare. Non si ha dunque « esperienza » quando si ha il concetto, anche scolasticamente elaborato, della « notte » o della unione con Dio: è ad un altro e ben più globale livello che l'una e l'altra cosa vengono « sapute », quando se ne fa l'« esperienza ». Nel Prologo della Subida, Giovanni della Croce parla di un « sentire »; e in quello del Cantico, vi aggiunge anche un « intendere » e un « desiderare »; e parla ancora di « intelligenza mistica », dove le verità si sanno « per amore, e insieme si gustano ». È una specie di sapere totale, che potrebbe sí essere detto non-sapere, rispetto al livello puramente concettuale-discorsivo di sapere la realtà o Dio o le verità cristiane (che per lui sono ancora, in profondità, il comunicarsi di Dio, la realtà di Dio che si dona ed a cui ci si unisce. Evidentemente, il Dio dell'Alleanza). In ogni caso, non si tratterà di nescienza assoluta; cioè di un « consurgere » assolutamente « ignote »; anche se esso avivene « toda sciencia trasciendendo » ⁽⁵⁸⁾.

Come la « scienza », anche l'esperienza è un « sapere » che cerca di « dirsi » con un senso particolarmente acuto dell'impossibilità di dire ciò che si dovrebbe e come si dovrebbe. L'espressione laconica del Prologo della Subida: « solo el que por ello pasa lo sabrà sentir, mas no decir » viene illustrata e commentata dal Prologo del Cantico e da quella della Llama. Giovanni della Croce sembra qui raggiungere le intuizioni di Schoonhoeven: il linguaggio dell'esperienza non è e non può essere il linguaggio scolastico; esso crea dei simboli, e — nel caso concreto del nostro mistico — prende forma anzitutto nella poesia. « Parole » e « scrittura » sono sempre inadeguate all'esperienza spirituale: tuttavia, coloro che vogliono o sono necessitati ad esprimersi, preferiscono anziché spiegarsi con ragioni (farlo), « con figure, paragoni, e similitudini »; e così « fanno traboccare qualcosa di ciò che sentono e, dall'abbondanza dello spirito, effondono segreti misteri. Tali similitudini — se non si leggono con la semplicità dello spirito di amore e con l'intelligenza che portano in sé — sembreranno spropositi, anziché discorsi ragionevoli, come si può vedere nel divino Cantico di Salomone e in altri libri della divina Scrittura... Deriva di qui (= cioè dalla figuratività della loro espressione) che i santi dottori, pur dicendo molto e sempre di più, non finiscono mai di commentarli

(58) L'allusione è alla poesia « Entréme donde no supe ».

(declarar) per via di parole... Così anche queste strofe, composte in amore di abbondante intelligenza mistica, non potranno essere adeguatamente « dichiarate »: potrò solo dare una certa luce generale... Ed è meglio così: è meglio, infatti, che i detti di amore vengano « dichiarati », lasciandoli nella loro latitudine, perché ciascuno ne attinga a modo suo, e secondo la sua portata... Così, pur « dichiarandoli » in un certo modo, non sarà neppure necessario attenersi rigidamente alla « dichiarazione »: la sapienza mistica non ha bisogno di essere capita distintamente (distintamente entenderse) per produrre nell'anima un effetto di amore e di affezione » (59).

Il senso della sproporzione tra l'esperienza ed il suo « dirsi » con parole è ancora acutamente rilevabile nel Prologo alla *Llama*. Il linguaggio « viene meno, cade »; ciò che in ogni caso se ne direbbe è tanto deficiente rispetto alla realtà (lo que allí hay), quanto lo è un dipinto in confronto della realtà viva (60). E tuttavia ancora resta la distinzione tra i due momenti o i due livelli dell'espressione « linguistica »: quello della traduzione poetica, e quello della « dichiarazione » della poesia. Ma ora non si parla più né di « scienza », né di « teología escolástica »: il problema è solo quello di ritrovare, nel soggetto stesso che scrive e « dichiara », la situazione spirituale che dà unità alla poesia ed al commento. « Ho differito fino a questo momento: ora pare che il Signore ha dischiuso un poco la « notizia » e ha concesso un certo calore » (61). In realtà, sviluppi che si potrebbero considerare di « teologia scolastica » non mancano nel commento al celebre poema: ma complessivamente il clima è piuttosto quello che Giovanni della Croce presenta nel secondo paragrafo della « dichiarazione » alla prima Strofa. « Per mettere in risalto il senso di stima con cui parla in queste quattro strofe, l'anima mette in ciascuna di esse i termini « oh! » e « quanto! »... Ogni volta che si dicono, questi termini fanno intuire, dell'intimo, assai più di quanto non ne dica la lingua » (62). Più che la « figura », dunque è l'esclamazione, desiderosa, stupita e ammirativa, a dire l'esperienza, facendone intuire il segreto e l'intensità.

D'altra parte, il linguaggio simbolico non è abbandonato: né nella poesia, né nella prosa. Ma la « figura », assunta nell'esclamazione, riesce forse a portare ancora meglio lontano da ogni allegorismo, che riduce la capacità evocativa della parola simbolica.

Due forme di « sapere », dunque, la scienza e l'esperienza: non tra loro incompatibili, ma di ordine diverso. Non sono, per questo, certamente intercambiabili: e tutta l'opera, anche speculativa, di Giovanni della Croce rappresenta certo anche un drastico richiamo a non ridurre l'esperienza *reale* di Dio (il Tutto reale della Subida) all'esperienza puramente concettuale di lui (aspetto, questo, della « totalità » illusoria, che deve essere « negata » in nome dell'orientamento effettivo dell'uomo all'Assoluto reale, quello della fede).

(59) *Cantico B*, prolog., 1-2.

(60) *Llama B*, prolog. 1: « ...por ser cosas tan interiores y espirituales para las cuales comúnmente falta lenguaje » « ...como se lleve entendido que todo lo que se diere et tanto menor de lo que allí hay, como lo es lo pintado que lo vivo ».

(61) *Llama B*, prolog., 1.

(62) *Llama B*, canc. 1,2.

Tuttavia, ciò che l'esperienza sa e dice (col linguaggio figurativo-simbolico, capace di evocare pur affermando insieme un mistero di comunione per amore) è anche ciò che la « scienza » a suo modo può essere legittimamente chiamata a « comprendere » e a « dichiarare ». Sui due registri, dunque, del linguaggio esperienziale e del linguaggio scientifico-teologico, l'esperienza può essere — anche se non mai esaurientemente — comunicata.

Punti di riferimento, per questa comunicazione, sono la Scrittura da un lato; ed il senso e la dottrina della Chiesa, da un altro. La consonanza con questi due riferimenti garantisce l'autenticità della comunicazione: ma la garantisce nel senso che la *rilettura* dell'esperienza in chiave biblica, e quindi la possibilità di usare lo stesso linguaggio biblico per esprimere l'esperienza, deve essere misura con il senso e la dottrina generale della Chiesa Cattolica. Semmai una riduzione del linguaggio di esperienza sia possibile, questa è nel senso della riduzione al linguaggio biblico: non invece, come avrebbe voluto Gerson, al linguaggio dogmatico o — più ancora — al linguaggio scolastico.

Giovanni della Croce insomma non ha dubbi, così ci sembra, sulla legittimità di diversi linguaggi coerenti con la fede ed espressivi della fede: il linguaggio dell'esperienza, e quello della teologia; e, dovremmo anche aggiungere, quello del Simbolo di fede ⁽⁶³⁾. Né, probabilmente, egli avrebbe dubbi sulla loro necessità. Ma il linguaggio « spirituale » deve secondo lui potersi ritrovare (cioè ricevere, alimentarsi, assumere, forgiarsi, ripetersi, ecc.) nel linguaggio biblico: e deve garantirsi dell'autenticità di questi suoi riferimenti mediante il confronto con la fede pubblica della Chiesa.

La ragione dell'alimentarsi e del confluire del linguaggio dell'esperienza nel linguaggio biblico, è complessa ⁽⁶⁴⁾: il Prologo del Cantico sembra chiaramente ricorrere ad una teologia dell'ispirazione che la concepisce come un'esperienza mistica, la cui espressione « linguistica » scritta è appunto il libro ispirato. In questo senso, l'ispirazione e la Scrittura biblica sono la figura normativa dell'esperienza mistica (cristiana; ma, probabilmente, in assoluto) e del suo dirsi: sono quindi anche figura normativa del parlare e dello scrivere « mistici ».

Verrà, o potrà venire, o dovrà venire in seguito la teologia scolastica o la scienza: per « comprendere » e ridire ciò che il sapere esperienziale autenticamente sa e dice. Non che questo sia l'unico compito della teologia scientifica per Giovanni della Croce: il problema direttamente non gli importa. Certo, se si avvicina all'esperienza ed al suo linguaggio, la teologia scolastica non potrebbe mai assumersi

(63) Il testo classico potrebbe essere quello di *Cantico B*, canc. 12, commento 1-6, ma non si dimenticherà che questo testo riprende le grandi pagine di *Cantico B*, canc. 1, commento; e di *Subida II*, 22, nn. 1-7 (mantenuto nel suo preciso contesto).

(64) Il discorso ci sembra che meriterebbe assai di essere ripreso. Ciò che I. VILNET (*Bible et vie mystique chez S. Jean de la Croix*, Paris-Tournai 1949) e ben più succintamente, com'era ovvio, H. DE LUBAC (*Exégèse médiévale IV*, 502-504) ne hanno detto, può (e dovrebbe) introdurre ad un'ulteriore analisi e comprensione.

il compito di svalutare o di ridurre « scolasticamente » l'una e l'altro. Posto che siano autentici (e quindi che ne risulti positivamente il riferimento biblico ed ecclesiale), la teologia « comprende » (entiende) l'esperienza e il suo linguaggio; e li « dichiara » al modo proprio della « scienza ».

II. SPUNTI PER UNA RIFLESSIONE CRITICA CONCLUSIVA

1. Non c'è bisogno di sottolineare nuovamente il carattere frammentario della nostra rassegna. Essa ci pare tuttavia già sufficiente a documentare l'esistenza di una problematica che conoscerà ancora momenti di vivace tensione, ad esempio nella Francia del secolo XVII. E, forse, essa contribuirà pure a convincere dell'importanza di svolgere la storia della teologia accettando sempre meno delle schematiche quanto convenzionali e « sociologiche » divisioni di campo.

2. Raccogliendo dalla nostra rassegna alcuni stimoli a pensare, ci pare che essa ponga anzitutto in rilievo la questione della legittimità (cristiana) della teologia che convenzionalmente chiameremo scientifica: intesa cioè non tanto (o non più) come itinerario di « contemplazione » o di esperienza, ma come cammino di « comprensione » della fede o dell'essere-credenti.

Parliamo di « legittimità » anzitutto nel significato di « poter essere » della teologia, evidentemente come valore cristiano. Ma in un contesto come quello da noi esaminato, nel quale insomma si è andati cercando e difendendo la specificità e la differenziazione della teologia scientifica nei confronti dell'esperienza, un discorso sulla legittimità della teologia si svolge, necessariamente anche come precisazione di ambiti, definizione di limiti ecc., in vista della correttezza dei rapporti.

Così, il riconoscimento della legittimità dell'operazione teologica mostra anzitutto che esso non può mai andare disgiunto dal riconoscimento della assolutamente fondamentale *doverosità* dell'itinerario di comunione reale vissuta con la Verità, che è l'itinerario della fede, ed è — a prescindere da ogni descrizione e precisazione fenomenologica — la sostanza stessa di ciò che la letteratura « spirituale » considerata ha chiamato talvolta contemplazione, o esperienza, o « teologia mistica ».

E tutto ciò, come valido non solo in termini formali e generali, ma precisamente all'interno della figura stessa del teologo cristiano. L'affermazione della legittimità della teologia dovrà cioè sempre mantenere che il « comprendere », entro la fede, la verità cristiana non è e non può essere per principio a detrimento dell'esperienza cristiana del teologo stesso.

Che vi sia il pericolo che l'intelligenza si sostituisca alla fede e la riduca, e scambi un intellettualismo dai connotati cristiani con l'esperienza reale dell'obbedienza alla comunione con la Verità, con il Dio di Gesù Cristo, ciò non potrà facilmente essere messo in discussione. Il richiamo insistente degli Autori Spirituali, in proposito, merita di essere preso in considerazione. Tuttavia non se ne potrebbero accettare

le conclusioni unilaterali e drastiche a cui essi mostrano talvolta di essere proclivi; cioè:

— la svalutazione, in generale, della teologia « scientifica », riproponendo come unicamente legittima, o significativa, o almeno « sicura » la ricerca contemplativa del « sapere » Dio, e riconducendovi quindi la teologia;

— la proposta operativa generalizzata di fuggire l'impegno di ricerca o di comprensione teologica, a vantaggio dell'unità e dell'autenticità del proprio cammino di esperienza o di contemplazione.

3. Certo, dalla acquisizione della « legittimità » della teologia scientifica ed eventualmente della sua « utilità », non segue la doverosità puntuale, per ogni singolo credente, di essere teologo. In tal senso, l'elogio dello « idiota », o della « vetula », o del « villanus » illetterati, ai quali pure è dischiusa come possibile la « mistica teologia », mantiene tutta la sua validità. Ciò che di più fondamentale, e in ogni caso doveroso, vi è nella vita della Chiesa e nell'esistenza di ogni credente, fosse pure un teologo, è appunto l'essere-credente e quindi l'itinerario di esperienza pluridiversificato che questo comporta. Così, il credente potrebbe anche rinunciare o rifiutare di essere teologo: ma non in nome di un'alternativa generale e di principio tra esperienza e teologia. E quando, viceversa, un credente svolgesse nei confronti della sua fede un itinerario di comprensione teologica, non dovrà né considerarsi né realizzarsi come una personalità divisa tra intelligenza ed esperienza della fede. È la fede stessa, infatti, che è aperta, senza esaurirsi, alla « intelligenza » di se stessa; non ponendo a questo cammino di « intelligenza » altro limite che non sia se stessa, cioè la sua irriducibilità non solo obiettiva ma nella figura medesima o nella medesima personalità del credente, ad un qualunque esercizio di « razionalità » umana.

4. Si passerà così ad altro ordine di considerazioni. L'interrogativo sulle condizioni di legittimità della teologia accanto a per differenziazione dall'esperienza, si è aperto da sé alla domanda circa la ragion d'essere della fede cristiana che, se non si esaurisce nel « comprendersi », lo include tuttavia sempre, e rimane aperta anche alla sua più rigorosa elaborazione: purché coerente con la realtà o la natura del credere.

Ma in questo senso, allora, si riproporrà la domanda se il comprendere teologico, appunto come particolare elaborata realizzazione del comprendersi della fede, sta propriamente « accanto » all'esperienza totale della fede o dell'essere-credente, oppure non ne sia come un « momento » interno. In tal caso parrebbe riacquistare suggestività l'interpretazione della teologia come « consideratio » o « meditatio », in vista del momento più alto di contemplazione (o di esperienza), nel quale esso confluisce e, per così dire, viene assorbito.

La suggestione va tuttavia sottoposta a critica. Poiché essa porta con sé il rischio radicale che il « comprendersi » stesso della fede non sia più concepito come sua esigenza e caratteristica permanente, bensì come un « momento » che richiede di essere « tolto » al livello supe-

riore di realizzazione. Quella permanenza deve invece essere riconosciuta: almeno in quanto strettamente connessa con la oggettività della fede, la sua pubblicità, la sua comunicabilità.

Del resto, non v'è alcun bisogno di ipotizzare che il « comprendersi » (scientifico o meno) della fede debba travalicare, esaurendosi, nell'esperienza o in quel « sapere » Dio proprio all'esperienza della comunione con lui. Lo si è detto: questo « comprendersi » della fede è, per ipotesi, già e sempre il gesto di un credente; è dunque esso pure a suo modo omogeneo con il realizzarsi dell'esperienza credente in colui che comprende. Basta, pertanto, ma è necessario, uscire dallo schema rappresentativo che in rapporto all'essere-credente concepisce il « comprendere » come « esteriore » o « inferiore » allo « sperimentare ». Invece, sempre nella prospettiva del discorso cristiano sul credere, lo « sperimentare » è sempre « sperimentare » la « Realtà » o la « Verità » che si « comprende » nella fede: ascoltando e accogliendo l'annuncio, accettando la regola della fede, ecc. In tal senso, l'« esperienza » cristiana non potrebbe mai svincolarsi dal « comprendere », perché ciò significherebbe il suo stesso svincolarsi dalla fede oggettiva. E in tal senso ancora si può e si deve dire che il « comprendere » la fede dirige l'esperienza, ne fornisce i criteri di autenticità, e quindi la giudica.

Più che di due gradi, inferiore e superiore, si tratta dunque di due polarità permanenti: che non si elidono mai, anche se possono presentarsi come diversamente configurate nei diversi itinerari e nelle diverse personalità credenti.

In particolare, per quanto riguarda il « comprendere », già si è detto e ripetuto come esso non debba essere necessariamente identificato nè in assoluto nè in ogni singolo credente con il comprendere « teologico », criticamente elaborato. Questo rimane nondimeno espressione legittima e coerente di quella polarità dell'essere credente che non è immediatamente il fare « esperienza », ma senza della quale lo « sperimentare » stesso *nella fede* non sarebbe possibile.

5. Si dirà dunque che il « comprendersi » della fede, e perciò anche la teologia, devono dirigersi pure all'esperienza credente, e « comprenderla »?

Nessuno degli Autori considerati, a cominciare dallo stesso Ugo di Balma, autorizzerebbe una risposta negativa. Ed è certo cosa tanto più sintomatica, quanto più si coglie che soltanto elaborando una « teologia », cioè producendo un modello in certo modo rigoroso di « comprensione », viene affrontato o risolto, in un modo o nell'altro, il problema dei rapporti tra « esperienza » e teologia.

Ciò non sarebbe affatto coerente con una visione alternativa delle cose; o anche con una visione graduale, dove il « comprendere » è momento che si supera nello « essere esperienti ».

Ma perché il « comprendersi » della fede può, o addirittura deve dirigersi all'esperienza della fede?

La risposta che siamo venuti cogliendo dai diversi Autori di cui ci siamo occupati, ci è parsa fosse data più « in actu exercito » che a livel-

lo riflesso. Ma un discorso, come quello sollecitato dalla « Imitatio Christi » sulla « Verità » e sul rapporto autentico del cristiano con la Verità concreta che è Cristo, potrebbe ben fornire la prospettiva profonda di risposta. Anche questo rapporto, la sua autenticità, la sua doverosità, le sue linee tipiche di struttura, i suoi criteri di discernimento ecc. vengono proposti dalla « fede »; sono un contenuto della fede.

La fede che « si comprende », fino ad elaborare scientificamente la propria comprensione di sè, può e deve dunque comprendersi anche cercando di comprendere il collocarsi autentico del cristiano nella Verità, il suo viverne e farne « esperienza »: anche fino ad averne « intelligenza mistica ».

GIOVANNI MOIOLI

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)