

## DIRE L'INVISIBILE NEL LINGUAGGIO DEI MISTICI

LUIGI BORRIELLO OCD

### INTRODUZIONE

Il tema qui affrontato è evidentemente dagli orizzonti vastissimi, poiché si tratta di coniugare fede e ragione, l'Invisibile con il visibile, il Trascendente con l'immanente, in breve, Grazia e natura umana. Il sapere del credente, e più ancora, quello dei mistici, è un sapere contrassegnato dalla fede, come interazione tra l'aspetto soggettivo della fede (*fides qua*= il dono della fede) e l'aspetto oggettivo della fede (*fides quae*= la verità della fede). Per il mistico non si tratta della *fides quaerens intellectum*, quanto della *fides quaerens Jesum Christum*, o meglio, di *Jesus Christus quaerens hominem*, per donargli quella conoscenza di fede che supera ogni intelligenza. «Per questo – scrive Paolo – io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ha origine ogni discendenza in cielo e sulla terra, perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati nell'uomo interiore mediante il suo Spirito. Che il Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori, e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e di conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio» (Ef 3, 14-19).

Per il cristiano, pertanto, la visione di Dio invisibile è parte strutturante del dono della fede. Questa, infatti, è la sintesi tra l'udire e il vedere, una sintesi resa possibile a partire dalla persona concreta di Gesù, che si vede e si ascolta. «Ciò significa che la conoscenza della fede non ci invita a guardare una verità puramente interiore. La verità che la fede ci dischiude è una verità centrata sull'incontro con Cristo, sulla contemplazione della sua vita, sulla percezione della sua presenza»<sup>1</sup>. È

---

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Lumen Fidei*, 30.

il sapere dell'uomo pienamente credente, che si pone nell'atteggiamento di un totale accoglimento della rivelazione. Proprio perché la rivelazione di Dio avviene nella puntualità storica dell'evento Cristo, la ricerca dell'uomo, che è *fides quaerens Deum*, si traduce in ricerca-incontro: una risposta d'amore all'Amore che è "primo", come scrive Giovanni: «Non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi ... egli ci ha amati per primo» (*I Gv* 4,10.19). Nasce, così, quel rapporto di conoscenza del Dio di Gesù Cristo, che è intimità piena e personale, per cui l'uomo prende coscienza di essere realmente figlio del grande amore del Padre (cf *I Gv* 3,1). Di conseguenza, può chiamarlo, senza soggezione, «Abbà, Padre!» (*Rm* 8,15) in un silenzio pieno solo di quella ineffabile comunione divina, in cui non si rivolge più a Dio, ma lo ama; non lo cerca più, ma lo contempla.

Per questo motivo, vorrei affrontare questo tema secondo il "metodo teologico", nel senso indicato dal compianto teologo Marcello Bordoni, il quale scriveva: «Un primo servizio alla Chiesa, nell'inderogabile istanza di una riflessione credente, è quello di rispondere alle esigenze d'intelligibilità della fede, per cui la razionalità della teologia, la sua scientificità, e il pensare nella comunione ecclesiale non si escludono, ma vanno insieme. Questo s'impone oggi, particolarmente, nella situazione di uno smarrimento dovuto a non poche carenze di ecclesialità, a frazionamento di metodi spesso divergenti, che approdano a discorsi detti teologici, ma condotti secondo un pluralismo dispersivo incompatibile con il principio della Verità rivelata»<sup>2</sup>. Ciò significa che la verità è un dono gratuito ricevuto da Dio (rivelazione) e, pertanto, non un frutto del nostro sforzo, che porterebbe sempre a una verità parziale, mentre la teologia si fonda sulla rivelazione da parte di Dio della «verità tutta intera» (*Gv* 16,13), la verità su Dio stesso in quanto verità ultima, cioè Dio che rivela se stesso nella persona del Figlio Gesù Cristo. Le scienze hanno accentuato sempre di più l'aspetto del metodo e dell'ordine, tacendo che il loro scopo è la verità, sostituita dalla "verifica sperimentale" delle ipotesi della mente umana.

Ciò premesso, ritengo opportuno partire da un brano di Paolo tratto dalla Prima Lettera ai Corinzi 2, 1-16, che a mio avviso è la chiave di lettura di questo saggio: «Anch'io, o fratelli, quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola o di sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi croci-

---

<sup>2</sup> M. BORDONI, *Conclusioni e Prospettive* - I, IN PATH 5 (2006), 211.

fisso. Io venni in mezzo a voi in debolezza e con molto timore e trepidazione; e la mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio.

Tra i perfetti parliamo, sì, di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo mondo che vengono ridotti al nulla; parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta, e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscerla... Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui?... Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. L'uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito. L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. «Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo dirigere?» Ora noi abbiamo il pensiero di Cristo».

Secondo Paolo, i discorsi persuasivi di sapienza umana sono insufficienti per annunciare il Dio di Gesù Cristo; diverso invece è il modo per comunicare «la sapienza che viene dall'alto» (Gc 3,17), Per questo motivo, l'Apostolo delle genti, nonostante la sua istruzione, non si era fatto notare a Corinto per la sua cultura. Avrebbe contraddetto il suo insegnamento, poiché la croce di Cristo che egli annunciava avrebbe significato proprio la fine di tutto ciò che l'uomo rigetta. Ponendosi sul piano della fede, egli, al contrario, intendeva affermare che ogni credente ha ricevuto, contemporaneamente, le cose invisibili donate da Dio e il mezzo per discernerele e goderne: lo Spirito Santo, unico agente che Dio utilizza per trasmettere i suoi pensieri. Il linguaggio dello Spirito è incomprensibile per l'uomo naturale, mentre l'uomo spirituale può adattare parole spirituali a cose spirituali.

La fede è, come si può notare, un modo di conoscenza. All'origine di ogni atto di conoscenza si cela una scelta iniziale, un orientamento impercettibile di tutto il nostro essere che accende il pensiero. Questo è svegliato dal desiderio di possedere una cosa che lo attira, lo provoca e lo chiama. La fede parte da questa provocazione di Dio, che è innata nella natura umana, ovvero dalla «luce vera che illumina ogni

uomo» (*Gv* 1,9), della quale conserviamo le tracce. Tale luce si apre la strada nell'uomo e lo invita a cercare la sua fonte. E come la luce vuole manifestarsi, svilupparsi, così la vita di Dio vuole unirsi alla vita e alla conoscenza di ogni essere umano.

Gesù è venuto perché gli uomini «l'unico vero Dio, e colui che ha mandato, Gesù Cristo» (*Gv* 17, 3). Ma appena si danno i primi sforzi per conoscere Colui che chiama a conoscerlo, si perviene alla non-conoscenza. L'itinerario del pensiero che crede comincia qui, nell'oscurità, dove l'intelligenza si ritrae. Ora, la notte del sapere non è il limite, bensì l'inizio, le primizie della nuova via che si apre nella creatura umana. La fede cristiana, sia che si esprima nella parola sia nel silenzio, non trova il contenuto tangibile, intelligibile, che possa corrispondere a quello che è stato espresso dalla parola.

La parola che meglio serve per accostarci a Dio è Mistero; non racchiude alcun segreto, indica il risveglio della ragione, sottolineando la distanza insormontabile che separa da Dio. Questa parola dice che tutto ciò che riusciamo a produrre con i nostri sforzi mentali non è capace di afferrare quello che Dio è. Ora, sappiamo che egli è Colui che è. Il nocciolo del mistero sta, quindi, nel verbo "essere". Annunzia l'impossibilità di conoscere Dio, nella luce flebile e riflessa, chiara e distinta, di ogni sapere umano, ma nello stesso tempo promette un'altra nascita. Co-noscerLo significa nascere con, nascere nella luce dello stupore che viene dal Regno di Dio. Essa attesta la nascita dall'alto, come dice Gesù a Nicodemo (cf. *Gv* 3,1-21). Essere-mistero, nel senso pieno e attivo, significa la nascita in Dio o anche la partecipazione di Dio Trinità nel più intimo di ogni essere umano (cf. *Gn* 1,26).

Sono gli uomini, appunto, a essere raggiunti, colmati dalla Sua conoscenza, come dimostra la storia della salvezza. Per questo motivo la vera conoscenza di Dio può verificarsi solo nella reciprocità più stretta tra Dio e l'uomo: la fede si accende nel momento in cui s'incontra questo sguardo d'amore e lo si riconosce (cf. *Sal* 139,1-6). A più riprese, la Bibbia paragona i rapporti tra il Signore e il suo popolo al legame coniugale. La Legge è come un contratto di matrimonio tra Jhwh e la sua sposa, Israele, durante il quale si acquista la conoscenza nella carne e poi quella totale di tutto l'uomo. Questo atto è la sua apertura, o per meglio dire, la sua relazione, se e quando la rivelazione accettata, accolta, assimilata, diventa una parte di noi stessi.

La conoscenza che Dio dona è come la fiamma che vince la notte della non-conoscenza, accesa da Dio stesso nell'uomo che cerca la luce. È proprio vero, a questo proposito, quanto afferma Pavel Evdokimov: «Non è la conoscenza che illumina il mistero, è il mistero che illumina la conoscenza. Noi possiamo conoscere solo grazie alle cose

che non conosceremo mai»<sup>3</sup>. Spesso si è tentati, attraverso la ricerca di voler conoscere il mistero di Dio. È una strada legittima, questa, ma solo in seconda battuta. L'intelligenza umana non può catturare il Mistero, mentre gli deve lasciare spazi liberi di irruzione così da poterne essere illuminata. È l'epifania misteriosa di Dio all'anima ciò che si deve attendere e sperare. Una volta che il Signore della vita si para innanzi all'uomo alla ricerca del suo volto e questi non si sottrae a quel confronto, allora inizia la grande avventura della conoscenza. Solo da quell'istante l'uomo può superare se stesso e fare il salto verso la pienezza dell'assoluto di Dio.

Dal momento che il mistero del Dio di Gesù si può solo contemplare in una conoscenza d'amore, occorre ricorrere ai mistici, consapevoli che comprendere questo mistero di reciprocità, paradossalmente paritario tra Dio e l'uomo, comporta umile ascolto, disponibilità a fermarsi sulla soglia, laddove le proprie categorie concettuali si arrestano insufficienti. «In discorsi mistici – scrive De Certeau – raccontano una passione per ciò che è, del mondo “come sta”... Sono spiagge offerte al mare che sopraggiunge. Tendono a perdersi in quello che mostrano, come i paesaggi di Turner resi evanescenti dall'aria e dalla luce»<sup>4</sup>. I mistici introducono con la loro frammentaria esperienza al mistero di Dio rivelato in Cristo, guidando gli altri attraverso la loro stessa testimonianza di vita: «Il termine “testimonianza” – scrive un teologo spirituale – comporta diverse accezioni strettamente legate tra loro. Nel senso fondamentale ed empirico, il testimone è colui che ha beneficiato di una esperienza privilegiata di cui può rendere o rende partecipe gli altri... Si può chiamare *testimonianza spirituale* quella che, al di là di tutti gli avvenimenti, rende presente valori morali o religiosi. La testimonianza del credente è di questo tipo»<sup>5</sup>.

A questo punto, l'altro termine da spiegare è vita mistica, che abita nei mistici, uomini e donne che hanno i piedi ben piantati per terra e gli occhi rivolti a Dio. L'autentica mistica degli occhi aperti è attesa certa, tensione fondata, durante la quale ci si prepara per vivere in pienezza l'incontro divino; un incontro, ancora per *speculum in aenigmate*, per usare la terminologia paolina (cf. *1Cor* 13,12), che però

<sup>3</sup> P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980, 13.

<sup>4</sup> M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. di R. ALBERTINI, introduzione di C. OSSOLA, Il Mulino, Bologna 1987, 51-52.

<sup>5</sup> E. BARBOTIN, *Témoignage*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XV, col. 134.

attualmente è in un regime di presenza divina, implicita e striata di assenza<sup>6</sup>. I mistici vivono ciò che Rahner chiama la mistica del quotidiano, perché vivono la presenza di Dio nei fatti ordinari della vita quotidiana, vita nuova segnata dallo Spirito.

«Non è facile registrare né tanto meno catturare entro categorie umane il dinamismo della vita divinoumana, di cui ci è dato conoscere solo le manifestazioni esteriori. Il magma così denso di mistero che è la vita di Dio si cala nella vita del cristiano attraverso l'unica mediazione del Cristo nello Spirito. La vita di Dio nell'uomo, quindi, è rilevabile dalla sua partecipazione interiore ed esteriore al Cristo morto, risorto e glorioso, presente nel suo intimo. Paolo con una formula succinta sintetizza l'inizio e la svolta dinamica di questa vita nuova secondo lo Spirito: "Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (*Gal 2, 19-20*). L'Apостоfo sottolinea, qui e altrove, che la vita del cristiano ha inizio con la morte. Difatti, nella morte pasquale si dischiude la possibilità per il primo atto completamente personale dell'uomo spirituale che ha deciso di lasciarsi afferrare dal Cristo, "imperativo normante la vita nuova ricevuta in dono dallo Spirito"<sup>7</sup>. Lungo questo percorso nella vita del Risorto occorre passare per alcune tappe, o per meglio dire, soggiacere a delle crisi di crescita che permettono di interiorizzare sempre più il mistero di Dio vivente per il Cristo nello Spirito all'interno dell'uomo situato nel tempo e nello spazio, cioè nella storia e perciò soggetto ai processi evolutivi propri della storia umana.

Ed è proprio questo il passaggio seguente a quanto detto sin qui: penetrare nei racconti dell'esperienza mistica, detti o scritti, dai mistici, per approfondire come essi siano autentici testimoni del dato rivelato. In termini concreti, qui si vuole portare in superficie la vita divina presente nell'intimo della creatura umana cristianizzata, cioè quel progetto d'amore comunicato da Dio-Padre per il Figlio nello Spirito all'uomo spirituale storicizzato, che da testimone si fa mistagogo. Detto altrimenti, si vuole mettere in evidenza la natura reale e dinamica della mistagogia<sup>8</sup>, quale iniziazione cristiana, operata dai

---

<sup>6</sup> Cf. J.B. METZ, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Brescia 2013.

<sup>7</sup> L. BORRIELLO, *L'amore come essenza e forma del vissuto cristiano*, in: *Teresianum* 34 (1983), 197.

<sup>8</sup> Cf. L. BORRIELLO, *L'itinerario spirituale del cristiano: tra mistagogia e mistica*, in: *Angelicum* 52 (1985), 282-305.

mistici, al Mistero nel loro cammino di crescita nello Spirito o, per meglio dire, di autocoscienza spirituale di detto Mistero e di comunicazione di esso agli altri per la loro edificazione, secondo quanto afferma Giovanni: «Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1Gv 1,1-3).

Occorrerà, pertanto, affrontare la mistica come luogo di celebrazione, consapevole, dell'intima compenetrazione tra le divine Persone e l'uomo adulto nella fede. Nella descrizione di questo intimo processo di maturazione verso la santità è d'obbligo parlare della mediazione del linguaggio usato dai mistici come veicolo del loro dialogo-incontro con Dio. Nell'incontro di comunione con Dio, difatti, il mistico non può parlare del Mistero ineffabile di Dio se non come risposta, indotta da Dio stesso che si fa Parola in Gesù Cristo. La risposta coinvolge tutta la sua persona, progressivamente trasformata dall'autoparteciparsi di Dio. Emblematico è il testo di Isaia 43,10 ove s'incrociano l'azione divina e la risposta dell'uomo, fatta di quella conoscenza biblica, che è a un tempo adesione totale, fede e vita, comprensione e amore: «Voi siete miei testimoni... miei servi, che io mi sono scelto perché mi conosciate e crediate in me e comprendiate che sono io». Per queste pagine di autentica teologia mistica cristiana risentono del carattere di testimonianza "ontologica" del mistico che scrive. Questi sperimenta già qui ed ora, nella sua umanità, soggettivamente, Cristo rivelazione del Padre, vivente in lui. La testimonianza orale o scritta del suo vissuto interiore è "co-scienza", correlata ad un *sâpere*, quindi manifestazione della "sapienza" – conoscenza – che gli viene dall'alto. Ed è questa la sua *fides quaerens Jesum Christum*, incontrato e al quale si è conformato come alla forma informante, per testimoniare agli altri quanto ha sperimentato.

Tutto questo può essere racchiuso entro una realtà che molto genericamente chiamiamo "mistica", che dice riferimento intrinseco a Mistero. Dopo aver chiarito il concetto di mistica, passerò a trattare del linguaggio dei mistici cioè come questi hanno vissuto il Mistero d'amore di Dio uno e trino, tenendo conto che il silenzio adorante è stato per essi la comunicazione privilegiata con l'Invisibile. La teologia cristiana per dire Dio ha cercato una serie di linguaggi alter-

nativi come la teologia narrativa, il silenzio, il simbolo, teologia della prassi<sup>9</sup>.

#### DALLA CONOSCENZA CHE IGNORA ALL'IGNORANZA CHE SA<sup>10</sup>

Nella conoscenza mistica di Dio, il credente, condotto solo dalla fede, «assomiglia a un viaggiatore che si reca in terre nuove, sconosciute..., lasciandosi guidare non dalle sue conoscenze, ma avvolto nell'incertezza..., senza sapere dove va... Dio... è la guida di questo cieco che è l'anima»<sup>11</sup>. Su queste strade del tutto ignote, l'uomo si pone non tanto sul piano della conoscenza teologico-speculativa di Dio, centrata su nozioni del suo essere e dei suoi attributi, quanto piuttosto sul piano di una conoscenza soprannaturale, negativa, conoscendo «Dio attraverso ciò che egli non è, piuttosto che attraverso ciò che egli è»<sup>12</sup>. È il principio della teologia negativa che insiste sull'impossibilità di conoscere Dio attraverso le facoltà umane. Tale conoscenza va oltre la mediazione dell'intelletto e avviene necessariamente negando, «fino all'estremo possibile, tutte le sue conoscenze, non ammettendo né quelle naturali né quelle soprannaturali»<sup>13</sup>.

Il motivo di questo nuovo “modo di conoscere” va ricercato per Giovanni della Croce nel fatto che «tutto ciò che di Dio si può conoscere, per quanto elevato che sia, non è vera conoscenza, perché è conoscenza parziale e molto remota; conoscerlo nella sua essenza è conoscenza»<sup>14</sup>. In questa zona diafana, carica di tenebre e di luce, dove non servono né le parole né il discorso razionale, «lo spirito profondamente puro non ammette idee estranee né considerazioni umane, ma, solo, nella solitudine di ogni forma, interiormente, in soave quiete, comunica con Dio e lo conosce in un silenzio divino»<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Cf. F. MILLÁN ROMERAL, *Experiencia mística y lenguajes religiosos “alternativos”*, in: F.J. SANCHO FERMÍN (DIR.), *La identidad de la mística. Fe y experiencia de Dios*. Actas del Congreso Internacional de Mística, Ávila, 21-24 Abril 2014, Burgos 2014, 25-56.

<sup>10</sup> Cf. C. JOURNET, *Conoscenza e inconnoscenza di Dio*, Massimo, Milano 1981.

<sup>11</sup> *Nocte oscura*, II, 16,8.

<sup>12</sup> *Salita del Monte Carmelo*, III, 2,3. «Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est», direbbe Tommaso d'Aquino, *Summa contro Gentiles*, I, I, c. 30, testo probabilmente conosciuto dal Dottore mistico. Altrove lo stesso Aquinate si esprime così: «Il grado supremo della conoscenza umana di Dio è di sapere di non sapere che cosa è Dio, in quanto appunto ci si rende conto che ciò che Dio è, supera tutto ciò che comprendiamo di lui», *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14.

<sup>13</sup> *Salita del Monte Carmelo*, III, 2,3.

<sup>14</sup> *Cantico spirituale*, 6,5.

<sup>15</sup> *Deti di luce e amore*, 27.

Sulla scorta della propria esperienza, il Dottore mistico afferma con tutta certezza che, a volte, Dio comunica a persone già avanzate nella vita interiore – i proficenti o contemplativi – «un’altissima conoscenza che non si sa esprimere e che l’anima chiama *un non so che...* [È] una chiara conoscenza in cui egli fa comprendere e sentire la sua sublimità e grandezza. In tale esperienza l’anima sente Dio in maniera così sublime da riconoscere chiaramente che le resta tutto da comprendere. Questo capire e sentire che la Divinità è così immensa da non poter essere compresa interamente, è una forma di conoscenza molto elevata»<sup>16</sup>.

Giovanni della Croce chiama tale conoscenza “intelligenza mistica”, “sapienza mistica”, “teologia mistica”, convinto però di non essere in grado di spiegare sufficientemente con parole umane in che cosa essa consiste e come l’uomo può esserne favorito. Questa conoscenza ha inizio, quando all’uomo, giunto all’unione trasformante, sono accordate altissime notizie, «nella sostanza dell’anima», mediante qualche «tocco di conoscenza», che «hanno sapore di essenza divina e di vita eterna». «Conoscenze così eccelse possono venir accordate solo all’anima pervenuta all’unione con Dio, perché esse medesime sono quell’unione. Questa consiste nel possedere simili conoscenze mediante un certo tocco che intercorre tra l’anima e la Divinità, per cui in quel momento è Dio stesso che viene sentito e gustato»<sup>17</sup>.

Non si può comprendere questa sapienza mistica, «anche se verrà offerta qualche spiegazione – continua il Santo dottore –, non è il caso di sentirsi legati ad essa, perché la sapienza mistica che si manifesta attraverso l’amore..., non occorre che sia intesa distintamente perché susciti nell’anima amore e affetto. In realtà essa agisce come la fede, mediante la quale amiamo Dio senza comprenderlo»<sup>18</sup>. Tale sapienza la «si apprende per amore»<sup>19</sup>, giacché essa «viene comunicata e infusa nell’anima per mezzo dell’amore»<sup>20</sup>. È «segreta sapienza divina»<sup>21</sup> o, altrimenti chiamata, «teologia mistica»<sup>22</sup>, con la quale l’uomo conosce

<sup>16</sup> *Cantico spirituale* 7,9.

<sup>17</sup> *Salita del Monte Carmelo*, II, 26,5.

<sup>18</sup> *Cantico spirituale*, Prologo 2.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>20</sup> *Notte oscura*, II, 17, 2.

<sup>21</sup> *Salita del Monte Carmelo*, II, 8, 6.

<sup>22</sup> *Ibid.*, ove Giovanni della Croce cita l’opera di Dionigi Areopagita, *De mystica teologia*, c. 1, par. I: PG 3, 999. La sapienza segreta di Dio è per il Dottore mistico la contemplazione.

le verità divine, senza però comprenderle distintamente. Allo stesso tempo egli le gusta, non perché le vede, ma perché crede in esse con la forza di quella fede che gli consente di amare Dio senza comprenderlo. «La scienza gustosa, continua il Santo dottore, ...è la teologia mistica, o scienza segreta di Dio. Gli spirituali la chiamano contemplazione: è molto gustosa, perché è scienza appresa per amore... Poiché il Signore infonde questa scienza e conoscenza nell'amore..., tale scienza è piena di soavità per l'intelletto, perché è scienza che lo riguarda; ed è anche gustosa per la volontà, perché comunicata nell'amore, che appartiene alla volontà<sup>23</sup>. Ciò significa che la conoscenza mistica è comunicata direttamente al soggetto mistico, interamente preso, e non va confusa con la visione chiara e diretta di Dio, perché, quantunque sublime, non si conosce e non si vede né il volto né l'essenza di Dio<sup>24</sup>. Il fatto di conoscere cose sublimi e ineffabili non autorizza a dedurre che si vedono essenzialmente e chiaramente. Ciò che si vede è solo «una intensa e sovrabbondante conoscenza di Dio, penombra di ciò che è egli è in se stesso»<sup>25</sup>, perché Dio non può essere conosciuto in tutta la sua bellezza nella vita presente<sup>26</sup>. Può essere solo «contemplato», volando in alto come la colomba del *Cantico*, quando è chiamata dallo Sposo divino. «La contemplazione... è un luogo elevato, da cui Dio, in questa vita, comincia a comunicarsi e a mostrarsi all'anima, ma non completamente»<sup>27</sup>.

Si tratta, dunque, di una conoscenza contemplativa molto profonda, più o meno intensa e penetrante, che Dio comunica liberamente e gratuitamente. Di fronte ad essa l'uomo avverte tutti i suoi limiti intellettuali. Non gli servono a nulla né il suo modo di pensare in categorie, né le sue capacità di analisi, d'indagine o di sistematizzazione scientifica. Egli si trova davanti a una conoscenza comunicatagli nell'oscurità, avvolta da fitte tenebre. Egli si vede, così, preclusa la solita via intellettuale atta a conoscere. Per comunicare con Dio, egli si vede obbligato ad abbandonare tutti i «sostegni naturali», elevarsi «al di sopra di ogni conoscenza particolare e di ogni possesso sensibile»<sup>28</sup>. Il linguaggio del Dottore mistico, che vuol far capire al lettore le caratteristiche proprie dell'intelligenza mistica, è molto forte e inci-

---

<sup>23</sup> *Cantico spirituale* A, 18,3.

<sup>24</sup> Cf. *Cantico spirituale*, 14-15, 20.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>26</sup> Cf. *Cantico spirituale*, 11, 5.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 13,10.

<sup>28</sup> *Salita del Monte Carmelo* III, 2,3.

sivo. Preoccupato che il paradosso della conoscenza mistica non sia compreso, scrive: «È necessario... che il lettore tenga presente... lo scopo prefisso, altrimenti gli potrebbero nascere molti dubbi... Qui, intendo, invece, insegnare come superare questo grado per giungere attraverso la contemplazione all'unione con Dio. Ciò spiega perché tutti i mezzi e le operazioni sensibili delle potenze debbano essere abbandonati e messi a tacere, affinché il Signore realizzi direttamente nell'anima la divina unione»<sup>29</sup>. È solo così che l'uomo, esercitandosi nell'amore, può arrivare, per quanto è possibile su questa terra e alle sue facoltà, alla conoscenza mistica di Dio Amore.

Di questa "inconoscenza che sa", fede amorosa che aderisce in silenzio allo splendore della tenebra divina, al mistero stesso della vita intratrinitaria, si può affermare che essa è una "notte illuminatrice". Come un trasalimento, uno sguardo intuitivo, sopprimendo ogni concetto, istaura un rapporto d'uguaglianza, che unisce e trasforma in Dio<sup>30</sup>. Questa esperienza inconsueta nella quale il soggetto mistico viene afferrato dalla Presenza divina porta a un sapere, non sapendo, come ricorda Giovanni della Croce<sup>31</sup>. Questa sorta di "nescienza" è, tuttavia, un sapere, una sapienza che viene dall'alto. È veramente ineflabile, quindi difficile a descriversi se non attraverso i simboli. D'altra parte, questo sapere non sapendo, essendo, a suo modo, «notizia» – come afferma il mistico spagnolo<sup>32</sup> – è la luminosità di un amore. È il sapere di chi, per la forza di un amore, è trasformato; è, cioè, un «sapere trasformante».

Altrimenti detta, è contemplazione infusa o trasformante, nel senso della gratuità, della passività, perché si subisce l'iniziativa di Dio, in una lotta impari e faticosa, come quella tra Giacobbe e l'essere misterioso, interpretato dalla tradizione come un angelo ma che in

<sup>29</sup> *Ibid.*, 1-2.

<sup>30</sup> È il pensiero di J. Maréchal, il quale, dopo aver affermato che l'estasi dei mistici cristiani è caratterizzata da una parte *negativamente* (la cessazione del pensiero concettuale) e dall'altra *positivamente* (una suprema intensificazione dell'attività intellettuale), conclude che questa «due affermazioni sono contraddittorie per tutte le ipotesi immaginabili, tranne una: che l'intelligenza umana possa elevarsi, in certe condizioni, a un'intuizione che le sia propria», J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. I, Desclée de Brouwer, Paris-Louvain 1938, 231.

<sup>31</sup> Poesia IX: *Strofe composte dopo un'estasi di profonda contemplazione*; ove il Santo scrive: «M'inoltrai non seppi dove, / e rimasi non sapendo, / ogni scienza trascendendo».

<sup>32</sup> Il Santo rievoca qui una lunga tradizione, che, a partire da Agostino e, attraverso san Gregorio Magno, afferma che «amor ipse notitia est» lo stesso amore è conoscenza.

realtà è Dio stesso (cf *Gn* 32, 23-33). Queste ed altre esperienze d'incontro con Dio, nella fede e nell'amore, avvengono sempre all'interno della presenza di Dio che s'impone senza far violenza, invitando il soggetto mistico, al quale si concede gratuitamente, ad arrendersi a lui.

#### VITA MISTICA

Tutto quanto detto sopra è quella realtà interiore che chiamo "vita mistica", un prendere coscienza della vita intratrinitaria delle divine Persone comunicata per mezzo dello Spirito. Più precisamente, il soggetto mistico ha del Mistero divino rivelato in Cristo una conoscenza diretta e immediata. Il motivo sta nel fatto che egli ha la percezione quasi sperimentale e diretta, non già attraverso la mediazione di concetti, ma perché Dio stesso infonde in lui una speciale mozione, mediante la quale la sua volontà viene intimamente unita e l'intelletto illuminato e reso capace di percepirne l'ineffabile presenza. Si tratta, invero, di una conoscenza esperienziale, concessa gratuitamente, delle realtà divine, conoscenza in cui il soggetto mistico si sente passivo sotto la mozione speciale dello Spirito Santo. È vero dunque che la tale esperienza richiede uno sforzo ascetico volontario, ma è altrettanto vero che essa è un'esperienza passiva, un *patis divina*, ove "passività" sta per somma attività da parte del credente, che collabora all'azione divina.

Tutti i cristiani, in virtù del battesimo sono chiamati a vivere la vita secondo lo Spirito, nel loro stato e nella loro condizione di vita, imboccando la via da Dio stesso tracciata per arrivare allo stato di uomo perfetto (cf *Ef* 4,11-13) in un perenne divenire senza conseguire una perfezione definitiva fino a quando si è nella condizione umana. Dall'altro versante, la mistica è sostanzialmente la *percezione* di tale esperienza dello Spirito vissuta nell'intimo dal soggetto mistico. Si tratta di una *sensazione*, non già fisica, ma spirituale, del processo d'*interiorizzazione* del Mistero cristiano, cioè della rivelazione del Figlio di Dio incarnato nella Chiesa, ragion per cui tale esperienza è "conoscenza per fede". In questo senso si può parlare con Bonaventura di una «conoscenza quasi sperimentale di Dio»<sup>33</sup>.

Alcuni altri autori, pur essendo sostanzialmente d'accordo sulla natura dell'esperienza mistica cristiana, ne danno altre definizioni. Ad

---

<sup>33</sup> Si è soliti attribuire questa definizione a san Bonaventura da Bagnoregio: «Cognitio Dei experimentalis», *III Sent.* d. 35, q. 2, co.

esempio, *P. Bainvel s.j.* nell'introduzione al libro di A. Poulain s.j., *Des grâces d'oraison*<sup>34</sup> ripropone la sua concezione di vita mistica, definendola: «Vita di grazia fatta cosciente, conosciuta sperimentalmente. *Lo stato mistico è costituito dalla coscienza del soprannaturale in noi*». E, spiegando il suo pensiero, continua: «Con questo intendo che Dio concede all'anima mistica qualcosa come un senso nuovo, la coscienza della sua vita in Dio e della vita di Dio in essa. Tale coscienza si va sviluppando poco a poco, seguendo l'evoluzione della vita mistica, dal sentimento della presenza o di un tocco amoroso di Dio fino al concorso divino a tutti i nostri atti soprannaturali e all'unione (accidentale, ma immediata) tra Dio e noi, tra la sua sostanza e la nostra inglobando la vita di Dio e le sue operazioni in noi, la nostra vita e le nostre operazioni in lui. Ciò costituisce, allo stesso tempo, conoscenza e amore, predominando a volte la conoscenza, altre volte l'amore»<sup>35</sup>. *P. Valensin s.j.*, da parte sua, così definisce la mistica: «Un sentimento ineffabile della presenza di Dio, un raccoglimento in Dio che può giungere fino all'assorbimento delle potenze dell'anima, emigrando, per così dire, dalla regione delle ombre e delle immagini verso le realtà divine»<sup>36</sup>.

In tanta varietà di definizioni, di formule e di opinioni, tutti gli autori concordano nel dire che la mistica, come fatto psicologico è, anzitutto, un'esperienza del divino. In questa affermazione coincidono quasi tutte le opinioni, nonostante gli autori appartengano a scuole diverse e talora opposte su alcuni punti fondamentali. È un'esperienza passiva, non attiva: solo lo Spirito Santo può produrla nel soggetto mistico mediante l'influsso e l'attuazione dei suoi doni. In questa linea si colloca il domenicano *Royo Marin*, che perviene alla seguente definizione: «Il costitutivo essenziale della mistica, ciò che la distingue e la separa da tutto il resto, è dato dall'attuazione dei doni dello Spirito Santo al modo divino o sovrumano, che produce ordinariamente un'esperienza passiva di Dio e della sua azione»<sup>37</sup>.

La costante azione dello Spirito santificatore, conduce, alla fine, all'inabitazione delle tre divine Persone nell'intimo del cristiano, essendo ormai la promessa divenuta realtà: «Noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (*Gv* 14,23). Questa divina presenza non è semplicemente un dato oggettivo, ma personale esperienza dell'ina-

<sup>34</sup> Paris 1922<sup>10</sup>.

<sup>35</sup> *Ibid.*, Introduzione, III, 2.

<sup>36</sup> *La vie spirituelle, Suppl.*, mars 1930, 139-140.

<sup>37</sup> *Teologia della perfezione cristiana*, San Paolo, Roma 2009, 307.

bitazione trinitaria.

Con questo non si nega che lo Spirito, anche se sovraneamente libero, armonizzi il suo dono carismatico mistico con il carattere e con la mentalità del soggetto in questione. Proprio perché questa inabitazione divina è, nel mistico, dono e non già ricompensa, essa lo fa pienamente uomo. Tanto è vero che, per mezzo dello Spirito, nell'esperienza si verifica un volere umano talmente immedesimato a quello divino da dare origine per questo ad una vita nuova, cioè ad una vita di carità. Superando i propri limiti umani, per prestare un'attenzione d'amore solo al Dio di Gesù Cristo, il credente viene, così, introdotto nelle tenebre luminose del mistero intratrinitario, ove non distingue più tra il conoscere per fede e l'amare per carità.

È ormai giunto alla conoscenza per amore del Mistero divino, che al tempo stesso spaventa, avvince e seduce. Per il teologo protestante Rudolf Otto, esso si manifesta come *mysterium tremendum e fascinans*<sup>38</sup>: mistero tremendo e affascinante, la cui realtà può essere portata in superficie solo per fede. Gli studiosi di mistica cristiana lo hanno interpretato come la vita di Dio presente in ogni uomo, o, meglio ancora, del Dio cristiano che si autocomunica attraverso il suo Verbo (cf. *Gv* 1,4). Si tratta della Presenza vivente in ogni uomo, che gli rende possibile la conoscenza di Dio, perché «*Deus praestantissimus est ipsi animae et eo ipsi animae cognoscibilis*»<sup>39</sup>. In virtù di questa Presenza il soggetto mistico non si esaurisce nell'essere-in-relazione solo sul piano orizzontale, ma anche su quello verticale, divenendo così capace di una relazione nuova che è relazione con se stesso, con gli altri e con Dio.

La vita mistica, come si può notare, non è, una disciplina teologica che si possa fissare in definizioni. D'altra parte, per questa fluidità indefinibile, si è obbligati a ricorrere a una descrizione, benché solo approssimativa. Per questo motivo, i teologi tentano di spiegare il complesso fenomeno della vita mistica con termini come "contemplazione acquisita o infusa", "notte dei sensi e dello spirito", "rapporto unitivo", "comunione d'amore con Dio", "conoscenza d'amore", un amore – s'intende – che è il compagno naturale della conoscenza. Giovanni della Croce, quando parla della scala mistica della contempla-

---

<sup>38</sup> R. OTTO, *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha 1917; tr. it. di E. BONAIUTI, *Il sacro, l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1994, 22.

<sup>39</sup> S. BONAVENTURA, *Questiones disputatae de mysterio Trinitatis* (Il mistero della Trinità; questione disputata), 1255 Quaracchi V, 45-115 – *Op.Omnia*, Città Nuova, Roma 1993, vol V/1, 46.

zione segreta, asserisce che è «scienza d'amore, cioè conoscenza piena d'amore, infusa da Dio, che nello stesso tempo illumina e fa innamorare l'anima fino a elevarla di gradino in gradino, al suo Creatore, dal momento che solo l'amore unisce definitivamente l'anima a Dio»<sup>40</sup>.

Tra le altre definizioni descrittive date da teologi recenti, ne assumo una, quella di p. Maria Eugenio di Gesù Bambino nell'opera *Voglio vedere Dio*<sup>41</sup>. Ivi il teologo carmelitano distingue tra contemplazione e vita mistica per chiarire la natura della mistica, quando scrive: «Nel linguaggio comune, se non nel pensiero degli studiosi specialisti, contemplazione e vita mistica hanno lo stesso significato e indicano una sola e medesima cosa. Questa confusione è causa di molte dispute e di svariati errori. ... La vita mistica è la vita spirituale contrassegnata dall'intervento abituale di Dio per mezzo dei doni dello Spirito Santo, [mentre] la vita contemplativa è la vita di orazione contrassegnata dall'intervento abituale di Dio per mezzo dei doni contemplativi di scienza, d'intelletto e di sapienza. La vita mistica è più ampia, dunque, della vita contemplativa che ne è solo una forma, peraltro delle più elevate. Una vita attiva propriamente detta può diventare mistica con l'intervento abituale di Dio per mezzo di doni attivi, come il dono del consiglio o della forza... Così, quali che siano i doni che Dio usa per intervenire nelle anime, è alla stessa santità e alla stessa partecipazione perfetta alla sua vita intima che egli le conduce tutte per vie diverse»<sup>42</sup>. Altrove, quando lo studioso carmelitano parla dell'esperienza dei doni dello Spirito Santo afferma: «Si tende a identificare vita mistica ed esperienza mistica, azione di Dio per mezzo dei doni ed esperienza di tale azione, come se fossero inseparabili. Questa confusione produce notevoli errori pratici. È evidente, infatti, che l'azione di Dio per mezzo dei doni sia nettamente distinta dall'esperienza che possiamo averne, in modo tale che la prima può sussistere senza la seconda»<sup>43</sup>. Una cosa è, dunque la vita mistica, altra cosa è l'esperienza che possiamo farne. Teologicamente parlando, Dio agisce con i suoi doni nell'anima in modo segreto e gratuito; il credente può prendere coscienza oppure non rendersi conto di quanto avviene nel suo animo.

La correlazione del mistero di Dio, rivelato in Cristo, col mistero

---

<sup>40</sup> *Notte oscura*, II, 18,5.

<sup>41</sup> Per le citazioni mi riferirò all'edizione italiana a cura dell'Istituto Nostra Signora della vita: *Voglio vedere Dio*, LEV, Città del Vaticano 2009.

<sup>42</sup> *Voglio vedere Dio...*, o.c., 494.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 378.

dell'essere umano implica naturalmente la dinamica fondamentale dell'incarnazione del Verbo che invita ad uscire dai propri confini ristretti per accogliere la verità espressa nel "vieni e vedi" (cf *Gv* 1, 39), un orizzonte diverso, "nuovo", capace di dare senso alla vita, capace di imporsi di fronte a infiniti ragionamenti per contagiare questa divina presenza agli altri. Lo afferma Simone Weil la quale dall'ateismo entra nell'esperienza di Dio grazie a questo essere afferrata da Cristo: «Nei miei ragionamenti sull'insolubilità del problema di Dio, non avevo mai previsto questa possibilità di un contatto reale, da persona a persona, quaggiù, fra un essere umano e Dio... D'altronde, né i sensi né l'immaginazione avevano avuto la minima parte in questo improvviso esproprio di me da parte di Cristo; ho soltanto sentito, attraverso la sofferenza, la presenza di un amore analogo a quello che si legge nel sorriso del volto amato»<sup>44</sup>.

Di qui scaturisce il compito proprio del mistico, in quanto ricettore e trasmettitore del "vissuto mistico", sperimentato in prima persona. Alla teologia mistica spetta conservare la funzione testificale e mistagogica del soggetto mistico nonché la responsabilità dell'interpretazione oggettiva del vissuto mistico di fronte a letture laiche e a volte esageratamente psicologiche, poiché a partire della Parola rivelata e fatta carne i mistici hanno testimoniato il divino trascendente, inafferrabile con la sola mediazione della ragione umana, attraverso la mediazione di un peculiare linguaggio.

#### IL LINGUAGGIO DEI MISTICI: DAL SILENZIO ALLA PAROLA<sup>45</sup>

«È divenuto praticamente un luogo comune, nelle recenti pubblicazioni sul problema mistico, sottolineare la mancanza di contorni precisi del termine "mistica" e similari ("mistici", "misticismo"), e l'esigenza conseguente di darne in avvio una definizione di tipo euristico, volta cioè a precisare dove si deve ricercare e riflettere quando appunto si parla di "mistica". Muovendoci secondo questa preoccupazione, potremmo dire semplicemente che con questo termine intendiamo riferirci a quel momento o livello o espressione dell'esperienza religiosa in cui un determinato mondo religioso viene vissuto come esperienza di interiorità e di immediatezza. Si potrebbe anche, e forse

<sup>44</sup> S. WEIL, *L'attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972, 43.

<sup>45</sup> Cf. L. BORRIELLO, *Il problema del linguaggio mistico*, in AA.VV., *Mistica e mistica carmelitana*, LEV, Città del Vaticano 2002, 153-176.

meglio, parlare di 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. Di qui, da un lato, il senso di indeterminatezza e di ineffabilità dell'esperienza “mistica”; e, dall'altro lato, il problema del linguaggio e dei testi mistici, dove quell'esperienza ineffabile viene “detta”, comunicata, e perciò mediata e rappresentata dai mistici stessi»<sup>46</sup>. Si pone così il problema del linguaggio mistico, ammesso che ve ne sia uno. In realtà, quello del mistico è un *modus loquendi* profondamente diverso da quello del teologo. È solo a partire dal XVII secolo, in poi che si va insistendo sempre più sul fatto che i mistici posseggano un linguaggio tutto nuovo e originale, vocaboli e espressioni loro propri. Parimenti, il vissuto interiore espresso con il termine “mistica”, da aggettivo diviene sostantivo, passa cioè a codificare una materia con proprie caratteristiche di scrittura. Ed è sempre in questo secolo che la “mistica” si sviluppa al punto tale da diventare una scienza con uno statuto proprio, tanto che il Surin poteva affermare che «l'esperienza delle cose spirituali», ovvero «questa scienza mistica ha i suoi oggetti propri e particolari sconosciuti alle altre scienze»<sup>47</sup>.

In questo modo, il termine «mistico, afferma de Certeau, che si riferiva ad un'esperienza passata progressivamente a designare un linguaggio»<sup>48</sup>, cioè un sistema di segni o simboli, prodotti in maniera deliberata dagli organi fonici dell'uomo, mediante i quali si esprimono idee, sentimenti e volizioni. In breve, l'uomo, in quanto essere in relazione con gli altri, ha bisogno di comunicare con loro, e lo strumento proprio della comunicazione è il linguaggio, ove la parola espressa riferisce il concetto inespresso. La stessa Bibbia prima di essere libro della Parola è libro del Silenzio. Occorre pertanto cogliere le conseguenze di questa riscoperta del silenzio nella parola e della parola nel silenzio.

Già il vocabolo “mistica”, con la sua matrice greca *myein*, “tacere chiudendo le labbra”, contiene in sé un ossimoro, il parlare tacendo,

---

<sup>46</sup> G. MOIOLI, *Mistica cristiana*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, San Paolo, Roma 1979, 985.

<sup>47</sup> J.J. SURIN, *Guida spirituale*. IV, 5. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 208.

<sup>48</sup> M. DE CERTEAU, “*Mystique*” au XVII<sup>e</sup> siècle. *Le problème de langage “mystique”*, in: *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts à Pere Henri de Lubac*, vol. 2, Aubier Paris 1964, 279-280; cf. dello stesso Autore, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*. Il Mulino, Bologna 1987, soprattutto il cap. IV intitolato “Maniere di parlare”, 171-217.

dato che «ciò che caratterizza la lingua della mistica è lo sforzo costante di andare oltre i limiti della lingua normale», fino ad affondare nell'apofatismo e quindi nel silenzio. A tale proposito un poeta mistico persiano, Farid ad-Din 'Attar, in un metaforico viaggio di uccelli descrive l'ascesa dell'anima a Dio attraverso le tappe della via mistica e racconta: «Chiesero a un saggio: "Parlaci della preghiera". Il maestro rispose: "La dottrina della preghiera è suddivisa in dieci capitoli. Se farai attenzione, te ne dirò qualcosa: "parlare poco" è l'argomento del primo, "tacere" è quello degli altri nove". Se la tua anima prenderà l'abitudine di tacere, ogni atomo ti parlerà. Tu mormori come un torrente, ma solo se imparerai a tacere diventerai oceano. E chi in questo oceano vorrà cogliere la perla della parola di Dio dovrà tuffarsi e trattenere il respiro»<sup>49</sup>. Si tratta, indubbiamente, di un silenzio "bianco", sintesi di tutti i melodiosi suoni delle parole.

#### IL SILENZIO FA PARTE DEL COMUNICARE COSÌ COME DELL'ASCOLTO

«Gli esseri umani che non conoscono la comunione nel silenzio non sono capaci di una vera comunicazione», così scrive il filosofo tedesco Karl Jaspers<sup>50</sup>. È una frase suggestiva, la sua, che rimanda a un aspetto particolare del silenzio mistico "bianco", per l'appunto, perché, come questo colore, riassume in sé ogni parola; anzi è esso stesso parola incisiva, proprio come accade agli amanti quando, guardandosi negli occhi, nel loro sguardo comunicano silenziosamente la loro intimità d'amore.

La stessa Parola divina procede eternamente dal silenzio eterno per essere inviata agli uomini al fine di instaurare con essi un rapporto d'amore in vista della loro salvezza. Difatti, «il Padre si è rivelato – scrive Ignazio d'Antiochia – per mezzo di Gesù Cristo suo Figlio, che è il suo Verbo uscito dal silenzio e che in ogni cosa è stato di compiacimento a Lui che lo ha mandato»<sup>51</sup>. Partendo dalla rivelazione della Parola fatta carne si perviene al Padre, sorgività prima. La Parola proviene dalla silenziosa origine divina, e ha un suo "avvenire", come

---

<sup>49</sup> FARID AL-DIN 'ATTÀR, *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, Mondadori, Milano, 1999, 161.

<sup>50</sup> K. JASPERS, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, 138.

<sup>51</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai cristiani di Magnesia*, 8,1: PG V, 669-670.

luogo del suo avvento. Questo “avvenire” della Parola è lo Spirito Santo amore, lo Spirito della verità, che «vi guiderà alla verità tutta intera, ... vi annunzierà le cose future» (Gv 16, 7-13).

Quando il silenzio vive nel parlare o nell'ascoltare teso a comprendere una notizia che ha valore per la vita, allora diventa eloquente come le parole. Non per nulla Giovanni della Croce scrive: «Il Padre pronunciò una parola: suo Figlio. Questa parola sempre in un eterno silenzio e nel silenzio dev'essere ascoltata dall'anima (2S II, 22, 3-6)»<sup>52</sup>. Accade così che la parola e il linguaggio si fanno “silenzio” per lasciare il posto all'esperienza/linguaggio mistico che per sua natura è sia immanente che trascendente nella solitudine del cuore.

Per percorrere la strada della solitudine in Dio, occorre operare una serie di tagli. Il taglio, più difficile da realizzare, è quello appunto tra parola e silenzio, proprio perché «la parola è il tratto distintivo dell'uomo, non perché aggiunto alla sua natura, ma perché suo costitutivo. L'uomo nasce, si sviluppa, si modella e si esprime entro un linguaggio. Ma il linguaggio porta necessariamente al dialogo, ed è perciò la piattaforma sulla quale si realizza l'incontro io-tu, che il solitario tenta di sfuggire come incompatibile con il suo disegno... Nell'interiorità dell'io nasce un pensiero che si plasma in forma di parola; l'individuo lo emette vestito di suoni imposti da un'eredità condivisa col destinatario; durante l'emissione, la sua intimità sta quasi sospesa a quel filo sonoro che percorre la distanza fra l'io e il tu... Due momenti di silenzio attorniano il momento della parola rivestita di suono reale. Da qui il momento vitale in cui il pensiero anela a essere formato in suoni, di là la parola che si sveste di suono e si corica in forma di parola taciuta. Ci sono quindi tre categorie di silenzio collegate alla parola: di chi la formula, di chi l'ascolta, di chi la conserva. Bisogna trovare entro la solitudine gli spazi dove poter coltivare questi silenzi, scoprire come possano vivere con un interlocutore che parli tacendo»<sup>53</sup>.

È per questo che l'esperienza di fede dei mistici è fatta di silenzi per ascoltare la Parola di Dio al quale parlare, tramutandosi in ascolto-accoglienza, dialogo d'amore con e in una Persona, che per primo ha rotto il silenzio. In principio, infatti, c'è la parola di Dio che rompe il silenzio del nulla, come si legge nel Prologo di Giovanni (1,1-14), per creare una relazione profonda, che qualifica la comunicazione fra gli uomini, fatta di amore in ascolto. Per questo Pascal scriveva:

<sup>52</sup> *Detti di luce e di amore*, 99.

<sup>53</sup> G. Pozzi, *Tacet*, Adelphi, Milano 2013, 18-20, *passim*.

«In amore il silenzio vale più delle parole. Lo stupore è un fatto positivo, esiste un'eloquenza del silenzio più espressiva di ogni discorso»<sup>54</sup>. La vera comunicazione, pertanto, procede dal silenzio, perché in esso si nasconde l'energia per vivere e dire parole che abbiano senso e verità e non già un suono vuoto.

In realtà, parola e silenzio stanno in un rapporto che non è dialettico, ma dialogico. Non si escludono reciprocamente, ma s'includono. È questa la *pericoresi* di cui parlano i Padri della Chiesa: l'essere l'uno nell'altro, o l'essere in reciproca intimità. Grazie a questo rapporto dialogico tra Parola e silenzio, di apertura e di nascondimento, nella Rivelazione si verifica l'auto-comunicazione di Dio Uno e Trino trascendente che nell'immanenza rinvia all'inesauribile eccedenza del Mistero. Di qui il grande paradosso: Dio, infinito ed eterno, si adatta e penetra nella realtà umana finita e inconsistente. Eloquentemente a tale riguardo è la figura di Elia di Tisbe (cf. *1Re* 17-19). Dopo essere stato costretto a una fuga precipitosa per evitare l'ira di Gezabele, il profeta salì sul Monte Oreb alla fonte stessa della sua fede e del popolo d'Israele, per ritemparsi alle sorgenti della rivelazione del Signore, Ivi incontrò Dio, che gli si manifestò diversamente dalle tradizionali apparizioni: fulmini, vento tempestoso, terremoto, come egli s'aspettava. Il Signore, invece, gli si rivelò in una *qol demamah daqqah*, espressione che può essere tradotta come «sussurro di una brezza leggera» (*1Re* 19,12), ma anche come «voce di silenzio sottile». Così nel silenzio Dio riportò al cuore di Elia il coraggio per la sua missione rinnovata (cf. *1Re* 19,15). «Sì, perché Dio – scrive Chiarinelli – è mistero insondabile, esperienza ineffabile che genera meraviglia e stupore, provoca sorpresa e stupore. Il silenzio non è il mutismo del non dire: è, invece, lo stare aperti alla trascendenza, è farsi “uditori della Parola”, è camminare lungo i sentieri degli “alti silenzi”, dove il suono della Parola svela il vero significato che è pienezza di vita e salvezza»<sup>55</sup>.

A questo punto è spontaneo chiedersi quali sono le parole usate dai mistici per rompere il silenzio e dire l'Ineffabile. Risponde Dionigi Areopagita affermando che la parola predica la Grandezza e, a un tempo, la Piccolezza di Dio l'identico e il diverso<sup>56</sup>. Il linguaggio con-

---

<sup>54</sup> B. PASCAL, *Discorso sulle passioni d'amore*, 50, La Scuola di Pitagora, Napoli 2014.

<sup>55</sup> Cf. L. CHIARINELLI, *Padre dimmi una parola*, EDB, Bologna 2007, 24-25.

<sup>56</sup> Cf. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, in *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981, 365-367.

attuale o razionale è un rilevatore inadeguato degli stati d'animo più intensi, tanto più per dire Dio con linguaggio umano. Similitudini, analogie, metafore, invenzioni di figure letterarie sono pur sempre segnate nei confini di questa o quella determinazione, perché a Dio «Causa di tutte le cose e che è superiore a tutte le cose non si addice nessun nome e si addicono tutti i nomi delle cose che sono»<sup>57</sup>. La parola del mistico, che comunica, descrive ed esprime, può a questo riguardo soltanto dire e non dire, può affermare e subito dopo sbriciolarsi nel proprio contrario. La sua parola ammutolisce, perché continuamente spezzata, chiamata cioè ad affermare e negare a un tempo la trascendenza e l'immanenza di Dio, il "Lontanovicino", come direbbe Margherita Porete: «E dato che al quinto stato di cui questo libro parla, non c'è volontà – stato in cui l'Anima dimora dopo l'azione del Lontanovicino che la rapisce, e che noi chiamiamo lampo, come un aprirsi e subito richiudersi –, nessuno che non vi sia stato di persona potrebbe credere, dice Amore, alla pace più pace d'ogni pace che tale Anima riceve»<sup>58</sup>. L'esperienza spirituale di questa beghina, autrice del più antico testo mistico della letteratura francese e condannata nel 1310 dall'Inquisizione a morire sul rogo quale eretica, solo per aver osato scrivere il suo trattato *Lo specchio delle anime semplici*, Dio è chiamato significativamente il Lontanovicino, così come, al tempo stesso, tutte le cose sono divine e nessuna lo è. Egli sta nel profondo dell'essere umano e nell'alto dei cieli.

Simile esperienza è chiamata dai teologi conoscenza "negativa", apofatica<sup>59</sup> per indicare l'inesprimibilità di questo incontro intimo d'amore, che è dono di Dio, quindi solo lui può pronunciare parole che svelano l'inconoscibilità del suo mistero. La parola umana è chiamata, così, ad abbandonare la discorsività sua propria per introdurre il mistico nel mistero della comunione divina. In questo caso, la conoscenza negativa viene a significare la resa del mistico a Dio, oltre ogni parola. Per questo motivo essa si fa silenzio, cioè spazio accogliente l'unica Parola che viene con e da Dio. Silenzio, in breve, equivale per il mistico a tacere all'interno del parlare di Dio<sup>60</sup>. Si dà allora un lin-

<sup>57</sup> *Ibid.*, 262.

<sup>58</sup> M. VANNINI (ED.), *Lo specchio delle anime semplici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, cap. 58, 20, 282-283.

<sup>59</sup> Cf. C. YANNARAS, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Jaca Book, Milano 1973, soprattutto la parte seconda, intitolata "L'apofatismo, teologia dell'inconoscibilità", 63-101.

<sup>60</sup> Cf. a questo proposito H.U. VON BALTHASAR, *Parola e silenzio*, in ID., *Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 1975, 140-162.

guaggio nuovo e originale che raccoglie in sé e dice l'Ineffabile e il dicibile, la relazione e la differenza con l'Assoluto di Dio. Ed è proprio in questo modo diverso di partecipazione e comunione con Dio che l'inattingibile «medesimezza»<sup>61</sup> di Dio si traduce in parole. In breve, la parola del mistico tende ad annullare ogni ambiguità e alternanza per lasciare emergere l'unità, propria di Dio trascendente e immanente, convergenza dell'infinito e del finito, concordia dell'indeterminato e del determinato, coincidenza dell'indicibile e del dicibile, identità della luce e delle tenebre. Il mistico pervenuto alla conoscenza profonda di Dio fa risuonare, dunque, nelle sue parole imperfette la pura ineffabilità di Dio e lascia intravedere nel silenzio l'assoluta indefinitività di Dio.

Nella scrittura dei mistici si ritrovano, così, non come opposti, ma come due facce di un'unica medaglia, il silenzio e la parola detta o scritta. La scrittura è un viaggio dentro di sé, *Reise in den inneren Raum*, cioè di una lucida autocoscienza, di una percezione sensibilissima, dell'Unitrino presente in essi come parola e silenzio: essi non scelgono l'una o l'altro. Li conciliano e li spiegano perché l'una e l'altro sono necessari per veicolare la loro intima esperienza. Tale vissuto interiore comporta un doppio iter: dal Silenzio alla parola, dalla Parola al silenzio contemplativo, dalla percezione del Silenzio al passaggio graduale del linguaggio. Il silenzio del mistico si pone tra due esercizi di linguaggio: esso procede dalla parola e ad essa riconduce.

Il "linguaggio" dei sensi è un primo modo parabolico della relazione e della comunione. La facoltà del vedere, dell'udire, dell'odorare, del gustare e del toccare corrispondono a modalità di comunione, a forme di incontro con la realtà sensibile: ne permettono un'esperienza con il rilievo dei suoi diversi piani implicati. «La percezione sensibile e quella spirituale trovano, per così dire, la loro sintesi articolata nell'uomo, il soggetto nel quale, più che la separazione delle due dimensioni – quella sensitiva e quella spirituale – è necessario mettere in evidenza l'unità, per la quale la sensibilità viene attuata dallo spirito e lo spirito manifestato in una solidarietà e in una simbolicità connessa con le facoltà dei sensi. Nel caso proprio dell'uomo va considerata l'interferenza della sensibilità che, dicevamo sopra, media più o meno direttamente o è cospirante. Il mondo o le facoltà dei sensi non sono separati o distaccati, ma sono una modalità e un veicolo, da un lato, e organi dall'altro nella relazione e nella rappresentazione della realtà. Tutto l'uomo assume il reale; con tutto se stesso ne fa l'esperienza, la

---

<sup>61</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini...*, o.c., 365.

quale diviene così un'esperienza spirituale e corporea, con una specie di circolarità,, „ Quando i mistici cercano, nonostante tutte le difficoltà, di esprimere l'Ineffabile, ricorrono inevitabilmente a immagini che derivano dalla conoscenza sensibile. Così parlano di un vedere, udire, toccare, gustare, odorare di tipo spirituale per descrivere l'esperienza di Dio di cui prendono coscienza»<sup>62</sup>.

Il linguaggio dei mistici, per quanto si serva delle parole, come si può notare, si trova di fronte alla difficoltà di esprimere l'indicibile. Per questo motivo, essi usano un linguaggio tutto proprio, in cui la peculiarità dell'esperienza di chi lo usa e lo crea «è chiamata "trasgressione" del linguaggio mistico. Essa consiste nel togliere il significato primo dei vocaboli fino al limite della loro capacità significativa e nell'utilizzazione simbolica degli stessi. La realizzazione di queste trasgressioni presenta modi svariati e numerosi. Appare soprattutto col ricorso continuo alle metafore più ardite e vivaci, nelle quali si attua nella maniera più perfetta quello che Ricoeur ha detto a proposito della "metafora viva"»<sup>63</sup>. Quello dei mistici si rivela, dunque, come un linguaggio impacciato che brancola nel buio e che può solo balbettare dinanzi a ciò che è trascendente, ineffabile. Proprio per questo il *silenzio*, come parola non-detta, cioè libera da suoni o da formulazioni, dove irrompe la trascendenza divina, è il linguaggio preferito dei mistici.

A questo punto occorre fare due precisazioni. La prima distingue il linguaggio usato dai mistici per raccontare la loro esperienza interiore, per descriverne a grandi linee le modalità e per evidenziarne i momenti costitutivi e qualificanti. È la cosiddetta «parola spezzata»<sup>64</sup>, cioè chiamata a dire ciò che le è impossibile dire, usata dai mistici, fa corpo unico con l'esperienza divina, ragion per cui il loro discorso si muove secondo la logica del simbolo e non già del concetto. L'esperienza mistica, da essi raccontata con parole umane, in breve si esprime con un linguaggio che assume *in toto* la figura del simbolo. La seconda precisazione riguarda il linguaggio dei mistici dal punto di vista teologico, perché l'esperienza da essi "detta" con un linguaggio specifico fa riferimento certo alla fede, punto di partenza e di arrivo della loro esperienza. Ed è proprio qui che s'inserisce lo studio

---

<sup>62</sup> L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, LEV, Città del Vaticano 2009, 175, 177.

<sup>63</sup> J.M. VELASCO, *Il fenomeno mistico. Antropologia, cultura e religioni*, Jaca Book, Milano 2001, 52.

<sup>64</sup> G. PATTARO, *Il linguaggio mistico*, in: E. ANCILLI - M. PAPARZZI (A CURA), vol. 2, Città Nuova, Roma 1984, 492.

di Y. Congar, il quale ha affrontato il problema dei rapporti intercorrenti tra il linguaggio degli spirituali e quello dei teologi<sup>65</sup>. Il noto studioso domenicano nel definire, in maniera puntuale ma inconsueta, i termini “mistico” e “spirituale”, colloca tra i primi, tanto per fare qualche esempio, Origene, Agostino e Dionigi l’Areopagita, e tra i secondi Taulero, Giovanni della Croce e Teresa d’Avila. I mistici, egli scrive, «hanno vissuto ed espresso una mistica dei misteri della salvezza con un riferimento immediato e costante, mediante la *lectio divina*, alla storia santa e ai testi del Nuovo Testamento così come ai sacramenti e alla liturgia, in cui i misteri della salvezza sono celebrati»: gli spirituali, invece, «hanno vissuto ed espresso una mistica della presenza di Dio nell’anima e del rapporto religioso personale e profondo». I primi ci parlano «di Dio, del Cristo e della vita del Cristo», cioè tentano di illustrare la natura stessa delle realtà divine, mentre i secondi cercano di raccontare con parole umane «l’unione con Dio e l’esperienza che essi ne hanno avuta nonché le vie che hanno provato essere idonee a condurre a Dio»<sup>66</sup>.

Per cercare di comunicarci l’esperienza di una realtà trascendente, situata al di là di ciò che è umanamente inimmaginabile e concettualmente inesprimibile, i mistici ricorrono ad espressioni iperboliche e paradossali, ad ossimori, al simbolo, all’allegoria, al traslato, tutte figure letterarie che intendono rivelare un atteggiamento spirituale nascosto, vissuto in prima persona. Le loro produzioni verbali, però, non si situano su un piano metafisico, ma «ci dicono come ci si deve comportare davanti all’assoluto di Dio e come essi stessi l’hanno sperimentato»<sup>67</sup>.

Andando più a fondo in merito a tale questione, Garrigou-Lagrange afferma che i termini usati dai grandi mistici «differiscono assai dai termini in uso tra i teologi. Un confronto tra le due terminologie è necessario per ben afferrare il senso e la portata di ciascuna di esse. Il linguaggio dei grandi mistici cattolici ha il suo fondamento nella Scrittura, nei Salmi, nel Cantico dei Cantici, nel vangelo di san Giovanni, nelle Lettere di san Paolo. Esso va prendendo forma sempre più specifica con sant’Agostino, nei suoi commenti ai Salmi e a san Giovanni, con Dionigi, con san Gregorio Magno (commento a Giobbe), con san Bernardo, Ugo e Riccardo di San Vittore, san Bona-

---

<sup>65</sup> Cf. Y. CONGAR, *Langage des spirituels et langage des théologiens*, in Id., *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, 135-158.

<sup>66</sup> Y. CONGAR, *Langage...*, a.c., 136.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 144-145.

ventura, l'autore dell'*Imitazione*. Taulero, il beato Enrico Susone, santa Teresa, san Giovanni della Croce, san Francesco di Sales»<sup>68</sup>. Secondo il teologo domenicano, i termini propri dei mistici sono sostanzialmente di tre categorie: termini *iperbolici* che cercano di esprimere l'infinita sublimità di Dio (per es. la superessenza o la superbontà di Dici; termini *antitetici ossimorici* che esprimono una realtà elevata per l'effetto contrario prodotto nell'uomo (per es. musica silenziosa, notte oscura, luce abbagliante, solitudine sonora, ecc.); e termini *simbolici*, che sono essenzialmente metafore del tipo: Dio sposo delle anime, matrimonio spirituale, fondo dell'anima, centro o sostanza dell'anima, sensi spirituali, sonno delle potenze, tocchi divini, parole interiori, ecc. Comunque, sia il linguaggio dei mistici che quello dei teologi hanno una loro valenza. La terminologia usata dai teologi è più astratta ma altresì più precisa, mentre quella dei mistici è più adatta a esprimere le realtà divine, «perché più viva, più affascinante e anche più breve, e in concreto più comprensiva. Ciò deriva dal fatto che essa non esprime solo concetti astratti, ma concetti vissuti e un ardente amor di Dio: evita perciò molte di quelle circolocuzioni e distinzioni speculative che arresterebbero lo slancio dell'amore di Dio; essa porta l'anima a cercare Dio stesso *al di là delle formule della fede e per mezzo di esse*»<sup>69</sup> Il linguaggio dei mistici, per di più, nonostante la sua imprecisione e, talora la sua oscurità, è più elevato di quello dei teologi. È tale perché esprime una conoscenza sublime assai e si avvicina al modo di parlare del Signore nella Scrittura. Ciò nonostante, il linguaggio dei mistici e quello della teologia devono illuminarsi reciprocamente.

Le differenze tra questi due linguaggi non sono per J. Maritain "accidentali", poiché rispondono alle esigenze degli oggetti specificatori del vocabolario concettuale in questione. «Tra il linguaggio teologico e quello dei mistici è solo un'opposizione apparente. «San Giovanni della Croce descrive la contemplazione come un non-agire, mentre san Tommaso la descrive come *l'attività più alta*. Nondimeno sono d'accordo: uno è collocato dal punto di vista ontologico, e da questo punto di vista non v'è attività più alta che l'aderire vitalmente a Dio, mediante l'amore infuso e la contemplazione infusa, sotto l'influsso della grazia operante. L'altro si colloca dal punto di vista dell'esperienza mistica, e da questo punto di vista la sospensione di ogni

---

<sup>68</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le tre età della vita interiore*, vol. III, Ed. Vivere in, Roma 1984, 8.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 20.

attività di *modo umano* deve apparire all'anima come una *non-attività*)»<sup>70</sup>. L'insegnamento che Giovanni della Croce e Tommaso d'Aquino offrono è per Maritain «strettamente concordante: per ambedue la contemplazione è una conoscenza sperimentale di amore e di unione... Dio infatti non dà mai la sapienza mistica senza l'amore dal quale viene infusa. «Questa *scienza saporosa* è la teologia mistica o conoscenza segreta di Dio a cui gli autori spirituali danno il nome di contemplazione»<sup>71</sup>. Tale conoscenza nell'amore è contemplazione mistica, che Tommaso d'Aquino definisce «uno sguardo semplice sulla verità... che termina nell'amore»<sup>72</sup>, mentre Giovanni della Croce la definisce: «Scienza d'amore, cioè conoscenza piena d'amore, da Dio infusa, che nello stesso tempo illumina e fa innamorare l'anima, fino a elevarla di gradino [in gradino] a Dio, suo creatore, dal momento che solo l'amore unisce definitivamente l'anima a Dio»<sup>73</sup>. Entrambi i dottori parlano di mistica come di conoscenza e d'amore uniti in un atto semplice di contemplazione, infusa direttamente da Dio.

#### LA MUSICA E LA POESIA, VEICOLI DI COMUNICAZIONE DEL MISTICO

La gioia della presenza divina arresta la parola del mistico, perché la contemplazione dell'Essere supremo avviene nel silenzio, non nei canti a voce spiegata, bensì in quelli proferiti dallo Spirito interiore. Le pause di silenzio nella musica come nella poesia dicono tra l'altro che queste due arti riescono ad esprimere al massimo l'Ineffabile. La musica non è nelle note, ma nel silenzio tra esse. Tra coloro si sono occupati di misticismo, difatti, molti si sono soffermati sulle affinità riscontrabili tra la musica, la poesia e la mistica. A questo riguardo credo opportuno citare un passaggio della *Lettera agli artisti* di Giovanni Paolo II: «A partire dai racconti della creazione, del peccato, del diluvio, del ciclo dei Patriarchi, degli eventi dell'esodo, fino a tanti altri episodi e personaggi della storia della salvezza, il testo biblico ha acceso l'immaginazione di pittori, poeti, musicisti, autori di teatro e di cinema. Una figura come quella di Giobbe, per fare solo un esempio, con la sua bruciante e sempre attuale problematica

---

<sup>70</sup> J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 2012, 382-383.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 395.

<sup>72</sup> *STh* II-II, 180, 3, 1m e 3m.

<sup>73</sup> *Notte oscura*, II, 18,5.

del dolore, continua a suscitare insieme l'interesse filosofico e quello letterario e artistico. E che dire poi del Nuovo Testamento? Dalla Natività al Golgota, dalla Trasfigurazione alla Resurrezione, dai miracoli agli insegnamenti di Cristo, fino agli eventi narrati negli Atti degli Apostoli o prospettati dall'Apocalisse in chiave escatologica, innumerevoli volte la parola biblica si è fatta immagine, musica, poesia, evocando con il linguaggio dell'arte il mistero del Verbo fatto carne»<sup>74</sup>.

Ed è proprio il linguaggio dei mistici a svolgere questa funzione comunicativa: «Nello sforzo di rivelare ai profani una luce in se stessa inaccessibile, i mistici piegano la parola ad assolvere un compito che sembra esserle assolutamente estraneo; spogliata, per quanto è possibile, della sua dimensione logico-dimostrativa, la parola è elevata alla dignità di musicalità pura. Il mistico diventa poeta, ma per rivelare almeno una traccia del Mistero»<sup>75</sup>.

Quanto alla musica, essa è capace di tradurre in note del pentagramma l'inesprimibile, perché esprime ciò che non può essere espresso a parole e ciò che non può rimanere in silenzio. Le antitesi, frequenti nei testi mistici, insieme agli ossimori, come ad esempio nelle poesie di Giovanni della Croce: «Oh notte più dell'alba compiacente!»<sup>76</sup>, «musica silenziosa/ solitudine sonora»<sup>77</sup>, «O fiamma d'amor viva, /che tenera ferisci... O dolce cauterio!/ Deliziosa piaga!»<sup>78</sup>, riferite all'azione divina sull'uomo o alla risposta di questi alla sua presenza, costituiscono una forma nuova per esprimere l'incapacità di raccontare la sua singolare esperienza vissuta nell'intimo rapporto con l'assoluto di Dio. Il mistico spagnolo "canta" in una delle sue bellissime poesie: "la musica silenziosa", cercando di esprimere l'idea di una musica che potesse essere la vera voce del silenzio. La musica mantiene la sua voce silenziosa per se stessa, come a dire che la solitudine diventa musica. Arte divina, s'inscrive a pieno titolo nel mondo poetico. Simbolo dell'armonia tra Dio e l'uomo, essa si traduce a volte in linguaggio mistico per comunicare con l'armonia divina e, viceversa

<sup>74</sup> Lettera agli artisti 4 aprile 1999, 5.

<sup>75</sup> G. FAGGIN, *Il significato del misticismo oggi*, in AA.VV., *Spiritualità medievale e moderna*, Accademia Olimpica, Vicenza 1978, 66. Come si può osservare, la mistica procede mano nella mano con la musica e la poesia, come tra l'altro afferma E. UNDERHILL, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, E. P. Dutton, New York 1911, 94ss.

<sup>76</sup> *Notte oscura*, strofa 5.

<sup>77</sup> *Cantico spirituale*, strofa 15.

<sup>78</sup> *Fiamma d'amor viva*, 1-2.

per trasmettere agli altri la propria esperienza interiore. La musica silenziosa, paradosso per definizione, esige di essere ascoltata dall'interno di sé stessi. Ed è proprio questo che ci ricorda Giovanni della Croce: verità e sentimenti profondi che rimarranno sepolti in noi stessi, la cui ineffabilità può essere solo scalfita attraverso la musica alta, estremo tentativo umano di manifestare il mistero divino. Difatti, in tutte le grandi culture all'origine della musica è legata una teofania. Ad esempio nella Sacra Scrittura la creazione avviene attraverso un evento sonoro: «In principio Dio creò il cielo e la terra!, Dio disse: "Sia la luce!". E la luce fu» (*Gn* 1,1.3). «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio», ripete l'inno del prologo del Vangelo di Giovanni (1,1). In questa ottica la musica è una vera e propria "teo-logia", ossia parla di Dio, dove il genitivo è contemporaneamente soggetto (è Dio stesso che si rivela attraverso di essa) e oggetto (è con la musica che noi intuiamo Dio).

La musica silenziosa, in breve, esprime l'esperienza interiore del compositore, quindi è arte mistica per eccellenza. «Nella cultura musicologica, – scrive P. Sequeri – la specifica associazione della musica con la forma mistica dell'esperienza religiosa entra in campo intorno a due voci fondamentali (a) la dottrina degli effetti estatici della musica vocale e strumentale, variamente associata alle forme rituali dell'iniziazione e alle cosmogonie arcaiche circa la risonanza di una matrice musicale dell'universo; (b) le interpretazioni romantiche del sentimento religioso del sublime, dove la musica appare l'arte mistica per eccellenza in quanto è la più capace di suscitare nell'uomo la percezione dell'infinito e del divino che pervade ogni cosa»<sup>79</sup>. A questo riguardo non si può non menzionare la "metafora musicale": in primo luogo perché la metafora trasporta oltre e, in questo modo, rimanda alla natura stessa della musica che trasporta, prende, e rapisce conducendo chi ascolta dove vuole lei; in secondo luogo essa esprime in un istante l'operare giusto nel riconoscimento della bellezza divina e l'affetto contenuto in questo operare. La musica cui fanno riferimento i mistici non può ignorare l'affetto, meglio ancora, l'amore di Dio per gli uomini, riflesso nell'amore dell'uomo attraverso l'eco sonora. Difatti, le metafore con cui si descrive la musica sono "impertinenze" del linguaggio, che in qualche modo

---

<sup>79</sup> P. SEQUERI, *Musica e mistica: percorsi nella storia occidentale delle pratiche estetiche e religiose*, LEV, Città del Vaticano 2005, 67; cf dello stesso Autore la voce "Musica e mistica", in: L. BORRIELLO ET ALII (Edd.), *Nuovo Dizionario di Mistica*, LEV, Città del Vaticano 2016, 1589-1592.

conducono molto vicino al vissuto mistico<sup>80</sup>. I mistici sono stati influenzati per secoli dalla *Teologia mistica* di Dionigi Areopagita e si sono appropriati delle sue conclusioni circa l'ineffabilità di Dio, come delle sue molteplici esperienze, dalla visione alla "visione sonora". L'esemplificazione più celebre è quella di Ildegarda di Bingen<sup>81</sup>, che ha tradotto le proprie visioni in parole, in immagini e in composizioni musicali. Due mistiche del secolo scorso hanno si sono avvalse in modo privilegiato della musica: Dina Bélanger<sup>82</sup> ed Elisabetta della Trinità (1880-1906)<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> Cf. F. FINOCCHIARO – M. GIANI (Edd.), *Musica e metafora: storia analisi ermeneutica*, Accademia University, Bologna 2017.

<sup>81</sup> Cf. GIOVANNA DELLA CROCE, *Scivias. Il nuovo cielo e la nuova terra. Ildegarda di Bingen*, LEV, Città del Vaticano 2002. Il testo di Ildegarda, per la prima volta tradotto in italiano, esprime al meglio la sua profonda esperienza mistica. Le sue "visioni" sono il frutto di tale esperienza.

<sup>82</sup> Dina Bélanger nacque a Québec (Canada), il 30 aprile di 1897 e morì il 4 di settembre 1929, all'età di 32 anni. Dotata di uno spiccato talento musicale, incominciò gli studi di pianoforte ad otto anni, perfezionandoli da giovane nel Conservatorio di Musica di New York. Ritornata a Québec, diede concerti affermandosi come un'aprezzata pianista. Si aprì davanti a lei un avvenire brillante, una carriera musicale ricca di promesse, ma il disegno di Dio era diverso ed ella ci ha narrato semplicemente nella sua *Autobiografia* con la bellezza e la sensibilità dell'artista, ove descrisse le varie tappe del suo percorso spirituale, che la condusse ad un'unione mistica con Cristo il 20 marzo 1908, quindi ad 11 anni, un Giovedì Santo, ebbe un primo colloquio con Gesù, "Era la prima volta che capivo così bene la sua voce, interiormente, si capisce, voce dolce e melodiosa che m'inondò di felicità". Dal 1923 al 1927, scrisse dieci composizioni musicali, che esprimono le sue esperienze di unione mistica: il 9 aprile 1926 riprese l'insegnamento della musica, e il 10 luglio andò a St. Michel, per un periodo di ritiro e di riposo, ma la tubercolosi che la minava, nel gennaio 1927 prese il sopravvento, costringendola a tornare in infermeria: cf. B. GHERARDINI, *Nel cuore dei tre. Dina Bélanger*, LEV, Città del Vaticano 2005.

<sup>83</sup> La mamma di Elisabetta presto percepì il talento della figlia e la iscrisse al conservatorio di Digione, dove la piccola imparò a suonare il pianoforte. Alla tenera età di otto anni già si parlava del suo tocco vivace ed espressivo, cosa impressionante per il fatto che appena arrivava ai pedali. Quelli che la ascoltavano ammiravano la sicurezza di esecuzione delle sue piccole dita che pareva sgranassero delle perle. Gli autori preferiti della santa erano Liszt, Schumann, ma soprattutto Chopin. Il suo talento venne premiato la prima volta nel 1891. L'anno successivo anche se il suo valore venne riconosciuto da tutti non ricevette nessun premio per essere la più piccola della classe. Tutte le volte che suonava, per lei era una preghiera. Infatti diceva che quando non poteva pregare, si metteva a suonare e lo faceva per il buon Dio in ogni occasione. Infine, quello che è più bello in Elisabetta è come riuscì ad esprimere le realtà spirituali con le dinamiche musicali. La sua vita era divenuta un canto di lode al Signore. Il brano seguente ne è una sintesi: «Una lode di gloria è un'anima di silenzio che si tiene come una lira sotto il tocco misterioso dello Spirito Santo, affinché egli ne faccia uscire armonie divine, essa sa che la sofferenza è una corda che produce suoni ancora più belli» (Componimento Poetico, 43): cf. L. BORRIELLO, *Il cielo che è in te. Elisabetta della*

Come si può notare, il lessico musicale domina nella descrizione metaforica dell'esperienza mistica, proprio perché questa è fatta di ineffabilità, transitorietà e passività. Dio giunge inaspettato e il mistico lo accoglie e lo racconta con gli "strumenti" a lui più consoni. Accusando i limiti del proprio io nella comunione con l'Assoluto trascendente, si lasciano trasportare dallo Spirito, come avvenne per Paolo che, rapito al terzo cielo (cf *2Cor* 12, 1-5), udì parole che non gli fu lecito rivelare, perché tale straordinaria esperienza ha sempre un legame con l'inesprimibile.

Legata alla musica è la danza, simbolo che unisce istinto e arte, preghiera e seduzione, relazione e introspezione, comunicazione e meditazione. Danzare è, pertanto, estasi, rapimento, bellezza nella divina Bellezza. Già nel libro biblico dei Proverbi la Sapienza divina è personificata nell'atto creativo come un *'amôn*, forse una "fanciulla" o un "artista", che sta danzando e divertendosi nel laboratorio del mondo che sta sbocciando dalle sue mani. Infatti, confessa: «Io ero come una fanciulla, ero la sua delizia ogni giorno, danzavo davanti a Lui in ogni istante, danzavo sul globo terrestre, la mia felicità era tra i figli dell'uomo» (8,30-31). Affascinante questo "io" divino oggettivato all'esterno nella Sapienza creatrice che manifesta tutta la bellezza, l'armonia e l'originalità del creato nei passi della sua danza cosmica. Ed è proprio per questo che la danza è l'espressione più piena della preghiera e della gestualità; è unione che si esplica dinamicamente da persona a persona, come comunione e dialogo da persona all'universo, come espressione e celebrazione di un rapporto attivo con la natura, da persona a Dio.

Nella Bibbia l'amore di Dio genera musica, danza e canto; molti sono, perciò, i cantici nuziali: «Tu sei per loro», dice il Signore al profeta Ezechiele, «come una canzone d'amore: bella è la voce, e piacevole è l'accompagnamento musicale» (33,32). La sposa del Cantico dei cantici è ritratta, nel mezzo di una danza vertiginosa, segnata dal ritmo: «Voltati, voltati, Sulammita, voltati, voltati perché ti possiamo ammirare! Che cosa ammirate nella Sulammita durante la danza dei due tempi?...» (7,1-2). Anche il lavoro ha le sue canzoni. Eloquenti è quella del vignaiolo proposta da Isaia (5,1-7): «Canterò per il mio amato la mia canzone d'amore per la sua vigna...». La musica, come si può notare, attraversa la vita quotidiana delle persone, trasfiguran-

---

*Trinità*, Ancora, Milano 2010, soprattutto il capitolo intitolato "Dall'Estetica alla mistica", 163-198.

done gli atti e i gesti più semplici e divenendo così una sorta di canto cosmico degli esseri viventi.

Oltre alla musica, il linguaggio più adatto ad esprimere ciò che è di per sé ineffabile, appunto come l'esperienza mistica, è sicuramente la poesia «il linguaggio mistico per eccellenza»<sup>84</sup>, fatto di detto e non detto, di parole e silenzi, entrambi significativi. L'esperienza estatica, così come raccontata dai mistici, è sostanzialmente intima relazione con Dio; non può, quindi, essere tradotta in concetti logici. Chi ha vissuto tale esperienza e tenta, per quanto possibile, comunicarla agli altri, non può avvalersi del linguaggio corrente, inadeguato ad esprimere l'inesprimibile. Deve obbligatoriamente ricorrere al linguaggio evocativo e simbolico della poesia. Difatti, la poesia<sup>85</sup> è una delle espressioni più adeguate per comunicare l'esperienza mistica d'amore, o più propriamente, quella relazione sponsale con il Cristo vissuta come partecipazione alle sue gioie e alle sue sofferenze.

La poesia si è rivelata un linguaggio mistico particolarmente espressivo tanto da produrre capolavori letterari. Secondo il Levasti, «l'animo mistico elevandosi a mondi che richiedono un massimo di purificazione, quindi di limpidezza, e una commozione tra le più intense, e una serenità che spesso diventa beatitudine, ha bisogno di un linguaggio vibrante, commosso, colorito, immaginoso e, a volte, sensibile, delicato, sfumato. Il mistico nei suoi momenti di slancio e di unione con Dio vive la poesia più disincarnata che sia immaginabile, tocca il lirismo puro»<sup>86</sup>. A questo riguardo un posto preminente occupa H. Bremond, che nell'opera *Preghiera e Poesia* si sofferma abbondantemente sulle somiglianze e sulle differenze che intercorrono tra poesia e mistica: «Non è il poeta a chiarire il mistero del mistico, al contrario è il mistico, nei gradi più elevati, ad aiutarci a penetrare il mistero del poeta... L'attività poetica o un abbozzo naturale e profano dell'attività mistica: profano e naturale, certo, [...] ma ciò che più conta, abbozzo confuso, impacciato, carico di vuoti o di

---

<sup>84</sup> G. Ioli, *Poesia e mistica*, in: L. BORRIELLO ET ALII (Edd.), *Nuovo Dizionario di Mistica, o.c.*, 1771.

<sup>85</sup> Sul rapporto fra il linguaggio della poesia e quello mistico si vedano J. MARI-TAIN, *Frontières de la poésie*, in: *Le Roseau d'Or. Oeuvres et Chronique*, 14, troisième numéro de Chroniques, Paris 1927, 1-55; A. BÉGUIN, *Poésie de la présence*, Seuil, Paris 1957; P. PLOUVIER (DIR.), *Poesia e mistica*, LEV, Città del Vaticano 2002; si vedano soprattutto i primi due saggi, l'uno intitolato *Forme di linguaggio della mistica in poesia* di J.P. Joussua e l'altro intitolato *Poesia dell'esperienza mistica secondo Giovanni della Croce* di B. Sesé.

<sup>86</sup> A. LEVASTI, *Introduzione*, in AA.VV., *Mistici del Duecento e del Trecento*, Rizzoli, Milano 1935, 13.

spazi bianchi, a tal punto che il poeta non sarebbe che un mistico evanescente o un mistico mancato... Per i suoi caratteri peculiari, il poeta, quanto più è tale, tanto più è tormentato dal bisogno di comunicare la propria esperienza; quanto più è poeta, tanto più gli riesce facile, anzi necessario, trasformare come per magia le parole, in modo che qualcosa di questa esperienza passi, dalla sua anima profonda, alla nostra»<sup>87</sup>.

Tra le produzioni verbali del mistico e quelle del poeta vi è, dunque, una vera e propria affinità. Il linguaggio della mistica impiega la poesia come mezzo indispensabile e relativo, allo stesso tempo, per esprimere in maniera analogica realtà soprannaturali che trascendono ogni rappresentazione concettuale. La parola poetica sorpassa i mezzi di comunicazione ordinari, perché è in grado di avvicinare l'esistenza umana della parola originale, cioè l'essere assoluto di Dio, in una conquista lirica molto simile alla contemplazione dei mistici. L'essenziale è l'opera poetica e non lo stato poetico dell'autore, come afferma il poeta e scrittore messicano Octavio Paz: «Non c'è poesia più grande di quella realizzata nel poema e, in nessun modo, si può contrapporre al poema uno stato ineffabile che si corrompe nel momento in cui si realizza...»<sup>88</sup>.

È fuori discussione, dunque, che tra la poesia e la mistica esiste una stretta affinità, che, nei casi privilegiati, traspare chiaramente; nessuna meraviglia, invece, quando il linguaggio mistico è nello stesso tempo poetico, come accade per Giovanni della Croce. «Il mistico – scrive F. Castelli – percepisce e sperimenta la realtà di un *altro* mondo; il poeta traduce in parole quanto di questo *altro* mondo percepisce e sperimenta. “La poesia è un moto di ritorno dalla contemplazione mistica afferma Jean Baruzi a proposito di san Giovanni della Croce” (in *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924, p. 126) e Jacques Maritain parla “di limpidi simboli lirici che esprimono, per quel tanto che il linguaggio umano può, l'inesprimibile (in *Diario di Raïssa*, Brescia 1966, p. 266). Siamo nel mondo della trasfigurazione poetica, mediante la quale è possibile “contemplare le essenze della realtà attraverso le esistenze particolari”»<sup>89</sup>.

La musica, la poesia, le arti plastiche traducono con un linguaggio tutto proprio l'esperienza mistica, perché colgono l'intuizione creativa, nata nell'anima sotto l'impulso dello Spirito. «Il contatto diretto,

<sup>87</sup> H. BREMOND, *Preghiera e Poesia*, Rusconi, Milano 1983, 193-194.

<sup>88</sup> O. PAZ, Prefazione a J. GUILLÉN, *Cántico. Fe de vida*, Barral Editores, Barcelona 1993, 12.

<sup>89</sup> F. CASTELLI, Presentazione a P. PLOUVIER (DIR.), *Poesia e mistica, o.c.*, 6.

intuitivo con qualsiasi autentica opera di pittura, scultura o architettura, o musica, che abbia profondità spirituale e un messaggio da trasmettere, ci offre una prova simile»<sup>90</sup>. Si pensi alle opere di Michelangelo Buonarroti<sup>91</sup>, o all'Estasi di Santa Teresa di Gian Lorenzo Bernini, conosciuta anche come la "Transverberazione di Santa Teresa d'Avila"<sup>92</sup>, o alla monumentale Sagrada Familia di A. Gaudí<sup>93</sup>.

Le arti plastiche rivelano un'esperienza mistica e ne impregnano la traduzione immaginata; per un altro verso, anche nella loro iconografia, si riferiscono esse stesse all'esperienza mistica. Se l'unione d'amore, celebrata nella comunione mistica con Dio Unitrino, non può essere descritta né verbalmente né plasticamente, le innumerevoli apparizioni o visioni dei mistici, che spesso la precedono e sono sottoposte a forme inferiori dell'esperienza mistica, assumono una forma visuale di cui è possibile fornire una rappresentazione, o, per meglio dire, una icona dell'invisibile<sup>94</sup>. L'arte, in realtà, è l'epifania di un invisibile che non si lascia ritrarre né circoscrivere pienamente.

Le icone sono rappresentazioni visibili di realtà misteriose e soprannaturali, una vera e propria teologia della Bellezza<sup>95</sup>, perché frutto di un percorso teologico contemplativo, prima ancora di essere un dipinto raffigurante l'impressione dell'artista. Paolo VI parlando agli artisti, riuniti il 7 maggio 1964 nella Cappella Sistina, li chiamò maestri nell'arte di «travasare il mondo invisibile in formule accessibili, intelligibili». E l'icona è proprio la presentazione plastica, in forma visibile, di un vissuto interiore intorno ai dogmi della fede: ma

<sup>90</sup> J. MARITAIN, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Morcelliana, Brescia 1983, 148.

<sup>91</sup> Cf. M.C. CAMPONE, *Michelangelo mistico dell'arte "Deh fammiti vedere in ogni luogo"*, LEV, Città del Vaticano 2011. In questo testo l'Autrice ricostruisce la matrice spirituale di Michelangelo, alla luce della sua formazione neoplatonica. Le opere di architettura, pittura e scultura, unitamente alla produzione poetica, vengono presentate alla luce dell'esperienza mistica del grande maestro.

<sup>92</sup> È un'opera che più di altre descrive la religiosità del Seicento, fatta di esperienze mistiche che coinvolgono sia lo spirito che il corpo. Tuttavia, si tratta anche di un'opera che riunisce in modo armonico la pittura, l'architettura e la scultura per assistere ad un evento soprannaturale come se chi guarda fosse a teatro; vedasi: I. LAVIN, *Bernini e l'unità delle arti visive*, Edizioni dell'Elefante, Roma, 1980.

<sup>93</sup> Cf. S. CARILLO, *Gaudí Antoni*, in: *Nuovo Dizionario di Mistica*, o.c., 876-880.

<sup>94</sup> Cf. V. MELCHIORRE (a cura), *Icona dell'invisibile. Studi per una interpretazione simbolica di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1981, soprattutto la presentazione, VII-XII; vedasi anche S. BABOLIN, *Icona e conoscenza*, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1990.

<sup>95</sup> Cf. P. EVDOKMOV, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

molto di più, luogo di presenza e d'incontro spirituale del divino trascendente ed immanente, segno visibile dell'assoluto di Dio. In breve, «legata intimamente all'economia della salvezza, l'immagine sacra mette in rilievo i due aspetti principali dell'opera redentrice del Cristo: la predicazione della verità e la comunicazione della grazia di Dio... Di conseguenza le icone sono venerate e contemplate. Lo scopo che si propone l'arte iconografica è, dunque, rendere testimonianza alla presenza di Dio nella sua immagine visibile, di decifrare il senso di tutto ciò che cade sotto lo sguardo. Scopo dell'arte iconografica è la contemplazione. L'iconografo mostra il senso misterioso e divino del mondo che dipinge, ed è per questo motivo che il simbolismo dell'icona è così denso: la composizione e la prospettiva, i colori e la luce, gli elementi decorativi, tutto riceve un senso spirituale. D'altra parte, chi guarda l'icona deve disporsi a ricevere il mistero che essa rivela»<sup>96</sup>.

#### CONCLUSIONE

Il desiderio di comunicare con l'Invisibile è una delle ragioni della rinnovata attenzione per i testi dei mistici acclarati. Quando l'esperienza del sacro e del divino che spesso giunge improvvisa e inattesa dall'esterno, accolta e coltivata, diventa esperienza soggettiva vissuta. Si hanno così i "testimoni" dell'Invisibile, i mistici, coloro che hanno "patito Dio", cioè hanno sperimentato e vissuto il divino, secondo quanto afferma Dionigi Areopagita nei *Nomi divini*. Parlando del suo maestro Ieroteo dice che «non solo [aveva] imparato, ma anche sperimentato le cose divine»<sup>97</sup>. Facendo ricorso al latino, che è più vicino al greco, gli studiosi traducono il *pati divina* con "conoscenza di Dio", non solo appresa per scienza, ma anche patita, sperimentata, percepita in maniera immediata. I mistici hanno usato termini diversi per descrivere quanto sperimentato nel loro intimo, con un linguaggio pieno di simbolismo. Essi hanno tentato di descrivere, grazie a delle visioni interiori, le realtà trascendenti, attraverso un originale processo di trascendimento, tale da farci presentire le realtà

---

<sup>96</sup> T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 286-287. Interessante a questo proposito è l'icona di san Giovanni della Croce ordinata dal Preposito Generale dei Carmelitani Scalzi al Carmelo di Harissa (Libano), in occasione del quarto centenario della morte del Santo, per ornare il suo sepolcro a Segovia. Per la spiegazione di tale icona vedasi: UNA CARMELITANA, *L'epifania del cuore. Dalle tenebre alla luce*, LEV, Città del Vaticano 1997.

<sup>97</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, II, 9, in o.c., 278.

divine come toccandole senza vederle. Il linguaggio figurato del mistico è, pertanto, uno strumento espressivo, indubbiamente ispirato, per rendere comprensibile con l'ausilio dell'immagine, l'ineffabile esperienza a loro concessa da Dio stesso.

Quando si leggono i loro scritti sorge spontaneo un senso di stupore perché davanti a chi ha parlato con Dio faccia a faccia come Mosè. Pur non essendo teologi di professione, i mistici hanno tentato di descrivere, con un linguaggio tutto proprio, certamente simbolico<sup>98</sup>, la presenza trasformante di Dio nella loro vita. Per mezzo di essi giungono a noi, in questa vita, i bagliori del Dio di Gesù Cristo, conoscibile solo per rivelazione, nondimeno sempre presente e operante nella storia dell'umanità.

Quello del mistico è un linguaggio essenzialmente esplorativo e mai definitivamente tradotto in concrezioni linguistiche o artistiche, quindi sempre nuovo e sempre alla ricerca di nuove formulazioni che facciano assaporare la gioia della forte esperienza d'amore unitivo con Dio. Per questo motivo, il linguaggio mistico si muove tra la contestazione della parola e il silenzio, parola non-detta, ma vissuta, che esprime al meglio l'esperienza interiore, come si accennava sopra. Per dirla in maniera più appropriata, il linguaggio mistico si pone ai limiti del linguaggio umano, schiudendo la realtà divina a inconsueti orizzonti, afferrabili per fede, e in questo modo costituisce una sorta di filigrana, attraverso cui si possono percepire solo frammenti dell'arcano Mistero. Proprio perché il mistero d'amore di Dio non si spiega ma si annuncia con la testimonianza del vissuto interiore, i mistici frequentemente ricorrono, da appassionati innamorati, al linguaggio dell'amore, che «tocca spesso i limiti delle nostre regole per l'applicazione delle parole. Esso si muove lungo i limiti estremi dei nostri modi di parlare dei sentimenti umani. Essere innamorati è come stare in bilico sull'orlo, talvolta è come un precipitare dall'orlo della nostra piattaforma linguistica»<sup>99</sup>. Stando come acrobati su tale piattaforma, essi finiscono con l'altalenare tra il paradossale, il non-senso e il silenzio, per questo fanno «dimenticare la prigione delle regole metriche e retoriche», perché per loro il linguaggio «non è un semplice strumento commerciale, un giocattolo estetico, un mulino di idee, ma ciò che permette di accedere al Reale perché racchiude un senso "anagogico", una fiocina destinata a trarre l'anima a Dio per la sua salvezza o la

---

<sup>98</sup> Cf. C. VALENZIANO, *Simbolo*, in: *Nuovo Dizionario di Mistica*, o.c., 1969-1975.

<sup>99</sup> P. VAN BUREN, *Alle frontiere del linguaggio*, Armando, Roma 1977, 114.

sua dannazione»<sup>100</sup>. Appunto per questo, per Massignon è «imprudente invocare l'esperienza mistica come criterio di controllo per fissare la terminologia delle tesi metafisiche o degli asserti dottrinali»<sup>101</sup>, sebbene le «confidenze dei mistici, che illuminano con così vivi raggi i problemi fondamentali della religione, siano pregnanti di conseguenze teologiche e liturgiche»<sup>102</sup>.

In breve, nonostante tutto, i mistici con il loro linguaggio impreciso e contraddittorio, trasgressivo e indefinito, sono veri e propri canali attraverso cui lanciano fasci luminosi di conoscenza di Dio Amore nell'oscurità dell'intelletto umano, proprio perché in essi affiora un'esperienza vissuta sotto forma di amore, ineffabile che procede da Dio infinito e misterioso. I mistici veicolano tale esperienza, percepita nel più profondo di se stessi in «un linguaggio simbolico e questo richiede, da una parte, la partecipazione del soggetto – tanto quella del soggetto parlante, che parla della sua esperienza, come quella del soggetto cui si parla (o che ascolta)»<sup>103</sup>.

Il linguaggio dei mistici vive dell'eccedenza, perché immenso è ciò vivono e che vogliono far conoscere attraverso le parole e altri modi di comunicazione. La parola riesce a balbettare l'ineffabile Parola, e di conseguenza il mistico cerca il repertorio del suo discorso nel linguaggio concreto dell'esperienza, costituita dal mistero pasquale di Gesù Cristo nel suo divenire esistenziale, che lo Spirito veicola nel vissuto della comunità dei credenti. Ed è solo nell'ambito di tale esperienza che si può raggiungere, per quanto possibile a una creatura umana, una conoscenza soprannaturale di fede. Teresa di Gesù così confidava nel *Libro della Vita*: «Ora, quand'io dico: "non ci si eleva finché Dio non ci eleva", uso un linguaggio spirituale; chi ne abbia qualche esperienza mi capirà, poiché non so dirlo altrimenti se non si riesce a capirlo così: nella mistica teologia di cui comincio a dire, l'intelletto cessa di operare, perché Dio ne sospende l'esercizio, come spiegherò meglio in seguito, se lo saprò fare e se Egli mi darà il suo aiuto a tal fine»<sup>104</sup>. E più avanti, continua più esplicitamente la Santa: «Ben poco avrei potuto imparare dai libri, non essendo riuscita a capire nulla né sapendo quel che facevo, fino a quando sua Maestà

---

<sup>100</sup> L. MASSIGNON, *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, in *Le Roseau d'or* 20 (1927), 145.

<sup>101</sup> *Ibid.* 171.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> R. PANIKKAR, *L'esperienza della vita. La mistica*, Jaca Book, Milano 2005, 182.

<sup>104</sup> *Vita* 12,5.

non me lo fece intendere per esperienza»<sup>105</sup>. Con l'esperienza – aggiunge Giovanni della Croce – «si conosce per amore, nel quale le cose non solo si conoscono, ma insieme si gustano»<sup>106</sup>. E tuttavia, tale esperienza per quanto spirituale possa essere, è sempre fondamentale umana. Pertanto l'idea dell'esperienza e dell'indicibilità del linguaggio umano andranno sempre assieme nei mistici.

---

<sup>105</sup> *Ibid.* 22,3.

<sup>106</sup> *Cantico spirituale*, Prologo.