

Annamaria Valli

DELL'«UNITÀ-COMUNIONE-PRESENZA»,
OVVERO DELLA MISTICA CRISTIANA
SECONDO GIOVANNI MOIOLI

SOMMARIO: I. UNA FORMULA EURISTICA PER L'ESPERIENZA MISTICA – II. DALLA FORMULA EURISTICA ALLA “FIGURA” DEL MISTICO – III. L'IMPORTANZA RELATIVA DELL'ESPERIENZA MISTICA: 1. *L'esperienza mistica, una possibilità teologale*; 2. *Clima mistico e momenti mistici, senz'altro* – IV. CHIOSE FINALI

L'espressione riportata nel titolo è come una porta d'ingresso sulla complessità della teologia spirituale di don Giovanni Moioli (d'ora in poi: GM)¹: penetrandola tenterò di svolgere un discorso che attiene alla teologia spirituale a motivo dei suoi contenuti – che rientrano in quelli tradizionalmente attribuiti a questa branca della teologia – senza dimenticare che la teologia è una e che la teologia spirituale di GM sempre chiaramente rimandava a questa unità. Nel suo ultimo contributo, dal valore di testamento scientifico, questa consapevolezza emerge *in actu exercito*².

Della statura scientifica e spirituale del teologo GM si può dire in molti modi. Qui può essere utile riandare a un autoritratto indiretto di lui in un articolo “dotto”, eco di un magistrale intervento al *Teresianum*, autoritratto probabilmente sfuggitogli di mano, tanto era toccato dalla “cosa” di cui stava discettando: e cioè dalla necessità di «prendere le distanze da un modello che, inducendo a pensare il comprendere della teologia

¹ Ricordando don Giovanni Moioli (1931-1984) nel trentesimo della morte, mi è parso utile riproporre delle sue tesi teologiche che la pubblicistica teologica italiana al di fuori dell'area milanese – salvo errore – non ha integrato.

² Cf ad es. la presentazione sintetica in G. CAZZULANI, «La teologia della spiritualità cristiana di Giovanni Moioli», in G. COMO (ed.), *Giovanni Moioli. Profilo di un uomo spirituale*, Ancora, Milano 2010, 10-35, in specie 26-27. Si possono distinguere fasi nella comprensione della teologia spirituale di GM, ma anche da giovane teologo spirituale procedeva senza mai rinunciare alle prospettive della teologia tutta che ben conosceva e padroneggiava (insegnandola da subito fornirà agli studenti dei trattati maturi, tant'è che la dicitura *pro manuscripto* potrà essere cancellata senza difficoltà dai suoi editori postumi).

come interlocutorio rispetto all'esperienza ed al contemplare, finisce per togliere valore e consistenza *permanente* allo stesso teologare»³. E subito aggiungeva, preparando lo sfondo della tesi circa la figura del teologo «omogeneo all'uomo spirituale», qual egli era: «In tal senso, secondo noi, neppure i mistici e la loro esperienza potrebbero rappresentare il vertice o il limite della teologia. Diversamente bisognerebbe tra l'altro concludere che la teologia è incapace di comprendere l'esperienza spirituale, e – in particolare – l'esperienza mistica»⁴.

Le ragioni sono quelle fondative:

Il “comprendere teologico” non è riduzione della fede “nei termini della pura ragione”. È invece un comprendere essenzialmente “pio”, in quanto interamente si svolge entro l'ubbidienza della fede alla Rivelazione, e si lascia misurare dalle esigenze di tale ubbidienza. Così, come vi è omogeneità essenziale tra il fedele e il mistico, vi è e vi deve essere omogeneità tra il teologo e l'uomo spirituale che egli “comprende”, anche quando questo uomo sia mistico⁵.

Ed ecco la tesi, cui piace riandare come ad un possibile suo autoritratto:

La condizione profonda della autenticità cristiana della sua figura [= di teologo] [sta nel] non solo sapere intellettualisticamente la verità rivelata, ma ubbidirle: non in termini di pura subordinazione autoritaria, bensì di accoglimento, affidamento, comunione totale. Se nessun tipo di rapporto con la verità sarebbe possibile in termini di puro intellettualismo, è certo che di tale tipo non potrebbe essere il rapporto con la verità rivelata in Cristo, anche quando esso si specifichi, come in un suo momento, nella “comprensione” della verità⁶.

Obbedendo alla verità nella comunione totale, ed esercitando la fatica e il servizio di comprendere il suo autocomunicarsi, GM enucleò nella voce stesa per il *Nuovo Dizionario di Spiritualità* del 1979 una formula euristica per l'esperienza mistica, quella da cui siamo partiti nel nostro titolo: «unità-comunione-presenza». Con ciò stesso ci invita a porci sul

³ G. MOIOLI, «I mistici e la Teologia spirituale», *Teologia* 7 (1982) 127-143: 139; anche in *Vita cristiana ed esperienza mistica*. Atti del Congresso Internazionale Teresiano nel IV centenario della morte di Teresa di Gesù (1582-1982), Ed. del Teresianum, Roma 1982, 137-157.

⁴ G. MOIOLI, «I mistici e la Teologia spirituale», 139.

⁵ G. MOIOLI, «I mistici e la Teologia spirituale», 140.

⁶ G. MOIOLI, «I mistici e la Teologia spirituale», 140.

piano della storia della spiritualità, che egli conosceva bene, giudicandola secondo verità. Ci dice di porci sul piano di un fenomeno riconoscibile e riconosciuto e proprio per questo, pur non contestando che si potrebbe utilizzare la descrizione *recepta* di mistica come «esperienza di interiorità e di immediatezza»⁷, egli la lascia sullo sfondo.

I. UNA FORMULA EURISTICA PER L'ESPERIENZA MISTICA

Per passi successivi, rivisitando egli per primo la storia, GM ci mette di fronte alla *res* della «mistica»: «Una particolare esperienza religiosa di unità-comunione-presenza: dove ciò che è “saputo” è precisamente la realtà, il *dato* di codesta unità-comunione-presenza; non una riflessione, una concettualizzazione, una rappresentazione del dato religioso vissuto»⁸.

Il *dato* è chiaramente messo in luce – ricorda – da tutte quelle esperienze che gli studiosi fanno confluire nel filone della mistica sponsale e muove, come i testimoni attestano, dal

retroterra dell'Alleanza e della simbologia nuziale che la esprime. La comunione dell'uomo con Dio è vista come la comunione della sposa con lo sposo: comunione di disponibilità e di dedizione totale, nella quale un amore libero risponde all'iniziativa dell'Amore sovrano, che crea nella creatura le condizioni stesse della risposta. Se vi è una storia, un cammino della risposta di amore dell'uomo all'amore di Dio, questo sta totalmente riferito a e inserito in una storia dell'iniziativa dell'amore di Dio: la storia dell'economia di salvezza, al cui centro va collocata l'incarnazione (e la passione) del Verbo-Figlio di Dio. Il senso di questa storia e l'offerta di una comunione-divinizzazione all'uomo peccatore, per riportarlo ad essere non solo “ad imaginem”, ma anche “ad similitudinem”. Tale è [...] l'orizzonte di comprensione di tutta l'esistenza cristiana: e tale è l'orizzonte di comprensione anche dell'esperienza mistica. Il simbolo nuziale insomma è colto come capace di esprimere l'esperienza non propriamente dell'essere-uno bensì dell'*essere-unito*, della comunione nella trasformazione, della presenza che pone in attenzione, dell'amore ricevuto che fa amare in una maniera nuova, inedita⁹.

⁷ G. MOIOLI, «Mistica cristiana», in S. DE FIORES - T. GOFFI (edd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 985-1001: 985.

⁸ G. MOIOLI, «Mistica cristiana», 989.

⁹ G. MOIOLI, «Mistica cristiana», 989-990.

«Mistica» è dunque l'esperienza dell'«essere unito», ove “unito” va distinto da “uno”: “unito” suppone una distinzione che rimane ontologicamente, anche se è superata nell'esperienza di comunione trasformante dell'uomo in Dio per Cristo Gesù e nella percezione di una presenza; presenza che è quella non solo del Dio Creatore o Giudice o Salvatore, ma del Dio che si impone *hic et nunc* perché il rapporto con Lui si dà e sembrerebbe non potersi non dare. L'esperienza di questo «essere unito» è dunque esperienza di una passività che lascia il segno nella trasformazione unificante e nell'essere posto in attenzione che si esprimono nella vita di quel credente.

Di per sé basterebbe dire che «mistica» è l'esperienza dell'«essere unito» ma per evocare *come* si costruisce l'unità stando all'economia salvifica cristiana, GM sceglie di costruire un lemma tripartito, in cui il secondo termine specifica il primo e il terzo il secondo: è un'esperienza di unità attraverso la comunione in cui uno dei due, paradossalmente, si impone senza violenza ma liberando con la sua presenza la libertà del partner. La «presenza», sottinteso: di Dio, nell'esperienza mistica è la «presenza che pone in attenzione», per cui la «comunione» in quell'«essere unito» è «amore ricevuto che fa amare in una maniera nuova, inedita, ecc», è una «trasformazione» dell'umano a quel modo mai ancora resa possibile.

In altra occasione GM spiegherà «cosa avviene».

Cosa avviene? Il soggetto credente che ha camminato nella sua vita più o meno faticosamente, che si è pentito dei suoi peccati, che ha cercato di volere bene a Dio, oppure che è stato colpito in modo particolare come Saulo sulla via di Damasco, questo soggetto viene «posto in attenzione a una presenza». Questa è la passività mistica, nel senso che il mistico subisce questa attenzione, non la produce. Passività non nel senso di passivismo, ma di chiara percezione della presenza di qualcuno verso il quale si è posti in attenzione. [...] Un altro lo mette in attenzione. Non solo una attenzione intellettuale, ma quella di un soggetto preso nella sua totalità. È una presenza che non si può costruire, nel tentativo di catturarla o di imporsela. È come se, all'interno del cammino di fede, si presentasse l'oggetto al quale ci si riferisce, al quale si vuol ubbidire e del quale si vuole prendere la forma. Non si tratta necessariamente di una visione o di un'estasi. È, invece, l'«essere attento a», un fenomeno di attenzione subita. Potremmo, allora, dire che questo essere posto in attenzione diventa un percepire questa presenza, questa «res», questa realtà. «Actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem». [...] L'esperienza mistica si potrebbe definire così: nell'enunciato, attraverso l'enunciato, si presenta la «res», la realtà, perché io sono posto in attenzione. Non certamente come se

fossi di fronte a uno spettacolo, perché anche se possono esserci delle visioni, esse restano un fenomeno marginale. L'esperienza mistica è la percezione della realtà dell'altro, poiché sono in attenzione, ma non sono io che mi metto in attenzione, mi ci trovo¹⁰.

Interessante la nota su come si avverta provenire da un punto senza luogo la presenza che pone in attenzione:

L'esperienza mistica è, dunque, il percepire «a una profondità» e «da una profondità». È come sentire che vi è un «centro», un «fondo», oppure, secondo un'altra immagine, un «vertice». «Fondo» e «vertice» sono le due immagini antitetiche che i mistici usano. Questa percezione «a una profondità» o «da una profondità», oppure «a un vertice» o «da un vertice», postula che il soggetto sia totalmente implicato, al di là di ogni esercizio distinto del pensare, del volere, della fantasia e della memoria¹¹.

Dalla presenza percepita in maniera inedita rispetto all'esperienza quotidiana, scaturisce l'effetto di trasformazione di sé nella relazione con l'altro a motivo di quella qualità del percepire, che si intensifica progressivamente:

Mentre è posto in attenzione da una presenza, il mistico fa esperienza della più profonda unificazione e della più profonda semplificazione e, quanto più l'esperienza mistica procede, tanto più diventa semplice e viene unificato il percepire con tutto se stesso. Viene integralmente assorbito in un meccanismo assolutamente semplice, al di là di ogni concettualità, di ogni idea, di ogni immaginazione. Il soggetto viene totalmente preso nella sua unità profonda, in quella che viene chiamata l'esperienza del "centro dell'anima", della "fine pointe de l'esprit". Anche queste sono immagini utilizzate nel tentativo di esprimere questa esperienza strana che viene vissuta, per la quale l'uomo viene preso da questa presenza con una intensità e una unità singolari¹².

Probabilmente fu la riflessione sulla stagione della *Wesenmystik* renano-fiamminga dei secoli XIII-XIV, con le sue ricchezze e i suoi esiti eterodossi – per cui poi si produssero i pronunciamenti del discernimento vissuto di Tauler, Suso e Ruusbroec (non solo i pronunciamenti dogmatici) – che spinse GM a specificare esplicitamente quell'esperienza di «essere unito» – di cui egli amava discorrere come di un valore cristiano – con

¹⁰ G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, C. STERCAL (ed.), Glossa, Milano 1992, 76-77.

¹¹ G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale*, 77.

¹² G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale*, 77-78.

l'esperienza «comunione-presenza»: non è esperienza che appella a un itinerario di introversione assoluta, né vuol superare le mediazioni dell'economia storico-sacramentale, pur esaltando distacco e abbandono.

Da altra prospettiva la «mistica dell'assenza» della seconda metà del seicento francese ugualmente lo provocava a introdurre nel lemma euristico l'elemento esplicito della «comunione» e quello della «presenza». L'«assenza» che quei mistici sperimentano riguarda il volto e l'agire *hic et nunc* del Dio rivelato, che scompare dall'orizzonte di apprensione della fede, ma che quegli stessi credenti riaffermano *sub contrario*, o prendendo come paradigma il mistero dell'anima del Cristo agonizzante abbandonato dal Padre. La loro esperienza si dà entro una «comunione» volontaristicamente affermata dal punto di vista antropologico, ma dal punto di vista cristologico fondata nella morte singolare di Cristo, nel paradosso della Sua separazione dal Padre mentre è ontologicamente impossibile la lontananza da Lui¹³.

Questa fondazione storica della formula, esplicitamente proposta da GM, va già colta per quello che davvero è, cioè il suo modo di esercitare la ricerca sulla mistica. Per GM cioè identificare quei tre filoni della storia dell'esperienza mistica era qualcosa di molto di più di rinvenire una classificazione per organizzare dei fenomeni storici. Per lui ciascuno di essi è una incarnazione della «figura generica di valore dell'esperienza mistica cristiana»¹⁴ che non esiste per se stessa, in quanto come figura generica è solo una rappresentazione mentale; ma essa è vera in quanto emerge dalla storia della fede, fede che è condizionata dalla temporalità e dalla società, ma non è imbrigliata dalle contingenze perché scaturisce dal principio cristologico appropriato secondo la destinazione propria dell'autocomunicazione di Dio in Cristo e nello Spirito.

II. DALLA FORMULA EURISTICA ALLA “FIGURA” DEL MISTICO

Ben oltre, allora, i tre filoni di fenomenologia storica cui quella formula suggeriva in prima istanza di riandare – mistica sponsale, dell'essenza e dell'assenza –, la formula dice anche di non perdere di vista la fenomenologia teologica: ogni esperienza mistica cristiana, che l'inedito della storia

¹³ Cf G. MOIOLI, «Mistica cristiana», 988-989.

¹⁴ G. MOIOLI, «Mistica cristiana», 991.

potrà manifestare, dovrà rispondere a dei criteri teologici di valore, che sono appunto quelli dell'«unità-comunione-presenza». Per non ragionare sulla esperienza mistica in astratto, GM propone cioè di ricercare e di leggere gli inediti dell'esperienza mistica alla luce di quelle esperienze storiche che sono nel bagaglio della tradizione e che soprattutto – in quanto giudicate veritativamente – fanno cogliere la struttura dinamica che le innerva. Il Dio che si è autocomunicato in essi, ad essi e con essi è davvero il Dio di Gesù Cristo, perché ciò che si coglie a posteriori nel loro vissuto è spiegabile solo al modo dell'essere essi totalmente riferiti a quel Signore che è il centro qualitativo della storia. Nell'esperienza dell'«unità» di sé, che attestano, rimandano a modalità di «comunione» con il mistero di Dio di cui solo l'incarnazione e l'evento pasquale offrono i termini per inquadrare la percezione della «presenza».

Con ciò stesso GM pone il discorso della esperienza mistica entro il discorso della fede che invoca una figura strutturata in cui darsi. Fede infatti è «l'intero rapporto tra il manifestarsi della verità che è Gesù Cristo e l'uomo in cui tale manifestarsi si destina, nella sua struttura obiettiva»¹⁵.

Com'è stato notato, «Il concetto di “figura” [...] costituisce la categoria centrale del progetto di teologia spirituale di Moiola [...] contro la tendenza che risolve la vita cristiana in una specie di indeterminata trascendentalità che solo in seconda istanza prenderebbe una forma storica riconoscibile»¹⁶.

Il discorso di GM è un discorso di teologia spirituale che non bypassa né la teologia fondamentale – una teologia fondamentale in cui la fede sia suscitata dalla rivelazione ma non assorbita da essa – né un'antropologia

¹⁵ G. MOIOLI, «Spiritualità, fede, teologia», *Teologia* 9 (1984) 117-129: 124. Riedito in G. MOIOLI, *La teologia spirituale* (= *Opera omnia* I), C. STERCAL (ed.), Centro Ambrosiano, Milano 2014, 281-297: 290. D'ora in poi citerò da questo volume-miscellanea, aggiungendo al titolo dell'articolo: (*Opera omnia* I).

¹⁶ A. BERTULETTI, «L'idea di teologia spirituale nella riflessione di Giovanni Moiola. Rilettura di un saggio metodologico», in A. BERTULETTI - E.L. BOLIS - C. STERCAL, *L'idea di spiritualità*, Glossa, Milano 1999, 93. Integralmente il passo recita: «Il concetto di “figura”, il quale costituisce la categoria centrale del progetto di teologia spirituale di Moiola, intende alludere al carattere “fenomenologico” della vita secondo lo Spirito: contro la tendenza che risolve la vita cristiana in una specie di indeterminata trascendentalità che solo in seconda istanza prenderebbe una forma storica riconoscibile. Ciò riguarda in primo luogo la “figuralità” normativa dell'esperienza cristologica; quindi la sua attualizzazione nell'esistenza del credente, la quale pure realizza lo statuto di “figura”, poiché esige l'attualità di una interpretazione e la libera scelta della sua appropriazione».

teologica, che è voluta «sufficientemente radicale», cioè «un'antropologia trascendentale dell'attuazione originaria, inseparabilmente teorico-pratica, della coscienza»¹⁷. In questo contesto egli afferma che c'è spazio allora per una teologia della fede *fenomenologica* che è la teologia della spiritualità, che si occupa dell'esperienza cristiana e, nel caso che qui ci interessa, dell'esperienza mistica.

Egli dunque chiama ognuna di quelle «figure» storiche di esperienza mistica, su cui è stato esercitato discernimento veritativo, «tipo» per dire che la verità non si esaurisce in esse ma in esse si dà autenticamente. E dunque il discorso da farsi sull'esperienza mistica storica deve poter giungere al livello del giudizio veritativo. Questo, che è quanto mai importante dal punto di vista della sua epistemologia e teologia, diventa decisivo per tratteggiare – non più dal punto di vista euristico ma dal punto di vista di valore teologico – le «linee di struttura» o i «nodi dinamici» di ogni esperienza cristiana mistica. Se si ferma a meno dell'affrontare la questione dell'autenticità veritativa, l'indagine teologica sull'esperienza mistica è incompleta.

Propriamente questo discorso sulle «linee di struttura» o i «nodi dinamici» è stato svolto da GM in riferimento all'esperienza spirituale cristiana¹⁸, ma non è arbitrario “allargarlo” al discorso sull'esperienza mistica visto che insistentemente egli ha affermato l'esperienza mistica come una soglia dell'esperienza cristiana, ovvero dell'esperienza della fede/esistenza nella fede, non altro. Nello stesso tempo c'è un guadagno per quella teologia che si interessa anche ai mistici:

Nel cristianesimo [...] i mistici sono e restano dei cristiani: non misurano l'autenticità di ogni esperienza cristiana, e tuttavia ne indicano un possibile sbocco, secondo la libertà di una iniziativa di grazia, la quale proprio perché si mostra omogenea con l'esperienza cristiana in generale, non è arbitraria. Le strutture fondamentali di ogni esperienza cristiana autentica si ritroveranno, dunque, in ogni esperienza mistica cristiana; viceversa, l'esperienza mistica condurrà, dal suo livello proprio, a cogliere ancor meglio la figura tipica

¹⁷ A. BERTULETTI, «L'idea di teologia spirituale», 87.

¹⁸ Cf C. STERCAL, «I “nodi dinamici” dell'esperienza cristiana», in G. ANGELINI - M. VERGOTTINI (ed.), *Invito alla teologia. II: Teologia morale e spirituale*, Glossa, Milano 1999, 169-187.

dell'esperienza cristiana: se non sotto tutti gli aspetti, almeno sotto qualcuno di essi»¹⁹.

Analiticamente «i tratti caratteristici del mistico cristiano»²⁰ che GM fa emergere sono quattro. I primi due sono la ripresa della normatività assoluta del legame al mistero di Dio in Cristo, quindi il senso di Dio e dell'uomo alla maniera indicata dall'alleanza che solo l'autocomunicazione di quel Mistero pone e rinnova.

a. [...] La sua [= del mistico] esperienza è penetrazione-appropriazione dell'oggettività cristiana: è "penetrazione anagogica" della Scrittura e quindi del Mistero, come profondamente amava dire la grande tradizione monastica. L'esperienza dell'unità-comunione-presenza [...] non è dunque, nel mistico cristiano, di qualsiasi tipo; e non è indeterminata. Essa è coerente con l'oggettività cristiana in quanto fatta propria dalla fede del credente: è esperienza nuova di *quell'oggettività*, quasi un nuovo percepire vissuto e ricevuto di cui quell'oggettività è vera, reale mediazione.

b. [...] Dal Padre, che ha donato il Figlio unico e che col Figlio glorificato è principio del dono dello Spirito, dipende dunque la comunione realizzata e vissuta: anche quella realizzata e vissuta "misticamente". Il mistico cristiano, pertanto, è veramente tale se ha il senso che la sua esperienza è grazia e misericordia; se ha il senso del suo essere peccatore e del suo peccato; se quindi ha il senso del ringraziamento, della disponibilità alla libera iniziativa divina, del bisogno di rinnovamento e di perdono, della preghiera di domanda, della speranza fiduciosa²¹.

GM esplicita poi due «tratti» che la sua teologia della spiritualità – come teologia della fede che fonda a livello originario l'essere uomo – gli ha permesso di cogliere con lucidità. Sono il «tratto» «dell'importanza relativa – per quanto reale – dell'esperienza che egli [il mistico] vive» e quello di «un'ineffabilità» che è entro la determinazione e la mediazione.

L'importanza relativa nel cristianesimo dell'esperienza mistica discende dal fatto che

¹⁹ G. MOIOLI, «I mistici e la Teologia spirituale», 130.

²⁰ G. MOIOLI, «Mistica cristiana», 986. Intendiamo equivalente questa formula a quella di "linee di struttura" dell'esperienza cristiana o a quella dei "nodi dinamici" dell'uomo spirituale.

²¹ G. MOIOLI, «Mistica cristiana», 987. Sottolineature nel testo, qui e in tutti i casi seguenti.

c. [...] L'essenziale è la carità, sulla quale soltanto viene misurata la perfezione. Di qui l'importanza per il cristiano, e per lo stesso mistico, di "inseguire" non l'esperienza mistica ma la carità (ICor 13): nella sua struttura propria, che è quella di essere ubbidienza-comunione col Dio di Gesù Cristo, la quale si esprime come gratuità del dono di sé per i fratelli e per il mondo [...] (cosa che non va letta, evidentemente, nella sola direzione operativo-efficientistica)²².

Qui GM prende posizione su una questione molto dibattuta nel secolo scorso e che anch'egli aveva trattato fin dal suo primo contributo sulla teologia spirituale: la vita cristiana è cammino di orazione o di carità?²³ E la maturazione della vita cristiana conduce necessariamente alla contemplazione infusa?²⁴

L'ineffabilità non senza contorni dell'esperienza mistica – espressa cioè entro una determinazione e mediazione, quella della fede – discende invece dal fatto che l'esperienza mistica è «ubbidienza-comunione col Dio di Gesù Cristo»:

d. [...] è [...] l'ineffabilità di una comunione sperimentata con un Realissimo che non è indeterminato, perché è Quegli stesso che si è mediato nell'economia della carne di Cristo e di ciò che da essa deriva. [...] Ciò che il mistico cristiano sperimenta sperimentando la comunione col Mistero non è mai un superamento: è piuttosto la percezione del nesso per il quale il Mistero è Mistero *di* questa economia e *di* questa oggettività, e l'oggettività cristiana è mediazione-trasparente *del* Mistero»²⁵.

Su questi due ultimi tratti dell'esperienza mistica, sempre in connessione ai due precedenti (il senso dell'oggettività cristologica e dell'antropologia dell'alleanza), vale la pena di soffermarsi rivisitando con GM le implicazioni dell'affermazione. Qui affronterò il primo di essi²⁶.

²² G. MOIOLI, «Mistica cristiana», 987-988.

²³ Cf G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale», *La Scuola Cattolica* 91 (1963) 101-116: 107-108. Ora in G. MOIOLI, *La teologia spirituale* (= *Opera omnia* I), 29-48, qui 37-38. In seguito citerò sempre da questa riedizione indicata come: (*Opera omnia* I).

²⁴ Cf G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (*Opera omnia* I), 46.

²⁵ G. MOIOLI, «Mistica cristiana», 988.

²⁶ Mi permetto rimandare, per una rivisitazione del tema dell'ineffabilità mistica secondo GM, a: A. VALLI, «L'ineffabilità riconoscibile del "sapere" mistico», *Miscellanea Francescana* 114 (2014) 338-357.

III. L'IMPORTANZA RELATIVA DELL'ESPERIENZA MISTICA

La relativizzazione dell'importanza dell'esperienza mistica è tesi di GM che si affaccia già nel suo primo articolo sulla teologia spirituale del 1963, là dove, secondo la critica – dal punto di vista dell'epistemologia teologica – il suo pensiero, ancora «debole» e «fragile»²⁷, muove i primi passi di differenziazione dalle sistemazioni recepte. La sua lucidità di fede riflessa però gli fa fin da subito intravedere i punti deboli della costruzione teologica di linea tomista o carmelitana. Su questi punti deboli – in quel primo momento solo additati come problematici – GM si chinerà negli anni a venire, per formalizzare teologicamente la critica, quando gli sarà chiaro che non si tratta di “aggiustare” la teologia spirituale, ma di rivedere la teologia *tout court*.

1. *L'esperienza mistica, una possibilità teologica*

Il giovane teologo milanese intravede un deficit argomentativo in ciò che supporta la teoria per cui il cammino cristiano è cammino di orazione che sfocia nell'esperienza mistica, teoria che pareva ad alcuni logica conseguenza dell'«organismo soprannaturale» della vita cristiana, secondo cui la vita di grazia tocca la sostanza dell'anima, eleva intelletto e volontà abilitando queste due facoltà all'esercizio delle virtù teologali e ne perfeziona gli atti investendole con la modalità soprannaturale dei doni dello Spirito santo. Il che riluce nell'orazione contemplativa mistica infusa e sembra spingere verso la normatività della mistica nella maturazione cristiana. Ma nel cammino cristiano il primato è dell'orazione mistica o della carità? Tutta la tradizione afferma che il primato è della carità. Il fatto che quella tesi non sia suffragata dalla storia, invita a indagare «sul piano dei fatti [...] il vero senso della tradizione spirituale» che afferma «la realtà di una fase mistica della vita cristiana». E «sul piano dei principi»²⁸ si prospetta che sarebbe fecondo riconsiderare con aperture nuove ciò che è già universalmente accettato dalla teologia spirituale, ovvero il minimo comun denominatore tra le due correnti imperanti, a favore o contro la

²⁷ G. CAZZULANI, *Quelli che amano conoscono Dio. La teologia della spiritualità cristiana di Giovanni Moioli (1931-1984)*, Glossa, Milano 2002, 115.

²⁸ G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 45.

normatività della mistica nella maturazione cristiana. Si sostiene che «le varie manifestazioni mistiche, considerate nella loro essenza, appartengono alla vita teologale»²⁹, e con ciò stesso – a ben guardare – si allontana qualsiasi velato legame tra “mistico” e “miracoloso”/“straordinario”. Se infatti tutti gli autori affermano che la mistica è realtà teologale, allora ogni sua manifestazione è «un fatto interiormente omogeneo ai principi soprannaturali comuni alla vita di grazia come tale. E quindi non intrinsecamente miracoloso»³⁰.

Se l'esperienza mistica è sicuramente riconducibile al “perimetro” della realtà del soprannaturale, cioè della rivelazione, per definizione gratuita – qui l'argomentazione logica del teologo milanese si fa stringente – l'esperienza mistica è non necessaria, anche se data in una storia di accoglienza che è in «sviluppo»³¹. Su che cosa determini la qualità di quel tipo di «sviluppo», nel 1963 il giovane GM non sa dire nulla, ma sa dire per certo che è uno sviluppo non necessario per non venir meno alla qualità della rivelazione in cui esso inerisce.

Almeno in tal senso [dei principi soprannaturali comuni alla vita di grazia come tale], quindi, sarà esatto dire che il fatto mistico non è «straordinario», neppure nelle più alte espressioni della contemplazione infusa. Ciò non significa certo che tale contemplazione, in queste forme, debba rappresentare necessariamente il vertice di ogni maturazione cristiana: non ogni sviluppo omogeneo è perciò stesso sviluppo necessario³².

In questa affermazione di «sviluppo omogeneo» che scalza il miracoloso è attiva la *mens* biblica di GM che nella rivelazione divina *ex parte Dei* non guarda innanzitutto ai miracoli, ma alla carità, e nella vita di grazia dell'uomo che l'accoglie rimarca un «rapporto di intimità vissuta e totale, nella partecipazione alla “luce”, alla “verità” e alla “carità” che ci sono rivelate e si trovano per noi in Cristo, Verbo e Figlio di Dio»³³. Vita

²⁹ G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 46.

³⁰ G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 46.

³¹ G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 46.

³² G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 46.

³³ G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 33.

cristiana e esperienza dell'orazione infusa, "mistica", sono «omogenee» *ex parte Dei*: come iscrivere in esse la differenziazione storica, la nozione di cammino o di maturazione del cristiano che le esperisce, è problema aperto sul versante della comprensione fondativa di quella realtà eccentrica che è l'uomo in Cristo.

Spiegherà GM dieci anni dopo che la tesi dell'organismo soprannaturale è una soluzione che è malamente interpretata se la si intende come affermazione di due "velocità" nel cammino della vita cristiana, cioè sotto il regime delle virtù o sotto il regime dei doni:

Anche per la riflessione scolastica [...] il problema è stato [...]: come interpretare o descrivere la realtà e l'esistenza *dell'uomo in Cristo*, che è cambiato in radice, nella profondità del suo "cuore", pur ritrovando in questo cambiamento la piena autenticità. [...] Vivendo in Cristo, egli non vive due vite, ma una sola, e questa è veramente sua, parte veramente da lui. Orbene, se le qualificazioni fondamentali di questa vita sono fede, speranza, carità, per dire che veramente esse sono *vita sua* la teologia scolastica dirà che sono "virtù". [...] D'altra parte però, se così possiamo dire, *la vita di questa vita è il dono dello Spirito*. [...] Come dunque e perché si è voluto parlare ancora di "doni" dello Spirito Santo? Forse per indicare delle super-virtù teologali? Nonostante un pericolo di tal genere non sia sempre abbastanza bene scongiurato, [...] l'intenzione è stata piuttosto quella di voler mettere in luce [...] "la mano del Signore" [...]. Che questa mano guidi sempre nel senso della fede, della speranza e della carità può e deve essere ribadito. Ma che si diano delle genialità, delle intuitività, delle creatività cristiane, per quanto omogenee con le virtù teologali, è pure fuori discussione. Mettere in evidenza la libertà e la imprevedibilità dello Spirito che si esprime nella libertà dell'uomo il quale, sempre nello Spirito e nella carità, tende a diventare legge a se stesso; questo sembra il dato che la teologia dei doni ha inteso raccogliere³⁴.

Il problema teologico che soggiace anche alla omogeneità nella differenza di vita cristiana con o senza l'esperienza dell'orazione infusa è comprendere «la libertà e la imprevedibilità dello Spirito che si esprime nella libertà dell'uomo». Porre esattamente il problema, anche se manca la sua soluzione, permette già di cogliere come la non-straordinarietà dei

³⁴ G. MOIOLI, «Virtù teologali e doni dello Spirito santo nella vita cristiana», Conferenza tenuta il 20 settembre 1973, ora in G. MOIOLI, *La spiritualità familiare. Frammenti di riflessione*, D. CASTENETTO - G. e S. POLEZZO (edd.), In Dialogo, Milano 2008, 157-159.

principi soprannaturali attivi nell'orazione mistica non coincida con il fare di essi né ciò che è ordinario *ex parte hominis* né ciò che è necessario *ex parte Dei*.

Quello che già per il “primo” GM era chiaro, era che la carità – opera di Dio per noi e in noi – è attiva non nel perfezionamento di una nostra facoltà umana ma nel coinvolgimento della totalità del nostro essere storico. Egli lo esprimeva rimarcando sia il nesso inscindibile di carità e liturgia³⁵, sia l'intreccio di carità e fede, se questa è l'atto esistenziale da noi esercitato.

La carità [...] rappresenta un aspetto o, meglio, una componente di quel rapporto di “conoscenza” di Dio e di Cristo a cui siamo chiamati. L'altra componente è la fede, con la quale noi entriamo in contatto e ci appropriamo la luce e la verità di Dio, in Cristo. [...] [La fede] rappresenta una sottomissione allo stesso tempo vera e incompleta di tutta la persona a Dio, ed è tesa perciò alla sottomissione totale, che sul piano soprannaturale si raggiunge solo nella carità. Il “*motus*” della fede trova dunque la sua “*quietatio*” nella carità, la quale a sua volta reagisce sulla fede rendendola viva, cioè facendola passare sempre più insistentemente all'atto, impegnandola a fissarsi nel suo oggetto, onde attingerne – per un nuovo riflusso – aumento di slancio e di vigore³⁶.

Nel 1963 la prospettiva di GM sulla vita teologale è quella dell'antropologia delle facoltà, per cui la fede e la carità sono viste come atti delle facoltà dell'intelletto e della volontà. Ma sono atti che si spalancano e si sovrappongono per arrivare ad un compimento che è dato loro da un «oggetto» che li fa muovere rilanciandoli: la «sottomissione vera e incompleta di tutta la persona a Dio» della fede a Dio per essere «totale» ha bisogno della carità. La fede tocca Dio ma si acquieta solo nella carità in Dio «la

³⁵ «La carità innanzitutto. Caratteristica fondamentale del Dio Salvatore (1Gv 4,8), rivelatasi nel “dono” e nella “consegna” del Figlio Gesù Cristo; anzi, presente ed operante in Gesù come amore per il Padre e per noi, essa ci viene a sua volta partecipata – secondo questa sua duplice polarità – nello Spirito Santo (Rom 5,5). Chi dunque “cammina nello Spirito” perciò stesso “cammina nella carità”; e i “frutti dello Spirito” (Gal 5,22) si possono ritenere come frutti della carità. [...] Saremmo tuttavia troppo incompleti se dimenticassimo di far rilevare che l'ingresso in noi della vita secondo lo Spirito e quindi della carità è in stretta dipendenza dalla nostra associazione ai misteri di Cristo e più particolarmente alla sua risurrezione, nella quale appunto il Signore passa totalmente nell'ordine dello Spirito vivificante (1Cor 14,45)» (G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» [= *Opera omnia* I], 33-34).

³⁶ G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 35.

quale a sua volta reagisce sulla fede [...] impegnandola a fissarsi nel suo oggetto, onde attingerne – per un nuovo riflusso – aumento di slancio e di vigore».

Si comprende allora come egli, da una parte, potesse definire l'orazione «*elevatio mentis in Deum*», [...] certamente un atto “religioso”³⁷. D'altra parte, GM intravede e vuole considerare, senza soluzione di continuità – dietro l'atto della fede che la sostiene, atto dinamicizzato dall'“oggetto” divino che l'attenzione tocca nella fede e da cui è “rilanciato” – la vita cristiana, l'uomo concreto cristiano: questi fa orazione nella fede e nella carità se fa dell'«elevazione» un'«attenzione»³⁸ ma è preoccupato *in primis* di totalmente conformarsi alle potenzialità del dono divino, cui ha partecipazione, in ogni campo di «attenzione e ricerca *cristiana* della verità»³⁹. Il teologo milanese non sottovaluta minimamente la presenza dell'orazione nella vita cristiana. Anzi, per essa, descritta con Paolo e Giovanni come *epignosis*⁴⁰, osa anche avanzare una formula descrittiva che faccia spazio alla ricerca rinnovata sulla fondazione teologica dell'intreccio tra i principi della vita teologale e la vita cristiana:

Il membro vivo di Cristo, che crede e che ama, si trova [...] orientato e incamminato sulla via di una aliquale penetrazione della verità; ed è questo che, a nostro avviso, situa e fonda teologicamente – tra l'altro – il fatto della ricerca costante e della presenza dell'orazione nella vita cristiana: orazione

³⁷ G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 36 nota 16.

³⁸ «Crediamo di non tradire il senso della “*elevatio*” rendendo quest'ultima come “attenzione”» (G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» [= *Opera omnia* I], 36 nota 16).

³⁹ Quell'uomo cristiano concreto, che ha intelletto e volontà credente, è per lui figura di valore teologale che può realizzarsi anche nella teologia: «Pensiamo inoltre che l'orientamento dato al cristiano dalla fede e dalla carità nel senso di una penetrazione della verità divina, non fondi esclusivamente l'orazione, ma ogni attenzione e ricerca *cristiana* della verità rivelata (anzi, della verità senz'altro). Se dunque teologia e orazione non sono la stessa cosa, la loro parentela è e deve essere profonda nell'animo del teologo» (G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» [= *Opera omnia* I], 36 nota 16).

⁴⁰ Cf G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 36 e 40-41.

che noi concepiamo appunto come esercizio-attenzione di fede, stimolato sorretto e penetrato dalla carità, a Dio ed al mondo di Dio⁴¹.

Affermare che l'intreccio tra i principi della vita teologale e la vita cristiana si risolve nell'essere incamminati sulla «via di una aliquale penetrazione della verità» è una soluzione descrittiva del problema che lascia aperta tutta la questione del rinvenimento di una soluzione teorica fondata. Da notare: la «penetrazione della verità» è «aliquale». L'orazione è infatti atto di un viatore, che dovrà sempre e comunque superare la soglia della morte per raggiungere la visione di Dio, mentre «la carità rimane strutturalmente la stessa» *in via e in statu gloriae*, in quanto si dà in via «un vero ingresso della vita eterna in noi» realizzato in noi dalla carità che, «presente ed operante in Gesù come amore per il Padre e per noi, ci viene a sua volta partecipata – secondo questa sua duplice polarità – nello Spirito Santo (Rom 5,5)»⁴². La proposizione di due valori cristiani cari alla tradizione – «La vita di grazia come preludio della vita beata del cielo, quindi della visione di Dio; la penetrazione amante (*epìgnosis*) della verità, come segno tipico di maturità cristiana» – si può mantenere senza per questo maggiorare l'importanza dell'orazione mistica facendo cogliere «come esclusivo un contenuto autentico, ma in sé soltanto possibile»⁴³.

L'importanza dell'esperienza mistica è dunque relativa, visto che l'atto che la qualifica – l'orazione infusa – è possibile ma non necessario dal punto di vista della spiegazione della maturità cristiana secondo i principi formali dell'organismo soprannaturale. L'importanza dell'esperienza mistica è relativa poi anche dal punto di vista dei contenuti di tali principi, in specie della carità. La mistica è relativa, nel senso che «la penetrazione amante (*epìgnosis*) della verità» non è esclusiva del manifestarsi «mistico» dell'«organismo soprannaturale» ontologicamente affermato nella vita cristiana. Affermarlo significa semplificare una realtà variegata di esperienza di orazione e carità nello sviluppo di questa stessa vita cristiana.

Qui bisogna fare attenzione a un altro rischio in cui incorre la teologia spirituale che esalta l'esperienza mistica: coglie la complessità del “mani-

⁴¹ G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 36.

⁴² G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 34.

⁴³ G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 47.

festarsi” «mistico» se veicola «il significato generico, che esso [il termine «mistico»] va sempre più assumendo, di “passività in qualche modo sperimentata”»?⁴⁴ Difficile ammetterlo se di fatto poi mette a tema solo le variabili della passività “sopraumana”, rinvenuta – seguendo la teoria dell’organismo soprannaturale – nelle manifestazioni sottoposte al regime dei doni dello Spirito, che va “oltre” quello delle virtù teologali.

Il significato corretto del termine «mistico» – rimarca il teologo milanese – deborda dalle concordanze geometriche tra ascetico come attivo e passivo come mistico.

“Mistico” si contrappone dunque ad “ascetico” non come “passivo” ad “attivo”, ma come “*esperienza* (spesso faticosa) di attività” si contrappone ad “*esperienza* (talvolta dolce e talvolta arida) di passività”. Da un punto di vista cristiano, infatti, la prima contrapposizione si rivela priva di senso: di fronte al soprannaturale che agisce in lui, l’uomo è sempre oggettivamente passivo ed attivo. Passivo, in quanto riceve il Dono di Dio, al quale spetta sempre un assoluto primato; attivo in quanto il Dono ricevuto diventa talmente suo che non ne sopprime l’attività, ma la suscita e la sorregge, sicché egli diviene collaboratore della grazia divina⁴⁵.

GM non spiega da dove ha tratto la semantica del termine «mistico» che difende, non in alternativa ma con attenzione alle implicazioni della passività nell’esperienza della grazia. Evidentemente l’ha tratta da una frequentazione di vissuti mistici indagati nel loro versante storico oltre che teologico. Del resto cresciuto alla scuola di Giovanni Colombo che lo scelse come suo successore sulla cattedra di teologia spirituale del seminario di Venegono, ne aveva assorbito l’attenzione per l’esperienza e la storia⁴⁶. Nelle righe di Moioli si intravede la forza di un’acqua sorgiva che spazzerà via non le ricchezze della tradizione ma ciò che ha inquinato il letto del fiume in cui essa scorre.

GM dovrà assumere la teologia della rivelazione post-manualistica e riflettere su ciò che riguarda la sua ricaduta nella teologia della spiritualità

⁴⁴ G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 44.

⁴⁵ G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 44.

⁴⁶ Cf U. DELL’ORTO, «Don Giovanni Moioli: traccia per una biografia», in *Giovanni Moioli. Profilo di un uomo spirituale*, 216; C. STERCAL, «Giovanni Colombo docente di “Teologia spirituale”», *La Scuola Cattolica* 141 (2013) 693-695.

cristiana per rinvenire lo spazio della risposta ultima giustificativa di questa non-straordinarietà ed insieme non-necessità dell'esperienza mistica. Vent'anni dopo questo primo articolo, in quello che possiamo considerare il suo testamento teologico, GM si soffermerà ad illustrare come la carità/agape è descrittivamente il tutto della vita spirituale ma teologicamente la spiritualità cristiana si dà come fede, «non solo nel senso che fede e *agápe* sono coestensive nell'esistenza secondo lo Spirito, ma anche e fondamentalmente nel senso che l'*agápe* è compresa nella fede adeguatamente intesa, e insieme ne è l'autentica manifestazione»⁴⁷.

E sui rapporti tra orazione e carità lì scriverà che, prendendo sul serio la fedeltà al dato biblico, risulta chiara un'«aporia» possibile dell'*analysis contemplationis*⁴⁸: quella che pone «l'esperienza contemplativo-mistica nell'*affectus voluntatis* superiore all'*intelligere*» e conclude «non solo che tale esperienza è esperienza dell'*agápe*-amore, ma che in essa l'*agápe* supera la fede, e proprio per questo è una specie di esperienza-vertice»⁴⁹. E spiega:

Se fede equivale a “concetto”, a “discorsività”, a *cogitatio-meditatio* ecc., la cosa potrebbe anche sostenersi: almeno perché la soglia contemplativa si caratterizza fenomenicamente appunto per una semplificazione metaconcettuale e metadiscorsiva, che è una specie di “sapere” - non necessariamente gratificante - l'amore e attraverso l'amore. Ma se fede equivale a quel complesso atteggiamento teorico-pratico che conosce e riconosce la manifestazione dell'*agápe* divina come radicale provocazione alla libertà e appello al consenso nella direzione del dono di sé “come Cristo”, non si può dire altrettanto.

L'*agápe* non può superare la fede, perché questa è il modo primo, fondamentale, radicale dell'*agápe* stessa *in statu viae*. E il modello che ne consente la comprensione sembra, in prima istanza, quello che una fenomenologia del rapporto uomo-verità metterebbe in evidenza: la fede-*agápe* o l'*agápe*-fede, di cui discorre il Nuovo Testamento, sarebbe così la determinazione eccedente e insieme normativa della generale dimensione teorico-pratica, cognitivo-amante del rapporto tra l'uomo e la verità assoluta»⁵⁰.

⁴⁷ G. MOIOLI, «Spiritualità, fede, teologia» (= *Opera omnia* I), 282.

⁴⁸ G. MOIOLI, «Spiritualità, fede, teologia» (= *Opera omnia* I), 284.

⁴⁹ G. MOIOLI, «Spiritualità, fede, teologia» (= *Opera omnia* I), 284.

⁵⁰ G. MOIOLI, «Spiritualità, fede, teologia» (= *Opera omnia* I), 284.

Invece è proprio nel legame di eccedenza e normatività che si manifesta nel rapporto uomo-verità che andrebbe rinvenuta – ma il compito è da eseguire: la spiegazione teologica è ancora tutta da elaborare – la fondazione del

fatto che sia nell'uomo che “dimora” nella verità, sia nell'uomo che esplicitamente e fenomenicamente vive nella forma della fede-*agápe*, è reso possibile il raggiungimento di una soglia contemplativo-mistica, che superi la discorsività⁵¹.

2. *Clima mistico e momenti mistici, senz'altro*

Sull'omogeneità dell'esperienza mistica con la vita teologale GM tornerà nel 1966 in una rassegna critico-bibliografica sul problema della teologia spirituale, documentando come – nel contesto della discussione sulla contemplazione mistica – gli autori siano andati via via escludendo l'utilizzo di una «struttura sottostante»⁵² differente da quella impiegata nella vita «ascetica». Nello stesso contesto mostrerà come gli autori siano stati condotti a riconoscere il darsi di una contemplazione «travestita» o «mascherata»⁵³ e «che ancora nella evoluzione della vita spirituale si faccia più o meno presente un certo clima mistico diffuso»⁵⁴.

⁵¹ G. MOIOLI, «Spiritualità, fede, teologia» (= *Opera omnia* I), 284.

⁵² G. MOIOLI, «Il problema della Teologia spirituale», *La Scuola Cattolica* 94 (1966) suppl. bibl., 3*-26*, qui 11*; riedito in G. MOIOLI, *La teologia spirituale* (= *Opera omnia* I), 49-83, qui 62. D'ora in poi citeremo da questo volume, aggiungendo al titolo dell'articolo: (= *Opera omnia* I). Il professore milanese ricorda essere cadute le tesi circa la contemplazione come partecipazione alla conoscenza angelica, o infusione di nuove “*species*” o di nuovi “sensi” o come partecipazione transitoria al “*lumen gloriae*”: cf *ivi*, 60-61.

⁵³ G. MOIOLI, «Il problema della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 63. A don Moiola sarà cara la seguente citazione di Maritain: «Le anime di stile attivo “avranno la grazia della contemplazione, ma il più spesso di una contemplazione mascherata, inapparente, forse esse saranno capaci di recitare rosari e l'orazione mentale non procurerà loro che mal di testa o sonno. La misteriosa contemplazione non sarà nella loro preghiera, ma nella dolcezza delle loro mani, forse, o nel loro modo di camminare, o nello sguardo con cui esse guarderanno un povero o guarderanno la sofferenza”» (*ivi*, nota 13). La si ritrova pressoché alla lettera in G. MOIOLI, *Temî cristiani maggiori*, Glossa, Milano 1992, 100.

⁵⁴ G. MOIOLI, «Il problema della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 65. E «se si vuole mantenere come normale la presenza di una esperienza propriamente contemplativa nella vita cristiana, in connessione formale con l'attività di orazione, si parli di con-

Ma anche lì in una lunga nota GM ritorna a rimarcare la punta di diamante del discorso allora esposto, cioè il sospetto che trattando dei rapporti tra orazione/contemplazione e carità si finisca per perdere di vista ciò che è la carità nell'uomo:

Il ripensamento del problema mistico [...] fare assumere alla questione le sue giuste proporzioni e [...] parla nei suoi termini *attuali*, non in quelli ormai superati. In particolare, vorremmo si facesse più attenzione, nel valutare la contemplazione e la vita contemplativa, a non lasciarsi guidare da motivazioni insufficienti, invalide o addirittura poco cristiane (un certo sfondo di mentalità neoplatonica nel considerare l'uomo e i valori umani: o una mentalità di escatologismo spinto). Tra le motivazioni insufficienti, si potrebbe ricordare quella che confronta il valore della contemplazione con quello dell'azione, facendo della prima l'espressione della carità verso Dio, della seconda l'espressione della carità verso il prossimo. Ciò può essere accettabile psicologicamente e fenomenologicamente; ma oggettivamente è da ritenersi falso (almeno se si accetta che la carità è essenzialmente amore divino o capacità di amare divinamente, nello Spirito Santo: capacità che trova *sempre* la sua manifestazione più tipica e rivelatrice come dedizione ai fratelli. E vi sono dedizioni diverse: fino alle più alte, quella apostolica e del dono della vita. Ad ogni modo: le due forme di vita e di esperienza cristiana, in quanto esprimono carità, sono entrambe necessariamente dedizione a Dio e ai fratelli)⁵⁵.

Già nel 1963 GM spiegava che la sua critica sulla maggiorazione indebita della mistica come perfezione, non lo allontanava minimamente dall'apprezzare le «manifestazioni mistiche, che Dio sembra costruire e nel quale sembra muoversi con grande libertà»⁵⁶. «Con questo non pensiamo affatto di escludere la presenza di momenti mistici più o meno accentuati e diffusi, e variamente strutturati, nella vita cristiana fervente, soprattutto man mano che essa progredisce e matura»⁵⁷.

templazione acquisita soprannaturale (frutto dell'attività umana elevata dalla grazia)», scrive GM, facendo eco a Joseph de Guibert (*ivi*, 66).

⁵⁵ G. MOIOLI, «Il problema della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 66-67 nota 17. Nella stessa nota GM rimanda al suo proprio scritto del 1963.

⁵⁶ G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 48.

⁵⁷ G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 47.

Seguiva l'elencazione esemplificativa di questi «momenti mistici più o meno accentuati e diffusi, e variamente strutturati», con l'invito finale a non ridurre il tutto *ad unum*, ma a ricercare piuttosto un metodo adeguato a cogliere e spiegare queste «modalità dell'azione divina»:

In particolare, vorremmo sottolineare i momenti contemplativi che la preghiera – nel suo progressivo semplificarsi – va raggiungendo con diversa stabilità e frequenza e che solitamente vengono considerati in Teologia Spirituale nel capitolo della Contemplazione acquisita o attiva. Ma potremmo forse aggiungere anche il diffondersi dell'orazione nella vita come senso generale di Dio o come visione “sapienziale” – attualmente presente – delle cose, degli uomini, dell'azione soprattutto apostolica. Od anche il ridestarsi nell'intimo ed il perdurare – allo stato di coscienza chiara – di un profondo e reale amore estimativo di Dio, che dà la preoccupazione della sua gloria, il timore e la sofferenza della sua offesa, la ricerca del suo beneplacito. Non vorremmo poi dimenticare i particolari momenti o tocchi di grazia (più o meno intensi e a livelli interiori diversi), certamente difficili da descrivere e da classificare nella loro estrema varietà: altrettante impronte del passaggio di Dio per chiamare alla generosità o per premiarla.

È dunque un vasto panorama quello delle manifestazioni mistiche, che Dio sembra costruire e nel quale sembra muoversi con grande libertà. Noi penseremmo che al teologo spirituale convenga di rispettarla, mentre cerca di costruire lo schema della vita cristiana: pur non rinunciando – evidentemente – ad occuparsene, anzi cercando positivamente di fondare e di spiegare con metodo teologico queste modalità dell'azione divina⁵⁸.

Ecco dunque da dove nasce la maggiorazione indebita dell'esperienza mistica: da una insufficienza metodologica di approccio al manifestarsi di Dio nell'uomo.

La critica ha notato come tre anni dopo GM, nella rassegna bibliografica sulla teologia spirituale del 1966, quando appellerà al metodo della teologia spirituale, introdurrà la domanda sul ricorso alla fenomenologia, meglio alla «dialettica tra ontologia e la fenomenologia della vita cristiana»⁵⁹. Il tenore del dettato di quella pagina del teologo milanese è ancora la posizione del problema più che la presentazione della sua soluzione. Avverte infatti come una «pretesa» nella domanda sulla

⁵⁸ G. MOIOLI, «La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 47-48.

⁵⁹ G. CAZZULANI, *Quelli che amano conoscono Dio*, 116.

loro «connessione»⁶⁰ e si interroga sull'esistenza di un modello autorevole nella rivelazione biblica. Abbiamo già visto che il tema della *epignosis* come paradigma biblico della vita cristiana e della sua crescita, inclusa la possibilità della conoscenza mistica, gli era caro. Sicuramente anche quell'occasione di riflessione gli confermò la giustezza della direzione di ricerca. Il nuovo orizzonte metodologico gli era suggerito dall'accostare criticamente la provocazione del contributo di Anselm Stolz e della risposta di Gabriele di s. M. Maddalena, su cui tornerà ancora nel 1977 stendendo la voce programmatica «teologia spirituale» per il *Dizionario Teologico Interdisciplinare*⁶¹. In quel crogiolo GM colse un input fecondo circa «la strada appropriata per conferire spazio alla teologia spirituale»⁶²: «Scrutando il dato biblico [...] non solo è possibile ricavare una comunicazione circa l'ontologia del cristiano, ma anche una indicazione circa la sua fenomenologia concreta, da considerarsi come “manifestazione autentica della manifestazione ontologica”»⁶³.

Nel 1979 ritornerà sotto la sua penna la nozione di *epignosis* come tematica neotestamentaria più vicina alla *res* della mistica in quanto è nient'altro che esperienza di “conoscenza” di Dio “aperta” secondo il Suo manifestarsi in Gesù, imprevedibile a priori. Impossibile abbreviare la lunga citazione del paragrafo che si chiude ribadendo la tesi sulla coscienza della relativa importanza dell'esperienza mistica in chi la vive, che volevamo illustrare:

⁶⁰ «... lo studio della vita cristiana nel suo dinamismo concreto. Ma ciò è *teologicamente* possibile? Certo esiste una esperienza religiosa cristiana, e quindi può esistere una sua fenomenologia e uno studio di essa a questo preciso livello. Ma come valutare teologicamente la pretesa di connettere l'ontologia della vita cristiana, che è essenzialmente un mistero, con ciò che a noi appare, osservando il comportamento cristiano? Vi è secondo la Rivelazione, una fenomenologia che si può considerare come manifestazione autentica della dimensione ontologica? e quale?» (G. MOIOLI, «Il problema della teologia spirituale» [= *Opera omnia* I], 78).

⁶¹ Anselm Stolz chiedeva di collocare lo studio della mistica nel quadro dell'antropologia teologica, Gabriele di s. M. Maddalena propugnava l'attenzione all'evoluzione della vita spirituale anche dal punto di vista psicologico. Cf G. MOIOLI, «Teologia spirituale», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, I, 36-66, qui 44-46. Anche in G. MOIOLI, «Teologia spirituale» (= *Opera omnia* I), 99- 155, qui 115-117.

⁶² G. CAZZULANI, *Quelli che amano conoscono Dio*, 116. Sposteremmo però la data di questa maturazione al 1977 più che al 1966.

⁶³ G. CAZZULANI, *Quelli che amano conoscono Dio*, 117.

Il NT riprende e sviluppa con una sua originalità la tematica della “conoscenza” di Dio, la quale non è pura “obbedienza” oggettiva, ma esperienza di trasformazione dell’uomo e di comunione con il Padre e con Cristo che viene operata dal dono dello Spirito e dalla presenza-realizzazione del dono sintetico, complessivo che è l’agape (carità). Nessuna analisi è data di questa “*epignosis*” (Col 1,9), di questo “manifestarsi” di Gesù (Gv 14,21-22), di questo “sapere” e “vedere”: si tratta di un’“apertura” a cui non è posto altro limite se non quello dell’essere ancora nella “carne”, e quindi del non essere ancora definitivamente “con Cristo” (Fil 1,23), del non “conoscere” ancora come si è “conosciuti” (1 Cor 13,12), del non vedere se non come in uno specchio (*ivi*). Ma proprio per questo, nulla di ciò che in questo itinerario di “conoscenza” si rivela coerente con la sua stessa struttura può essere a priori escluso: purché, insomma, vi si possa ritrovare la “conoscenza” cristiana del “mistero” reso noto in Cristo, predicato dagli apostoli, “rispecchiato” nella scrittura (2 Cor 3, 12-18) e vissuto non secondo la libertà della carne, ma secondo quella dello Spirito, “camminando” quindi nella carità (Gal 5,13-24). Più che una descrizione, viene dunque presentata nel NT una possibilità e una tendenza; e vengono forniti dei criteri direttivi generali di valutazione. Se un’eventuale esperienza “mistica” nel cristianesimo potrà mostrare di essere “conoscenza” del Dio della nuova Alleanza in Cristo Gesù, tale esperienza potrà essere accolta. Diversamente dovrà essere respinta. Ciò che ha importanza per il NT è insomma la vita cristiana come “conoscenza”, e non la modalità eventualmente “mistica” di tale “conoscenza”. In questo senso si può dire che la mistica viene relativizzata, smitizzata e sottoposta a discernimento in base a criteri direttivi⁶⁴.

E conclude: «Il cristiano, secondo il NT, non ha il problema di essere mistico: ha il problema di condurre un’esistenza che “conosca” il Dio dell’Alleanza realizzata in Cristo Gesù; e che manifesti o dimostri di essere tale “conoscenza”»⁶⁵.

IV. CHIOSE FINALI

L’affondo presentato sulla mistica si è mosso intrecciando la presentazione di una definizione euristica di mistica presente negli scritti di GM e la sua giustificazione secondo l’itinerario diacronico della ricerca del teologo milanese circa lo statuto epistemologico della teologia spirituale. Ma l’interesse non è meramente storico o storiografico.

⁶⁴ G. MOIOLI, «Mistica cristiana», 991-992.

⁶⁵ G. MOIOLI, «Mistica cristiana», 992.

1. La scelta di privilegiare la descrizione euristica di mistica quale «unità-comunione-presenza» rispetto ad altra descrizione che la critica ha valorizzato – la mistica come esperienza di «passività e unificazione interiore del soggetto»⁶⁶ – voleva rimarcare l’ottica fenomenologica del discorso del teologo milanese (anche se evidentemente quando GM parla di «passività e unificazione interiore del soggetto» sempre adotta l’ottica fenomenologica), bloccando percorsi non convincenti che la storia della teologia spirituale ha conosciuto quando nei primi decenni del secolo xx ha riflettuto sull’esperienza mistica. Una storia solo da relegare a quell’epoca? Il timore è che senza sufficiente reimpostazione critica del problema, ovvero senza una decisa scelta epistemologica, il tentativo di percorrere strade “nuove”, in realtà aggiri questioni su cui la critica ha già dibattuto e a cui sono già state date risposte, con cui non ci si può non confrontare. Allora nel dibattito sul test della vita cristiana (orazione o carità?), per sfuggire all’esito della maggiorazione incontrollata ad esponente del valore dell’orazione mistica, si era esclusa l’identificazione tra orazione mistica e visione beatifica; oggi si prova invece a «riorganizzare i contenuti della teologia spirituale a partire dall’esperienza mistica»⁶⁷. È

⁶⁶ G. CAZZULANI, *Quelli che amano conoscono Dio*, 50. Lì Cazzulani così descrive la «fenomenologia dell’esperienza mistica»: «Secondo il professore del Seminario di Veggione [GM]: “l’essenziale dell’esperienza mistica cristiana dal punto di vista fenomenologico, è costituita dal crearsi di un nuovo modo di entrare in rapporto col mistero di Dio rivelato e accettato dalla fede. In esso il soggetto *subisce* (sperimentalmente) l’azione e la presenza invadente dell’Oggetto soprannaturale in cui crede (“patitur divina”) e insieme lo raggiunge con un’attività straordinariamente semplice e unificata, che trascende ed è irriducibile all’esperienza psicologica ordinaria dell’attività distinta delle “potenze”, pur essendo a suo modo una conoscenza (“subiduria de Dios secreta”, dice S. Giovanni della Croce) e un ardentissimo amore. Ciò comporta nel soggetto l’esperienza contemporanea dello “apex mentis”, della “scintilla”, del “fondo”, del “centro” dell’anima: il mistico coglie il proprio essere-in-rapporto con Dio e con il suo mistero, come proveniente da un centro misterioso in cui egli *si trova* tutto intero nell’unità». La citazione di GM è ricavata dall’articolo del 1966: «G. MOIOLI, “Il problema della Teologia spirituale”, [cit.], 8», cui sono accostate le lezioni del teologo milanese negli anni Ottanta. La nota di Cazzulani infatti recita ancora: «Cf anche G. MOIOLI, *L’esperienza spirituale*, 76-79».

⁶⁷ G. COMO, «Teologia spirituale: manuali, trattati, opere significative», *Orientamenti bibliografici* 42 (2013) 54. Il passo recita: «Anche nel primo decennio, abbondante, del terzo millennio cristiano, la mistica non smette di esercitare il suo fascino e di suscitare nuovi ed entusiasti amanti. Alcune domande, però, meritano più attenta indagine: la riflessione teologica sul vissuto cristiano deve confluire in un progetto di “teologia mistica” *tout court*? Si devono riorganizzare i contenuti della teologia spirituale a partire

vero che oggi in tali tentativi si dà all'esperienza mistica un'accezione non tecnica come era invece ad inizio del secolo scorso. Ma dietro l'acribia di quelle distinzioni teologiche sulla mistica (introdotte per spiegare i passaggi vissuti dal regime delle virtù teologali a quello dei doni dello Spirito santo, rivelando una indubbia aderenza alle esperienze mistiche, pur non convincente fino in fondo), c'era anche la segnalazione del caso serio: «il» problema è come fondare e intendere il dinamismo e la libertà (il «cammino» dell'orazione, della sua maturazione e della vita cristiana) dicendo allo stesso tempo che li Dio dà accesso a se stesso ma quel Dio è conosciuto in maniera differente nella visione cui conduce l'orazione mistica e nella visione beatifica. Quale il percorso metodologico da additare, per sostituire quello offerto al sorgere della «teologia ascetica e mistica», o «teologia spirituale», come disciplina accademica, all'incirca cent'anni fa?

2. Le tipologie dell'esperienza mistica che variamente articolano «unità-comunione-presenza» mostrano l'insuperabilità della *epignosis*. Occorre allora una teologia spirituale che non metta in ombra il rapporto tra il “sapere” dell'esperienza della fede e la verità di Gesù Cristo. GM era affascinato dagli orizzonti del rapporto verità-storia e non si sottraeva ad essi. Con quella formula egli vi si era addentrato affrontando la questione (valutativa, non storiografica) della tipologia dell'esperienza mistica da un lato, e, dall'altro, muovendosi nell'orizzonte di una *rinnovata* teologia della mistica, rinnovata nel senso della teologia «della specificità cristiana», come fu tutta la teologia di GM⁶⁸.

È facile convenire sul fatto che la prospettiva fenomenologica nello studio delle esperienze mistiche chiede il rispetto per il soggetto concreto che vive l'esperienza indagata e il suo «contesto storico totale», che ri-

dall'esperienza mistica? Qual è il rapporto tra la “vita mistica” intesa come incontro personale e trasformante con Dio e le “esperienze mistiche” o i “fenomeni mistici” da una parte (rappresentano qualcosa “di più” o “di diverso”? e nel senso dell'intensità o in senso qualitativo?) e la dimensione quotidiana dell'esistenza del credente dall'altra? Dio si incontra “dentro” il quotidiano o in uno “spazio riservato” di esso? L'ordinario dell'esistenza è il luogo nel quale viene comunicata e irradiata l'esperienza dell'incontro con Dio che avviene “altrove” oppure possiede esso stesso un carattere “mistico” dal momento che tale incontro avviene anche nel mettere in pratica (e nell'accogliere come vissuto da altri) il comandamento dell'amore che ci rende simili a Dio?».

⁶⁸ Cf G. COLOMBO, «La lezione di un teologo. Giovanni Moiola (1931-1984)», *Teologia* 10 (1985) 12.

chiedono «la pazienza, il rispetto, la preparazione necessaria per capire dall'interno una data esperienza mistica e il suo modo di proporsi: sia pure come evento libero, e tuttavia omogeneo con il cammino di una persona cristiana nel suo proprio contesto»⁶⁹. Ma limitarsi a ciò mette in ombra la portata «universale» dell'esperienza mistica *hic et nunc*: il che non significa che essa sia necessariamente condivisibile. Portata «universale» significa che in ogni esperienza mistica c'è una «trascendenza» e una «propria specifica comprensività»⁷⁰. Da qui scaturisce che un'esperienza mistica possa essere ricondotta a «un “modello” di personalizzazione della realtà secondo la fede e quindi anche un “modello” di lettura e di interpretazione di tale realtà»⁷¹. Questi «modelli» o «tipi» sono quelli che di fatto hanno esercitato un discernimento vissuto su aspetti problematici dell'esistenza cristiana, magari anticipando delle sensibilità o portando in luce ricchezze obiettivamente contenute nella fede⁷².

L'ottica fenomenologica, che GM addita come propria alla comprensione del vissuto mistico, è un'ottica valutativa, che si interroga sulla relazione tra quell'esperienza e la verità. La soluzione teorica adottata per questa relazione è quella che appella alla nozione di “figura”, da un lato, e alla portata del linguaggio testimoniale-simbolico, che è uno dei linguaggi della fede e che va spiegato all'interno di essa⁷³. Ovvero: accostando l'esperienza senza rinunciare all'operazione valutativa secondo i discernimenti operati sul vissuto della fede, GM va alla ricerca dei «tratti distintivi» dell'esperienza mistica che – omogenei ai «nodi dinamici» della “figura” del cristiano da lui delineata – li specificano sul versante della portata del linguaggio adottato dai mistici. In quanto il linguaggio è quello di una “figura” cristiana, il racconto dell'esperienza, ovvero la consapevolezza del soggetto mistico, dev'essere segnato della coscienza della relatività di quella stessa esperienza. Tutto ciò che lì si attesta come vissuto è relativo all'esperienza di fede/*agape* su questa terra. E tutto ciò che, per attestarsi, sfiora l'ineffabilità, sorge dai e rimanda ai contenuti della fede/*agape* circa Dio e l'uomo.

⁶⁹ Cf G. MOIOLI, «I mistici e la Teologia spirituale», 136.

⁷⁰ G. MOIOLI, «I mistici e la Teologia spirituale», 136.

⁷¹ G. MOIOLI, «I mistici e la Teologia spirituale», 136.

⁷² È qui la portata dell'esperienza mistica come luogo teologico, su cui si veda G. MOIOLI, «I mistici e la Teologia spirituale», 140-141.

⁷³ Cf G. MOIOLI, «I mistici e la Teologia spirituale», 136-137.

Un tale discorso sulla mistica è evidentemente un discorso che riguarda l'uomo che "sa" Gesù Cristo, l'uomo che nella sua personalizzazione della fede non riduce la singolarità del Signore Gesù, ma ne diventa memoria nelle dinamiche storiche di presenza-assenza. La comunione al Mistero del Signore Gesù, "saputo" da un tale uomo, è ciò che ridonda in ogni caso in queste stesse dinamiche.

Siamo lontani da discorsi oggi diffusi di interiorità religiosa che appellano all'esperienza mistica per invocare una spiritualità «attenta alle istanze del soggetto», contestando un suo impianto teologico «prevalentemente concettuale o deduttivo»⁷⁴. E proprio per andare oltre questa genericità, – recuperando quanto il teologo milanese aveva già fatto emergere come doveroso per cogliere la *res* dell'esperienza mistica cristiana – ci siamo permessi di riproporre qualcosa della sua lezione (vissuta).

ANNAMARIA VALLI

Monastero San Pietro di Montefiascone (VT)
Istituto Teologico Viterbese

Montefiascone, 6 ottobre 2014

⁷⁴ C. STERCAL, «Spiritualità, esperienza e mistica», *Teologia* 26 (2001) 431.