

Esperienza ed esperienza mistica nel pensiero di H.U. von Balthasar

Giulio Meiattini

Istituto di Liturgia Pastorale (Padova)

È ben noto che l'opera di Hans Urs von Balthasar possiede una peculiarità che rende scomoda la ricostruzione di un qualsiasi aspetto del suo pensiero in forma lineare ed esauriente. Mi riferisco non solo al suo stile letterario magmatico e al procedere circolare, non rettilineo, della sua esposizione, ma soprattutto ad un fattore più profondo che sottostà a questi fenomeni di superficie e, per così dire, li esige e li legittima al tempo stesso. Intendo parlare di quel principio euristico ed eucaristico che von Balthasar ha felicemente espresso nel titolo di un suo fortunato libro: *Il tutto nel frammento*.

È questo il principio regolativo immanente alla *Gestalt* che ne regola la vita interna, il gioco dei rimandi e delle inclusioni, delle allusioni e degli scambi. Tutto nella figura è solidale e coerente, eppure libero e sorprendente; ogni tessera esige il disegno d'insieme e contemporaneamente lo riflette, come microcosmo, in se stessa, non senza arricchirlo di un tratto nuovo. Di questo principio von Balthasar non ha fatto semplicemente un oggetto di riflessione, ma lo stile stesso del suo teologare. La *Gestalt*, sotto questo riguardo, è punto di congiunzione tra contenuto e forma, oggetto e

metodo della teologia balthasariana. Così, non è possibile tirare il filo di un singolo aspetto del suo pensiero, per quanto marginale, senza che l'intera matassa segua immediatamente. La considerazione del dettaglio obbliga a tenere aperto lo sguardo sul tutto. La fatica non indifferente, sul piano concettuale, che questo comporta è largamente ricompensata dalla bellezza del panorama che si spalanca dinanzi: rapporti e prospettive a perdita d'occhio che ogni volta ripresentano il tutto da angolature diverse o almeno lo lasciano presagire acuendo il desiderio di chi contempla.

In un limitato contributo come questo dovremo sacrificare in abbondanza questo gioco dei rimandi e dei collegamenti, dovremo, per così dire, tirar fuori dal suo cestone la pietra preziosa che intendiamo esaminare, per osservarne con più esattezza le singole sfaccettature. Il tema circoscritto dal titolo di questa relazione (*Esperienza ed esperienza mistica*) dovrà essere almeno in parte sottratto dal contesto più ampio della *Gestalt* teologica di cui fa parte per essere sottoposto ad un'analisi più ravvicinata. Quello che così facendo si perderà a malincuore in ricchezza, speriamo di guadagnarlo in precisione¹.

Precisione è però una parola assai presuntuosa, almeno in questo caso. Il titolo, infatti, suggerisce un rapporto tra due termini già in se stessi molto complessi: tra il travagliato e sfuggente concetto di *esperienza* e l'altrettanto sdruciolevole concetto di *mistica*. Accostare le due complessità nell'espressione "esperienza mistica" rischia di elevare l'indeterminato all'ennesima potenza o di portare un problema nel cuore del problema. Data l'instabilità semantica di cui queste categorie soffrono (o, se preferiamo, la flessibilità di cui godono), non possiamo aspettarci chiarezze risolutive. Ci auguriamo, però, che l'indagine sul pensiero di von Balthasar in proposito ci aiuti almeno a dissipare qualche ambiguità di troppo e mostri la fecondità della sua proposta.

Tenteremo, in primo luogo, di enucleare alcune proprietà distintive dell'esperienza da un punto di vista generale, piuttosto filosofico, per poi in un secondo momento considerare direttamente l'esperienza cristiana e infine quella mistica in particolare. Il passaggio dal concetto di esperienza a quello di esperienza mistica per il tramite dell'esperienza cristiana è passaggio obbligato, dato che il nostro Autore situa la sua trattazione della mistica all'interno dell'esperienziale cristiano. La nostra triplice scansione non deve far pensare che von Balthasar enuclei il suo pensiero sull'esperienza secondo questi tre momenti rigidamente distinti e successivi. Come speriamo di mostrare nel corso dell'esposizione, e come è noto, il suo pensiero, anche riguardo alla nostra tematica, fluisce con molta libertà dalla filosofia, alla teologia, alla spiritualità. Talvolta è entro un quadro prettamente teologico che egli lascia intravedere in filigrana la matrice filosofica, talaltra è l'afflato mistico a ispirare certe soluzioni a problemi filosofici (per es. l'identità di essere e amore o il concetto dell'essere come mistero). Tuttavia, la scansione di filosofia, teologia, spiritualità (per noi, in questo caso, di esperienza, esperienza cristiana, esperienza cristiana mistica) ricorre in forme

¹ Per una visuale più ampia e analitica sul tema rimando a G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di H. U. von Balthasar*, PUG, Roma 1998.

simili anche sotto la penna dello stesso von Balthasar, come per esempio nell'importante saggio *Filosofia, cristianesimo, monachesimo*².

1. ESPERIENZA

1.1. *L'ellissi soggetto-oggetto*

Uno sguardo anche rapido alla Trilogia lascia intravedere l'importanza che von Balthasar attribuisce al campo di tensione soggetto-oggetto. Che si tratti del dittico di evidenza soggettiva ed evidenza oggettiva, nell'estetica teologica, del *Miteinander* dialogico di libertà finita e infinita, nella *Teodrammatica*, di verità soggettiva e oggettiva o di Spirito oggettivo e soggettivo in *Teologica*, ogni volta si ripresenta, a livelli diversi, la medesima schematica. *La struttura dell'esperienza è data da questo fronteggiarsi e compenetrarsi reciproco e polare di io e tu, soggetto e oggetto*. La stessa proposta della *via amoris*, come ri-soluzione e superamento della duplice riduzione cosmologica (oggetto) e antropologica (soggetto), in fondo intende recuperare proprio l'unità tra soggettivo e oggettivo come opera dell'amore³. D'altra parte è lo stesso Amore trinitario che presenta l'archetipo increato di ogni dialogica di Io-Tu che sfocia e si fonda nel Noi pneumatico.

Soggetto e oggetto sono posti, già all'origine, in una correlazione inscindibile, la loro vicendevole "dischiusura" (*Erschliessung*) è simultanea ed è in essa che scocca la scintilla dell'esperienza dell'essere. *Non c'è esperienza se non in questa dialogica*. Qui si attua «il mistero meraviglioso di soggetto e oggetto che crescono l'uno nell'altro e del loro aiuto vicendevole nella scoperta e formazione della verità» come apparizione dell'essere⁴. Essi sono l'uno la condizione dell'aprirsi e del compiersi dell'altro. La coscienza viene destata e condotta a se medesima grazie all'impatto con un'obiettività indeducibile, nei confronti della quale essa è *servizio e obbedienza*. Ma d'altra parte l'ente o il tu obiettivi non giungerebbero a se stessi senza lo spazio di espansione passivo-attivo della coscienza. Il soggetto, infatti, compie una sintesi o unità dell'appercezione nella quale opera una forza di configurazione (*Bildung, Gestaltungskraft*), senza la quale la figura obiettiva stessa non potrebbe apparire come tale. Se dunque, per un verso, l'io è in grado di aprirsi al pieno esercizio della sua soggettività solo in una originaria e insieme permanente accoglienza di qualcosa di oggettivo e gratuito (come può essere il tu), il tu/oggetto trova nella coscienza che lo accoglie la condizione per espandersi in un senso (*éidos*) che trascende il suo essere come sostrato in se stesso inconcluso (*morphé*).

Dunque, ambedue i poli dell'ellissi esercitano l'uno sull'altro una funzione creativa: soggetto e oggetto, io e tu, legati nel circolo dell'essere-amore non si danno

² In *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1985³, pp. 327-362.

³ *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1977, pp. 17-62.

⁴ *Teologica. I. Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989, p. 68.

al di fuori della relazione che li stringe. Attraverso la loro manifestazione-azione reciproca si modificano a vicenda verso un *più* di apertura vicendevole che fa crescere l'uno attraverso e nell'altro. Essi non sono pensabili al di fuori dell'ellissi che insieme costituiscono.

Qui vorrei richiamare l'attenzione specialmente sul ruolo creativo del soggetto, perché solitamente si è ancora troppo preoccupati di presentare von Balthasar come l'antitrascendentalista ad oltranza che avrebbe valorizzato esclusivamente il versante dell'oggettività, soprattutto nella sua teologia della rivelazione. Tale creatività soggettiva, però, è da intendersi bene: si tratta della creatività dell'amore, il quale è quell'*a priori* in grado di conciliare in sé il servizio all'oggetto con la capacità di promuoverlo verso la pienezza della sua misura. La creatività soggettiva è una creatività che è messa in atto, destata dall'impatto con l'obiettività, e ha il compito di permettere all'oggetto di compiersi ed espandersi nella sua obiettività. In tal modo al soggetto si richiede di dilatarsi a misura dell'oggetto che cresce. Così, se da una parte la tensione io-tu, soggetto-oggetto resta irriducibile, per altro verso «in questo evento di creazione è caduta ogni distinzione di soggettivo e oggettivo»⁵; infatti l'oggetto consegue la sua realtà ideale (*éidos*) solo nello spazio dell'amore soggettivo e questo è capace di tanto solo perché un'oggettività lo ha condotto e lo conduce a se stesso.

Queste considerazioni intorno alla struttura dialogico-polare dell'esperienza, ci permettono di mettere a fuoco due altre caratteristiche dell'esperienza stessa: il rapporto tra mediazione-immediatezza, da una parte, e il recupero del senso storico-dinamico del termine *ex-per-ire* (*er-fahren*), dall'altra.

1.2. Immediatezza mediata

Il fatto che soggetto e oggetto abbiano bisogno l'uno dell'altro per giungere alla loro rispettiva misura, che dunque il loro essere-divenire dipenda dalla loro relazione ellittica, produce all'interno di ciascuno dei due poli la tensione della *differenza*. Oggetto e soggetto, io e tu conoscono in se stessi una differenza tra l'essere-in-sé e l'essere-per-altri, e dunque tra fondamento (*Grund*) e apparizione (*Erscheinung*), essenza ed esistenza, ciò che significa e ciò che è significato. Ogni ente, dunque, «nasconde un aspetto doppio in se stesso che a tutta prima può sembrare in sé contraddittorio: fondarsi in se stesso... ed uscire da sé mediante un dinamismo, ad esso donato anche per realizzarsi in questa apertura e uscita»⁶. Questo aspetto doppio, questa differenza emerge solo dove gli esseri entrano in relazione, dove una coscienza è destata passivamente dalla realtà e dove la realtà incomincia a manifestare e dispiegare la sua intimità nello spazio creativo della coscienza.

Per von Balthasar, perciò, l'esperienza è sì in grado di cogliere l'in sé obiettivo, l'essenza, ma solo per la mediazione simbolica della sua apparizione fenomenica. Egli contesta ogni forma di immediatismo, sia quello di stampo idealista, sia quello di

⁵ *Teologica. I.*, p. 118.

⁶ *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, p. 120.

derivazione empirista. Solo nel movimento dell'apparire, nella mediazione simbolica della manifestazione l'oggetto offre se stesso nella sua intimità. Questa mediazione simbolica dell'apparire (*Erscheinung*) è insieme opera dell'oggetto che si apre e dell'atto soggettivo che permette quella apertura attraverso la propria.

Qui non possiamo ricostruire nel dettaglio la delicata calibratura con cui von Balthasar mostra come la *Gestalt*, quale categoria metafisica e insieme fenomenologica, affiora proprio all'incrocio tra soggettivo e oggettivo, tra il darsi dell'ente che appare in immagini e l'atto sintetico dell'appercezione soggettiva che attraverso le immagini sensibili coglie la profondità ontologica. Quello che va mantenuto è comunque questo *forte senso simbolico dell'esperienza*. In virtù della differenza tra l'essere-in-sé e l'essere-per-altri, tra fondamento e apparizione, intimità ed esteriorità, l'esperienza è in grado di attingere l'essenza, ma non di metterla a nudo, può cogliere l'in-sé, ma senza esaurirlo. Insomma, è grazie a questo rapporto di immediatezza e mediazione che l'esperienza dell'essere è *esperienza del mistero* e che fede e sapere si trovano fin dal principio reciprocamente implicati. Da questa dimensione di mistero l'esperienza acquista il carattere dello stupore e della meraviglia davanti al sempre-di-più dell'essere.

Questo carattere simbolico di immediatezza mediata dell'esperienza è strettamente congiunto con la *prospettività* della medesima. Infatti, la simbolicità dell'essere, il suo darsi come apparizione di una profondità, dipende, come si è detto, dal peculiare incrociarsi di movimento obiettivo e soggettivo. Ma il soggetto, dobbiamo tener presente, è sempre una singolarità irripetibile (*Einzigartigkeit*). Perciò, il potere configurante (la *Gestaltungskraft*) del soggetto è segnato da questa sua singolarità personale. Egli ha il potere di lasciar emergere liberamente aspetti nuovi dal mistero della *Gestalt*, proprio mentre si lascia prendere da essa e ne diviene parte. Obbedendole la forma.

Quanto detto ci permette di cogliere la profonda connessione tra l'aspetto fenomenologico, metafisico ed ermeneutico dell'esperienza. Quest'ultima è percezione di un'essenza (aspetto ontologico), attraverso la mediazione simbolica del suo apparire (aspetto fenomenologico), alla quale il soggetto concorre come interprete (aspetto ermeneutico). Quindi, *l'interpretazione che il soggetto fa della profondità essenziale della figura, coincide col processo dell'apparire fenomenologico di questa profondità essenziale*. Per evitare eventuali esiti soggettivistici di questa ermeneutica von Balthasar la concepisce come *l'autointerpretazione che la figura fa di se stessa attraverso la singolarità del soggetto*. Così, assistiamo alla reciproca mediazione di io e tu, soggetto e oggetto, ognuno dei quali coglie *realmente* se stesso e l'altro da sé (immediatezza) non senza la mediazione della differenza dialogica.

Questo rapporto simbolico di mediazione-immediatezza è prezioso, perché ci permette di capire anche il reale valore che von Balthasar attribuisce all'espressione *esperienza/conoscenza di Dio*. Infatti, «il rapporto intramondano di fenomeno ed essenza è soltanto un'analogia rispetto al rapporto tra creatura e creatore»⁷. In altre pa-

⁷ *Teologica. I.*, p. 236.

role, come l'io coglie davvero l'essenza dell'oggetto mondano nella immediatezza mediata del giuoco fenomeno-essenza, così la creatura umana è in grado di cogliere realmente Dio (e non semplicemente delle apparenze divine o degli effetti dell'azione divina) sia pur attraverso la mediazione sensibile delle differenze mondane. La più grande dissomiglianza, garanzia del mistero, non toglie la pur grande somiglianza.

1.3. *Dinamismo estatico e storia*

Abbiamo visto che il rapporto soggetto-oggetto, soprattutto nella sua più alta realizzazione di io-tu, comporta una crescita e un progresso dell'uno nell'altro e viceversa. Ciò significa che ambedue i poli dell'ellisse non sono realtà costituite e compiute in modo indipendente, ma progrediscono storicamente verso un più che è reso possibile a ciascuno di loro dall'alterità. Per von Balthasar, lo si è già detto, ogni entità finita vive in tensione tra il suo essere già da sempre e il suo divenire ciò che è grazie alla *e-vocazione* ricevuta nel contesto di una relazione.

L'esperienza qui manifesta il suo aspetto di cammino e di progresso. Non a caso, nel primo volume dell'estetica teologica una delle metafore preferite da von Balthasar per parlare dell'esperienza è quella del «cammino» e del «volo». E nella sua *Teologia della storia* egli scrive: «Un passo, un *gressus*, un progredire vi è sempre; il “senso” (*Sinn*) sta nel “viaggiare”, “anelare”, “camminare” (antico tedesco *sinnan*)... L'uomo sperimenta (*erfährt*) solo nel cammino (*Fahrt*)»⁸. Già nel noto libretto *Schleifung der Bastionen* l'allora quarantacinquenne teologo invitava ad ammettere la mutazione intervenuta nel concetto di verità: «oggi non si trova più, sulla nostra terra diventata sferica, alcun punto dal quale lo sguardo possa tutto abbracciare. Bisogna *muoversi*; la terra della verità si può esplorare solo mutando i posti di osservazione»⁹. E ancora: «Camminare è categoria fondamentale dell'esistenza biblica e cristiana: fuori del cammino non v'è certezza, possesso della verità»¹⁰. Anche in una nota intervista della vecchiaia egli richiamava l'esempio della statua, che come figura bella esige che le si cammini attorno per poterla apprezzare nella ricchezza delle sue prospettive¹¹.

L'uomo, dunque, nella sua esperienza, dà origine e insieme coglie un «movimento della verità» e un «movimento dell'essere». Egli stesso è cammino e apertura progressiva, estatica ad un mostrarsi altrettanto progressivo ed estatico delle profondità della figura. Senza la pressione e la sorpresa dell'oggetto nella sua novità, il soggetto non potrebbe progredire verso un'esperienza più ampia e profonda; ma senza questa disponibilità alla progressiva dilatazione dell'orizzonte soggettivo l'oggetto non potrebbe mostrarsi sempre più ricco. Varrebbe la pena indagare con profondità il concetto dinamico ed estatico di *a priori* presente in von Balthasar, che sviluppato già

⁸ *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1964, p. 94.

⁹ *Abbatere i bastioni*, Borla, Torino 1966, p. 87.

¹⁰ *Ivi*, p. 94.

¹¹ È sintomatico, in proposito, che Balthasar, parlando dell'esperienza, preferisca quasi sistematicamente il termine *Erfahrung* a quello di *Erlebnis*, proprio a sottolinearne il carattere di movimento.

in modo ampio in *Wahrheit* del 1947 matura pienamente nell'assunzione delle categorie estetiche e nella *via amoris*. Infatti è proprio in questo concetto di *a priori* che il carattere estatico dell'esperire umano si dà a vedere. Se l'*a priori* soggettivo, come *cum-sensus* all'essere in totale¹², è già in partenza apertura universale, incondizionata, esso nondimeno, come ogni ente finito, è un in-sé che deve dispiegarsi in tutte le sue possibilità, passando da una essenzialità per così dire contratta (*morphé*) ad una espansione esistenziale nel rapporto ad altri (*éidos*). Si pensi al concetto di persona elaborato nel contesto della *Teodrammatica*: persona è qui essenzialmente movimento di personalizzazione verso la misura della missione obiettiva, è una tensione insopprimibile tra essenza ed esistenza o, secondo la terminologia patristica ripresa da von Balthasar, tra immagine e somiglianza.

In questa capacità dell'*a priori* soggettivo di oltrepassare se stesso a servizio dell'oggetto l'esperienza mostra il suo carattere storico. *L'inesauribilità e il mistero dell'essere, cui sopra accennavamo, possono manifestarsi solo attraverso un cammino che è la storia del dilatarsi estatico del soggetto. Ex-per-ire è davvero, secondo l'etimologia, un camminare e progredire.*

1.4. Principio di totalità e principio del "sentire"

Quanto si è detto finora sull'esperienza lascia ancora in ombra il problema decisivo e di tutti senz'altro il più difficile. Non basta mostrarne la struttura polare ed elittica, il carattere storico e quello simbolico, bisogna più in profondità chiedersi, al di là delle sue connotazioni, *cosa essa propriamente sia*. Cosa intende von Balthasar quando parla di esperienza? Cosa vuol esprimere con questa categoria? Lo spunto per la risposta ci viene offerto nel primo volume di *Gloria*, là dove il concetto di esperienza viene introdotto per indicare il carattere globale e totalizzante della fede come risposta alla rivelazione divina. Il concetto di esperienza, vi si legge, «è indispensabile se la fede è incontro di tutto l'uomo con Dio»¹³.

Dunque per von Balthasar esperienza dice un rapporto totale del soggetto con la totalità dell'oggetto. Quelle che sono soltanto parti o aspetti parziali di questo rapporto globale (per esempio il semplice sentire emotivo, l'ambito della mera percezione sensoriale ed empirica, la pura verifica sperimentale), non possono essere dette propriamente esperienza. Non è esperienza neppure il solo processo cognitivo che dai sensi termina nel concetto e nel giudizio. Esperienza piuttosto sta per «accordo» (*Einstimmung*) di tutto l'essere soggettivo con la realtà oggettiva. È l'incontro dell'io nella sua interezza con l'essere che si rivela e si dona nell'unitotalità di ogni singolo ente, colto nella rete di solidarietà che lo lega a tutti gli altri enti.

L'accordo esperienziale tra soggetto e oggetto è un evento pluridimensionale e insieme unitario: il soggetto vi è impegnato con la totalità del suo essere; l'oggetto vi entra in scena adottando il misterioso e polivalente linguaggio dell'essere che è bello,

¹² Cfr. *Gloria. I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1985, p. 226.

¹³ *Ivi*, p. 203.

buono e vero. L'esperienza è allora la globalità di un rapporto reciproco tra soggetto e oggetto che è insieme estetico, etico e noetico oppure, se preferiamo, epifanico-simbolico, storico-drammatico, linguistico-veritativo. Essa è percezione (estetica) in una prassi (drammatica) a cui è interna la conoscenza (logica). Dal momento, poi, che il soggetto vi interviene come totalità, in essa convergono la componente intellettuale e intuitiva, corporea e spirituale, affettiva, razionale, volitiva. L'esperienza non potrà che essere una *realtà strutturata*, con diversi livelli e componenti, convergenti e articolati tra di loro. In altre parole, il concetto di esperienza presenta il profilo della figura, della *Gestalt*, come organizzazione di una molteplicità di elementi dotati di un centro¹⁴.

Non è dunque l'uno o l'altro aspetto di questa totalità che definisce l'esperienza, bensì il loro coordinamento in un tutto. Si vede bene come sia impossibile, in quest'ottica, giungere ad un concetto univoco di esperienza, ad una sua definizione chiara e precisa, in quanto ingloba tutti gli aspetti e le sfaccettature incluse nel rapporto totale ed ellittico tra soggetto e oggetto.

Detto questo, sorge una domanda: se l'esperienza ha questo aspetto comprensivo e totale, che investe i tre trascendentali, perché von Balthasar sviluppa la sua teoria dell'esperienza, nel modo più sistematico e ampio, nel contesto dell'estetica teologica, e precisamente nel quadro della dottrina della percezione estetica? Perché questa relazione privilegiata dell'esperienza con il *pulchrum* e dunque con la "percezione" e con il "sentire" che dell'esperienza estetica sono il fulcro?

Mi sembra che una prima risposta a queste domande si trovi nella relazione speciale che il *pulchrum* intrattiene col trascendentale *unum*, cioè col momento dell'unitotalità dell'ente. La bellezza è percepita, infatti, quando si coglie l'unità delle parti (*integritas*) nella loro reciproca armonia e complementarietà (*proportio*) e nell'irradiazione che da esse procede (*splendor*). Perciò, nonostante la convertibilità dei trascendentali, mi sembra che il *pulchrum*, così come visto da von Balthasar, cioè come luogo del rivelarsi dell'unitotalità della *Gestalt*, sia anche il luogo più naturale all'*unum* e per questo il luogo naturale dell'esperienza come momento sintetico del rapporto tra soggetto e oggetto. E non potrebbe essere diversamente se il bello esige, da parte soggettiva, la reazione di tutto l'uomo¹⁵.

Ma questa affermazione ci permette anche di chiarire il *punto davvero decisivo per il concetto di esperienza*: quello del ruolo del sentire e della percezione sensibile rispetto alla totalità composita e strutturata dell'esperienza. Se teniamo presente il concetto di *Gestalt* come modello atto a descrivere il complesso gioco dei molteplici

¹⁴ Con questo concetto di esperienza come realtà pluridimensionale e strutturata, mi sembra che Balthasar metta a frutto la lezione di J. MOURoux, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Morcelliana, Brescia 1956.

¹⁵ Uno studio approfondito sul ruolo del trascendentale *unum* nel pensiero balthasariano ancora manca. Anche nella tesi dottorale di M. SAINT-PIERRE, *Beauté, bonté, vérité chez H. U. von Balthasar*, Cerf, Paris 1998, a parte qualche accenno, mi sembra che ci si lasci sfuggire l'occasione per mettere a fuoco in modo adeguato il tema dell'*unum*.

fattori implicati nell'esperienza, si può dire che all'interno della figura composita e strutturata dell'esperienza come totalità onnicomprensiva e ordinata, il *Gefühl* ha il ruolo del centro ordinatore di questa figura. È infatti attraverso il sentire che si può cogliere il tutto e rispondere totalmente al tutto, che si può, in altre parole accordarsi con l'oggetto e averne un'esperienza. Il sentire, infatti, per von Balthasar non è semplicemente uno stato emozionale di superficie, non è una "facoltà" accanto alle altre o un atto accanto ad altri (*Einzelakt*), ma atto globale (*Gesamtakt*), «l'integrazione di tutta la vita personale»¹⁶. Esso è un *Gesamtgefühl*, una risonanza globale del soggetto in tutte le sue componenti alla totalità dell'oggetto sotto ogni profilo.

L'istanza affettiva, estetica, il sentire in questo senso pieno, attraversa trasversalmente e perciò unifica ogni livello del soggetto ed è presente sia nell'agire drammatico sia nel conoscere logico¹⁷. Per questo il sentire è il correlato naturale dell'*unum-pulchrum*, ovvero ciò che consente «l'originario e indeducibile fenomeno della visione della figura» nella sua unità¹⁸. Per questo suo carattere unificante e trasversale, il sentire (o la bellezza) è il centro focale dell'esperienza o, se vogliamo, di quella figura composita e complessa, strutturata che è l'esperienza: infatti «il bello esige assolutamente la reazione di tutto l'uomo»¹⁹.

Il sentire, però, proprio perché centro focale e aggregante, non è separabile dall'insieme dei fattori che attorno ad esso ruotano a comporre l'esperienza stessa. Esperienza come percezione della figura una-bella, infatti, non si dà fuori di una prassi (drammatica) e comprende sempre il momento del sapere, della parola e della verità (logica). Insomma, il sentire attraversa e unifica ogni livello dell'esperienza, ma non esaurisce da solo l'esperienza. Perciò von Balthasar se per un verso sviluppa la sua dottrina dell'esperienza in relazione alla *aisthesis* e al sentimento del *pulchrum*, come luogo proprio dell'esperienziale, per altro verso mantiene viva la circolarità dei trascendentali, la quale ricorda che non c'è sentimento senza prassi e senza conoscenza.

2. ESPERIENZA CRISTIANA

Nell'esporre le linee essenziali dell'esperienza cristiana secondo il nostro Autore possiamo seguire il medesimo schema adottato per il chiarimento del concetto di

¹⁶ Gloria. I., p. 227.

¹⁷ Ch.A. Bernard ha particolarmente sviluppato questa caratteristica unificante dell'istanza affettiva-simbolica, come istanza non riducibile ad una "facoltà" speciale, ma che attraversa in modo differenziato eppure omogeneo tutte le componenti e i livelli dell'essere umano e ne permette il collegamento e l'integrazione. Cosicché, l'esperienza spirituale oggetto della teologia spirituale va in fondo a coincidere con l'esperienza affettiva. Di questo autore, si veda la trilogia di *Teologia simbolica*, *Teologia spirituale*, *Teologia affettiva*, (Edizioni Paoline, rispettivamente del 1981, 1983, 1985). Che il sentire e l'affettivo rappresentino un momento unificante che trascende conoscenza e agire morale è una tesi ricorrente, in forme diverse, nella storia del pensiero occidentale, in Bonaventura e Schleiermacher, per esempio.

¹⁸ *Teodrammatica II: L'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1982, p. 20.

¹⁹ Gloria. I., p. 204.

esperienza nella sua generalità: l'ellisse soggetto-oggetto, il rapporto di mediazione-immediatezza, il carattere di movimento estatico, il ruolo del "sentire" nel contesto dei trascendentali e della totalità esperienziale.

2.1. Tra obbedienza e libertà

Von Balthasar elabora le linee maestre della sua teologia dell'esperienza cristiana entro le coordinate del rapporto fede-rivelazione, cioè entro il quadro della relazione tra evidenza soggettiva e oggettiva. L'esperienza del soggetto credente, l'esperienza della e nella fede, è essenzialmente *percezione* dell'oggettività della figura di rivelazione e *rapimento* in questa medesima oggettività; in altre parole esperienza cristiana è un "accordarsi" con l'esperienza obiettiva e archetipa del Figlio di Dio fatto carne. In questo senso l'esperienza cristiana è obbedienza e con-formazione a quella di Cristo. Essa è "*sentire cum Christo*", secondo la celebre formula paolina (cfr. Fil 2,5). Il Cristo, infatti, non soltanto fa o ha un'esperienza del Padre, ma «è la stessa esperienza del Patto», «è l'esperienza della perfetta corrispondenza tra Dio e l'uomo»²⁰.

Per valutare giustamente tutta l'importanza di questo asserto è necessario ricordare che per von Balthasar Gesù Cristo è colui che merita l'appellativo di *analogia entis concreta et personale*, non solo perché congiunge metafisicamente in sé l'essere finito e l'Infinito, ma anche perché ha misurato per via di personale esperienza sia la massima vicinanza al Padre («Io e il Padre siamo uno»), sia la massima distanza e lontananza da Lui («Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»). Ogni esperienza dell'essere e di Dio si trova perciò inclusa nell'esperienza assoluta, e perciò normativa, di Gesù. Egli è la misura misurante, *norma normans non normata* di ogni possibile incontro tra il finito e l'Infinito, tra Dio e l'uomo. Qualunque esperienza, se autentica, è in varia misura partecipazione e accordo con quella di Cristo.

Dell'esperienza cristologica von Balthasar ci dà una descrizione abbondante, dal punto di vista fenomenologico addirittura più dettagliata di quella del cristiano. È evidente che egli è particolarmente interessato all'elaborazione di una cristologia esperienziale, dal momento che l'esperienza del cristiano non può che comprendersi a partire da quella del suo Signore: «il nostro sentire e la nostra esperienza di Dio hanno la loro misura giusta nel sentire e nell'esperienza di Cristo»²¹.

Questo modo di concepire il rapporto tra l'esperienza del cristiano e quella critica, porta a concludere che il Cristo non è solo la figura oggettiva che è riconosciuta dalla fede, ma è pure lo stesso archetipo della fede soggettiva (cioè dell'esperienza) che riconosce la figura. In altri termini, il Cristo si colloca sia dalla parte dell'oggetto sperimentato che da quella del soggetto sperimentante. Egli è sia la *fides quae* personalizzata sia la *fides qua* archetipa. Qui penso che vada riconosciuto un aspetto di grande profondità alla teologia della fede e dell'esperienza cristiana di von Balthasar. Gesù diventa sia l'evidenza oggettiva che si presenta di fronte al credente sia quella

²⁰ Gloria. I., p. 303.

²¹ Ivi, p. 233.

soggettiva che si comunica nel credente. Questo, in ultima analisi, è il significato dell'affermazione che la rivelazione porta in sé le condizioni di possibilità della sua percezione, ovvero che posso riconoscere Gesù solo se mi conformo a lui, se lascio lui vivere in me, se la sua esperienza diventa la mia. Posso percepirlo se ne sono rapito e ne sono rapito se lo percepisco.

Ma questo trasferimento dell'esperienza di fede soggettiva del Cristo nel soggetto credente, il rapimento del soggetto nella figura soggettivo-oggettiva, non avviene altrimenti che per il dono dello Spirito Santo, che rappresenta propriamente il nesso tra soggetto e oggetto. Quello Spirito che ha realizzato l'accordo tra il Figlio e il Padre nella storia di Gesù di Nazareth, realizza anche l'accordo tra il Figlio e i discepoli, perché questi ultimi si accordino al Padre come si è accordato il Figlio. L'esperienza cristiana è così trinitariamente configurata: esperienza del Padre, nel Figlio, in virtù dello Spirito.

Tuttavia, l'esperienza cristiana non è semplicemente configurazione obbediente a quella di Gesù Cristo; non dobbiamo dimenticare che la fede, per von Balthasar, porta in sé un aspetto attivo e creativo. Ciò in analogia alla creatività che, come si vede, il soggetto esercita verso l'oggetto sul piano dei rapporti intracreaturali. Soprattutto in Maria, culmine della fede veterotestamentaria e inizio di quella cristiana, si può osservare quanto l'atto della creatura che accoglie e risponde alla rivelazione, non sia semplice registrazione positivistica di una realtà già formata, ma contribuisca a sua volta a plasmare la figura della rivelazione, dando corpo umano al Figlio di Dio. Perciò il credente nella misura in cui si lascia rapire nell'esperienza e nella fede del Figlio ed entra così a far parte della figura dell'esperienza cristologica, modifica questa stessa figura e contribuisce a plasmarla.

2.2. *Tra mediazione e immediatezza*

Le ultime frasi ci introducono nella considerazione del carattere mediato e insieme immediato dell'esperienza del cristiano. Von Balthasar sostiene che l'esperienza del Cristo non è isolabile mai dalla costellazione archetipa che la con-costituisce e la con-figura. L'esperienza veterotestamentaria, quella degli apostoli (nelle polarità Pietro-Giovanni, Paolo-Giacomo) e l'esperienza mariana fanno parte inscindibile dell'archetipo esperienziale cristico. Essi sono archetipi dipendenti di mediazione che confluiscono nell'esperienza della Chiesa, la quale è perciò insieme esperienza mariana e apostolica e raccoglie l'eredità dell'Israele antico²². Condividere l'esperienza archetipa del Cristo, per il cristiano vuol dire accoglierla all'interno di questa configurazione tipicamente ecclesiale. Per questo non solo l'esperienza di Dio è mediata dal Cristo, ma anche la condivisione dell'esperienza di Cristo è mediata dalla Chiesa e dai suoi sacramenti, dalla Scrittura e dal ministero.

Nonostante queste molteplici mediazioni, a von Balthasar preme affermare con altrettanta decisione che esse non sono delle "istanze intermedie" che impediscono un rapporto immediato diretto con l'evento originario. Infatti, per lui la mediazione, si

²² Cf *Il complesso antiromano*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 134-144; *Gloria. I.*, pp. 305-338.

tratti della chiesa come dell'umanità del Cristo, non è un semplice strumento (*Werkzeug*) che si interpone tra la realtà mediata e il destinatario della mediazione, quanto invece la stessa realtà originaria nell'atto di esprimersi imprimendosi in altro da sé. La Chiesa non è istanza intermedia tra Cristo e il credente, diversa dall'uno e dall'altro, ma è il Cristo stesso nell'atto di esprimersi-imprimersi nei credenti ed è la comunità dei credenti in quanto esprime-imprime il Cristo nel mondo. Insomma, la Chiesa è in grado di mediare il Cristo in quanto fa parte della sua figura, è la sua figura, e contribuisce a costituirlo e plasmarlo in altri. Da qui si intuisce il profondo rapporto che sussiste tra l'atto della mediazione e la creatività della fede: l'oggetto teologico non viene semplicemente "trasmesso" nella mediazione del soggetto ecclesiale, ma trova in questa mediazione, cioè nella fede della Chiesa-Maria, il luogo della sua crescita verso la propria pienezza. L'oggetto teologico non attraversa l'atto soggettivo della fede che media come il sole attraversa la lastra di vetro, ma assimila a sé la ricchezza soggettiva, in modo che la fede diventa essa stessa parte e condizione della figura mediata.

Possiamo così intravedere quanto profondamente l'esperienza cristiana sia connotata in modo ecclesiale. Non è possibile *sentire cum Christo* senza *sentire cum e in Ecclesia* (secondo la nota formula ignaziana). Questa dimensione ecclesiale richiede dal singolo un profondo senso cattolico, ovvero la disponibilità a non chiudersi nel privato della propria esperienza personale, ma ad aprirsi alla libera circolazione e allo scambio delle esperienze entro la *communio sanctorum*. La Chiesa vive di un *commercium*, di uno scambio reciproco delle esperienze, fondato sulla sostituzione e lo scambio dei posti attuato in modo fondativo e redentivo in Cristo. «Questa eucaristica permeabilità di tutti i soggetti l'uno nell'altro..., è l'esistenziale fondamentale della *communio sanctorum*»²³. La sfera di azione del singolo è come amplificata. Ad uno possono essere accolte in maniera vicaria esperienze di desolazione e angoscia perché altri siano perdonati o consolati, mentre ad un altro possono essere concessi doni e carismi per il bene comune. Nel discernimento dell'autenticità di una determinata esperienza personale, questa apertura al soggetto complessivo mariano-ecclesiale è un criterio decisivo: «nella misura in cui la Chiesa è una realtà oggettiva che trascende il singolo soggetto, è giustificato il postulato di un autosuperamento e abnegazione del singolo nel sentire della Chiesa»²⁴.

Il rapporto tra mediazione e immediatezza prima di essere una legge dell'esperienza del cristiano nella Chiesa è comunque legge strutturale della stessa esperienza di Gesù. Proprio il fatto che l'esperienza di Gesù si plasmì in un continuo giuoco interattivo tra l'*a priori* della sua missione e persona divina e l'*a posteriori* della sua umanità, o in altre parole che questa esperienza sia divino-umana, ci permette di comprendere che già essa vive nel chiaro-scuro del rapporto tra mediazione e immediatezza. La dottrina balthasariana della coincidenza in Cristo di *missio* e *processio*, cioè di missione e persona divina, e conseguentemente di autocoscienza e coscienza della

²³ *Teodrammatica V: L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986, p. 327.

²⁴ *Gloria. I*, p. 236.

missione, postula una immediatezza; mentre il fatto che questa missione e questa autocoscienza storicamente diventino consapevoli in Gesù attraverso il filtro delle relazioni sociali e un cammino storico progressivo, implica una mediazione²⁵.

2.3. *Perdere l'esperienza per ritrovarla*

Le metafore del *cammino* e del *movimento*, come si è già visto, illustrano un aspetto costitutivo dell'esperienza per von Balthasar. Ciò resta valido anche per l'esperienza del cristiano e, ancor prima, per quella di Gesù Cristo. Già l'esperienza archetipa del Figlio di Dio è posta dal nostro Autore sotto il segno dinamico della *missione*, che implica, secondo la visione giovannea, un movimento dal Padre, verso il mondo, per ritornare al Padre. Perciò, «non possiamo parlare dell'esperienza di Dio di Gesù in un contesto diverso da quello del movimento cristologico», dal momento che il «venire-andare» dal-al Padre «sono le due articolazioni che esprimono tutta la natura del Figlio»²⁶. Non c'è per il Figlio, preso in questo movimento eucaristico di obbedienza e di preghiera, di servizio e di redenzione, non c'è per il Figlio la possibilità di prendere coscienza di sé e del proprio compito al di fuori di questo movimento che lo pone sempre via da sé verso il Padre e verso il mondo, in una intenzionalità radicale. Si tratta di un movimento estatico, eccentrico. Egli non cerca la propria gloria, ma quella del Padre, non cerca di piacere a se stesso, ma a Colui che lo ha mandato. Esiste dunque un primato del movimento estatico dell'obbedienza sull'autocoscienza riflessiva, dell'intenzionalità sulla *reditio*. L'io giunge a se stesso solo per la mediazione del tu, dell'oggettività.

Per la nostra tematica ciò significa che l'esperienza autentica può nascere solo nell'abbandono di ogni atteggiamento di autoassicurazione e nel far spazio al disinteresse (*Selbstlosigkeit*), all'oblio di sé nell'interesse dell'oggetto. Nell'esperienza cristiana «tutto è situato sull'ala di questo abbandono di sé (*Sich-los-gelassen*) e di un esistere solo nel volo verso questo scopo»²⁷. È questo, d'altra parte, il dinamismo dell'amore, che non cerca la propria sicurezza, la propria esperienza, ma vive proteso verso il termine amato. Questo movimento estatico dell'esperienza relativizza in fondo l'esperienza medesima (intesa come *Gefühl*, come "sentire"), la quale non può più essere cercata per se stessa, ma è come il sovrabbondante e gratuito traboccare nel soggetto del gratuito movimento verso l'oggetto. Il principio paradossale che esprime la legge dell'esperienza cristiana è dunque il seguente: «quanto meno uno cerca se stesso e la sua esperienza tanto più facilmente essa può essergli partecipata»²⁸. Insomma, solo perdendo se stessi ci si ritrova, mentre chi vuol guadagnare la propria vita la perde.

Von Balthasar fa notare che dal punto di vista biblico «non l'uomo deve sperimentare Dio, ma Dio vuole sperimentare, vuol constatare sperimentalmente attraverso una prova (*peirázesthai*) se l'uomo investito del mandato percorre la via indicata-

²⁵ Cfr. G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo*, pp. 85-94; 116-121.

²⁶ *Gloria*, I, p. 297.

²⁷ *Ivi*, p. 211.

²⁸ *Lo Spirito e l'Istituzione*, Morcelliana, Brescia 1979, p. 289.

gli da Dio. Mentre in nessun passo della Bibbia si parla di un'esperienza (*péira*) di Dio da parte dell'uomo, il tema dell'esperienza dell'uomo da parte di Dio tramite una prova (*peirasmós*) percorre tutta la storia della salvezza²⁹. L'uomo si trova, in prima istanza, nella posizione passiva del *pati divina* di colui che patisce e soffre Dio, di chi è provato e non di colui che sottopone Dio al metro del suo provare e verificare.

Non si deve per questo pensare, però, che in tal modo all'uomo credente sia impedita ogni esperienza di Dio. Anzi, «a partire dal riverbero della gioia di Dio per l'avvenuta prova dell'uomo sulla stessa gioia di quest'ultimo... si può parlare anche di un'esperienza umana»³⁰. La fede non è cieca riguardo a se stessa. Colui che nella prova e nella rinuncia ad ogni autoassicurazione esperienziale percorre il cammino estatico del disinteresse e del dono di sé, ottiene di ritrovare nell'oggetto del suo amore, in Dio, un sapere riguardo a se stesso e al buon esito del sua prova. La fede non è per sé. Tommaso una partecipazione alla conoscenza che Dio ha di sé stesso e del mondo? Ugualmente *l'esperienza cristiana di Dio, per von Balthasar, è l'ottenere una partecipazione all'esperienza che Dio fa dell'uomo messo alla prova*. Il punto di congiunzione di questa partecipazione è Gesù Cristo. Il genitivo "esperienza di Dio", come fa notare von Balthasar, va preso in Gesù nel senso sia oggettivo che soggettivo: è l'esperienza che Dio fa dell'uomo e l'esperienza che l'uomo fa di Dio. In Gesù Dio fa l'esperienza dell'uomo e sperimenta come uomo, cambiando e trasfigurando l'esperienza umana assunta. Al tempo stesso, in Gesù l'uomo può ottenere una partecipazione a questa esperienza cristiana che Dio fa dell'umanità. Dunque l'esperienza del cristiano è "custodita" (*geborgen*) in Dio per la mediazione di Cristo.

2.4. Il "sentire spirituale" nell'insieme dell'accordo esperienziale

Le ultime frasi ci hanno messo in grado di focalizzare un delicato e importante aspetto della dottrina balthasariana dell'esperienza: da una parte la relativizzazione dell'esperienza sensibile, dall'altra il suo ritrovamento sulle ali del movimento estatico che si perde in Dio. Che l'esperienza come sentimento sia da relativizzare, lo avevamo già intravisto quando abbiamo detto che il concetto di esperienza per von Balthasar riguarda la totalità dell'accordo esistenziale con la figura oggettiva. Ne seguiva che l'esperienza è una realtà strutturata dai molteplici livelli e dalle varie componenti, e se in questa struttura il *Gefühl* ha un ruolo centrale, esso è però giudicato dal quadro d'insieme. Questo principio di totalità, e di oggettività, spinge von Balthasar a dilatare il concetto di esperienza di fede in modo tale che esso tende a sovrapporsi a quello puro e semplice di esistenza cristiana. Se le cose stanno in questo modo, si pone ad un altro livello il problema già emerso nel paragrafo 1.4., a proposito del concetto di esperienza in relazione ai trascendentali. L'interrogativo suona: se l'esperienza del credente è accordatura totale con la soggettività archetipa del Cristo, che implica l'oggettivo compimento di una missione teologica, che relazione si dà tra l'insieme dell'esistenza cre-

²⁹ *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milano 1980, p. 22.

³⁰ *Ivi*, p. 24.

dente e la sua dimensione cosciente e sentita? E ancora: se l'esperienza cristiana, per essere accordo totale, comporta non solo una "percezione", ma anche un "rapimento" nel mistero di Cristo (e percezione e rapimento si implicano reciprocamente), se l'esperienza cristiana implica cioè un aspetto di conformazione ontica e non solo affettiva, che relazione ha questo aspetto ontico con il piano della percezione cosciente? Si delinea, cioè, la questione del rapporto tra *ontico, esistenziale, psicologico*, ovvero tra il piano della grazia, della vita vissuta e agita (obbedienza) e della fenomenologia degli stati di coscienza (piano della *delectatio*, del sentire).

A me pare che il concetto balthasariano di esperienza cristiana intenda assumere tutti e tre questi aspetti in modo unitario, anche se articolato. Per quanto concerne il rapporto tra piano della coscienza e piano ontico della grazia, von Balthasar lo concepisce come rapporto di trasparenza fenomenologica, di continuità nella discontinuità, nello schema della relazione tra fondamento ed apparizione, mediazione e immediatezza. Lo Spirito santo crea, assieme alla conformità ontica dell'uomo alla figura della rivelazione, anche la facoltà di percepire, cosicché il livello della coscienza lascia trapelare la vita soprannaturale interiore, ma in modo indiretto, senza che la ricchezza dell'elevazione entitativa della creatura in Dio possa tradursi pienamente nella coscienza. Tra i due piani esiste una traspirazione e al tempo stesso uno scarto. Ciò che Tommaso chiamava conoscenza per *con-naturalità*, indica precisamente questo legame del conoscere con quello dell'essere: la percezione sensibile riposa su una parentela nell'essere (*Wesensverwandschaft*).

Il rapporto tra il piano della coscienza e quello dell'esistenza è impostato da von Balthasar soprattutto in dipendenza da Mouroux, la cui soluzione di stampo personalista viene recuperata ora nel quadro più vasto di una metafisica dei trascendentali. La natura dell'esperienza come realtà strutturata e composita, comporta che «l'esperienza cristiana... può essere acquisita con sicurezza solo dall'insieme del comportamento umano»³¹. La componente del sentire si incastona, ed è giudicata, nella prassi dell'obbedienza, mentre quest'ultima a sua volta non è disgiungibile dal retto sapere intorno alla verità divina (ortodossia).

Dalla composizione dei tre livelli (ontico, esistenziale, psicologico-affettivo) nasce l'*esperienziale*, il cui punto di emergenza è il sentire, ma giudicato e contestualizzato e perciò anche relativizzato, dal complesso della totalità di cui fa parte. Qui risiede tutta la fecondità della dottrina balthasariana dell'esperienza cristiana. Da ciò deriva anche una certa oscillazione nel modo di parlare dell'esperienza. Si assisterà da una parte a un von Balthasar che mette in guardia dallo psicologismo di certa teologia spirituale e si accosta ai santi e ai mistici interessato più all'obiettività della loro esistenza teologica che ai fenomeni straordinari; dall'altra ad un von Balthasar interessato alla rivalutazione della dottrina dei sensi spirituali alla scuola di Ignazio e di gran parte della tradizione. Da un lato si sottolinea il primato dell'esser messi alla prova sul soggettivo sperimentare Dio, ma dall'altro si insiste sul fatto che la fede è esperienza,

³¹ *Teologica. III. Lo Spirito di verità*, Jaca Book, Milano 1992, p. 303.

affettività, sentimento, conoscenza. Per un verso si apre la strada alla rivalutazione della mistica carismatica, dove l'immaginazione e i sensi sono fortemente implicati, come vedremo tra breve, per altro verso si ricorre ad una teologia della croce che esige dal cristiano il distacco da ogni sentire e da ogni vedere.

Questa oscillazione, se può dare l'impressione di un certa incoerenza, in realtà tiene fede al carattere composito del momento esperienziale. In queste polarità dinamiche si dà a vedere proprio il carattere strutturato e perciò mediato-immediato dell'esperienza, il suo carattere paradossale, che esige la disponibilità a perderla per poterla ritrovare³². Questa composizione paradossale di aspetti contrastanti e antitetici, ma inseparabili, che circoscrive la sfera dell'esperienza, è di importanza essenziale per comprendere la natura dell'esperienza mistica, della quale ci dobbiamo ora occupare.

3. ESPERIENZA CRISTIANA MISTICA

Tutto ciò che si è detto a proposito dell'*esperienza* e dell'*esperienza cristiana* resta valido quando si parla dell'esperienza *mistica* del cristiano: il rapporto tra soggetto e oggetto, quello tra mediazione e immediatezza, la natura statica dell'esperienza, l'inserimento del principio del sentire entro il principio di totalità. Dunque, nelle pagine precedenti abbiamo di fatto già anticipato elementi non semplicemente previ al tema della mistica, ma che già la descrivono e la definiscono. Ora si tratta di presentare il pensiero di von Balthasar sul tema della mistica precisando alcuni aspetti più specifici: il chiarimento del termine "mistica"; il rapporto tra esperienza mistica ed esperienza cristiana; il rapporto tra mistica dei doni e mistica dei carismi; la mistica cristiana come carisma profetico-escatologico.

3.1. La mistica: gradi di un'analogia

L'approccio di von Balthasar al tema della mistica è prettamente teologico, non psicologico, in modo tale, però, che alla psicologia venga riconosciuto il suo legittimo posto. Egli è interessato a dare innanzitutto una copertura biblica alle sue affermazioni sulla natura della mistica cristiana, per poter garantire proprio lo specifico cristiano nell'uso del termine in questione. L'aggancio lessicale per questo tipo di operazione gli è offerto dall'uso biblico dei termini *mysterion* e *mystikós* che, soprattutto in Paolo, fanno riferimento al mistero di Cristo come realtà storico-salvifica oggettiva e alla sua partecipazione soggettiva per fede al credente. La questione "mistica" è posta dunque entro la correlazione di rivelazione e fede, e perciò in perfetta continuità con quanto si è detto in precedenza sul carattere ellittico e polare dell'esperienza dell'uomo e del cristiano tesa tra soggettività e oggettività. Da questo punto di vista, ogni modalità della fede che comprende e che risponde può rientrare, secondo questa accezio-

³² Qui correggo una mia precedente valutazione critica: cfr. G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo*, pp. 393-394. Tuttavia, resta in von Balthasar una certa libertà terminologica nell'uso del termine esperienza, cosa che può lasciare un po' disorientati.

ne vasta, nella categoria di “mistica”, perché partecipazione al mistero. Quando i Padri e gli autori medievali hanno usato l’aggettivo “mistico” in riferimento al senso spirituale-allegorico della Scrittura e a quanto concerneva la celebrazione dei sacramenti (dei “misteri”), non hanno fatto altro che sviluppare dei presupposti biblici.

Ora, questa risposta e partecipazione “mistica” della fede soggettiva al mistero di Cristo, prevede diversi gradi e differenti forme, alla cui catalogazione fenomenologica la Scrittura per la verità non presta speciale attenzione e che tuttavia in qualche modo prevede e suggerisce. Von Balthasar sembra riconoscere nel testo biblico almeno *tre livelli principali di questa gradazione analogica della mistica*. Esiste, ad un primo livello, l’inserimento sacramentale e oggettivo nel mistero che si accompagna con la fede viva prestata alla Parola di Dio. È il livello del «primato del *mysterion*, al cospetto del quale la risposta attesa è la piena disponibilità della fede, sia che essa sperimenti in modo vissuto o no»³³. È quanto in precedenza abbiamo definito il piano della partecipazione ontica.

Si deve, però, osservare, in seconda luogo, che la fede non può darsi senza alcuna esperienza vissuta, senza un riverbero sul piano del sentire e della coscienza. Il Nuovo Testamento conosce bene tutta la variegata tipologia di esperienze che vanno dal conoscere le sofferenze di Cristo, all’avvertire la sua consolazione, dalla gioia nello Spirito alle tribolazioni apostoliche. La fede, insomma, porta naturalmente con sé una vita della coscienza rinnovata e ampliata, una sfera nuova dell’affettività e del conoscere per connaturalità. Si tratta dell’esperienza comune del cristiano fervente. Su questa via si può situare, come maturo dispiegamento della vita di fede-speranza-carità, quella sfera esperienziale che la tradizione teologica ha chiamato col nome di “mistica dei doni dello Spirito Santo”. Questa non è altro che il riverbero sensibile di una oggettiva (ontica ed esistenziale) configurazione al Cristo.

Ad un terzo livello, infine, si trovano nella Scrittura dei fenomeni esperienzialmente forti che nella tradizione cristiana degli ultimi secoli sono stati definiti “mistici” in un senso speciale. Qui von Balthasar rimanda alla visione di Isaia nel tempio, alla visione del *kabod* da parte di Ezechiele, alla misteriosa contemplazione di Dio sull’Horeb da parte di Elia e ancora alle visioni apocalittiche di Daniele e di Giovanni, ai rapimenti di Paolo, al cielo aperto contemplato da Stefano³⁴. Tutti questi fenomeni non vanno però visti come esteriori rispetto alla realtà dei primi due livelli. Il rapimento di Paolo fino al terzo cielo non è che l’estensione di quello che lui definisce l’oggettivo e misterico “essere in Cristo”; così, le visioni apocalittiche giovannee sono radicate in quel “vedere” che per il quarto evangelista spetta alla fede in quanto tale («Noi abbiamo veduto e creduto...»).

Insomma, tutto ciò che nella vita della Chiesa può essere collocato tra i fenomeni straordinari, carismatici, è incluso nella sfera più ampia, ma anche cristianamente più specifica, del rapporto della fede col mistero. Dunque, anche la mistica carismatica risulta essere un modo peculiare di configurazione soggettiva all’oggettività

³³ *Lo Spirito e l’Istituzione*, p. 277.

³⁴ *Ivi*, p. 261.

della figura rivelativa ed acquisisce pertanto un valore intrinsecamente teologico, come ogni forma di esperienza cristiana.

3.2. *Esperienza cristiana ed esperienza mistica*

Questi presupposti biblico-teologici, grazie all'impiego dello schema analogico, situano l'esperienza mistica in stretta relazione con quella cristiana nella sua generalità. Non è possibile comprendere la prima se non alla luce della seconda. I rapporti tra i due gradi analogici, però, viene definito da von Balthasar in modo più preciso di quanto non abbiamo fatto finora. Von Balthasar intende mostrare soprattutto la omogeneità radicale tra i due ambiti.

L'esperienza cristiana ha caratteri mistici, anche a prescindere dai fenomeni carismatici o da stati particolari di coscienza, mentre l'esperienza cosiddetta mistica, in senso moderno, è una modalità di esperienza cristiana nella fede. Così facendo, von Balthasar intende recuperare l'unità e l'osmosi tra il mistico e il cristiano, unità che ha dominato fino al Medioevo e che, nonostante tutto, persiste anche nel periodo barocco. «Si possono e si devono distinguere i mistici eletti (come testimoni qualificati) dagli altri credenti... Ma non bisogna dimenticare l'analogia e persino una certa continuità tra i due modi di esperienza»³⁵.

Per mostrare il rapporto di somiglianza e dissomiglianza tra esperienza cristiana ed esperienza mistica, von Balthasar si serve di un'altra analogia: quella tra l'esperienza archetipa dei testimoni oculari e l'esperienza del credente nella Chiesa delle generazioni successive. Il testimone oculare ha un'esperienza diretta e sensibile che non può essere trasmessa, in quanto tale, agli altri; al tempo stesso il suo vedere e udire sono inclusi nella fede. Similmente, il discepolo "di seconda mano" vive nella fede, ma anche a lui è data una esperienza (una sensibilità spirituale) che lo accomunano al vedere e udire del testimone oculare. Dunque, scrive testualmente von Balthasar, «non è che gli apostoli abbiano avuto oltre la fede anche la visione, mentre noi avremmo solo la fede senza la visione; noi imitiamo piuttosto..., la struttura totale della loro esperienza di Cristo... nel grado a noi proprio, cioè imitiamo l'unità di fede ed esperienza sensibile presente in Maria e negli Apostoli»³⁶.

Data questa unità di fede e percezione sensibile-spirituale nell'esperienza del comune cristiano, la differenza tra quest'ultimo e il mistico è in fondo secondaria: anche il mistico si muove nell'unità di fede e di percezione sensibile. Ciò che lo distingue rispetto agli altri credenti è semmai una forma di conoscenza sperimentale più acuta, ma non essenzialmente diversa. In altri termini, l'elemento del sentire-vedere-udire nello Spirito non è assegnabile unilateralmente al mistico, come se il cristiano vivesse nella fede nuda. L'ingresso nell'esperienza non avviene con l'ingresso nella vita mistica straordinaria; piuttosto il mistico vede approfondirsi certi caratteri esperienziali comuni a tutti i credenti.

³⁵ *Gloria. I.*, p. 276.

³⁶ *Ivi*, p. 282.

Questo attenuarsi dei confini tra mistico e cristiano, significa, come si è visto, riconoscere ad ogni esperienza cristiana una connotazione mistica. Data questa penetrazione tra i due campi, von Balthasar può affermare che in fondo è un problema più terminologico che sostanziale la *vexata quaestio* se la mistica sia lo sviluppo normale della vita di fede-speranza-carità o soltanto eccezionale (si pensi alle discussioni che in proposito si sono avute soprattutto nella prima metà del sec. XX: Poulain, Garrigou-Lagrange, ecc.). In virtù del carattere analogico della mistica, si potrà dire che la fede è per sua natura mistica, fin dalle radici, ma che i gradi e le forme con cui essa realizza il suo carattere mistico possono variare.

3.3. *Mistica dei doni e mistica dei carismi*

Se per un verso von Balthasar cerca di ridurre, senza annullare, il segno di demarcazione tra esperienza cristiana in generale ed esperienza mistica, per altro verso egli cerca anche di ridurre una troppo marcata divaricazione tra mistica dei doni e mistica dei carismi. Tutte queste distinzioni per lui sono interne ad una predominante unità dell'esperienza credente che è sempre, in ogni sua tipologia, attualità e permanenza degli archetipi biblici dell'esperienza nell'oggi ecclesiale.

Soprattutto a partire da S. Tommaso è invalsa l'accentuata distinzione tra grazia *gratum faciens* (come sviluppo della vita teologale) e grazie *gratis datae* (da intendere come doni carismatici puramente funzionali all'esercizio di servizi ecclesiali). Tra queste: audizioni, visioni, profezie, stigmati, glossolalia, dono delle guarigioni, ecc. Questa ripartizione tomista, non ha fatto che rafforzare, per il nostro Autore, un certo pregiudizio già presente all'epoca dei Padri, nei confronti della carismatica in generale e dei fenomeni entusiastici, che a più riprese si erano rivelati una minaccia per l'ortodossia e la disciplina ecclesiale. Si è così privilegiato sempre più una mistica scevra da fenomeni straordinari, sensibili, visionari, auditivi (tutto ciò appunto che va sotto il nome di carismatica), si è preferito una mistica, cioè, nella quale l'elemento sensibile e dunque il principio estetico della "figura" rischiano di essere rimossi. In questo orientamento, inoltre, viene anche reciso il legame che unisce la mistica ecclesiale con gli archetipi biblici, nei quali il fattore sensibile e l'elemento carismatico è profondamente presente. Questa estraneità di una mistica della pura vita teologale e dei doni dello Spirito verso la mistica dei carismi e dei fenomeni straordinari, si consuma in particolare nella dialettica sanjuanista del *todo-nada*. In quest'ottica, è chiaro che i carismi tendono ad apparire sempre più *gratiae mere gratis datae*, cioè indipendenti dalla vita di amore e di santità del singolo (si pensi all'esempio di Balaam portato da S. Tommaso come caso limite di una carismatica senza vita teologale). Ma al tempo stesso, sull'altro versante, la mistica dei doni rischia pericolosamente di trasformarsi in semplice fatto privato, carente di senso ecclesiale, perché privata della sua dimensione funzionale, ormai unilateralmente spostata sul lato dei carismi *gratis dati*. Il tentativo balthasariano di ricostruire la reciproca permeabilità dei due ambiti intende perciò restituire alla mistica cristiana tutta l'ampiezza del suo respiro.

Il punto di partenza per un rinnovato intreccio tra le due sfere von Balthasar lo individua nella teologia paolina dei capitoli 12-13 della prima lettera ai Corinzi, dove

l'esercizio dei carismi e la vita teologale della carità appaiono in stretta unità. Paolo fonda tutta la carismatica neotestamentaria nell'articolazione differenziata del Corpo mistico e ultimamente nell'amore cristiano che di quel Corpo è il *vinculum unitatis*. Tutto ciò che nella Chiesa è carisma non è per nulla isolabile dalla vita teologale. Così von Balthasar può affermare che «i carismi senza amore sono (teoreticamente) possibili, ma per essere efficaci hanno bisogno di una vita nell'amore e nelle virtù infuse teologali e cardinali»³⁷. Proprio perché le grazie carismatiche speciali sono concesse per l'utilità comune, per la Chiesa nella sua interezza, «esse devono essere accolte nel vivo spirito ecclesiale - nella fede-speranza-carità - per poter essere trasmesse in modo giusto»³⁸. Solo un'anima rischiarata dalla carità è in grado di amministrare con umiltà e discernimento i carismi che le sono concessi a vantaggio del corpo che è la Chiesa. Questi carismi sono sempre finalizzati ad una crescita della Chiesa nella carità.

3.4. *Mistica, profezia, escatologia*

Dicevamo che difesa e riabilitazione della carismatica, dell'elemento sensibile, immaginativo, figurativo della mistica in von Balthasar sono legate alla passione con cui egli cerca di salvaguardare la teologia dal pericolo di una rimozione della dimensione estetica. Il pericolo più grande per una estetica teologica sarebbe cedere alla mistica di stampo neoplatonico che mira ad un'esperienza solo "spirituale", in cui l'aspetto sensoriale e immaginativo viene prima sospettato e poi estromesso. Va detto però che questa accentuazione dell'esperienza sensibile, dell'esercizio del vedere-udire-gustare spirituale, non deve trarre in inganno. La già ricordata dimensione estatica dell'esperienza cristiana - ovvero il fatto che essa viene accordata solo a condizione di non cercarla, e di restare nella pura disponibilità della *indiferencia* - questo fa sì che l'accento verso il lato sensibile non degeneri mai in sperimentalismo. Nella mistica cristiana al primo posto non sta l'esperienza, bensì l'obbedienza, non l'illuminazione della coscienza, ma il sì della fede. E se al primo posto sta l'obbedienza oggettiva, l'esperienza del soggetto scivola in un ordine secondario e viene giudicata dalla Croce di Cristo. L'esperienza kenotica del Salvatore è esperienza della non-esperienza, è desolazione e sentimento dell'assenza di Dio. Questo tratto stauologico permette a von Balthasar di integrare l'aspetto positivo della mistica cristiana di ispirazione neoplatonica.

Dunque, sentire e non sentire si alternano e si intrecciano nella vita del credente e del mistico, perché possa essere mantenuta la dialettica di mediazione e immediatezza di cui si disse, senza la quale il sempre-più del mistero sarebbe assorbito nella verifica immediata. Per questo la mistica non può mai confondersi con la visione, e non può annullare la riserva escatologica propria della fede tesa tra il già e il non-ancora.

Questo rapporto della mistica con l'escatologia ne spiega sia il carattere sensibile di esperienza sia quello privativo di non-esperienza, come nelle notti dei sensi e dello spirito. Da una parte, infatti, la mistica cristiana, come incremento del sentire-vedere-udire

³⁷ *Teologica III*, p. 254.

³⁸ *Lo Spirito e l'Istituzione*, p. 273.

della coscienza cristiana, è anticipazione e «realizzazione esperienziale della Gerusalemme celeste che viene dall'alto», «rapimento nella bellezza del nuovo eone»³⁹; ma dall'altra parte, in quanto è solo anticipazione e non ancora compimento, in quanto cioè non si identifica con la *visio*, la mistica include l'esperienza delle assenze dello Sposo in attesa del suo ritorno. Da ambedue i lati (esperienza e non esperienza) la mistica è essenzialmente escatologica. Von Balthasar, perciò, ritiene che la lotta contro la mistica in nome dell'escatologia, come si trova per esempio in E. Brunner o in altri rappresentanti della teologia dialettica, sia in fondo un malinteso. Non solo la mistica non assorbe e non estingue l'escatologia, ma ne tiene vivo il senso e la nostalgia all'interno della Chiesa.

Ciò è vero, ovviamente, a condizione che la mistica si intenda come obbedienza alla Parola, come *auditus fidei*, non come scavalco della storicità dell'evento cristiano; a condizione, insomma, che la mistica mantenga vivo il suo carattere *profetico*. Questo è un altro punto decisivo della concezione balthasariana, nel quale si nota ugualmente la presa di distanza dalla posizione protestante della antitesi tra Parola e mistica. Penso che altri dopo di me avranno modo di parlarne più diffusamente (cfr. l'intervento di Abelardo Lobato). Qui mi limito ad un semplice accenno. Basti affermare che per von Balthasar non solo mistica e Scrittura-profezia non sono antitetiche, ma alla radice sono addirittura identiche⁴⁰. Egli scrive per esempio: «La Scrittura è mistica non solo in quanto ispirata, e lo stato di ispirazione può essere chiamato una condizione mistica, ma perché tutto il suo contenuto, le rivelazioni dell'antico come del nuovo Testamento, rappresentano la delineazione di un'ininterrotta catena di esperienze mistiche, dei patriarchi, dei profeti, dei re, degli apostoli e dei discepoli»⁴¹. D'altra parte, se ogni esperienza cristiana è da concepirsi come partecipazione all'esperienza del Verbo fatto carne, il nesso tra profezia e mistica è stabilito nel modo più saldo possibile. Ciò comporta che la mistica non sia «in primo luogo *esperienza* o *stato*, bensì trasmissione di una verità e messaggio contenutistici e oggettivi indipendenti dall'uomo»⁴². L'appartenenza della mistica cristiana alla sfera della profezia, la rende pertanto «mistica oggettiva», dove tutto il soggettivo esperienziale non è annullato ma posto a servizio della Parola e della Chiesa. È infatti nella Chiesa che la Parola deve risuonare anche attraverso la mediazione soggettiva e pneumatica dei santi e non solo attraverso quella dei testi canonici ispirati letti e interpretati. Qui rivive l'antica intuizione gregoriana: «*viva lectio est vita iustorum*».

4. CONCLUSIONE

Vorrei concludere con una breve osservazione che aiuti a recuperare il tema e l'obiettivo ultimo di questo Colloquio. Nel suo monumentale studio *Esegesi medie-*

³⁹ *Gloria. I.*, pp. 382-383.

⁴⁰ *Introduzione a: A. VON SPEYR, L'apocalisse. Meditazione sulla rivelazione nascosta*, vol. I, Jaca Book, Milano 1983, p. 12.

⁴¹ *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1985⁴, p. 32.

⁴² *Introduzione*, p. 12.

vale H. De Lubac ha fatto notare, con la sua consueta maestria di erudito, come per tutto il primo millennio la dottrina del quadruplice senso della Scrittura abbia offerto il quadro unitario di riferimento per pensare la profonda unità tra esegesi (lettera), teologia (allegoria), morale (tropologia) e spiritualità-mistica (anagogia). In questa cornice, il senso anagogico era considerato il luogo non solo della dottrina escatologica (anagogia oggettiva), ma anche quello della mistica, vista quest'ultima come anticipazione esperienziale dell'escatologico (anagogia soggettiva)⁴³. In questo quadro d'insieme, la mistica appariva solidamente inserita nell'unico movimento tipologico che dalla storia-lettera conduceva alla teologia-allegoria, alla morale e al regno escatologico. In tal modo, in un colpo solo, si manteneva il radicamento biblico della mistica, la sua natura teologica, la sua inseparabilità dall'obbedienza ai comandamenti, la sua continuità e insieme distinzione rispetto all'escatologia.

A partire dal XII-XIII sec. inizia lo smembramento progressivo di questa articolazione: esegesi, dogmatica, morale, mistica lentamente e inesorabilmente si rendono campi distinti e reciprocamente muti del sapere teologico. Quest'ultimo non ha mai ritrovato un'unità paragonabile a quella e mistica, esegesi, morale e dogmatica, com'è noto, si sono singolarmente sviluppate in modo considerevole, ma anche reciprocamente ignorate, arrivando a relazioni persino conflittuali.

La proposta balthasariana, che situa l'esperienziale cristiano e la mistica cristiana all'interno della correlazione rivelazione-fede, mi sembra che presenti uno spunto prezioso per iniziare a ricostruire l'unità tra Scrittura-teologia-mistica (o spiritualità in generale) entro il quadro di riferimento di una teologia fondamentale cristologicamente centrata che prende sul serio la circolarità ellittica e partecipativa tra oggettività divina e soggettività umana, una teologia fondamentale che, a sua volta, è già a pieno titolo dogmatica. La stretta unità e interdipendenza tra oggetto creduto e soggetto credente (a partire da Gesù Cristo) può garantire efficacemente la fecondazione reciproca tra lo spirituale e il mistico, da una parte, e la rivelazione biblica, la teologia dall'altra. Situando, inoltre, l'esperienza cristiana e mistica all'incrocio dei trascendentali, von Balthasar ristabilisce anche l'unità e la distinzione tra mistica e morale. Insomma, un contributo di prim'ordine per la ricerca di una nuova epistemologia teologica che integri il momento dell'esperienza.

⁴³ *Esegesi medievale*, vol. I, Paoline, Roma 1962, pp. 1117-1183.

Riassunto

Nella sua estetica teologica, von Balthasar elabora un'ampia sintesi del complesso e difficile concetto di esperienza. Egli colloca l'esperienza come percezione della obiettività del "tu" (o oggetto) da parte dell'"io" (o soggetto). Tale percezione accoglie l'oggetto davvero, ma lo fa tramite la mediazione, rispettivamente, del fenomeno e del simbolo. Così l'alterità dell'oggetto rimane nel mistero. L'esperienza implica l'intera persona insieme ai suoi sensi. Nell'esperienza cristiana, la percezione della forma si dimostra come *sentire cum Christo*, come partecipazione alla missione del Figlio incarnato. Questa missione include la croce, portando un contrappeso ad un ruolo eccessivo dell'immaginazione sensibile. L'esperienza mistica appare come partecipazione al mistero di Cristo a diversi livelli. Balthasar ribadisce il legame, in ogni cristiano, dei fenomeni straordinari della mistica con il fondamento ontologico di essa.

Summary

Von Balthasar elaborates, in his theological aesthetics, an ample synthesis of the complex and difficult concept of experience. He defines experience a perception of the "you" objectivity (object) on behalf of the "I" (subject). Such a perception accepts the object, but through the mediation of phenomenon, respectively of symbol. The alterity of the object remains a mystery. Experience implicates the whole person together with his senses. In Christian experience perception of the form is shown as *sentire cum Christo*, as a mission participation of the incarnated Son. This mission includes the cross, which brings forth counterbalance to an excessive rôle of sensible imagination. Mystical experience appears as participation, on various levels, of Christ's mystery. Balthasar confirms the link, present in each Christian, of the extraordinary mysticism phenomena with its ontological basis.