

«La mistica della vita quotidiana». Un contributo per interpretare la dimensione mistica nella teologia di Karl Rahner

di FERENC PATSCH SJ*

«[...] una tale “mistica” appartiene
 alle realtà evidenti della vita cristiana»
 (Karl Rahner)¹.

Se il teologo protestante Walter Nigg ha ragione quando dice che l'agiografia dovrebbe essere scritta dai santi, allora – *mutatis mutandis* – non avrebbe torto l'aspettativa secondo la quale, sul tema della mistica, dovrebbero esprimersi prevalentemente i mistici. Come mai, allora, io, essendo un semplice teologo senza particolari doni «carismatici» nel senso ecclesiale del termine, ho arrischiato nel prendere l'iniziativa di parlarne in questa conferenza? Come vedremo più avanti, l'interpretazione che lo stesso Karl Rahner ha dato della mistica potrebbe servire da legittimazione.

Ovviamente, prima di iniziare un discorso sulla mistica se ne presuppone già un senso. Inizialmente preferirei invece non definirla. Il motivo è semplice: è mia convinzione che l'itinerario che stiamo percorrendo darà un ulteriore contributo al concetto previo della mistica e lo cambierà arricchendo il suo campo semantico con qualche elemento essenziale. Al momento invece possiamo accontentarci di un significato poco preciso, ma vago e assai generale, della parola chiave «mistica», quello che l'uso quotidiano attribuisce al concetto.

In questo convegno spetta a me esplicitare l'aspetto *dogmatico-teologico* del tema (spiritualità ignaziana e teologia trascendentale rahneriana). Karl Rahner però, com'è noto, ha opposto una concezione di teologia coltivata in sé e per se stessa.² Sarebbe, quindi,

* FERENC PATSCH SJ, docente di teologia nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana; patsch@unigre.it

¹ «[...] diese “Mystik“ zu den Selbstverständlichkeiten des christlichen Daseins gehört» (Karl Rahner, *Im Heute glauben*, Benziger, Einsiedeln 1966, p. 40 (SW 14, p. 19) trad. ital. *Il sacerdote e la fede, oggi*, Queriniana, Brescia 1967, p. 44).

² «Non ho mai fatto teologia, o molto raramente, come “art pour l'art”! [...] Per farla breve, sia per mio interesse personale che per una tale comprensione delle necessità pastorali, spero e credo che la mia

un'impresa contro la sua intenzione interpretare il concetto rahneriano di «mistica» senza voler nutrire, nello stesso tempo, la vita personale degli ascoltatori, sia dal punto di vista intellettuale che spirituale. Per questo oso richiamare la vostra attenzione.

La tesi che propongo di seguito, cercando anche di provarla, è quella secondo la quale all'interno della teologia rahneriana è presente una «dimensione mistica», anzi, che questa stessa teologia scaturisca dall'esperienza dello Spirito, vale a dire da Dio stesso, l'Insondabile e Senza Nome, il «Mistero Santo» (*heilige Geheimnisse*), nella forma offerta per noi nell'esperienza di «*consolatio sine causa*», esperienza che è, per così dire, «democratica», cioè accessibile, almeno come possibilità, a ogni essere umano. Rahner ha elaborato una «mistica della vita quotidiana» (*Mystik des Alltags*).

1. Quale teologia «mistica»? – Il nostro compito

1.1. Rahner e la mistica

Secondo Harvey D. Egan, Karl Rahner è «il teologo mistico più importante del sec. XX», che merita il titolo di *Doctor mysticus*.³ È innegabile che nessun altro grande teologo contemporaneo ha scritto in modo così estensivo, e così originale, sull'aspetto spirituale-mistico della vita quotidiana (incluso una teologia del lavoro, del riposo, del cammino, del guardare, del ridere, del mangiare ecc.)⁴ e del tempo libero,⁵ elaborando una vera e propria «teologia delle cose quotidiane» (*alltägliche Dinge*). Numerosi sono i libri di preghie-

teologia non sia mai stata pura “art pour l’art”, come lo era spesso, prima di me, la teologia scientifica o, se non altro, la dogmatica» P. Imhof - H. Biallowons (edd.), *Karl Rahner im Gespräch*, II, München 1983, p. 52. Per mettere in rilievo la dimensione pastorale della teologia rahneriana cf. Paul M. Zulehner, *La dimensione pastorale della teologia di Karl Rahner*, in I. Sanna (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Lateran University Press, Roma 2005.

³ Cf. Harvey D. Egan, *Rahner Karl*, in L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 1060-1062, qui: 1061. L'affidabilità del *Dizionario* viene messa un po' in ombra per il fatto che nella stessa voce si legge come la bibliografia di Rahner sia «composta da quattrocento scritti» (invece di quattromilla!) (p. 1060) Nel saggio di Harvey D. Egan, pubblicato nel volume Declan Marmion - Mary E. Hines (eds), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, si legge la cifra giusta: «His four thousand written works [...]» (“Theology and spirituality”, pp. 13-28, qui: 13.). Esistevano, certamente, anche altri grandi e prolifici scrittori nel campo della mistica, accanto a Karl Rahner: dagli inizi del '900 bisogna ricordare l'opera di Pierre Teilhard de Chardin, Reginald Garrigou-Legrange, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Thomas Merton, Dorothy Day, Bernard Lonergan, e recentemente, soprattutto in America Latina, Gustavo Gutiérrez e gli altri teologi della liberazione come Leonardo Boff e Jon Sobrino, ecc.

⁴ Cf. Karl Rahner, *Alltägliche Dinge*, in *Sämtliche Werke*, 23, pp. 475-487. NB: L'intero volume n. 23 dell'edizione completa (*Sämtliche Werke*) veniva dedicato alle questioni della «Fede nella vita quotidiana» (Id., *Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug*, Herder, Freiburg im Breisgau 2006).

⁵ Karl Rahner, *Theologische Bemerkungen zum Problem der Freizeit*, *SchTh* IV, pp. 455-484 (*Sämtliche Werke*. Bd. 16, pp. 193-213).

ra e sulla preghiera di Rahner – per i quali è stato chiamato il maestro della preghiera del sec. XX – in cui sono stati sviluppati tutti questi temi.⁶ Gli stessi *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola iniziano con la soggettività della persona umana e, notano giustamente Declan Marmion e Mary E. Hines, «si può argomentare che quest'intuizione teologica, come punto di partenza per Rahner, è così importante come l'influenza dei filosofi tedeschi».⁷ Ignazio e la sua spiritualità sono veramente fonti autentiche e contenuti ineliminabili dell'intero edificio della teologia rahneriana. Non a caso inizia il volume dedicato all'opera di Karl Rahner nella prestigiosa collana *The Cambridge Companion to Karl Rahner* con un saggio intitolato «Teologia e spiritualità» [Theology and spirituality].⁸

1.2. L'abbozzo della nostra impresa

Cominciando però a leggere i testi rilevanti di Rahner, si nota presto una notevole ambiguità nel significato della parola «mistica» nella fraseologia rahneriana. Per dimostrarlo prendiamo in considerazione un breve brano in cui Rahner avanza una proposta provocatoria:

«Si affidi ad un sacerdote il compito di spiegare ad un laico (non ad una suora o ad una pia vecchierella, ma ad un ingegnere, o ad un professore positivista di scienze esatte) che da ingegnere o professore ha già certamente avuto delle esperienze della grazia soprannaturale e santificante (*er schon ganz bestimmt Erfahrungen der übernatürlichen vergöttlichenden Gnade gehabt hat*), che l'ha sperimentata veramente, che di nuovo e necessariamente la sperimenta

⁶ Solo alcuni scritti della grande scelta: Karl Rahner, Warum uns das Beten nützt, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 30, pp. 201-205; Id., Herr, lehre uns beten, *Sämtliche Werke*, Bd. 7, pp. 39-116; Id., Das Beten ist auch eine Tat, in *Sämtliche Werke*, Bd. 25, pp. 380-381; Id., Vom Beten heute, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 25, pp. 390-400; Id., Vom Beten heute, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 25, pp. 390-400; Id., Über die Möglichkeit und die Notwendigkeit des Gebetes, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 23, pp. 188-201; Id., Hilft beten? in: *Aus ganzem Herzen hoffen. Ein Lesebuch für Christen*, Herder, Freiburg i.Br. 1981, pp. 33-47; Id., Von der Not und dem Segen des Gebetes, in *Sämtliche Werke*, Bd. 7, pp. 76-84; Id., *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Mit einer Einführung von Rudolf Huber - Roman H. Siebenrock, Herder, Freiburg i. Br. 2004 (*Sämtliche Werke*, Bd. 7, pp. 39-116); Id., *Gebete des Lebens* (Hrsg. von Albert Raffelt; mit einer Einführung von Karl Kardinal Lehmann), Herder, Freiburg i. Br. 2004; *Der betende Christ: Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens* (Bearbeitet von Andreas R. Batlogg), Herder, Freiburg i.Br. 2013; ecc. Cf. ancora l'intero volume tredicesimo della nuova edizione dell'Opera Omnia Rahneriana pubblicato nel 2006 sotto il titolo *Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordenslebens* (Karl Rahner, *Sämtliche Werke*, 7).

⁷ «*The Spiritual Exercises begin with the subjectivity of the human person and it can be argued that this theological insight is at least as important to Rahner's starting point as is the influence of the German philosophers*» (Declan Marmion - Mary E. Hines, Introduzione, in Declan Marmion - Mary E. Hines (eds), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 5). Rahner altrove dichiara: «La spiritualità di Ignazio che abbiamo ricevuto insieme alla prassi della preghiera e alla formazione religiosa, per me sono state molto più importanti di tutta l'eredità filosofica e teologica dentro e fuori dell'Ordine» (P. Imhof - H. Biallowons, *Karl Rahner im Gespräch*, München 1983, vol. 2, pp. 50-51).

⁸ Cf. Harvey D. Egan, Theology and spirituality, in Declan Marmion - Mary E. Hines (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 1-28.

(*er dies wirklich erfahren hat, immer wieder und notwendig erfährt*), e che una tale “mistica” appartiene alle realtà evidenti della vita cristiana, alle quali nessun uomo può sottrarsi anche se le trascura, o crede di non capirle, o le subisce passivamente. Sono certo che la maggior parte del clero capitolerebbe in partenza dinanzi ad un simile compito, e prima ancora lascerebbe completamente aperta la questione di sapere in che misura tale tentativo può essere accolto effettivamente dal suddetto ingegnere o professore. Sono perfino certo che la maggior parte dei sacerdoti, se mettessero onestamente le carte in tavola, confesserebbero che loro stessi *non* hanno avuto tali esperienze, che il mondo della fede è stato portato loro dall'esterno da parte del magistero (*die Welt des Glaubens also nur die lebramtlich von außen an ihn herangebrachte*), è stato pensato solo concettualmente (*nur begrifflich gedachte*), ma è in realtà irrealizzabile. Con questa confessione proverebbero non che non hanno fatto una simile esperienza (Dio ce ne guardi!), ma che di fronte al fattore religioso propriamente soprannaturale si trovano impotenti come la maggior parte dei laici»⁹.

Questa breve sezione ci sembra istruttiva, almeno per tre motivi. Innanzitutto, perché il significato della parola «mistica» (*Mystik*) risulta essere abbastanza ambiguo, opaco e ambivalente. Da una parte, infatti, il concetto si riferisce a qualcosa che «appartiene alle realtà evidenti della vita cristiana» (*zu den Selbstverständlichkeiten des christlichen Daseins gehört*); dall'altra parte invece si legge, qualche riga più avanti, che i sacerdoti presumibilmente negerebbero la sua realtà e presenza nella loro vita e riterrebbero una tale mistica dell'immedesimazione addirittura impossibile. Questo secondo senso della parola sembra suggerire come la mistica sia una cosa straordinaria e trascendentale, «fattore religioso propriamente soprannaturale» (*dem eigentlich gnadenhaft Religiösen im Grunde des Daseins*), che è sempre un fenomeno particolare.¹⁰ Si vede subito che una tale ambiguità e oscillazione del significato nasconde una problematica eminentemente teologica, la cui chiarificazione, in seguito, costituirà il nostro primo compito.¹¹

Poi, nel brano citato, Karl Rahner implicitamente legittima e ritiene auspicabile una argomentazione ragionevole, teologica, nei confronti di un interlocutore non credente. Un dialogo di questo genere può svolgersi, ovviamente, solo sulla base di un ragionamento filosofico (in quanto la filosofia sembra essere l'unico mezzo adatto e auspicabile

⁹ Karl Rahner, *Im Heute glauben*, Benziger, Einsiedeln 1966, p. 40 (SW 14, p. 19) trad. ital. *Il sacerdote e la fede, oggi*, Queriniana, Brescia 1967, p. 44.

¹⁰ In altri scritti solo le esperienze «particolari» (*besonderen*) saranno viste come «esperienze autenticamente/genuinamente (*eigentlich*) mistiche» (cf. ad es. *Gotteserfahrung heute*, in *SchTh IX*, p. 166).

¹¹ In questo saggio non discuterò tutte le modalità della parola «mistica» (*Mystik*) nell'opera rahneriana. Tra le occorrenze non analizzate: l'automisticismo (la persona s'immerge nelle profondità misteriose della qualità spirituale dell'Io senza sperimentare Dio totalmente); il misticismo della natura (favorisce l'esperienza della propria unità «pancosmica» con il creato); il misticismo psichico (tende ad un'esperienza intensificata dell'Es, degli archetipi e simili). Rahner parla, inoltre, di misticismo carismatico (come di «un misticismo delle masse» e «un misticismo in abiti rozzi»). Il misticismo carismatico ricorre più frequentemente rispetto al misticismo straordinario dei santi. Infine, per Rahner il misticismo dei grandi santi cristiani si trova nelle manifestazioni, psicologiche o parapsicologiche straordinariamente emozionanti, sperimentate nella fede, nella speranza e nell'amore che sono presenti in ogni vita cristiana. Cf. Harvey D. Egan, Rahner Karl, in L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 1060-1062, qui: 1062.

in un simile dialogo). Ma con quali argomenti si può convincere un ingegnere laico di cui parla Rahner? Gli strumenti filosofici di un dibattito di questo genere sono da elaborare in un secondo momento.

Infine, nel brano sopra citato, Karl Rahner anticipa la sua posizione riguardante la possibilità reale di acquisire «esperienze concrete» su ciò che nel gergo teologico si chiama «grazia soprannaturale». Ma in quale maniera si può sperimentare la grazia? Per una risposta a questa domanda si rinvia alla mia considerazione finale.

2. Le ragioni teologiche dell'ambiguità del fenomeno «mistico»

2.1. Alcune domande generali

Abbiamo visto sopra quanta ambiguità si nasconda già nell'uso del concetto di «mistica», sia nel linguaggio quotidiano che in quello rahneriano, accennando come tale ambiguità possa costituire un sintomo di una problematica teologica. Siamo giunti dunque alla domanda: «In fin dei conti, cosa significa la mistica? Si tratta in ogni caso delle esperienze stravaganti e peculiari quali visioni, esperienze extracorporee, previsione del futuro, estasi, glossolalia (parlare in lingue non conosciute), levitazione, stigmatizzazione e altri fenomeni paranormali? Per poter utilizzare questo termine, ci si deve riferire almeno a quel tipo di esperienza di cui l'apostolo Paolo parla quando dice: «Conosco un uomo in Cristo che, quattordici anni fa – se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo – se *con* il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare» (2Cor 12,2-4)? Oppure forse anche ad altri fenomeni, più modesti e meno vistosi, che possono essere denominati con la stessa parola: come, ad esempio, lo stato di una esistenza umana che è pienamente immersa in una fede viva, che pratica la carità e irradia la speranza? Può essere considerato mistico qualcuno che possiede e salvaguarda i «frutti dello Spirito» (cf. Gal 5,22-23) anche nelle circostanze che non giustificano per niente un tale stato d'animo, ciò che può essere solo un dono di grazia e segno della presenza viva ed efficace di Dio nella persona in questione?». In breve, il problema può essere posto così: «L'esperienza mistica costituisce un gradino normale dello sviluppo del cammino verso la perfezione cristiana, oppure essa è un fenomeno straordinario che normalmente non ci si può attendere (neppure se si conduce una vita cristiana molto intensa)?».

2.2. Due problemi speciali

Karl Rahner affronta la questione in un saggio intitolato «Esperienza mistica e teologia mistica» (*Mystische Erfahrung und mystische Theologie*)¹². Dopo aver notato che

¹² Karl Rahner, *Mystische Erfahrung und mystische Theologie*, in *SchTh* XII, pp. 428-438 (*Sämtliche Werke*. Bd. 23, pp. 261-268); trad. ital. *Esperienza mistica e teologia mistica*, in *Nuovi saggi* VI, Paoline, Roma 1978, pp. 523-536.

purtroppo «[...] non esiste una teologia della mistica che possa essere considerata patrimonio comune all'interno della teologia cattolica»¹³, Rahner ribadisce il suo primo principio riguardo il nostro tema, secondo cui l'esperienza mistica, per quanto riguarda l'esperienza dello Spirito Santo fatta dal credente individualmente e l'unione graziosa del mistico con Dio, non rappresenta un grado «superiore» della vita cristiana di grazia. Per il teologo sembra essere una domanda addirittura falsa e superficiale quella con cui si chiede se la «contemplazione infusa» e altre «grazie mistiche» facciano parte della normale aspirazione cristiana alla perfezione o siano solo doni speciali, concessi relativamente di rado, che potrebbero addirittura mancare nel caso delle «virtù eroiche» dei «santi». ¹⁴ La ragione del perché un'impostazione di questo genere non tocchi l'essenza della domanda è che essa già presuppone (in modo precipitoso e in fondo sbagliato) l'esistenza di una separazione *che estrinsechi* «natura» e «grazia» (estrinsecismo).¹⁵

Invece se presupponiamo un'unità più organica (*intrinseca*) tra la parte *naturale* e quella *soprannaturale* dell'esistenza umana (intrinsecismo), nel caso speciale dell'esperienza mistica emergono due problemi ulteriori. Il primo riguarda il rapporto tra il soggetto e l'oggetto di una tale esperienza: rapporto che il mistico ha con ciò che sperimenta come datogli in «vicinanza assoluta». Con le parole proprie del teologo:

«[...] se e nella misura in cui nell'esperienza mistica il soggetto "mistico" non solo incontra direttamente se stesso attraverso gli oggetti categoriali della vita quotidiana, ma incontra il "mistero" puro e semplice, la realtà per eccellenza, Dio (o comunque si voglia chiamare questo qualcosa che non è *in partenza* identico con il soggetto mistico), l'identità e la distinzione in questa esperienza diventano il problema»¹⁶.

Il secondo problema invece riguarda il rapporto tra grazia-fede, da una parte, e l'esperienza mistica, dall'altra. Si tratta dell'enigma secondo il quale, nel modo di esprimersi usuale, «nell'illuminazione mistica e nell'unione Dio si comunica così "direttamente" che non si riesce più a vedere come la fede non venga superata – almeno nel momento

¹³ Cf. Karl Rahner, *Esperienza mistica e teologia mistica*, in: *Nuovi saggi VI*, Paoline, Roma 1978, p. 523; e ancora, in modo più generale: «Manca ancora uno dei presupposti più importanti al riguardo, vale a dire una sufficiente elaborazione del rapporto tra mistica cristiana e mistica extra-cristiana, nonostante si sia cominciato a fare qualcosa. [...] Naturalmente esistono [...] dei tentativi di una teologia sistematica della mistica, perlomeno a partire dalla mistica spagnola fino ai nostri giorni, anche se l'interesse per questa teologia oggi sembra essersi ampiamente affievolito.» (Karl Rahner, *Esperienza mistica e teologia mistica*, in: *Nuovi saggi VI*, Paoline, Roma 1978, p. 524.)

¹⁴ Cf. Karl Rahner, *Esperienza mistica e teologia mistica*, in: *Nuovi saggi VI*, Paoline, Roma 1978, p. 525.

¹⁵ Qui, senza entrare nei dettagli, accontentiamoci di una referenza breve riguardante questo punto cruciale della teologia rahneriana: nell'«esistenziale soprannaturale» (*übernatürliches Existential*) come *locus* dell'autocomunicazione di Dio nella natura umana, non è possibile una distinzione «chimicamente pura» tra grazia e natura in quanto quest'ultima è già sempre «graziata» (*begnadet*) (cf. Karl Rahner, *Natura e grazia*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969, pp. 79-122; Id., *Rapporto tra natura e grazia*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969, pp. 43-77; Id., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di Cristianesimo*, Paoline 1977, spec. pp. 161-188).

¹⁶ Karl Rahner, *Esperienza mistica e teologia mistica*, in: *Nuovi saggi VI*, Paoline, Roma 1978, p. 526.

dell'illuminazione – da tale luce mistica»¹⁷.

2.3. *Rispondendo dicendum*

Per rispondere a questi due problemi Rahner propone due tesi. Il criterio fondamentale fa sì che la distinzione tra i vari fenomeni comunemente ritenuti come «mistici», vale a dire il criterio che rende possibile un giudizio riguardante la loro autenticità, sia teologico-dogmatica: la presenza (o la mancanza) della fede, della speranza e della carità nella vita del mistico. È una criteriologia specificamente cristiana: senza questi segni nella vita del mistico si tratta solo di un fenomeno parapsicologico e non mistico nel senso autentico della parola. In ultima analisi, quindi, per Rahner, la domanda riguardante l'autenticità dell'esperienza mistica può essere data solo dogmaticamente:

«[...] se la teologia mistica vuole essere qualcosa di più della “parapsicologia” [...] – che abbraccia tutto ciò che la coscienza quotidiana media non conosce –, stando ai suoi stessi principi può essere solo una parte della dogmatica vera e propria. Questa tesi include due cose. Anzitutto, [...] che sulla terra non può esistere alcuna esperienza superiore in senso teologico a quella della fede nello Spirito di Dio. [...] In secondo luogo [...] se l'esperienza mistica si distingue in maniera stretta dai pensabili fenomeni naturali della concentrazione in se stessi, nonché dai fenomeni parapsicologici nel senso abituale del termine, ed è davvero una sottospecie dell'esperienza dello Spirito offerta a ogni uomo, se quindi una teologia della mistica fa parte della dogmatica, allora l'oggetto specifico nel campo del mistico deve essere quell'esperienza graziosa dello Spirito che è data con la fede, la speranza e l'amore nell'autocomunicazione di Dio all'uomo»¹⁸.

Infatti, le due tesi, con conseguenze pastorali notevoli, ci portano più avanti, verso un'ulteriore domanda, molto attuale, riguardante la mistica «extracristiana». Quest'impostazione però ci costringe a percorrere una strada ormai esplicitamente filosofica.

3. L'esperienza della trascendenza: una spiegazione filosofica

I mistici hanno dappertutto la stessa esperienza? I santi mistici cristiani, ebrei, musulmani, induisti e buddisti hanno tutti la stessa esperienza? Per dare una risposta a questa domanda, talmente urgente ed attuale, dobbiamo incominciare l'argomentazione da più lontano.

3.1. *Antropologia teologica ecclesiale*

Nella sua costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, il Concilio Vaticano II insegna: «L'aspetto più sublime della dignità umana consi-

¹⁷ Karl Rahner, *Esperienza mistica e teologia mistica*, in: *Nuovi saggi* VI, Paoline, Roma 1978, p. 527.

¹⁸ Karl Rahner, *Esperienza mistica e teologia mistica*, in: *Nuovi saggi* VI, Paoline, Roma 1978, p. 528-529.

ste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio» (GS 19) – affermazione con cui Rahner si trova in profonda sintonia. In questo senso si può dire che l'aspirazione mistica è, sia per i vescovi conciliari che per il nostro teologo, inerente alla natura umana e molto spesso, nel corso dei secoli, l'esperienza mistica ha dimostrato la possibilità e la capacità, in tutti i tempi e in tutti i luoghi, per ogni figlio di Dio, di vivere la sua avventura umana nell'autenticità e nel desiderio del volto di Dio.¹⁹

Secondo la teologia filosofica di Karl Rahner,²⁰ tutti gli esseri umani, in tutte le loro azioni, sono positivamente orientati al mistero di Dio. Recuperando gli insegnamenti dei Padri greci, egli insiste sul concetto che la grazia non è solo una realtà per conseguire la felicità nell'aldilà (*visio beatifica*), ma è piuttosto la comunicazione gratuita di sé da parte di Dio che divinizza l'uomo in tutti gli aspetti del suo essere. Tutta la storia umana e tutte le dimensioni dell'esistenza umana sono avvolte da questa grazia – e in questo senso la storia profana e la storia della salvezza sono coestensive (il che non significa «identità») –. Perciò tutte le cose potenzialmente rivelano il mistero di Dio e ogni sforzo umano autentico può avvicinare a Dio e contribuire alla diffusione del suo regno. La Chiesa, attraverso la Scrittura, la liturgia, l'insegnamento, aiuta i credenti a prendere coscienza della loro esperienza di grazia.²¹

I presupposti antropologico-trascendentali, vale a dire ontologici, di questo fatto sono troppo noti (esperienza trascendentale, esistenziale soprannaturale, apertura ontologica che fa essere «uditori della parola», ecc.) e non costituiscono il tema diretto di quest'esposizione.²² In seguito invece vale la pena considerare un po' più da vicino la nostra domanda originaria: "I mistici hanno dappertutto la stessa esperienza?". Rahner, in quanto si sappia, non ha riflettuto direttamente sul problema. Ma possiamo azzardare la formulazione della sua possibile posizione sulla base del suo insegnamento sulla mistica «extra-cristiana».

3.2. Posizioni filosofiche delle religioni

Il noto filosofo analitico statunitense, William L. Rowe, specializzato in filosofia della religione, distingue tre possibili modalità di risposta alla domanda iniziale di cui so-

¹⁹ Cf. Maria Rosaria Del Genio, *Mistica (cenni storici)*, in *Dizionario di mistica*, L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 824-834, qui: 831.

²⁰ Sul rapporto di queste due grandezze cf. Karl Rahner, *Philosophie und Theologie*, in *SchTh* VI, 91-103; trad. ital. Id., *Filosofia e teologia NS I*, pp. 137-152; id., *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, in *SchTh* VIII, pp. 66-87; trad. ital., *Filosofia e procedimento filosofico in teologia, NS III*, pp. 73-97.

²¹ Cf. Maria Rosaria Del Genio, *Mistica (cenni storici)*, in *Dizionario di mistica*, L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 824-834, qui: 831.

²² Sia permesso a questo riguardo fare riferimento al mio libro: Ferenc Patsch, *Metafisica e religioni: strutturazioni proficue. Una teologia delle religioni sulla base dell'ermeneutica di Karl Rahner*, Tesi Gregoriana n. 184, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2011, spec. pp. 113-170.

pra.²³ 1. La prima sostiene la cosiddetta «tesi dell'unanimità» (*the unanimity thesis*), secondo cui in ogni epoca, in ogni cultura si tratta della stessa esperienza²⁴. 2. La seconda è la «tesi della differenzialità» (*the differentiability thesis*), l'idea secondo cui «tutti vedono un'altra cosa», ma c'è solo un'interpretazione giusta²⁵. 3. La terza è invece una «via media» (*a middle path*), secondo la quale, nel caso dell'esperienza mistica, a buona ragione, possiamo ritenerla verace, ma l'esperienza non è compulsiva. La posizione di Rahner, alla luce dei suoi scritti nel campo della teologia delle religioni (sia detto *ante litteram*), è chiaramente compatibile con questo terzo modello. Perché?

Da una parte, Rahner sostiene che noi siamo orientati a Dio attraverso la nostra «esperienza trascendentale» (*Tranzendentalerfahrung*): questa con-conoscenza del soggetto conoscente con la sua libertà, atematica ma presente in ogni atto di conoscenza spirituale, necessaria e ineliminabile, è inevitabilmente presente nella vita spirituale di ogni essere umano giunto all'uso dell'intelletto. Tale esperienza trascendentale è della stessa Trascendenza, vale a dire dell'orizzonte infinito e mistero assoluto.²⁶ In questo senso, quindi, l'esperienza di Dio (il «mistero santo») è un dato di fatto all'interno di ogni cultura, ed è una e identica (come richiede la tesi dell'*unanimità*). Dall'altra parte, invece, quest'«esperienza trascendentale», essendo una conoscenza aposteriorica, «è sempre mediata da un'esperienza categoriale dei singoli dati concreti, mondani, spazio-

²³ Cf. William L. Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*. Wadsworth Publishing, 1978, pp. 61-63.

²⁴ Il rappresentante più noto di questa corrente è il classico filosofo e psicologo della religione, William James (1842-1910). Egli scrive: «Nell'Induismo, nel Neoplatonismo, nel Sufismo, nel Misticismo cristiano, nel Whitmanismo, troviamo sempre questa medesima nota, cosicché nelle espressioni mistiche si rileva una unanimità eterna, che talvolta arresta il critico e gli fa pensare che, come si è detto, i mistici classici non abbiano nè data nè luogo di nascita» (William James, *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, New York 1936, p. 410. trad. ital., Id., *Le varie forme della coscienza religiosa*. Studio sulla natura, trad. ital di G.C. Ferrari e M. Calderoni, 2. edizione, Fratelli Bocca, Milano, 1945, p. 362).

²⁵ Uno dei sostenitori di questa posizione è il filosofo britannico Walter T. Stace (1886-1967), esperto in misticismo, che scrive: «Uno può vedere fuori, in una notte oscura, qualcosa di bianco brillante e rutilante. Ci sarà qualcuno che lo riterrà essere uno spirito. Un'altra persona dirà che è un telo che veniva sospeso sulla corda per asciugarlo. Una terza persona supporrà che si tratti di una gonna tinta di bianco. Qui si trova un'unica esperienza con tre diverse interpretazioni. L'esperienza è genuina, ma le interpretazioni possono essere vere o false. Se mai noi comprendessimo qualcosa sul misticismo, è essenziale fare una distinzione simile tra esperienza mistica e le interpretazioni che possono essere fatte o dai mistici o dai non mistici. Ad esempio, la stessa esperienza mistica può essere interpretata da un cristiano nei termini della credenza cristiana e da un buddista nei termini della credenza buddista. (*On a dark night out of doors one may see something glimmering white. One person may think it a ghost. A second person may take it for a sheet hung out on a clothesline. A third person may suppose that it is a white painted rock. Here we have a single experience with three different interpretations. The experience is genuine, but the interpretations may be either true or false. If we are to understand anything at all about mysticism, it is essential that we should make a similar distinction between a mystical experience and the interpretations which may be put upon it either by mystics themselves or by nonmystics. For instance, the same mystical experience may be interpreted by a Christian in terms of Christian beliefs and by a Buddhist in terms of Buddhist beliefs.*)» (Walter T. Stace, *The Teachings of the Mystics*, New American Library, New York 1960, p. 10).

²⁶ Cf. Karl Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Edizioni Paoline, Roma 1977, pp. 40-41; 88-98.

temporali [cioè socio-culturalmente, linguisticamente e temporalmente condizionati] della nostra esperienza²⁷. L'esperienza religiosa è, conseguentemente, sempre mediata dalla «religione concreta e concretamente praticata» inserita nel nostro mondo religioso categoriale.²⁸ Così stando le cose, possiamo *anche* dire che, «vedendo» la divina realtà, «tutti vedono un'altra cosa» (nel senso della tesi della *differenzialità*) a causa dei loro diversi «schemi rappresentativi» da cui viene influenzata la nostra percezione.²⁹

Bastano ancora poche citazioni ulteriori per dimostrare la posizione intermedia (*via media*) del teologo. Da una parte, in un saggio intitolato «Religiosità ecclesiale e religiosità extraecclesiale», che risale al 1973, si legge: «Ogni uomo possiede – almeno sotto forma di offerta fatta alla sua libertà – la grazia di un'esperienza di Dio trascendentale ed essenzialmente radicalizzata dalla grazia elevante»³⁰ (*unanimità*). Dall'altra parte invece, in una conferenza organizzata a Roma nel 1975 sull'*Evangelizzazione e cultura*, Karl Rahner, parlando «Sul significato salvifico delle religioni non cristiane», ha ribadito: «Nell'uomo il rapporto trascendentale, spirituale e soprannaturale verso Dio è sempre mediato da realtà categoriali della sua vita [...] [e] sotto questo profilo *neppure la mistica più sublime, priva di forme, fa in fondo eccezione*»³¹. In un terzo saggio Rahner giunge alla seguente conclusione: all'interno delle «religioni culturali superiori» (*Kulturreligionen*) si trova una «mistica soprannaturale genuina» (*echte übernatürliche Mystik*)³².

3.3. Una risposta

Torniamo infine alla nostra interrogazione iniziale. Siamo partiti dalla domanda «se l'«esperienza» mistica costituisca un gradino normale dello sviluppo sul cammino verso la perfezione cristiana, oppure se sia un fenomeno straordinario che normalmente non ci si può attendere neppure in una vita cristiana molto intensa». Alla fine della nostra indagine sembra che Rahner abbia sempre mantenuto la sua posizione di ambiguità. Da un lato, egli sostiene che «la mistica non fa necessariamente parte di ogni vita cristiana»³³ (mantenendo così un concetto di «mistica» relativo all'uso linguistico generale); dall'altro, invece, sottolinea che «l'esperienza mistica [...] non rappresenta un grado

²⁷ Karl Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Edizioni Paoline, Roma 1977, p. 88. A questo punto la posizione di Rahner si distanzia da quella di James che, sulla base di un'altra tradizione filosofica, non sembra dedicare tanta attenzione al condizionamento della nostra conoscenza sull'Assoluto.

²⁸ Cf. Karl Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Edizioni Paoline, Roma 1977, p. 120.

²⁹ Sugli «schemi rappresentativi», cf. ad esempio Karl Rahner, Was ist eine «dogmatische Aussage»? in *SchTh* V, pp. 54-81, trad. ital., Che cosa è un «Asserto Dogmatico»? in *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, pp. 113-165; Id., Was ist Häeresie?, in *SchTh* V, pp. 527-576, trad. ital. Che cos'è l'eresia?, in *Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1965, pp. 517-590.

³⁰ K. Rahner, Religiosità ecclesiale e religiosità extraecclesiale, in *Nuovi saggi* VI, Paoline, Roma 1978, pp. 724-725.

³¹ K. Rahner, Sul significato salvifico delle religioni non cristiane, in *Nuovi saggi* VII, Paoline, Roma 1981, p. 431 – corsivi aggiunti: P.F.

³² Cf. K. Rahner, Sul significato salvifico delle religioni non cristiane, in *Nuovi saggi* VII, p. 434.

³³ Karl Rahner, Esperienza mistica e teologia mistica, p. 535.

“superiore” della vita cristiana di grazia³⁴, anzi, che «oggi, se non si è mistici, non si può essere nemmeno cristiani»³⁵. Ora, in possesso delle analisi finora elaborate, possiamo sentirci in grado di approfondire quest’ultima affermazione.

4. Verso una mistica «democratica»: l’esperienza dello Spirito Santo

Il famoso detto, appena citato, di Karl Rahner suggerisce un’interpretazione piuttosto «democratica» della mistica, in contrasto con quella usuale, alquanto «elitaria» del termine. Ma possediamo veramente anche noi, che non osiamo chiamarci «mistici», un’esperienza che può essere attribuita allo Spirito Santo e che, quindi, oltrepassa il semplice essere ontologicamente indirizzati alla Trascendenza delle persone umane? Oppure dobbiamo accontentarci di uno stato «inferiore», semplicemente limitandoci a un rispettoso inchino di fronte alle esperienze mistiche fatte da altri? L’esperienza mistica, pur essendo desiderabile, sarà irraggiungibile per noi cristiani «medi»? Queste sono le domande-guida.

Tra i vari scritti in cui Rahner tratta il tema, l’esplicazione forse più diretta e più sublime si trova nel suo saggio «Esperienza dello Spirito Santo» (1976)³⁶. Qui Rahner elabora una concezione secondo la quale ogni essere umano può avere una esperienza dello Spirito Santo anzi, egli la ha *necessariamente*, sotto forma di offerta alla sua libertà. Certo, un’«offerta» (*Angebot an unsere Freiheit*) non significa averla anche accettata. Tuttavia, essa esiste anche se «il più delle volte, distratti dal turbinio della vita quotidiana, non ci facciamo caso o forse la respingiamo e non vogliamo prenderne atto»³⁷. E come possiamo immaginare la sua esistenza? La risposta ci porta ad approfondire la pneumatologia rahneriana.

³⁴ Karl Rahner, *Esperienza mistica e teologia mistica*, p. 534.

³⁵ Karl Rahner, *Confessare la fede nel tempo dell’attesa*, Città Nuova, Roma, 1994, p. 96. La referenza più classica al riguardo è questa: «Soltanto per rendere più chiaro ciò che qui intendiamo e nella consapevolezza della difficoltà del concetto di “mistica” (il quale, compreso rettamente, non è per nulla in contrasto con la fede nel Santo Pneuma, ma la stessa cosa), si potrebbe dire: la persona pia di domani o sarà un “mistico”, uno cioè che ha “sperimentato” qualche cosa, o cesserà di essere pio, perché la pietà di domani non sarà più sostenuta dalla convinzione fatta esperienza e decisione personale unanime, naturale e pubblica, né dai costumi religiosi di tutti; quindi l’educazione religiosa finora abituale potrà continuare ad essere soltanto una iniziazione molto secondaria per la parte istituzionale della religione» (Karl Rahner, *Pietà in passato e oggi*, in *Nuovi saggi* II, Paoline, Roma 1968, p. 24). Qui è chiarissimo che con la parola «mistico» Rahner non si riferisce a un particolare fenomeno carismatico, ma invece a un’esperienza genuina che emerge dal cuore dell’esistenza umana (cf. Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 63).

³⁶ Karl Rahner, *Erfahrung des heiligen Geistes*, in *SchTh*, XIII, Benziger, Zürich - Einsiedeln - Köln 1978, pp. 226-251; trad. ital., *Esperienza dello Spirito Santo*, in Id., *Dio e rivelazione*, *Nuovi saggi* VII, Paoline, Roma 1981, pp. 277-308 (*Sämtliche Werke*, Bd. 29, pp. 38-57). (Cf. ancora la nostra nota n. 59).

³⁷ Karl Rahner, *Esperienza dello Spirito Santo*, *Nuovi Saggi* VII, Paoline, Roma 1981, p. 286 (*SchTh* XIII, p. 233).

4.1. L'esperienza dello Spirito Santo

Per Karl Rahner esiste un'esperienza dello Spirito, che, da un lato, rende comprensibile e legittima la testimonianza della Scrittura sull'inabitazione dello Spirito in noi e che, dall'altro, viene confermata e tradotta in parole veritiere dalla Bibbia. Un teologo in ogni epoca ha come compito privilegiato quello di analizzare la natura di quest'esperienza personale dello Spirito Santo. Certamente, tale esperienza non la si può affatto misurare con quella che, nella vita quotidiana, siamo soliti chiamare «esperienza», specie nel senso comune in uso nelle scienze naturali e nella psicologia empirica. La differenza è chiara: infatti, nota Rahner, l'esperienza dello Spirito Santo «prende l'avvio dalla sfera più intima della nostra esistenza [...] e non consiste nell'incontro con un oggetto qualsiasi di natura particolare [...]»³⁸. Ciò significa che, da una parte, sì essa ci viene incontro dall'esterno e ne percepiamo gli effetti, ma, dall'altra, tale esperienza esiste appunto *in noi*: è un'esperienza che risulta diversa e non confondibile con quelle a cui anzitutto pensiamo tutte le volte che sentiamo pronunciare questo termine. In breve, «[a]d ogni modo [...] esiste una mistica che non è poi tanto lontana da noi, come in un primo momento saremmo tentati di credere [*Es gibt Mystik, und sie ist uns nicht so fern, wie wir zunächst zu vermuten versucht sind*]».³⁹

Secondo Rahner, i veri mistici, e proprio loro, rendono testimonianza di un'esperienza che può essere fatta e desiderata da ogni uomo (e non «solo» da ogni cristiano), ma che purtroppo può anche essere disattesa e rimossa con facilità. In un elenco, lungo e poetico, delle esperienze della vita quotidiana, Rahner chiarisce ciò che intende dire. Il teologo scrive:

«– dove, al di là di tutte le speranze particolari, esiste la speranza unica e totale, che abbraccia delicatamente tutti gli slanci, ma anche tutte le cadute, accompagnandole con una promessa silente, – dove si accetta e si tiene fede liberamente a una responsabilità, pur sapendo che non propizierà utilità alcuna né sarà occasione di successo, – dove un uomo sperimenta e accetta la sua libertà ultima, che nessuna costrizione terrena può strappargli, – dove ancora una volta accogliamo tranquillamente la caduta nell'oscurità della morte come l'avvento di una promessa incomprensibile, – dove riteniamo come buona la somma di tutti i conti della vita – anche se personalmente non riusciamo a fare quell'operazione, né possiamo “dimostrare” che il risultato sia esatto –, perché ci fidiamo di un “Altro” incomprensibile, – dove viviamo e accettiamo l'esperienza frammentaria dell'amore, della bellezza e della gioia semplicemente come promessa dell'amore, della bellezza e della gioia pura e semplice, senza intenderla, in un supremo scetticismo cinico, come la consolazione a buon mercato che precede la disperazione finale, – dove sopportiamo serenamente l'amara, deludente ed effimera realtà quotidiana sino alla fine, sorretti da una forza, la cui ultima sorgente non riusciamo a scoprire e quindi a sottometerci, – dove osiamo pregare, rivolti ad un'oscurità silente, e ci sappiamo in ogni caso esauditi, anche se dall'aldilà non sembra pervenirci alcu-

³⁸ Karl Rahner, *Esperienza dello Spirito Santo*, in Id., *Dio e rivelazione*, Nuovi Saggi VII, Paoline, Roma 1981, p. 279.

³⁹ Karl Rahner, *Esperienza dello Spirito Santo*, p. 284; *SchTh* XIII, p. 231.

na risposta, su cui poter ragionare e discutere, – dove deponiamo le armi senza condizione e sentiamo questa capitolazione come la vera vittoria, – dove la caduta diventa l'autentico stare in piedi, – dove accettiamo la disperazione e misteriosamente la sperimentiamo piena di consolazione e di una consolazione non a buon mercato, – dove l'uomo affida tutte le sue conoscenze e tutti i suoi problemi al mistero silente che tutto avvolge, al mistero ch'egli ama più di tutte le sue singole conoscenze, le quali fanno di lui un piccolo signore, – dove nella vita quotidiana ci esercitiamo a morire impegnandoci così a vivere come vorremo morire, cioè con calma e con tranquillità, – dove... (e potremmo proseguire a lungo, come abbiamo detto), – là ci sono Dio e la sua grazia liberatrice»⁴⁰.

Tutte queste esperienze, per Rahner, possono essere denominate come «mistica», e ciò in un senso rinnovato. Anche se non lo sa, chiunque fa queste esperienze, sperimenta quel che i cristiani dai tempi della chiesa primitiva chiamano Spirito Santo. Tali esperienze, che sono inevitabili nella vita *umana* (anche se si può rimuoverle o sopprimerle) vengono offerte alla nostra libertà. Coloro che si barricano contro di esse rischiano di condannarsi da soli a una libertà infernale; coloro invece che le accolgono, entrano nel mondo nascosto della «mistica», appunto, quella «della vita quotidiana» (*Mystik des Alltags*).

Ecco, quindi, ancora una volta, il succo dell'idea: chiunque – perfino l'aderente ad una religione non cristiana o l'ateo – viva altruisticamente, onestamente e si ponga al servizio del prossimo (amore concreto), sperimenta la mistica del quotidiano. Sia questa un'idea che scandalizzi o meno, comunque, lo stesso vangelo la supporta (cf. Mt 25, 31-46). Infatti, l'accettazione, con una fede *oltre la fede*, coraggiosa, radicale e totale della vita e di noi stessi, persino quando tutti i momenti che normalmente ci danno sicurezza crollano, da Rahner viene considerata come la prima esperienza mistica della vita quotidiana. E, poiché la grazia di Cristo sostiene questa speranza *contro ogni speranza*, l'esperienza è, almeno anonimamente, vista come cristiana (cioè si è cristiani di fatto se non di nome). È proprio per questo motivo che Rahner concepisce l'autentica mistica come arrendevolezza alla profondità dell'uomo, alla profondità della vita, al mistero stesso.⁴¹

4.2. Critiche

Certamente, numerose sono le voci critiche nei confronti di tale «democratizzazione» del fenomeno cristiano-religioso, di cui fa parte anche l'amplificazione del campo

⁴⁰ Karl Rahner, Esperienza dello Spirito Santo, in *Nuovi saggi* VII, Edizioni Paoline, Roma 1981, pp. 297-298. In un altro saggio rahneriano si trova un elenco di questa stessa esperienza espressa diversamente: cf. Karl Rahner, Gotteserfahrung heute, in *SchTh* IX, Benziger, Einsiedeln 1970, pp. 161-176 (*Sämtliche Werke*, Bd. 23, pp. 138-149), tr. it. *Esperienza di Dio oggi* in *Nuovi Saggi* IV, Paoline, Roma 1973, pp. 215-218.

⁴¹ Per una bibliografia ulteriore cf. Aa.Vv., *La teologia contemporanea*, Torino 1980, 416-419; H.D. Egan, The Devout Christian of the Future... Will be a "Mistic", in Aa.Vv., *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner, S.J.*, Milwaukee 1980, pp. 139-158; Id., What Are They Saying about Mysticism?, Mahwah 1982, pp. 98-108; Id., The Mysticism of Everyday Life, in *Formative Spirituality*, 10 (1989)1, pp. 8-26; Id., Karl Rahner, in Id., *I mistici e la mistica*, Città del Vaticano 1995, pp. 664-673.

semantico della parola «mistica»⁴². Ne voglio menzionare soltanto due. Tra i critici più autorevoli, Hans-Urs von Balthasar ha messo in dubbio *tout court* l'impostazione antropologica rahneriana, per mezzo della quale, per lui, tutta questa teologia risulta troppo antropocentrica.⁴³ Insieme ad altri critici «di destra», Balthasar ha rimproverato Rahner di svuotare i contenuti categoriali della fede a favore di un contatto trascendentale (e cioè «mistico») con Dio che non viene mediato più dalla rivelazione biblica, storico-categoriale, e in questo modo, in fin dei conti, che rende superfluo l'annuncio del vangelo.⁴⁴

Invece di un «tentativo di attacco improvviso, totale e totalizzante» (*Überrumpelungsversuche*) di questo genere, oggi possiamo formulare anche altre critiche, meno radicali, ma forse più giustificate. Ecco, la seconda obiezione. Alla luce degli esiti della filosofia ermeneutica contemporanea sembra essere quasi doveroso chiederci: «È veramente sufficiente dire che ciò che i non cristiani e gli atei denominano con termini diversi sia la stessa cosa che «noi cristiani chiamiamo Spirito Santo»⁴⁵? Non è forse l'esperienza stessa ad essere influenzata (e alterata) dai filtri socio-culturali, linguistici e religiosi? È veramente *la stessa cosa* che sperimentiamo?»⁴⁶

Presupponendo una risposta affermativa, quasi scontata, Rahner non affronta criticamente la domanda – almeno per quanto noi ne sappiamo⁴⁷ – ma invece lascia emergere

⁴² L'amplificazione potenziale risulta addirittura un concetto di mistica «anonima», in quanto Rahner scrive: «Se chiamiamo “mistica” questa esperienza della trascendenza, in cui l'uomo nella sua esistenza quotidiana è nel contempo sempre anche al di là di se stesso e delle realtà singole di cui si occupa, possiamo dire che la mistica viene vissuta già nel bel mezzo della vita di ogni giorno, in modo velato e anonimo [...]» (Karl Rahner, *Esperienza dello Spirito Santo*, p. 289).

⁴³ Cf. Hans-Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966, trad. it. *Cordula ovvero il caso serio*, Queriniana, Brescia 1968; solo implicitamente contro Karl Rahner: Id., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1963; trad. it. *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 1965.

⁴⁴ È difficile difendersi da un attacco così generalizzato. A questo punto basti notare che Rahner non ha mai voluto coltivare una teologia «antropocentrica». Anzi, al contrario, in un'intervista egli dichiara: «La maggior parte dei nostri contemporanei sembra pensare che tutt'al più dobbiamo chiederci se, perché e sotto quale aspetto Dio sia importante per l'uomo. Ritengo errata questa problematica antropocentrica su Dio e sono del parere che tale modo strano di dimenticarsi di Dio è forse oggi il problema più fondamentale. Non dico che gli uomini parlino troppo poco di Dio e neppure che si stampino troppo pochi libri di filosofia e teologia. Secondo me son troppo pochi gli uomini i quali pensano che in realtà Dio non esiste per loro, ma essi esistono per Dio. Sì, nelle nostre chiacchierate teologiche anch'io vengo catalogato tra i teologi “antropocentrici”. Ma *ciò*, in fondo, è insulso» (cita: Alfredo Marranzini, *Presentazione dell'edizione italiana Karl Rahner teologo e compagno nel nostro cammino di fede*, in Karl Rahner, *Dimensioni politiche del Cristianesimo*. Testi scelti e commentati da Herbert Vorgrimler, Città Nuova, Roma 1992, pp. 20-21).

⁴⁵ Cf. Karl Rahner, *Esperienza dello Spirito Santo*, p. 298.

⁴⁶ Sul campo della teologia delle religioni quest'idea ermeneutica è fatta emergere (abusata e spinta all'estremo) da Mark Heim nel suo libro: Mark S. Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, Obris Books, Maryknoll (NY) 1995.

⁴⁷ Sulla base dell'opera di Rahner, possiamo, certamente, fornire alcuni argomenti (almeno implicitamente presenti) al riguardo. Ad esempio mettendo in rilievo il fatto che tale «mistica della vita quotidiana», di cui sopra, potenzialmente non è propriamente cristiana, che non sta necessariamente in rapporto con Gesù Cristo crocifisso e risorto, che, conseguentemente, può essere presente in tutte le religioni

l'impressione che la sua teologia tenda a trovare troppo rapidamente un denominatore comune per le esperienze varie su Dio nell'esperienza «trascendentale». Infine, prima di concludere, vorrei aprire una prospettiva feconda verso la correzione di questa tendenza.

4.3. «Consolación sin causa» e la «differenza ermeneutica»

In un saggio di particolare importanza, dedicato a Sant'Ignazio di Loyola, fondatore del suo ordine religioso, saggio che è stato considerato più tardi come «una sorta di testamento [...] spirituale», di «sintesi» della sua teologia e di «ciò che» egli «ha tentato di vivere»⁴⁸, Rahner scrive:

«[...] ho sperimentato Dio, il Dio che non ha nome, insondabile, silente eppur vicino nel suo amore trinitario per me. Ho sperimentato Dio anche e soprattutto al di là di ogni immaginazione e di ogni figura, quel Dio che, quando si avvicina personalmente nella grazia, non può affatto esser scambiato per qualcos'altro. [...] Ho incontrato realmente Dio, il Dio vivo e vero, colui che merita questo nome che cancella tutti i nomi. Qui non ha importanza se tale esperienza debba essere definita mistica o con altri termini; è compito dei vostri teologi riflettere e cercare di chiarire in concetti umani e nella misura del possibile un fenomeno del genere. [...] Per intanto ribadisco che ho incontrato Dio e che l'ho sperimentato in se stesso. Anche allora ero in grado di distinguere tra Dio in se stesso e le parole, le immagini e le esperienze singole limitate, che orientano in qualche modo a lui. [...] Ho sperimentato Dio stesso e non parole umane dette di lui»⁴⁹.

Queste parole, scritte in prima persona singolare, attribuite a Sant'Ignazio, possono fornire una prospettiva filosofico-teologica per risolvere la difficoltà sopramenzionata.

(anzi: esiste addirittura al di fuori di qualsiasi interpretazione esplicitamente religiosa e teologica dell'esistenza), e che è comunemente offerta a tutti gli esseri umani *sulla base dell'universale volontà salvifica di Dio*. Cf. Ferenc Patsch, *Metafisica e religioni: strutturazioni proficue*, Tesi Gregoriana n. 184, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2011, spec. pp. 345-347. Infatti, è il Dio di Gesù Cristo che vuole la salvezza di tutti gli uomini e le donne (cf. 1Tim 2,4; Tit 2,11) e perciò offre a tutti la Sua grazia che, come la grazia di Cristo, «operi in maniera misteriosa al di là dei confini del cristianesimo verbalizzato e istituzionalizzato» (Karl Rahner, *Esperienza dello Spirito Santo*, p. 301.) Questa soluzione rahneriana può essere ritenuta filosoficamente necessaria (come il principio dell'unità della realtà) e anche dogmaticamente stringente (quale la condizione di possibilità della universalità potenziale della salvezza); la nostra domanda invece rimane valida: «Considerando *la cosa stessa* (e cioè prescindendo dalle necessità filosofiche e teologiche), si può veramente affermare che «l'esperienza dello Spirito qui descritta» è *la stessa cosa* che «esiste anche al di fuori di un cristianesimo verbalizzato e istituzionalizzato?» (Karl Rahner, *Esperienza dello Spirito Santo*, p. 301 – corsivo aggiunto: P.F.).

⁴⁸ «Padre Rahner, ai giovani di oggi, cosa indicherebbe come suo testamento spirituale?» – Rahner: «È difficile risponderle in breve. Si potrebbe considerare come una sorta di testamento il mio «Discorso di Sant'Ignazio ad un gesuita di oggi». Me ne resi conto nel corso di una successiva lettura. Però non è propriamente un testamento spirituale per la gioventù. Si tratta piuttosto di una sintesi della mia teologia e di ciò che ho tentato di vivere.» (Karl Rahner, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, Città Nuova, Roma 1994, p. 132.)

⁴⁹ K. Rahner, *Discorso di Ignazio di Loyola a un gesuita moderno*, in Id., *Nuovi saggi IX*, Paoline, Roma 1984, pp. 522-574, qui: 524-525.

Qui, infatti, Rahner parla di un'«esperienza diretta di Dio» (*unmittelbare Gotteserfahrung*), un'esperienza che «al di là di ogni immaginazione e di ogni figura» (*jenseits aller bildhaften imaginationen*), oltre immaginifiche visioni, simboli, audizioni e cose simili, stabilisce, in fin dei conti, anche una differenza essenziale tra la sua realtà e le «parole umane su di Lui» (*menschliche Worte über ihn*) – differenza che può essere denominata, in modo calzante, con l'espressione «differenza ermeneutica»⁵⁰.

In un altro scritto, sempre nel contesto degli esercizi spirituali ignaziani, Rahner tratterà, in modo ancora più dettagliato, il carattere di quest'esperienza, propriamente mistica: «l'esperienza di Dio senza oggetto» (*ungegenständliche Gotteserfahrung*)⁵¹.

Sarebbe difficile contestare il fatto che l'origine di questo concetto risalga – sia nella teologia rahneriana che, presumibilmente, anche nell'esperienza vissuta del nostro teologo – al libro di Ignazio di Loyola e ai suoi *Esercizi spirituali*. Qui, nei famosi numeri 330 e 336, rispettivamente, si trovano le espressioni «*consolación sin causa precedente*» (n. 330) e «*consolación sin causa*» (n. 336). Il senso del sintagma viene esplicito dallo stesso Ignazio: il «*sin causa*» significa «senza che l'anima senta o conosca in precedenza alcun oggetto, da cui possa venire quella consolazione, mediante i propri atti dell'intelletto e della volontà [*sin ningun previo sentimiento o conocimiento de algun obiecto, por el qual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad*]» (n. 330).

Una «consolazione» di questo genere, vale a dire una pace e una gioia interiore, una serenità e una tranquillità intima, una fede e una speranza pronte ad amare, anche se le condizioni non forniscono nessun motivo ragionevole per provare tali «mozioni spirituali» (n. 227) e «mozioni» interne (n. 313), rappresenta un puro dono di Dio e segno innegabile della sua grazia santificante. Non è errato credere che proprio in quest'esperienza vissuta si trovi il fondamento della «mistica di Sant'Ignazio sulla gioia del mondo» (1937)⁵² (scritto famoso del 1937, con la parola-chiave nel titolo: *Weltfreudigkeit*, difficilmente traducibile in una qualsiasi altra lingua) e anche del bisogno di trovare Dio in tutte le cose e tutte le cose in Dio. Emerge la domanda: «Non sarebbe stato più fecondo fare ancora più esplicito e frequente riferimento a questo carattere «senza oggetto» (*ungegenständliche*) dell'esperienza di Dio per evitare il rimprovero (anzi: l'accusa) di antropocentrismo e il pericolo della riduzione della varietà delle esperienze a un

⁵⁰ La «differenza ermeneutica» è la distinzione, svelata dalla conoscenza umana, fra *interpretatum* (la cosa interpretata) ed *interpretatio* (l'interpretazione sulla cosa). Cf. Ferenc Patsch, *Metafisica e religioni: strutturazioni proficue*, Tesi Gregoriana n. 184, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2011, spec. pp. 450-456.

⁵¹ Cf. Karl Rahner, *Das dynamische in der Kirche* (Quaestiones Disputatae 5), Herder, Basel - Freiburg - Wien 1958, pp. 113-123.

⁵² Karl Rahner, *Die Ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*, in *SchTh* III, pp. 329-348 (SW. Bd. 7, pp. 279-293). Concludendo il suo saggio, Rogelio García Mateo nota: «Karl Rahner ha ricevuto dalla spiritualità ignaziana un impulso che ha fecondato il suo pensiero in modo fondamentale e continuato, creando un metodo trascendentalmente esistenziale, che ha applicato, a sua volta, all'interpretazione di questa spiritualità» (Rogelio García Mateo, *La spiritualità ignaziana: principio e fondamento del pensiero di Karl Rahner*, in Giorgia Salatiello [a cura di], *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012, pp. 211-232, qui: 232).

unico denominatore comune?» (È una possibile soluzione che, nell'ultima lezione pubblica, prima della sua morte, lo stesso Rahner ha accennato⁵³).

Riassumendo, Rahner concepisce la persona umana come capace di un tipo di esperienza molto particolare, trascendentale, cioè come *homo mysticus*. Questo misticismo è esperito attraverso l'inserimento nel mondo dello spirito trascendentale ed estatico umano, creato per arrendersi volontariamente e amorevolmente al Mistero che dona interamente se stesso a tutti e abbraccia tutti. Per Karl Rahner l'esperienza in Dio forma l'ambiente e costituisce la risacca o il metabolismo spirituale di base della vita quotidiana. Tutto ciò a causa dell'autocomunicazione *universale* di Dio (rivelazione trascendentale) quale comunicazione graziosa che la persona umana deve liberamente accettare o rifiutare.⁵⁴ Sulla base di questa realtà ontologica poggia ogni teologia; in fondo è l'esperienza «senza nome» (*namenlos*) della pura Trascendenza, quella del mistero assoluto, che costituisce il fondamento e «il non-fondamento o l'abisso» (*Grund-Abgrund*)⁵⁵ della spiritualità di Sant'Ignazio – e anche di quella di Karl Rahner.

5. Conclusione – con conseguenze pastorali

«Tu dici che vedrai Dio e la sua luce: stolto, mai lo vedrai se non lo vedi già ora»⁵⁶ – ha scritto Angelo Silesio nel XVII secolo. I mistici sono coloro che attestano che Dio è visibile già ora, o nella visione o nella fede. A cosa ha mirato l'impresa teologica di Karl Rahner riguardante la mistica più di quest'aspetto? Salvaguardare la possibilità teologica di vedere Dio. Vederlo, infatti, significa accorgersi che Lui c'è e che, come accentua la tradizione agostiniana, è inutile cercarlo fuori di sé, perché Egli è intimo all'uomo più di quanto questi non lo sia a se stesso. Per questo motivo, la storia della mistica, cioè di quell'esperienza che si svolge sul piano soprannaturale nelle profondità misteriose dell'incontro uomo-Dio, non può essere altro che il tentativo di cogliere, interpretare ed esprimere l'esperienza *dell'uomo*. Allora, ancora una volta, si tratta di una descrizione fedele dell'iniziativa rahneriana.

⁵³ «Non possiamo certamente aggiungere espressamente ogni volta ad ogni proposizione teologica che essa sarebbe soltanto una proposizione analoga, e precisare che la dissomiglianza sarebbe propriamente ancora più grande rispetto alla somiglianza espressamente enunciata. Ma nella teologia si dovrebbe pur sempre notare più chiaramente che, in occasione delle singole affermazioni, non abbiamo dimenticato di continuo quanto in termini generali e astratti abbiamo da qualche parte affermato circa l'analogia di tutti i concetti teologici» (Karl Rahner, *Esperienza di un teologo cattolico*, in Albert Raffelt - Hansjürgen Verweyen, *Leggere Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 2004, pp. 159-180, qui: 164.

⁵⁴ Cf. Harvey D. Egan, Rahner Karl, in L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 1060-1062, qui: 1061.

⁵⁵ Cf. Karl Rahner, *Pietà in passato ed oggi*, in *Nuovi saggi II*, Paoline, Roma 1968, p. 25.

⁵⁶ Angelo Silesio, *Il pellegrino cherubico*, VI, 115, cita: Maria Rosaria Del Genio, *Mistica (cenni storici)*, in *Dizionario di mistica*, L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 824-834, qui: 824

In questo saggio, abbiamo voluto dare «un contributo per interpretare la dimensione mistica nella teologia di Karl Rahner». La nostra speranza è invece che infine si sia dato, nel senso fenomenologico⁵⁷, un contributo anche alla «cosa stessa»: cioè che si sia rivisitato il contributo di Karl Rahner nell'*interpretare teologicamente la dimensione mistica della vita stessa*. Giungendo alle conclusioni, ora possiamo domandarci: “Dopo questo lungo percorso, quali sono i frutti da raccogliere?”.

5.1. Risultati

In fin dei conti, l'esperienza mistica, per Rahner, non è specificatamente diversa dallo stato di grazia, ordinario in quanto tale.⁵⁸ Il cristianesimo, almeno nell'interpretazione del teologo, non è elitario; e non lo è nemmeno la mistica da lui intesa.⁵⁹ Abbiamo visto sopra, come, sulla scia del Nuovo Testamento, Rahner riassume sotto il nome di «mistica» tutte le iniziative umane che cercano di amare disinteressatamente il prossimo e sperimentano così Dio, la loro ultima salvezza. In questo modo una strada è stata aperta, ormai anche a livello della riflessione teologica, per intendere e abbracciare la mistica, e

⁵⁷ In questo senso, il metodo del saggio è stato fenomenologico, e ciò nel senso heideggeriano della parola. Questo significa che, parlando sul tema, si cercava di evitare le «costruzioni fluttuanti» (*freischwebenden Konstruktionen*), le «assunzioni di concetti giustificati solo apparentemente» (*zufälligen Funden*) e, in genere, i «pseudoproblemi che sovente si trasmettono da una generazione all'altra come “problemi”» (*Scheinflagen, die sich oft Generationen hindurch als 'Probleme' breitmachen*). Tutto ciò allo scopo di prendere visione del fenomeno «mistico» come appare negli scritti rahneriani. In questo modo si è tentato di realizzare la massima formulata classicamente così: «Verso le cose stesse!» (*zu den Sachen selbst!*) (cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986, 28, trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi & Co, Milano 2003, p. 47. Più avanti, nello stesso famoso capitolo 7 dell'*opus magnum* heideggeriano, il filosofo precisa che con il termine «fenomenologia» intende dire *αποφαινεσθαι τα φαινόμενα*: «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso»). Infatti, anche in una predicazione riuscita non si parla soltanto di Dio (*de Deo loquere*), ma si deve piuttosto, in fin dei conti, esprimere e far essere presente lo stesso Dio (*Deum dicere*) com'è.

⁵⁸ «Per Rahner, mistico e graziato sono materialmente equivalenti [*For Rahner, the mystical and the gracious are materially equivalent*]» (Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 62).

⁵⁹ Un'ultima verifica, da parte dello stesso Karl Rahner: «Bisogna innanzi tutto tener presente che in passato la spiritualità era intesa più o meno come una sublime sovrastruttura della vita cristiana comune. [...] erano, in certo qual modo, i professionisti del cristianesimo, che potevano permettersi il lusso di essere persone di preghiera, contemplazione, penitenza e aspirazione alla santità, senza essere distratti dalle varie occupazioni nel mondo. Oggi la situazione è evidentemente un po' mutata. [...] oggi, spiritualità e comune vita cristiana si sono maggiormente avvicinate. Si compenetrano a vicenda e sono di stimolo l'una per l'altra. [...] A molti sembra di darsi un'aria d'élite, a parlare di mistica. Intanto, se ci fosse solo un indottrinamento su Dio fatto dall'esterno, così come mi si racconta che esiste l'Australia, io, in fin dei conti, oggi non potrei essere cristiano. Debbo avere a che fare con Dio, dal di dentro, dal centro della mia esistenza, e debbo far sì che questa interiorità pervada sempre di più la mia vita. In altre parole – che corrono il rischio di risuonare troppo patetiche – si potrebbe dire: “Oggi, se non si è mistici, non si può essere nemmeno cristiani”» (Karl Rahner, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, Città Nuova, Roma 1994, p. 96).

ciò «democraticamente».⁶⁰

Karl Rahner è rimasto però un teologo *dogmatico*, anche nella sua interpretazione del fenomeno mistico. Invece di entrare nel campo delle scienze empiriche della psicologia o di quello della fenomenologia delle religioni, egli adopera le virtù teologali (cioè un criterio eminentemente cristiano e dogmatico) in quanto criteri dell'autenticità della mistica.

Infine, per Rahner, è Gesù Cristo la parola mistica per eccellenza. Cristo è l'incarnazione unica e perfetta, l'esempio principale di tutta la mistica autentica, poiché la sua umanità appartiene così perfettamente a Dio da essere essa stessa l'umanità di Dio nel mondo. È la croce di Cristo che rappresenta per l'uomo la necessità di morire a tutte le cose create per appartenere al mistero della creazione. Ed è la risurrezione di Cristo, ed esclusivamente essa, a rappresentare il Mistero che accetta e conferma quella totale arrendevolezza e che morire a se stessi e a tutte le cose create non è, in ultima analisi, assurdo, ma l'inizio della vita eterna.⁶¹ La «mistica» della sua *imitatio* si è aperta a tutti nella quotidianità sulla base della grazia sperimentata. Con le parole proprie del teologo:

«Allora si vedrà che una simile esperienza della grazia (*solche Erfahrung der Gnade*), tale "mistica" anonima e inesprimibile della vita quotidiana (*solche ungenannte, unsagbare "Mystik" des Alltags*), appartiene all'essenza del cristianesimo (ed anche al contenuto essenziale [*wesentlichen Sachverhalten*] della teologia fondamentale). E se essa viene enucleata e posta di fronte a se stessa, anche il cristianesimo concettuale e istituzionale, che certo è e resta essenziale (*das sicher wesentlich ist und bleibt*), sarà ricondotto da essa per la prima volta alla sua semplicità e unità»⁶².

5.2. Vero e falso mistico

Facciamo ancora un ultimo passo in avanti, osservando le conseguenze pratiche, pastorali, di quanto detto sopra. Rahner non considera tutte le mistiche uguali, ma distingue accuratamente la mistica genuina di Dio dai misticismi più ambigui, ossia dalla mistica della natura (*Naturmystik*) e della psiche (*Geistmystik*), dalla mistica della morte (*Mystik des Todes*) e da quella della vita (*Mystik des Lebens*).⁶³ Nell'autentica mistica di

⁶⁰ La condizione ultima di questa dimensione mistica dell'amore umano come l'amore per il prossimo è amore per Dio (cf. Karl Rahner, *Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe*, in *SchTh* 6, 277-298 [*Sämtliche Werke*, Bd. 12, pp. 76-91]; trad. ital. *Esperienza di se stessi ed esperienza di Dio*, *Nuovi saggi* V, Paoline, Roma 1975, pp. 175-189). La concezione rahneriana mette in rilievo l'aspetto sia sociale che individuale della persona umana. Per questo Rahner sostiene che l'amore umano contiene una dimensione socio-politica, perciò scrive in modo convincente non solo sulla relazione solitaria di una persona con Dio, ma anche sulla relazione dei mistici con la teologia della liberazione e la teologia politica (cf. Karl Rahner, *Dimensioni politiche del cristianesimo*, Città Nuova, Roma, 1992, spec. pp. 66-90; 170-187). L'amore è sempre concreto, e il cristiano non può emarginare la propria esistenza storica dal suo rapporto con il Dio assoluto.

⁶¹ Cf. Harvey D. Egan, Rahner Karl, in L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 1060-1062, qui: 1061.

⁶² Karl Rahner, *Im heute glauben*, 42, trad. ital. *Il sacerdote e la fede*, oggi, p. 46.

⁶³ Cf. *Ethik und Mystik*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 13, pp. 621-628.

Dio, la sempre presente esperienza in Dio viene purificata, intensificata e condotta ad un livello più alto di esplicitazione. Ma questo ci spinge già oltre gli scritti di Karl Rahner. Sulla base della sua teologia possiamo elaborare, a grandi linee, una criteriologia per distinguere la mistica autentica da quella falsa.

Sembra essere conveniente assumere i doni carismatici come esempio di una esperienza mistica nel senso largo della parola. Essi vengono percepiti come diretti interventi divini che vanno oltre i processi ordinari e naturali. Tali doni, comunque – e tutta la mistica a questo livello, oserei dire, «superficiale» –, hanno ovvie relazioni con la storia personale e il contenuto culturale del soggetto che li riceve. Sono atti di entusiasmo religioso e possono essere reputati autentici solo se sono azioni moralmente buone, se vengono onestamente percepiti come doni di Dio (e quindi non attribuiti a se stessi), se non producono orgoglio e autoglorificazione, se non sono aberrazioni manifeste nell'ordine psicologico o spirituale (una vita disordinata e contraria all'insegnamento del Vangelo vale come controindicazione!). In breve, gli atti mistici sono autentici solo se portano frutti salutari nella persona e nella comunità. Questi carismi sono grazie esterne e sono, quindi, fondamentalmente accidentali e di secondaria importanza nella vita spirituale. Nel senso rahneriano possiamo ribadire: il loro valore dipende interamente dalla fede, dalla speranza e dall'amore che essi stessi ispirano.

Un'esperienza mistica nel senso più stretto, rahneriano, può essere accompagnata da doni carismatici (come le visioni o i poteri miracolosi), ma questi elementi non sono essenziali. L'essenza della «mistica della vita quotidiana» è piuttosto l'esperienza ineffabile dell'amore travolgente di Dio, un'unione con il Dio vivente oltre le immagini o i concetti e con la certezza perenne della presenza divina. È un'esperienza interiore che rimane entro i limiti della fede, della speranza e della carità – i tre criteri dogmatici rahneriani che forniscono una verifica oggettiva per essa. L'esperienza estatica dell'unione divina e altri segni e fenomeni carismatici sono radicalmente secondari (e in fondo superficiali) per l'unione della volontà nell'amore e potrebbero essere assenti senza alcun pregiudizio per l'essenziale stato mistico. Il vero mistico è colui che sperimenta non solo uno stato della coscienza, che è variabile ma, altrettanto, anche una profonda conversione della sua vita *quotidiana*.⁶⁴

⁶⁴ Ernest E. Larkin, Figura mistica, in L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 510-511; e inoltre cf. Roger Rastide, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris 1931; Jean Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, Milano 1952; Evelyn Underhill, *Practical Mysticism*, London 1991.