

LA SCALA DEL PARADISO E LA TEOLOGIA DELLA MISTICA DI ANSELM STOLZ

Alcuni tratti essenziali e motivi di attualità a sessant'anni dalla sua prima edizione italiana e a quarant'anni dal Concilio Vaticano II*

Bernardo Francesco Gianni

Si è deciso di includere nel titolo di questa breve ricognizione dedicata al saggio più celebre del Padre Anselm Stolz (Erkrath 1900 - Roma 1942)¹ due annotazioni cronologiche che già lasciano intravedere per un verso la doverosa riconoscenza che si deve a questo lavoro per aver profeticamente anticipato nei contenuti, nella sensibilità e nel metodo moltissimi dei guadagni delle riflessioni compiute dall'ultimo Concilio, per un altro la necessità di non esiliare dalla memoria un'opera che per molteplici aspetti resta a tutt'oggi un monito fermo e ineludibile (soprattutto in tempi come i correnti dove non mancano sovente irresponsabili e pretestuose critiche al magistero del Vaticano II) nel proporre alla Chiesa il valore primaziale di una mistica che per la sua oggettività sacramentale e liturgica si pone come via che tutti i membri del popolo di Dio devono desiderare, percorrere, sperimentare, abborrendone l'inclusione fra quei carismi peculiari di una ben specifica e delimitata porzione ecclesiale, quasi fosse soltanto quest'ultima istituzionalmente preposta ad una più intima esperienza di Dio. Consapevole pertanto della perenne fecondità di questo volume, il monaco camaldolese don Benedetto Calati, nella magistrale introduzione del 1979 approntata per la terza edizione italiana stampata dopo quasi un quarantennio dalla precedente, non casualmente salutava come «un avvenimento di importanza fondamentale nel cammino odierno della teologia e della stessa vita della nostra Chiesa» la ristampa di una siffatta riflessione complessiva della mistica che lo stesso padre Calati non indugiava a qualificare, e ben a ragione, come «una costante provocazione per una teologia vera, che corrispondesse sempre più a ciò che i Padri pensavano di essa: come a una “scuola” dell'esperienza cristiana»². In questo ultimo opportuno richiamo del Calati intravediamo peraltro un altro prezioso aspetto di contenuto e di metodo che arricchisce il valore del volume in questione, specie se si rammenta la sua data di pubblicazione in tedesco, il 1936. Lo Stolz difatti, nel suo intendimento confutatorio e nella sua elaborazione di una teologia della mistica, caratterizzata consapevolmente da un ben determinato taglio contenutistico e metodologico, intese, da vero antesignano del Concilio, sondare tutta la cattolicità, nel senso pleniore del termine, e in particolare la Chiesa dei Padri d'Oriente e d'Occidente, non senza risparmiare critiche alla tradizionale e ancora ben imperante dottrina di

* Queste pagine sono dedicate, con amicizia e gratitudine, a don Paolo Giannoni, eremita camaldolese e vero *theologus*.

¹ A. STOLZ, *La Scala del Paradiso. Teologia della mistica*. Introduzione di B. CALATI, Brescia, Morcelliana, 1979³ (ed. orig.: *Theologie der Mystik*, 1936).

² Op. cit., p. VII.

matrice “scolastica”, responsabile, a suo avviso, della fondamentale e quasi esclusiva declinazione psicologica della mistica nella tradizione occidentale e, d’altro canto, non senza subire forti incomprensioni e sospettose reazioni ad una impostazione ancora troppo isolata nel monocorde contesto delle pontificie università romane nell’ambito delle quali si svolgeva l’attività didattica del benedettino Stolz, professore all’Ateneo di Sant’Anselmo negli anni Venti e Trenta del secolo appena concluso.

Nel nono dei dodici capitoli del saggio, significativamente dedicato alla «esperienza mistica», c’è un passaggio assai esemplare per chi volesse desumere le linee portanti della *Scala del Paradiso*. La sua importanza ci impone una citazione estesa:

Per gli antichi niente prova che con la grazia mistica, che è un approfondimento della grazia comune di giustificazione, sia necessariamente legato anche uno stato psichico del tutto particolare. Che vi possa essere tale stato e che di fatto sopravvenga talvolta, è un fatto incontestabile, ma forse vi è un grado, nel quale si ha l’essenza dell’esperienza mistica, senza che questa sia necessariamente legata con particolari fenomeni psichici. La teologia preagostiniana vede la vita mistica come un grado avanzato della vita cristiana ordinaria, e contemporaneamente la considera come un grado più alto della partecipazione della natura divina. Soprattutto l’idea della «nascita di Dio» nell’anima, sostenuta dalla teologia preagostiniana, ci spiega questo, come cioè la mistica è lo sviluppo della grazia comune a tutti i fedeli. Lo stato di grazia ci dà l’Essere divino, la vita divina. La vita di Dio si afferma fundamentalmente nell’eterna nascita del *Logos*. Quindi quella vita divina che ci viene conferita nel battesimo non è altro che un’imitazione della nascita del *Logos* in noi. E’ il *logos* «che nasce sempre di nuovo nel cuore dei santi» [*Lettera a Diogneto* 11, 2]. Ma con questo l’opera della santificazione non è compiuta. L’aumento della grazia battesimale nel cristiano è un interiore sviluppo del Cristo nel fedele e si compie nella conoscenza continuamente progressiva della verità divina. Ci è così possibile comprendere con chiarezza la descrizione che san Gregorio Niseno fa del compimento della vita mistica, fondata nella grazia battesimale, come di una nascita perfetta del *Logos* nel fedele. «Il bambino Gesù che è nato, cresce in vari modi in coloro che Lo hanno ricevuto, in sapienza, in età e in grazia. Egli non è il medesimo in tutti; ma, secondo la misura di colui in cui Egli si trova, secondo la capacità di colui che lo riceve, Egli si manifesta o come fanciullo, o come un adolescente in pieno sviluppo, o come un uomo maturo» [GREGORIO NISENO, *In Cant. Cantic.* 4]. La medesima idea si ritrova in Massimo il Confessore (+662), per il quale nel mistico si realizza nel modo più perfetto la natività del *Logos*. Con questa dottrina della nascita del *Logos* nel cuore dei fedeli si spiega perché Maria, la Madre di Gesù, è l’immagine ideale di ogni cristiano. Sant’Ambrogio proclama: «Beati i fedeli perché anche essi hanno udito e creduto, e sono diventati *madri* del Cristo: ciascuna anima che crede, concepisce e partorisce il Verbo di Dio [...] Secondo la carne vi è una sola Madre del Cristo, ma secondo la fede, il Cristo è frutto di noi tutti» [AMBROGIO, *In Evang. S. Lucae* II, 26]. Secondo una tale concezione, la vita mistica è lo sviluppo armonioso della grazia battesimale; è la nascita perfetta del *Logos* nel fedele. Nel suo inizio e nel suo primo sviluppo, la vita divina, benché essenzialmente soprannaturale, non è legata ad un particolare stato psicologico che si distingua dall’attività psichica originaria. La spiegazione perciò della vita mistica come completamento del fatto battesimale non significa per questo che la mistica, come esigono alcuni teorici moderni, cominci solamente quando l’anima umana smette di agire quale agente della vita corporale per non comportarsi più che da puro spirito. Nulla induce a dire che l’esperienza del divino, data, come si è detto sopra, quale segno proprio della vita mistica, sia legata con una ‘novità completa’ del corso della vita psichica fino allora svoltosi³.

Già attraverso un sondaggio come questo appena compiuto ci è consentito di verificare l’opportunità di quanto il padre Calati notava nella sua introduzione circa la novità rappresentata

³ Op. cit., p. 98-99

dalla proposta stolziana nell'impiego costante, «in una situazione teologica ufficiale ancorata alla scolastica», dei Padri della Chiesa, «autori che invano si cercherebbero nella manualistica corrente del tempo»⁴. Essa del resto corrisponde –lo si è capito benissimo sopra- alla piena convinzione dello Stolz che solo nei Padri è possibile recuperare la dimensione più autentica della mistica cristiana, che fondata nell'oggettività di Cristo, richiedeva di essere profondamente inserita nel dinamismo trinitario, nella chiara percezione che essa si situasse nel credente attraverso l'esperienza sacramentale, liturgica, scritturale e, in una parola, mistagogica: non è difficile immaginare quanto una tale sensibilità derivasse allo Stolz dalla sua vita monastica e quanto essa lo portasse ben distante dai confini rigidamente sanzionati dalle sistemazioni scolastiche nell'ambito di una fenomenologia di tipo psicologico e devozionale di tutto quel che riguardava la vita mistica e spirituale del credente e la sua stessa fondazione teologica⁵.

Abbiamo già accennato all'oggettività cristica e all'oggettività sacramentale: il testo che abbiamo deciso di trascrivere testimonia bene come nella visione dello Stolz la mistica altro non sia che il graduale sviluppo del germe divino, della vita divina, della grazia divina che ogni credente nel Signore Gesù ha ricevuto col Battesimo. In perfetta linea col magistero paolino e con tutta la tradizione catechetica e mistagogica dei Padri, il padre Stolz arriva pertanto ad affermare che «la vera mistica è un immergersi nella passione e risurrezione del Cristo, ma anche che essa è potenzialmente accordata ad ogni fedele e che ciascuno può svilupparla in se stesso grazie appunto all'unione con Cristo»⁶. Contro ogni interpretazione statica e giuridica della sacramentaria e contro ogni assimilazione di essa ad una ritualità “iniziatica” di tipo misterico e gnostico, Stolz sottolinea a più riprese il carattere dinamico della vita spirituale del cristiano, chiamato a «guadagnare Cristo», «dimentico del passato e proteso verso il futuro» (*Fil.* 3, 8.13) e invitato, lo si è letto sopra con l'ausilio dei Padri, ad una vita mistica mediante lo «sviluppo armonioso della grazia battesimale» per realizzare, sul modello di Maria, la generazione del *Logos*. Assai emblematica appare dunque la parabola di quest'ultima, eloquentissima espressione dello stato mistico così intrinseca, per la verità, ad ogni piena e matura esperienza battesimale e realmente eucaristica del credente: essa finisce per divenire, scivolando nel dominio dello psicologico, «esperienza straordinaria», dalla tradizione agiografica variamente “catalogata” –e, sia chiaro, anche autenticamente- come privilegio estatico concesso non soltanto a «pie mistiche che vedevano la grazia scorrere nella loro

⁴ Op. cit., p. X.

⁵ Scrive Stolz a proposito: «D'altra parte, elaborare una teologia della mistica, in cui le nozioni della Scolastica poggino sul fondamento di una comprensione patristica è un compito così grande che qui evidentemente può darsene solo un modesto saggio» (op. cit., p. 2).

⁶ Op. cit., p. 27.

anima, presente ad essa sotto forma di un bambino, ma di altre che sentivano anche in un modo miracoloso la vita di questo bambino»⁷.

La stessa avversione fieramente nutrita dallo Stolz contro qualsiasi riduzionismo di carattere devoto, psicologico e ritualistico della mistica si può ben verificare nelle sue riflessioni dedicate all'Eucaristia, dove ritroviamo la stessa decisa ricollocazione nella datità dell'ambito sacramentale e liturgico peculiare della sua teologia della mistica. Assai chiaramente lo Stolz ci avverte infatti che

la mistica cristiana è sostanzialmente una mistica sacramentale. E' questo un punto molto importante, disgraziatamente spesso trascurato, che bisogna tenere invece presente nel dare la definizione della mistica cristiana. Il sacramento porta un germe, da cui la vita mistica potrà svilupparsi sino ai suoi più alti gradi⁸.

Nello stesso orizzonte egli si mostra lucidamente consapevole dei limiti e delle non infrequenti ambiguità legate alla cosiddetta "mistica del Tabernacolo", tutta tesa ad una sottolineatura univoca, e sovente viziata dall'apologetica, della presenza reale di Gesù Cristo nelle specie consacrate, culmine di quella spiritualità fondata su di una filosofia dell'«onnipresenza divina» che ben poco in realtà ha a che fare con tutto il dinamismo *storico* e trinitario della salvezza operata da Dio e tanto narrata dalle Scritture quanto celebrata e ripresentata nel nostro *hodie* dalla liturgia⁹. La sottolineatura della dimensione ontologica del credente «in Cristo», di chiara impronta paolina, ci illumina sull'unitarietà di un cammino di fede e divinizzazione che introduce e penetra, in una progressiva ma sempre sostanziale condivisione, nel mistero pasquale celebrato nell'Eucaristia, che Stolz non indugia a chiamare il sacramento della mistica in forza dell'essere partecipazione alla morte del Signore Gesù:

«Il memoriale della morte, della risurrezione e dell'ascensione del Cristo nella Messa trae propriamente i fedeli fuori di questo mondo». Nell'Eucaristia è anticipata quell'unione che san Paolo aveva di vista quando scriveva: «saremo trasportati sulle nubi in aria incontro al Signore [1 Tess. 4, 17]»¹⁰.

⁷ Op. cit., p. 99.

⁸ Op. cit., p. 27.

⁹ Si è costretti a riassumere quanto estesamente è detto nel terzo capitolo, «In Cristo», op. cit., pp. 21-30. Cfr. altresì le lucide e penetranti osservazioni in CALATI, *Introduzione*, op. cit., pp. XVII-XX.

¹⁰ Op. cit., p. 28. La citazione riportata è da H. KELLER, *Kirche als Kultgemeinschaft*, in «Benediktinische Monatsschrift», 1935, p. 355. E poco prima lo Stolz si era così espresso: «E' anche evidente tuttavia che lo sviluppo della vita mistica è essenzialmente determinato dall'azione del Sacramento dell'altare, poiché questo per sua natura compie l'unione con Dio iniziata nel battesimo. Nicola Cabasilas (+1371) mostra nella sua *Vita nel Cristo* la parte preminente dell'Eucaristia nell'unione mistica. Il battesimo, certo, ha incorporato i fedeli al Cristo, la cresima ha loro conferito i doni dello Spirito Santo, ma è l'Eucaristia che rende perfetta la loro unione con Dio. Il Cristo, adempiendo la sua promessa, rimane in noi e noi in Lui. Se Egli trova nelle nostre anime una macchia, la cancella; Egli riempie del suo splendore tutta intera l'abitazione della nostra anima, "noi siamo pervasi da Lui e non formiamo con Lui che un medesimo spirito; corpo, anima, facoltà, tutto diviene spirituale, dato che vi è unione di anima ad anima, di corpo a corpo, di sangue a sangue" [NICOLAS CABASILAS, *La vie en Jésus-Christ*, 1931, p. 100]» (op. cit., p. 27). Non manca poi nello Stolz una chiarissima percezione della valenza escatologica della stessa Eucaristia, gravida anch'essa di illuminanti conseguenze: «Noi non vogliamo qui insistere sulla relazione teologica del battesimo con l'Eucaristia. E' sufficiente osservare che l'Eucaristia, in quanto partecipazione al sacrificio del Cristo, anticipa sacramentalmente la

Non ci si può non rallegrare nello scorgere qui la fondamentale e pionieristica riacquisizione di una più globale visione dell'Eucaristia che è sì “presenza reale” ma anche, e soprattutto, segno e celebrazione della Nuova Alleanza nel cui sacrificio il credente attivamente partecipa gustandone in una inesausta pienezza i frutti, appunto, *in Cristo*, in una prospettiva esistenziale autenticamente mistica che invece, dalla *devotio moderna* in poi, si era fortemente depauperata in una opaca esperienza moralistica di purificazione e santificazione dell’“anima devota”. Anche su questo specifico versante dobbiamo ancora sottoscrivere, in questi ultimi preoccupanti tempi tentati da frettolose e improvvise restaurazioni, le non inattuali parole di don Benedetto Calati:

l’oggettività della mistica cristiana, come riproposta del «clima» della Nuova Alleanza nella situazione concreta, comporta la centralità dell’uomo nel progetto salvifico, centralità della risposta dell’obbedienza dell’uomo a Dio e ai fratelli nel servizio di amore. E’ il sacrificio della Chiesa nel quale solo si può compiere la donazione vitale di Gesù per noi. Questo aspetto è fondamentale per svincolare l’esperienza mistica da malintese sacralizzazioni o “cosalizzazioni” del simbolo eucaristico, conformemente alla più autorevole tradizione dei Padri¹¹.

Anche per investigare le più remote motivazioni del perché la dottrina della grazia nella Chiesa occidentale fosse fortemente dominata dall’aspetto psicologico, Anselm Stolz non si esime – coerentemente con quanto prometteva l’ambizioso titolo dell’edizione originale- di elaborare una «teologia della mistica» e di provvedere pertanto ad una «spiegazione teologica» di quella «conoscenza soprannaturale» che è la «teologia mistica»¹². E’ ancora nel capitolo nono che troviamo un illuminante passaggio che vorrebbe rendere ragione, sotto un’angolatura tanto storica quanto filosofica e teologica, della curva che ha così sensibilmente modificato il tracciato della tradizione mistica dei Padri tanto d’Oriente quanto d’Occidente:

La differenza essenziale tra la concezione scolastica e il pensiero dei Padri riguardo alla natura della grazia può enunziarsi così: la teologia scolastica, guidata soprattutto dall’aristotelismo e dalla posizione presa nel problema delle relazioni fra Dio e il mondo, considera l’influsso esercitato da Dio sulla creatura come l’effetto di una casualità efficiente. La teologia antica invece considera piuttosto la casualità formale, ossia l’influsso ontologico esercitato da Dio: per questo influsso, secondo un’idea molto diffusa nella speculazione antica, il mondo divino non solo è il modello e il principio efficiente per la formazione del mondo terrestre, ma anche la ragione di essere intrinseca e quasi formale, che penetra nelle cose terrestri e dà loro la determinazione essenziale. Secondo questa concezione, l’essere creato è una partecipazione dell’Essere divino, benché in una maniera imperfetta e molto debole. Questa concezione non è né panteistica, né monistica. Gli antichi teologi, infatti, fanno rilevare ripetutamente e con espressioni forti la differenza essenziale fra i due ordini: terrestre e divino, partecipato e partecipante. L’esempio classico n’è la prova patristica della divinità dello Spirito Santo: lo Spirito Santo dà a noi uomini, secondo la testimonianza della

futura unione con Dio, e pone il cristiano in unione con il Padre celeste, della quale il Capo del corpo mistico ha il continuo godimento. Perché porta il dono del battesimo alla sua perfezione, l’Eucaristia è propriamente il sacramento della mistica» (op. cit., p. 27).

¹¹ Op. cit., p. XX.

¹² Così nella «Conclusion», op. cit., p. 137.

Sacra Scrittura, la partecipazione alla santità: dunque non appartiene all'ordine di coloro che ricevono la partecipazione, alla categoria delle creature, ma all'ordine di chi dà l'essere: in una parola, è Dio. La differenza essenziale tra Dio e la creatura è dunque deliberatamente accentuata. La perfezione di una cosa consisterà quindi nel realizzare sempre più l'idea divina, da cui trae la sua ragione di essere. La perfezione, se si può così parlare, è il grado più elevato dell'«informazione» per opera dell'Essere divino. Se lo stato di grazia è una partecipazione della natura divina, il suo termine deve essere una restaurazione dell'umanità «divinizzata». Si tratta quindi di riacquistare per mezzo della grazia quella somiglianza di natura con Dio che fu perduta o indebolita col peccato. L'essere ontologico dell'uomo deve essere così portato al suo pieno sviluppo. La teologia occidentale posteriore invece preferisce parlare, come fine dell'uomo, della beatitudine che si può conseguire in virtù delle nuove potenze della grazia. Il termine della santificazione non è più considerato qui in prima linea come una restaurazione dell'immagine di Dio e della somiglianza con Lui, ma come un bene da raggiungere: la diretta visione dell'essenza divina¹³.

Non è difficile cogliere gli importanti guadagni che derivano da una siffatta intuizione. E' ad esempio attraverso i contenuti di questa percezione che lo Stolz, limitandosi all'ambito dell'opera della Redenzione, coglie l'origine della concezione più giuridica e morale della vita spirituale propria della teologia moderna occidentale dove «la riacquistata possibilità di produrre atti accetti a Dio» garantita nel contesto di una *Ecclesia militans* percepita meno come «comunione di santi» che come «comunità di combattenti» -se non «società organizzata che ci rende più facile la lotta per il conseguimento del Sommo Bene»-, quasi esige un orizzonte antropologico inevitabilmente segnato da un carattere ancora una volta morale culminante «nell'idea del merito soprannaturale»¹⁴. Ben diversamente una concezione della grazia di tipo ontologico che non casualmente è significata attraverso il ricorso ai concetti biblici di immagine e somiglianza e che è costantemente intesa come progressiva e *ontologica* partecipazione dell'uomo alla natura divina mediante lo Spirito Santo in vista di una definitiva e piena restaurazione della somiglianza di natura con Dio, imprime un dinamismo incontenibile a tutta la vita mistica del credente che ben difficilmente potrebbe sentirsi garantita, se non addirittura giustificata, nel ristretto orizzonte di una dimensione anche ecclesiale prettamente morale o, peggio ancora, giuridica. Provenendo da Dio l'uomo non può non parteciparne in qualche modo l'essere: egli è realmente figlio di Dio ma a garantire l'inconfusione dei due ordini di natura e di grazia soccorre, come appena accennato, la tradizionale dottrina della immagine (*imago*) e della somiglianza (*similitudo*). L'*imago*, in quanto conformità soprannaturale dell'uomo a Dio, certo oscurabile dal peccato ma mai soppressa per sempre, è anzi rammentata all'uomo dall'immagine perfetta del Figlio Unico alla cui piena conformazione, nella progressiva somiglianza e divina filiazione adottiva, l'uomo è chiamato mediante la grazia. In questo itinerario di ritorno al Paradiso¹⁵ –perché di questo si tratta, sul paradigma assai caro ai Padri dell'esperienza

¹³ Op. cit., p. 95-96.

¹⁴ Op. cit., p. 96.

¹⁵ Cfr. tutto il secondo capitolo, «Il paradiso di Dio» e le belle osservazioni di CALATI, *Introduzione*, op. cit., pp. XII-XVII.

paolina di 2 *Cor.* 12, 1-5 ampiamente commentata dallo Stolz¹⁶-, per iniziare a recuperare attraverso la vita mistica ciò che era proprio di Adamo e ciò che noi abbiamo riconquistato, e in misura ben maggiore, in Cristo, riappare, in tutta la sua forza pneumatologica e nel suo carattere per l'appunto ontologico, l'oggettività sacramentaria. Fermo restando infatti che per la sua natura ragionevole l'uomo ha già una somiglianza con la seconda Persona divina che è il Verbo e l'Intelligenza del Padre

la somiglianza con Dio riceve il completamento soprannaturale mediante il sacramento della rigenerazione, il battesimo, che ristabilisce nel suo antico splendore l'immagine sfigurata dal peccato di origine. Mediante il sacramento del battesimo questa somiglianza con Dio, come del resto tutto l'essere cristiano, è conferita come un principio suscettibile di sviluppo. Con uno sforzo personale –s'intende sempre sotto l'influsso della grazia-, l'uomo deve perfezionare in se stesso l'immagine di Dio, la quale ammette diversi gradi di perfezione¹⁷.

Solo quanto abbiamo sin qui ricordato costituisce la premessa *ontologica*, e non altro, della «vita nuova» del credente in Cristo i cui frutti di carità nascono dall'innesto esistenziale nel mistero pasquale il cui legame col battesimo è magnificamente illustrato nella catechesi che San Paolo scrive nel sesto capitolo della lettera ai Romani (*Rom.* 6, 3-14). Di qui l'insistenza dello Stolz nel definire la mistica cristiana –la precisazione non è scontata- una «mistica del Cristo»¹⁸: essa ha ragione di esistere come comunione piena del credente col Cristo quale via che riconduce, nello Spirito, al Padre¹⁹. Pertanto tutta la vita del credente, dalla rigenerazione battesimale fino alla morte e in ogni giorno donato da Dio, dovrà riflettere la logica pasquale inscritta in lui dal battesimo in una piena comunanza di passione e trasfigurazione col Cristo con la cui Resurrezione si è inaugurata la nuova umanità. Per questo dopo aver ricordato *Romani* 6,6; *Colossesi* 3, 9; *Galati* 3, 27 e ancora *Romani* 13, 14 lo Stolz, con lucida coscienza escatologica, ci rammenta che

queste opposizioni provano che la vita cristiana, la cui radice è costituita dall'unione sacramentale al Cristo prodotta dal Battesimo, resta tuttora soggetta a un'antinomia. Se secondo la sua natura più intima il cristiano è stato strappato alla carne, ne porta tuttavia la legge nelle proprie membra, e deve ancora pagare il tributo alla morte. La sua assimilazione al Cristo non è che in via di compimento. L'intera opera della

¹⁶ In particolare si veda nel primo capitolo le osservazioni a pagg. 6-7, ma in realtà tutto l'oggetto del volume è percepito dall'autore come la verifica dei «dati della tradizione sull'interpretazione del racconto di san Paolo, per mostrare soprattutto i fondamenti teologici di questa alta esperienza mistica e quelli, nello stesso tempo, della mistica in genere» (op. cit., p. 8).

¹⁷ Op. cit., p. 97.

¹⁸ Op. cit., p. 24.

¹⁹ Per la ricca –e, al suo tempo, assai rara- sensibilità trinitaria testimoniata dallo Stolz, cfr. tutto il dodicesimo e ultimo capitolo, «Nel regno del Padre», op. cit., pp. 126-135 e in particolare p. 131, dove si legge: «L'ultima perfezione non è dunque una visione “della Trinità”, ma una visione del Padre realizzata per il Figlio e nello Spirito Santo». A proposito cfr. anche le notevoli osservazioni di CALATI, *Introduzione*, pp. XXVII-XXIX. Gli angusti recinti imposti a questa ricognizione non consentono di sviluppare le pur importanti prospettive acquisite in ambito ecclesiologico dall'impostazione stolziana, per le quali si rimanda a tutto il quinto capitolo, «Il mistico nella Chiesa», alle pp. 41-49. Per una equilibrata valutazione critica anche nelle loro potenzialità innovative rimaste, per la verità, inesprese si rimanda ancora a CALATI, *Introduzione*, pp. XX-XXVII e XXX-XXXI.

Redenzione, non portata del tutto a termine dalla Incarnazione, si riflette nella vita di ciascun cristiano. La partecipazione sacramentale alla morte e alla risurrezione del Cristo non trasforma l'uomo intero d'un sol colpo. E' innanzi tutto l'«uomo interiore» (*Rom. 7, 22*) che è conquistato. Poi, ciascuno dovrà, aiutato dalla grazia, uccidere a poco a poco nelle sue membra la legge del peccato e preparare così, secondo il nuovo principio di vita, la risurrezione della carne. E qui è la ragione e il senso dell'ascesi cristiana [...]. L'ascesi cristiana è la riproduzione della morte del Cristo nei singoli battezzati. Il soffrire per il Cristo è lo sviluppo necessario del nostro stato di immersione nella sua passione e morte; esso fa parte essenziale della vita cristiana. Il soffrire per il Cristo non è limitato al trovarsi esposto alle ostilità di un mondo anticristiano, le quali possono mancare alla Chiesa in tempi tranquilli, ma è sempre e necessariamente legato con la vita cristiana²⁰.

Ed è forse opportuno adesso, avviandoci alla conclusione, far nostro il richiamo stolziano alla ragione e al senso dell'ascesi cristiana che in relazione alla mistica trova in quanto si è finora detto i suoi fondamenti più autentici e irrinunciabili. Scartata infatti una concezione dell'ascesi di tipo dualistico in forza dell'Incarnazione, lo Stolz individua piuttosto nella vicenda *corporea* di Cristo, dalla sua Incarnazione fino alla sua trasfigurazione raggiunta con la Resurrezione e con l'Ascensione, la «tipicità» del nostro cammino ascetico, non senza dimenticare, nella peculiare prospettiva della Redenzione fisica e cosmica a lui così cara, «quale via alla glorificazione anche la vita corporea di Adamo, facendone il suo punto di partenza, e in certo senso il suo punto di arrivo»²¹. Ritroviamo così, in queste ultime pagine del suo capolavoro, il senso più vero del consapevole recupero stolziano dell'antico tema monastico della scala del Paradiso e del ritorno al Paradiso stesso, il «terzo cielo» paolino, il luogo profetico che da sempre era «la grande nostalgia dei credenti, che gli antichi Padri esprimevano attraverso una immagine della storia sacra che inizia dal Paradiso e al Paradiso ritorna e -al fondo- coincide con il cammino di fede della Chiesa, dalla Genesi all'Apocalisse»²². E se nella lessicologia ascetica si dovrà ancora conservare un termine tanto efficace quanto deformato da vistosi fraintendimenti quale quello di *mortificazione* non sarà certo per una moralistica e afflittiva declinazione della buona notizia del Signore Gesù (per vaccino ci basti solo *Luca 4, 16-21*), ma perché «l'ascesi cristiana [...] ha di mira la morte dell'uomo corrotto dal peccato originale, per farne sorgere uno nuovo nel Cristo» e la possibilità di tale ascesi è nel credente inaugurata e oggettivata dalla sua «unione sacramentale con il Cristo»²³. Ecco perché,

²⁰ Op. cit., p. 23 dove lo Stolz rimanda a conforto della sua prospettiva *2 Cor.4, 10* e segg. Il cenno qui fatto alla dinamica redentiva inaugurata, ma solo inaugurata con l'Incarnazione e poi con l'Ascensione che è esito del mistero pasquale, ci richiama alla necessità di ricordare almeno in nota l'importanza assoluta di quella che il padre Calati ha ben giustamente chiamato la «prospettiva “cosmica” della Teologia mistica: la teoria fisica della redenzione» (cfr. op. cit., pp. XXIX-XXXII e pp. 31-39), nella quale si evidenzia il disagio provato da Stolz nel «considerare la Redenzione innanzi tutto come l'abolizione di una colpa giuridica di fronte a Dio» (op. cit., p. 31). E' solo in questa grandiosa visione cosmica e storica che trova il suo giusto risalto il tema, testimoniato dalla Scrittura e dalla Tradizione, della discesa del Cristo negli inferi ed è ancora in questa visione dinamica e fisica che si misurano anche i limiti di una mistica «naturale» di tipo psicologico tutta fondata sulla supposta e quasi scontata «onnipresenza divina».

²¹ Op. cit., p. 116-117.

²² Cfr. CALATI, *Introduzione*, op. cit., p. XIII.

²³ Op. cit., p. 117. Può essere utile a questo punto la giustapposizione di quanto scriveva Karl Barth a proposito dell'ascesi cristiana intesa come «un sistema più o meno esteso di rinuncia che dovrebbe servire agli uomini per

obliterata la riduzione della mistica alle sole esperienze straordinarie di tipo psicologico, cade conseguentemente la rigida e unilaterale distinzione fra ascetica e mistica, dove questa pare conseguenza di quella, come se «prima dell'apparizione di speciali reazioni psicologiche» fosse necessaria «una pratica di virtù ordinarie»²⁴. L'ascesi, conclude invece lo Stolz perfettamente in linea con la ricca tradizione patristica e monastica, è semmai elemento essenziale della mistica, essa è infatti «la morte alla vita peccaminosa corporea»²⁵. Origene fornisce qui preziosi contributi dottrinali finalizzati a stabilire che «né la *praxis* né la *theoria* (ciò che per noi significa ascesi e mistica) possono esistere separatamente». E difatti nella XXVII omelia sul libro dei Numeri, Origene, commentando le parole della Scrittura in cui si legge come il Signore conduceva gli Israeliti dall'Egitto «per mano di Mosè e Aronne», aveva intravisto bene espressa questa unità:

Mosè, il legislatore, è il tipo della *gnosis*; Aronne, in qualità di sommo sacerdote, è il tipo del sacrificio e della vittoria su se stesso. Per l'uscita dall'Egitto di questo mondo sono dunque necessarie la *gnosis* e la vittoria su di sé che richiede sacrificio. «Così dunque l'una e l'altra mano, Mosè ed Aronne, sono indispensabili a coloro che escono dall'Egitto, affinché non solamente la consumazione della fede e della conoscenza si trovi in essi, ma anche il compimento delle azioni e delle opere, e ciò non sono due mani ma una sola»²⁶.

E molto più modestamente, ci permettiamo di rammentare versetti come *Sapienza* 3, 4-6 e 2 *Corinzi* 4, 16-18 per sottoscrivere con Stolz l'intima e coestensiva relazione fra ascetica e mistica per poter forse dire in altro modo che l'esperienza di Dio e il desiderio che ne nasce scaturiscono e sfociano in un incessante e mai scontato percorso di purificazione che a sua volta drizza il lucido e commosso sguardo del credente verso «le cose invisibili». In ragione di quanto sin qui è stato detto, osservata con viva preoccupazione la ricorrente tentazione di unilateralità con cui troppo spesso si divulga la mistica, vivisezionata ora nell'ambito di un estenuato psicologismo emozionale e sensazionalistico, sovente privo di alcun riferimento teologico e biblico, ora nel tentativo di assimilarla, in un'equivalenza ingiustificata, ad un razionalismo proprio di una dialettica speculativa

liberarsi dalla loro condizione ordinaria di essere segnati dalla peccabilità, una liberazione che servirà la libertà per Dio e per i fratelli, per la chiesa e con ciò per l'intero mondo, diventando così l'unica indispensabile e salvifica per l'umanità» (K. BARTH, KD IV/2, 13 f.) citato in M. PFEIFER, *La rinuncia conduce davvero alla libertà? Riflessioni sistematiche sull'ascesi nella regola di S. Benedetto*, in «Inter Fratres», 51 (2001), p. 21.

²⁴ Op. cit., p. 118.

²⁵ Op. cit., p. 118. Per la «incorporazione al Cristo e la liberazione dalla propria corporeità peccaminosa» come autentico obiettivo della vita mistica, cfr. anche le pp. 132-133 del dodicesimo capitolo. Non saranno sfuggiti all'intelligenza del lettore i limiti di alcune convinzioni dello Stolz come, ad esempio, quello in ordine all'immediata correlazione fra peccaminosità e vita corporea: non si dimentichi mai, però, che il suo pensiero si situa nelle coordinate antropologiche proprie della teologia cattolica della prima metà del Novecento, ancora sprovvista, fra l'altro, dei fondamentali apporti esegetici relativi soprattutto a *Genesi* 3.

²⁶ Op. cit., p. 118. Poco oltre lo Stolz ricorda anche il celebre capitolo VII *de humilitate* della *Regula monasteriorum* di San Benedetto per ravvisare nella successione dei gradi di umiltà un'ascensione mistica, lì opportunamente paragonata alla scala di Giacobbe, tradizionale figura della vita mistica. Alla fine del capitolo si mostra come il monaco che sia riuscito a salire tutti i dodici gradini, avrà anche conseguito la carità perfetta, ovvero la contemplazione che a sua volta gli consentirà, in una sorta di inesausta circolarità, di praticare «l'osservanza monastica, cioè la vita ascetica, in modo del tutto naturale e senza difficoltà; cosa che poi anche lo Spirito Santo renderà manifesto in lui» (op. cit., p. 119).

assai vagamente imparentata con la mistica trinitaria²⁷, si impone invece per la meridiana chiarezza e il riassuntivo equilibrio la conclusiva lettura di queste parole tratte dall'ultimo, dodicesimo capitolo del capolavoro di Padre Stolz, significativamente intitolato, con spiccata sensibilità trinitaria, «Il regno del Padre»:

Se si perviene, durante la vita intera, a mantenere il legame con l'Eucaristia, a stare nel Cristo dinanzi al Padre, e ad acquistare l'esperienza di questa vita, allora si forma il mistico cristiano e si cammina alla presenza di Dio. Camminare, infatti, alla presenza di Dio non dice in prima linea pensare continuamente a Dio, ma è da intendersi anzitutto in senso ontologico, ossia significa essere continuamente nel Cristo dinanzi al Padre. Come espediente psicologico, può mantenersi vigile il pensiero della presenza di Dio, ma l'essenziale è sempre di conservare l'unione intima, sacramentale con Dio e realizzarla in ogni azione²⁸.

Bernardo Francesco Gianni
Monaco benedettino di Monte Oliveto
Abbazia di S. Miniato (Firenze)

²⁷ A questo proposito potrà bastare la lettura di M. VANNINI, *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, Milano 1999.

²⁸ Op. cit., p. 133. In margine agli esiti pratici del rinnovato statuto esistenziale del credente in Cristo, cui pure allude qui lo Stolz, ci pare pertinente rammentare l'intonazione deontologica di un noto passo del decreto conciliare *Optatam totius* al numero 16, dove è strettamente posta in relazione la «celsitudinem vocationis fidelium in Christo» e la loro conseguente «obligationem in caritate pro mundi vita fructum ferendi» (EV 1, 808).