

L'originalità della teologia spirituale di Adrienne Von Speyr: Il valore di una mistica oggettiva

Pierangelo Sequeri

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

1. MISTICA OGGETTIVA: UN OSSIMORO?

La composizione stessa della formula, che pone in assunto il profilo di una “mistica oggettiva”, ha di che suscitare qualche curiosità.

Nel senso più comune, la nozione di “mistica” è sicuramente attratta nell’orbita di una determinazione tipicamente “soggettiva” dell’esperienza religiosa e cristiana. In questa prospettiva mistica è la qualificazione di un’esperienza tipicamente individuale che, nell’assestamento moderno della teologia spirituale cattolica, indica la forma di una grazia del tutto singolare della visione e della percezione del divino. Essa agisce in deroga al regime ordinario e generale della fede, in cui prevale il riferimento all’elemento dottrinale oggettivo della rivelazione pubblica regolato dai canoni della tradizione autorevole. In quanto tale, l’accesso agli stati e alle forme dell’esperienza mistica, appare due volte determinato in senso soggettivo. In un senso

perché grazia superogatoria sempre concessa *intuitu personae*, ossia donata al singolo in termini accessori rispetto alla individualità stessa della fede. In secondo luogo, perché i dati di speciale conoscenza ed esperienza che ne scaturiscono, non aggiungono nulla alla oggettività della rivelazione: sia in quanto incremento di informazione (contenuti di verità) sia nel senso di argomenti specifici di assenso (segni di credibilità).

La deriva illuministica dell'idea di fede religiosa ha finito per assumere la nozione di esperienza mistica come l'omologo soggettivo dell'idea stessa di rivelazione divina. In questo senso, l'idea di esperienza mistica finisce per assumere il valore di *princeps analogatum* dello stato soggettivo che si esprime convintamente in favore della verità religiosa: il *pendant* psichico dell'adesione alla forma dogmatica di una rivelazione presuntivamente ricevuta dall'alto, come disposizione indotta a percepire proprio in questo modo la presunta oggettività della verità creduta (avere una rivelazione come avere una visione, o comunque un riscontro psichico se non addirittura sensoriale di una manifestazione del divino). Nell'ottica della ragione secolarizzata, la risoluzione del fatto religioso nell'esperienza mistica, significa appunto la sua globale sottrazione ad ogni regime di apprezzabile oggettività: se non quella di un fenomeno umano dell'atteggiarsi soggettivo. Soggettiva, in tal senso, è l'esperienza religiosa in quanto tale, nel senso che essa non possiede un'oggettività razionalmente apprezzabile: né dal punto di vista del contenuto, in quanto i suoi significati superano i limiti dell'oggettività controllabile dalla ragione, né dal punto di vista dell'esperienza, in quanto essa porta oltre comuni determinazioni della normalità sensoriale e psichica.

Quando parliamo dunque, in tale quadro, di "mistica oggettiva", siamo condotti apparentemente ai limiti dell'ossimoro, ovvero di una nozione costruita con concetti che si respingono. E ciò sembrerebbe valere, sia pure con diverso intendimento e opposto giudizio di merito, sia per la tradizione teologica sia per quella filosofica.

A dire il vero, un'intenzione di oggettività non manca in questi due costrutti interpretativi (rispettivamente della teologia classica e della filosofia moderna). Nel primo caso, in virtù del fatto che la grazia dell'esperienza mistica in senso stretto giunge come dono *gratis datum*: eventualmente propiziato, ma in alcun modo prodotto dal lavoro dell'intelletto e della volontà. Esso è piuttosto estrinseco allo sforzo umano ("infuso"): talora avvertito persino come ingresso forzato del divino, in certo senso persino in contrasto con il desiderio umano. Uno stato o un modo di esperienza "irresistibile": impossibile da evitare, più ancora che preterintenzionale. In questa direzione si muove anche l'accertamento dell'autenticità dell'esperienza spirituale corrispondente. I suoi criteri di apprezzamento religioso e cristiano, infatti, a parte quelli relativi all'ortodossia dei suoi contenuti (verbali e fenomenici), includono anche gli indizi del suo carattere non costruito e in qualche modo irriducibile alla proiezione di uno stato mentale o sensoriale predeterminato. Analogamente, soprattutto là dove la dimensione del mistico viene a confinare con i processi dell'intuizione estetica ("estatica") e intellettuale ("speculativa"), si produce un qualche riconoscimento della irriducibilità del mistico in quanto *disclosure* – psicologicamente, ma anche razionalisticamente, irriducibile a mero costrutto della soggettività individuale – del Bello, dell'Uno, dell'Essere, della Totalità, del Trascendente.

La nozione di *mistica oggettiva*, intesa a definire la singolare qualità del profilo teologale e dell'eredità spirituale di Adrienne von Speyr, muove nondimeno dalla necessità di inquadrare la sua originalità nel radicale *tratto ecclesiologico* del suo orientamento.

Conviene chiarire subito la portata dell'assunto che guida la nostra ricognizione, per altro poco più che allusiva. Seguendo – e sviluppando – la traccia di Hans Urs von Balthasar, maieuta e redattore della testimonianza spirituale di Adrienne, intendiamo il tratto ecclesiologico che definisce la mistica oggettiva in senso teologico *forte*. Ciò significa, anzitutto, come amplificazione esemplare della forma testimoniale della fede cristiana: del singolo come della Chiesa. In secondo luogo, mistica oggettiva allude alla esemplare consegna del credente al principio cristocentrico della fede, che significa incorporazione nella vita trinitaria del Figlio: dedizione alla volontà del Padre ed esposizione all'abbraccio dello Spirito. Infine, l'intuizione e la pratica della mistica oggettiva implica l'assimilazione di questa duplice polarizzazione quale forma stessa di una vocazione carismatica che plasma la recezione dei doni misticci in conformità al principio mariale: come libera obbedienza, castità feconda, dono dei propri beni alla Chiesa in favore di terzi.

2. LA QUALITÀ SPIRITUALE DELLA FEDE: FRAINTENDIMENTI

L'evocazione della forma mistica di un'esperienza religiosa cristiana non sfugge ancora, nella stragrande maggioranza dei casi, alla generale attrazione del canone semantico che associa la speciale intensità della relazione con il divino alla qualità tipicamente sensibile/fusionale di un'esperienza di immedesimazione. Nella tradizione di scuola, il carattere eccezionale di questo rapporto viene esplicitamente connotato in deroga alla forma comune della fede, che si definisce in alternativa alla visione e all'esperienza.

La ferita conseguente all'irrigidimento di questa separazione, a danno della spiritualità della fede ecclesiale, ha deciso un'intera epoca¹. Aggravata poi dall'ulteriore irrigidimento della contrapposizione tra fede e ragione, che anche dalla parte dell'apologetica filosofico-teologica concede alla ragione cartesiana il dominio della nozione di evidenza e il presupposto naturalistico dell'ontologia, la separazione dell'*assensus fidei* dall'esperienza spirituale ha segnato la modernità². E ancora non ce ne siamo risollevati. È ben vero, infatti, che nell'epoca attuale l'inevitabile pendolo della storia ha riportato l'accento sulla qualità spirituale ed esperienziale della fede. Lo spostamento del linguaggio e della sensibilità, però, dura fatica a generare un'integrazione

¹ Ottima ricostruzione e interpretazione del punto di snodo di questa dialettica, che poi si sviluppa come contrapposizione, in V. LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica*, Glossa, Milano 1994.

² Approcci stimolanti a riguardo di tale intreccio, anche filosoficamente rilevante, in E. SALMANN – A. MOLINARO, *Filosofia e Mistica*, S. Anselmo, Roma 1997.

equilibrata – non puramente compensativa o sostitutiva. Tanto meno, a quanto sembra, la percezione del problema ha generato un orientamento all’approfondimento teorico che deve propiziare la meditata e sostanziale revisione dell’impianto classico. Lo stallo della teologia fondamentale (che continua a rincorrere una ragione per sua natura separata dalla fede) e della teologia spirituale (che insegue l’enfasi di un’esperienza religiosa che va oltre la fede) è documento oggettivo – persino imbarazzante – dell’insoddisfacente consistenza di questo ripensamento.

Le ragioni storiche della obiettiva divaricazione tra la forma ideologica della fede ecclesiale e la spiritualità della relazione teologale sono note, ancorché tutte da indagare alla luce di criteri ermeneutici nuovi e propositivi. L’effetto della controversia con la teologia della Riforma (la “fede fiduciale”), l’ambigua assimilazione della mistica alla eccezionalità del suo corredo parapsicologico (la “mistica spagnola”), l’equivoca omologazione quietistica dei tentativi di correzione agostiana del cartesianismo nel ’600 maturo (*l’affaire Fénelon*), il definitivo imporsi di una ragione separata dagli affetti con lo sviluppo del modello autoreferenziale di coscienza e la sua saldatura con il momento pratico dell’autorealizzazione. Questi sono, sinteticamente, i passaggi culturali che hanno segnato per riflesso anche la deriva teologica della separazione³. L’hanno segnata in termini di reazione, naturalmente. Ma anche con l’inevitabile dipendenza che sempre si genera nei confronti dell’oggetto polemico: soprattutto quando esso determina sempre più largamente anche i protocolli generali dell’orizzonte culturale di legittimazione delle argomentazioni ammesse. Si può certamente dire, con tutto questo, che la teologia cattolica si è impegnata con particolare puntiglio per impedire che il dualismo si trasformasse in pura e semplice contrapposizione. Nondimeno gli effetti della separazione sono rimasti incistati nella teorizzazione più diffusa: permeando largamente l’interpretazione del canone linguistico dell’ortodossia e predisponendo l’idea di evidenza razionale e di esperienza spirituale estrinsecamente utilizzate a complemento della dottrina sulla fede (in termini di necessari *praeambula* filosofici e, rispettivamente, di possibili *effetti* psicologici).

La teologia di von Balthasar ha certamente aperto la strada alla riconciliazione delle parti di questa dannosa separazione. La riabilitazione dell’estetica della rivelazione, che reiscrive l’antica dottrina patristico-cristiana dei sensi spirituali nella dimensione costitutiva della fede (e della ragione) dell’uomo, è il nuovo inizio di cui c’era bisogno. Non è così semplice trarne le dovute conseguenze. E soprattutto, non è agevole correggere abitudini che si sono consolidate come una seconda natura nel lessico più familiare della stessa catechesi cristiana. La via in ogni modo è tracciata: e si tratta certamente di un punto di non ritorno.

Non è su questo punto però che vorrei soffermarmi, sia pur brevemente. L’aspetto che interessa in questo contesto è piuttosto la ricaduta di questa impostazione

³ Sia permesso rimandare per un breve svolgimento analitico di queste connessioni a P. SEQUIERI, *Retractatio mystica della filosofia?*, in E. SALMANN – A. MOLINARO, *Filosofia e mistica*, pp. 129-160.

estetica sulla dimensione teologale della fede. La concezione estetica della rivelazione dà impulso per una più profonda assimilazione del profilo obbedientiale e testimoniale del sua figura. Un tale risvolto, in verità, appare a prima vista piuttosto distante dall'accentuazione del profilo percettivo ed esperienziale che qui viene assegnato alla forma credente. Per poterlo compiutamente apprezzare è necessario in primo luogo prendere distanza dalla fortissima inclinazione all'autoreferenzialità che connota anche il linguaggio comune intorno alla nozione di esperienza di fede. L'enfasi di questo profilo soggettivo diventa poi la denotazione stessa della forma mistica della relazione teologale. La sua volgarizzazione, religiosa e laica, insiste facilmente sull'aspetto singolare e ineffabile dell'esperienza spirituale, nonché sull'estranietà del suo contatto con il divino rispetto alla forma storica della fede confessante⁴. In un tale quadro, nonostante la sottolineatura dell'elemento estatico e kenotico dell'esperienza mistica, descritta anche come esperienza di espropriazione, la singolarità del profilo soggettivo dell'esperienza rimane in evidenza come il termine ultimo – il senso, infine – dell'evento teologale.

3. L'ESTETICA TEOLOGALE DELLA RIVELAZIONE: H. U. VON BALTHASAR

La teologia della fede di von Balthasar, senza rinunciare affatto alla sua integrazione con una dottrina della percezione e del rapimento, disegna le sue coordinate entro l'orizzonte di una libera consegna (*oboedientia fidei*) allo splendore della manifestazione cristologica del divino all'opera nella storia e nel mondo (*condescendentia Dei*).

In tale quadro, l'accesso spirituale e personale alla relazione teologale ha il suo riscontro oggettivo nella partecipazione alla forma filiale dell'esistenza di Gesù. Tale rimando identifica immediatamente la *forma fidei*: giacché essa, sotto questo profilo relazionale, appartiene alla forma stessa di quella rivelazione del divino cui l'uomo, credendo, si affida. L'identificazione per altro, è già sempre mediata nell'orizzonte storico della relazione che, della custodia di tale differenza – quella fra l'attuazione della relazione originaria del Figlio e il suo personale accesso nel Figlio – vive la permanente testimonianza. Per la Chiesa, come per il singolo, il rimando all'evidenza di questa originaria eccedenza, storicamente e mondanamente iscritta nel canone cristologico (e quindi eucaristico, biblico, apostolico) in termini universalmente accessibili, è un punto d'onore. La disposizione a tale rimando appartiene alla struttura costitui-

⁴ Tale è per esempio l'impostazione puntigliosamente perseguita, in Italia, da M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996, che riesce a farvi rientrare – come nella più classica e ricorrente impostazione gnostica - persino il vangelo di Giovanni. Nella stessa linea M. HENRY, *C'est moi la vérité*, Centurion, Paris 1996 (tr. it., *Io sono la Verità*, Queriniana, Brescia 1997). Sulle origini della mistica cristiana: K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1995; B. MACGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente. Le Origini (I-V secolo)*, tr. it., Marietti, Genova 1997; M.-M. DAVY, *Esperienze mistiche in Oriente e in Occidente. Dottrine e Profili*, I, a cura di L. Borriello, LEV, Città del Vaticano 2000.

tiva della fede ecclesiale, non le consegue semplicemente come atto aggiuntivo di una speciale ascesi o quale argomento della sua comunicazione *ad extra*.

In virtù di questa intrinseca disposizione al riconoscimento e all'attestazione dell'eteronomia del fondamento, il libero affidamento della fede integra senza contraddizione la qualità personale e il movimento kenotico della relazione teologale. Lungi dal costituire un'alternativa, il doppio movimento della identificazione e della differenziazione si sviluppa insieme. Più cresce la qualità della declinazione personale dell'appropriazione della fede, tanto più risplende la luminosa attestazione della sovrana alterità del suo fondamento. Sicché la più profonda unione con il Signore incrementa la più limpida attestazione della sua universale accessibilità, quale unico principio della felice relazione con Dio per ogni uomo. E per converso, quanto più è custodita l'umile attestazione dell'insuperabile differenza del Signore, tanto maggiore è l'identificazione con Lui nello Spirito e nella verità del nostro essere realmente e individualmente incorporati in Lui come figli dell'unico Padre.

Orbene, il decisivo colpo d'ala che von Balthasar ha dato alla teologia cattolica (ma non solo), giusto al mezzo del secolo appena trascorso, consiste proprio nel fatto che una simile struttura non è individuata come forma estemporanea e in certo modo eccezionale della fede. Bensì proprio come qualità intrinseca alla fede cristiana, sia pure realizzata con modalità e gradazioni diverse: come seme che attende di germogliare o come frutto maturo di un'abitudine contemplativa aperta alla recezione di particolari doni. Una teologia fondamentale della fede, insomma, prima ancora che una teologia spirituale della mistica. In questa descrizione della struttura originaria, soggettiva e oggettiva, del credere cristiano, il momento dell'obbedienza è radicalmente sottratto alla mortificazione della sua scolastica riduzione entro i limiti di un assenso appeso al puro non vedere, non sapere, non sentire. Per ciò stesso, ne viene valorizzato: come forma tipica della gratitudine e del controdono, liberazione dall'ossessione narcisistica dell'autorealizzazione e dignità del libero concedersi per amore. Simultaneamente, il momento dell'esperienza personale, senza il quale semplicemente non si dà la relazione al Signore istituita dalla fede cristiana, vive la sua specifica qualità estetica proprio nella bellezza del *fiat* ospitale che rende disponibile la propria esistenza all'inabitazione di Lui fra gli uomini.

Di questa estetica della rivelazione e della fede – ahimè al momento perduta, bisogna pur dirlo schiettamente, per quanto riguarda l'abitudine della rappresentazione più spontanea del cristianesimo – rimangono le tracce nei due frammenti del simbolo che sopravvivono alla sua scissione. Da un lato, la via dei cammini spirituali, della vita interiore, della ricerca contemplativa, della comunione mistica: come valore aggiunto della fede o presupposto di efficacia della testimonianza, più che come semplicità dell'imitazione del Signore nella vita di ogni giorno (a Nazareth, come lungo le strade della Galilea o a Gerusalemme). Dall'altro, la via dell'impegno, della parola che non finisce di nominare e rinominare, dell'azione che incessantemente fa la spola fra il Signore il mondo: come una sorta di debito contratto a motivo della fede (quasi che il Signore ne dovesse venire risarcito con visibilità adeguata all'offerta) invece

che come trasparenza della sequela, che indica umilmente l'unico Maestro di ogni giustizia e di ogni *agape*. Le due metà contengono cose giuste. La loro somma comprende tutto l'essenziale. Ma non è la stessa cosa. La personalizzazione e l'interiorizzazione della relazione credente non sono ancora la forma stessa della fede. Non sono esse stesse la sua struttura e la sua storia, il modo stesso del suo venire al mondo e del suo manifestarsi alla coscienza propria e altrui: sono pur sempre la sua implicazione e la sua conseguenza, la sua trasformazione in esistenza personale e in vita spirituale. Sono quello che io ne faccio, ciò la fede diventa *per me*. Al tempo stesso la fede, nella sua oggettività, rimane la verità cui consento e aderisco, il Signore che esiste e accade indipendentemente dalla storia della mia relazione con lui. Sicché l'atto della testimonianza rimane nella continua oscillazione di un'attestazione della relazione con il Signore che rischia una duplice deriva: la soggettiva autoespressività del credente (di cui il Signore è infine mero predicato referenziale), o l'oggettiva formulazione del credo (di cui il credente è mero soggetto enunciante).

4. LA MISTICA OGGETTIVA DELLA FEDE: A. VON SPEYR

La singolarità del carisma portato in campo da Adrienne von Speyr risalta in modo particolarmente nitido nella cornice di questa impostazione⁵. La sua attualità diviene per altro di assai facile percezione allorché si consideri la necessità presente di rimettere sul proprio asse la struttura tipicamente testimoniale della fede ecclesiale. Il dono ecclesiale di quella che Balthasar chiama la "mistica oggettiva", sta proprio nel fatto che qui l'eccezionalità del dono si concentra tutta nell'ingrandimento del tratto comune e qualitativamente specifico della fede del discepolo. Essa infatti è già in se stessa, in quanto sequela e imitazione del Signore, obbedienza ad una vocazione testi-

⁵ Tutte le opere in lingua tedesca sono edite dalla Johannesverlag di Einsiedeln. Un piano per la pubblicazione delle opere di A. v. Speyr in versione italiana è stato presentato dalla Jaca Book di Milano. Fra le traduzioni sino ad ora apparse possiamo ricordare: *Adrienne von Speyr. Mistica oggettiva*, antologia a cura di B. Albrecht con introduzione di H. U. von Balthasar, Jaca Book, Milano 1972; A. von SPEYR, *Esperienza di preghiera*, Jaca Book, Milano 1974; ID., *L'uomo di fronte a Dio*, Jaca Book, Milano 1978; ID., *Il mondo della preghiera*, id. 1982; ID., *L'Apocalisse. Meditazione sulla rivelazione nascosta*, 2 voll., Jaca Book, Milano 1983; ID., *Il libro dell'obbedienza*, Edizioni Messaggero, Padova 1983; ID., *L'Ancella del Signore*, Jaca Book, Milano 1986; ID., *Dalla mia vita. Autobiografia dell'età giovanile*, Introduzione e cura di H. U. von Balthasar, Jaca Book, Milano 1989; ID., *Esperienza di preghiera*, Jaca Book, Milano 1990. La dottrina e l'esperienza di A. non sono ancora oggetto di ricerche sufficientemente approfondate e critiche. Per una prima introduzione si possono utilmente consultare: H.U. von BALTHASAR, *La vita, la missione teologica e l'opera di Adrienne von Speyr*, in A. von SPEYR, *Mistica oggettiva*, pp. 11-65 (con dettagliate notizie sulle opere manoscritte e stampate); ID., *Primo sguardo su Adrienne von Speyr*, Jaca Book, Milano 1975; AA. VV., *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr*, Atti del II Colloquio Internazionale del pensiero cristiano, Jaca Book, Milano 1986; RONDA DE SOLA CHERVIN, *Le preghiere delle grandi mistiche*, tr. it., LEV, Città del Vaticano 1995, pp. 199-211. Per una sintetica presentazione: P. SEQUERI, *Speyr von Adrienne*, in *Dizionario di Mistica*, a cura di L. BORRIELLO - E. CARUANA - M. R. DEL GENIO - N. SUFFI, LEV, Città Del Vaticano 1998, pp. 1162-1163.

moniale: dove la pura trasparenza kenotica della disponibilità a scomparire in favore della visibilità del Signore è il tratto tipicamente personale che solo il discepolo può imprimere – per pura grazia del Signore – alla relazione con Lui.

Il massimo della spoliazione obbediente coincide qui con la qualità stessa della relazione personale. Non è mera passività dell'autoannichilimento: è deliberata passione per l'inabitazione della relazione filiale con il Padre. Il carisma rende qui persuasiva la risoluzione della forma credente nella custodia della forma rivelata. Esso mostra che, in tale risoluzione, la qualità di una fede servizievole e testimoniale non ha bisogno di inglobare e requisire biograficamente la rivelazione del Signore. Al contrario, essa gode dell'attitudine che le è donata: quella di consumarsi a vantaggio dell'irriducibilità del Signore a quella stessa relazione che la tiene in vita. Una fede testimoniale, come quella che segna la condizione del discepolo, gode dell'evidenza di quella irriducibilità tutte le volte che essa si produce: è felice di non essere confusa con la rivelazione del Signore quanto lo è della percezione della sua profonda relazione con Lui. Dove manchi la prima di queste condizioni, la testimonianza stessa si sottopone volentieri al duro esercizio del discernimento evangelico degli spiriti. Se per caso non abbia dimenticato che il discepolo non è più grande dell'unico Maestro; o se abbia scordato che non è Paolo o Giovanni colui che battezza; o addirittura se non abbia trasformato la rivelazione in vana argomentazione a proprio favore, e le opere del Padre in mero strumento di autoconferma. La fede del discepolo è testimoniale nel suo stesso atto, nel gesto stesso del suo prodursi: in quanto è atto radicalmente non possessivo e non autoreferenziale. La qualità testimoniale di tutto il resto è decisa qui. Perché se non è decisa qui, persino la predicazione del Signore ai quattro angoli della terra e i mille prodigi compiuti in suo nome sono ambigui. L'ambiguità rivela la dubbia natura della stessa fede, tradita dall'autoreferenzialità della testimonianza in parole e opere.

In questo senso il carisma di una mistica oggettiva «è un tipo di pura azione di serva che rifugge ogni riflessione su sé stessa. Il servizio guarda diretto verso la missione. E' dunque una mistica radicalmente antipsicologica, teologica e storico-salvifica. Una mistica che si autocomprende solo come carisma a servizio di tutta la Chiesa»⁶.

Il principio *mariale* di questo dono, che esalta il nucleo radicale della fede teologale dell'uomo, rispecchiando la forma esatta della ragion d'essere della sua figura ecclesiale, risalta suggestivamente. In Maria «l'amore si esprime nella volontà di non essere altro che la serva del Signore. Nessuna luce cade su di lei, tutta su Dio; nessun accento nel suo consenso, l'intero tono è riposto nella parola di Dio. Semplicemente

⁶ H.U. von BALTHASAR, *La vita, la missione teologica e l'opera di Adrienne von Speyr*, in A. von SPEYR, *Mistica oggettiva*, a cura di B. Albrecht, Jaca Book, Milano 1989, p. 33. «Si potrà poi rilevare a più riprese, nelle annotazioni sue a riguardo di mistica, che per lei teologicamente non c'era mai una distinzione netta fra visioni veramente mistiche ed esperienze dell'abituale 'visione dei misteri della fede, quali qualsiasi credente riceve in dono dalla grazia e dall'inabitazione dello Spirito Santo'» (H.U. von BALTHASAR, *Introduzione*, in A. von SPEYR, *Dalla mia vita. Autobiografia dell'età giovanile*, Jaca Book, Milano 1989, p. 9).

trasparenza. Puro essere-lontano da sé. Puro spazio sgombrato per l'incarnazione della parola, e in questo essere sgombro sono unite obbedienza, povertà e verginità»⁷.

Il questa cornice, il sigillo del carisma autenticamente cristiano mostra, nella forma stessa della fede, l'inderogabile criterio della sua qualità cristiana: dono speciale del Signore sicuramente concesso *in favore di terzi*. Dono di questo tipo è già, strettamente parlando, la fede ecclesiale: essa è fede del discepolo che accoglie l'invito della sequela e si dispone a credere nel Signore in condizioni *ministerialmente* differenziali rispetto alla fede che salva: condizioni specificamente giustificate dalla necessità di una forma storica permanente della fede che attesta la signoria di Dio e la presenza salvifica del Signore. La fede ecclesiale è già in se stessa, nella sua origine evangelica e nella sua radice rivelata (la chiamata, non il miracolo) destinata alla titolarità di questa mediazione dell'evangelo. Lo è nella sua costituzione (l'incontro con Gesù e la risposta all'appello della sequela) e nella sua istituzione (il legame dei discepoli intorno alla memoria di Lui: ascolto della sua parola, celebrazione della sua morte e risurrezione, esercizio della fraternità e della dedizione che riflettono la giustizia di Dio nella forma dei legami di *agape*)⁸. Il senso della figura formalmente testimoniale della fede cristiana (non per addizione o supplemento di propaganda e di opere) è totalmente assorbito da questa predestinazione: il cui soggetto proprio è la Chiesa in quanto tale⁹.

Il carisma della fede, che si configura in Adrienne come *mistica oggettiva* dell'immedesimazione con il *principio mariale*, esalta questa formalità strutturale della fede comune: incoraggiandone l'impegnativa ascesi e sostenendone la felice esperienza. Personalmente, vedo qui anche la felice possibilità di una rigorosa e specifica elaborazione teologica di quello speciale *carisma della fede* di cui parla Paolo, che riceve solitamente un'interpretazione genericamente intensiva: «E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune: a uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio della scienza; a uno la fede, per mezzo del medesimo Spirito; a un altro il dono delle guarigioni per mezzo dell'unico Spirito» (1Cor 12,7-9).

La specificità del dono di poter interpretare carismaticamente la fede starebbe appunto nella esaltazione del tratto obbedientiale-accogliente della fede medesima, che fa apparire la sua forma radicalmente ministeriale, realizzando nella con-

⁷ A. von SPEYR, *Dalla mia vita*, p. 32.

⁸ Per la compiuta giustificazione di questo modo di argomentare la struttura specificamente testimoniale della fede del discepolo, come specifica articolazione della fede che salva, rimando a P. SEQUIERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 2000³.

⁹ «L'obbedienza del singolo membro della Chiesa verso e nella Chiesa è per lei... evidentemente nient'altro che la partecipazione del cristiano al più intimo atteggiamento della Chiesa. E poiché la Chiesa è inserita al di là di se stessa nell'obbedienza divino-umana di Cristo, di modo che si esige da lei qualcosa che supera le sue sole forze, allora si esige anche dal singolo cristiano (là dove obbedisce veramente e la sua obbedienza è garantita) di andare oltre le sue vedute e opinioni personali nella visione della Chiesa» (H.U. von BALTHASAR, *La vita, la missione teologica e l'opera di A. von Speyr*, p. 36).

centrazione individuale del carisma l'antidoto perfetto ad ogni moto autoreferenziale della fede ecclesiale. In questo senso, anche la dialettica iscritta nel sintagma della mistica oggettiva, quasi paradossale secondo l'accezione corrente, esprime l'azzardo di una immedesimazione singolare con lo Spirito della fede autentica, che richiama la fede di tutti alla sua intrinseca figura ministeriale: dove *kenosis* del discepolo obbediente e glorificazione della signoria di Dio realizzano una perfetta coincidenza.

«I carismi verisono donati da Dio e in nessun modo (nonostante 1Cor 12,31a) acquistabili con un qualsiasi esercizio spirituale o anche solo auspicabili. Il centro di tutto era e rimane il consenso mariano, che abbiamo descritto come disponibilità verso Dio, compresa la rinuncia ad ogni limitazione»¹⁰.

5. L'EVIDENZA DELLA FORMA FIDEI COME CARISMA ECCLESIALE

L'oggettività di questa mistica “ecclesiale”, in quanto esperienza tipicamente “cristiana” della fede, risalta poi anche per rapporto all’esplicito cristocentrismo dei suoi riferimenti: nel suo doppio risvolto storico (i misteri della *vita Jesu*) e teologale (l’inabitazione delle relazioni trinitarie).

Fra le coordinate più vistose di questo legame spicca innanzitutto l'immedesimazione con il *triduo santo*, sullo sfondo della drammatica di salvezza e perdizione. In particolare, la penetrazione del mistero del “sabato santo”, dove il vertice della *kenosis* del Figlio tocca anche il punto di massima universalizzazione del mistero della salvazione: in cui propriamente consiste la sua gloria. Von Balthasar non esita a definire la mistica del sabato santo di Adrienne, che lo realizza come luogo emblematico del discepolo disposto ad immedesimarsi fino in fondo con gli abissi dell’incarnazione del Figlio e della perdutezza dell'uomo, «il più grande regalo teologico che Adrienne von Speyr ha ricevuto da Dio e lasciato in eredità alla Chiesa»¹¹. L’altro referente fondamentale, che tiene in asse la qualità antignostica della mistica oggettiva di Adrienne von Speyr, è il legame alla *lectio scripturalis* della rivelazione attestata. La qualità “visiva” del costante riferimento biblico di Adrienne, proprio in questo modo appare estranea ad ogni divagazione “visionaria”: la sua forma tipica è quella del “commentario”, che si caratterizza come esegeti spirituale di profonda immedesimazione e di forte drammatizzazione.

In questa luce, appaiono coerenti con il forte radicamento di questa mistica nell’oggettività della rivelazione storica anche altre due peculiarità dell’esperienza spirituale di Adrienne. La prima è quella della inabitazione trinitaria (proprio nel senso dell’essere introdotto alla vita delle relazioni divine), guidata dall’intuizione della reciproca accoglienza (“obbedienza” persino) delle tre Persone. La sottolinea-

¹⁰ H.U. von BALTHASAR, *La vita*, p. 41.

¹¹ *Ivi*, p. 39.

tura di questo tratto appare chiaramente riconducibile alla “lezione” del Figlio – “autore e perfezionatore della fede”, secondo la Lettera agli Ebrei, che imparò nell’obbedienza l’esercizio di una perfetta immedesimazione con la volontà del Padre. Il tratto cristologico dell’accoglienza libera e obbediente della volontà del Padre, e della docilità allo Spirito, si riverbera sulle relazioni trinitarie; e stabilisce il punto di ingresso per l’immedesimazione mistica in una relazione con Dio che enfatizza la forma compiuta della fede teologale.

La seconda peculiarità è la penetrazione straordinaria (per intensità e ampiezza) che Adrienne mostra per il vissuto dei santi cristiani che ci hanno preceduto nel segno della fede. La particolare facilità e affezione che Adrienne mostra verso questo dono mistico indica una speciale disponibilità all’immedesimazione con la sostanza spirituale del vissuto ecclesiale: che ripete l’oggettività della sua struttura credente nella variegata singolarità dei suoi più alti interpreti. Ulteriore conferma del dono che ci viene attraverso un “carisma della fede” destinato a ravvivare per noi una più profonda coscienza dell’ampio grembo spirituale in cui esso incessantemente vive e si rinnova.

Infine, vorrei accennare ad un’ultima lezione che ci giunge dalla testimonianza di Adrienne von Speyr. Essa riguarda precisamente l’idea della mistica. Più che di un “ridimensionamento” psicologico, riferito all’accentuazione degli aspetti “paranormali” ed “extrasensoriali” che caratterizza la sua immagine di senso comune, parlerei di “rigorizzazione” cristiana. Sia nel senso che il tessuto di questa esperienza, pur evidenziando le molte singolarità del suo percorso e delle sue manifestazioni (non tutte necessariamente dello stesso valore o esemplari per tutti), scorpora l’intensità del suo flusso e della sua straordinaria continuità dal contesto di una mistica del convento o del santuario, per iscrivere la straordinarietà della sua penetrazione nel quadro di una vita essenzialmente laica e comune. In questo senso, il carattere relativamente grezzo della sua attestazione e la consapevole estraneità di Adrienne al gergo tecnico o devoto della teologia spirituale o della pietà corrente concorrono ad ampliare la percezione dello spazio e delle possibilità di attecchimento, nel “mondo” della vita comune, del seme di un’esperienza particolarmente intensa del “mondo” della fede¹². Ma poi la singolarità dell’esistenza teologale di Adrienne contribuisce a rigorizzare l’immagine di un’esperienza cristiana ad alta densità spirituale attraverso l’intonazione realmente sapienziale – non psicologistica o intimistica – dei frutti della sua visione.

Ed è anche questa (Dio sa se ne abbiamo bisogno) un’eredità assai preziosa per il cristianesimo della nostra epoca. Anzi, per la spiritualità della nostra epoca *tout-court*. Almeno se si tiene conto del fatto che, molte declinazioni del risveglio e molte risposte del bisogno spirituale del nostro tempo imboccano percorsi di sofisticazione e di eccitazione divaricanti – ad un tempo – dalla dignità spirituale e dalla concretezza reale di cui l’uomo spirituale ha bisogno per la propria edificazione.

¹² Si consultino, a modo di esemplificazione, le limpide paginette raccolte sotto il tema *Lavoro umano ed esperienza di Dio* in A. von SPEYR, *Mistica oggettiva*, a cura di B. Albrecht, Jaca Book, Milano 1989, pp. 233-239.

L'urgenza di ricondurre a tale dignità la vita dello spirito, unitamente al forte bisogno di un più alto profilo spirituale della semplice fede - come sequela evangelica e come ministero cristiano in cui obbedienza e *agape* si tengono insieme - è la migliore raccomandazione possibile per l'apprezzamento di una mistica oggettiva della forma ecclesiale.

Riassunto

Superando la separazione moderna dell'*assensus fidei* dall'esperienza spirituale, la teologia di Hans Urs von Balthasar riscrive l'antica dottrina patristico-cristiana dei sensi spirituali nella dimensione costitutiva delle fede (e della ragione) dell'uomo aprendo così la strada per una giusta interpretazione della singolarità del carisma portato in campo da Adrienne von Speyr in favore di una mistica oggettiva della fede. Nel senso più comune, la nozione di mistica rimanda alla sfera "soggettiva" dell'esperienza religiosa e cristiana. La nozione di mistica oggettiva, intesa a definire la singolare qualità del profilo teologale dell'eredità spirituale di Adrienne von Speyr, muove dalla necessità di inquadrare la sua originalità nel radicale *tratto ecclesiologico* del suo orientamento. Ciò significa, anzitutto, amplificazione esemplare della forma testimoniale della fede cristiana. Essa è già in se stessa, in quanto sequela e imitazione del Signore, obbedienza ad una vocazione testimoniale. In secondo luogo, mistica oggettiva allude alla esemplare consegna del credente al principio cristocentrico della fede, che significa incorporazione nella vita trinitaria del Figlio. Infine l'"oggettività" della mistica implica l'assimilazione di questa duplice polarizzazione quale forma stessa di una vocazione carismatica, che plasma la recezione dei doni mistici in conformità al principio mariale cioè *libera obbedienza* intesa come pura trasparenza kenotica della disponibilità a scomparire in favore della visibilità del Signore, cioè *castità feconda*, e *dono dei propri beni* alla Chiesa in favore di terzi.

Summary

Overcoming the modern separation of *assensus fidei* from spiritual experience, Hans Urs von Balthasar's theology rewrites the ancient patristic-christian doctrine of spiritual senses, in man's constitutive dimension of faith (and of reason), opening the path to a correct interpretation of Adrienne von Speyr's particular charisma in favour of an objective mysticism of faith. The notion of objective mysticism appeals, in its most common sense, to the "subjective" sphere of religious and christian experience. The notion of objective mysticism defining the singularity of the theological v. Speyr's spiritual inheritance, is based on the necessity of incorporating its originality in the radical *ecclesiological feature* of her orientation. This means, first of all, exemplary amplification of the testimonial way of the Christian faith. Inasmuch as sequence and imitation of the Lord and, secondly, obedience to a testimonial vocation having the Christ-centered principle of faith are obtained, they lead to the incorporation in the trinitary life of the Son. Objectiveness of mysticism finally implies assimilation of this twofold polarization seen as charismatic vocation, which moulds reception of mystical gifts. This in conformity with the marian principle, that is *free obedience* meant as pure kenotic transparency of the disposability, then disappearing in favour of the visibility of the Lord, namely *fecund chastity* and *donation of one's own goods* to the Church *in favour of others*.