

Esperienza mistica e teologia. Una sintesi

Manfred Hauke - André-Marie Jerumanis
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. IL CARATTERE ESPERIENZIALE DELLA TEOLOGIA

Il ricorso all'“esperienza” esprime un desiderio legittimo e molto diffuso di avere un contatto immediato con la realtà della fede, ma allo stesso momento affrontiamo qui un concetto travagliante e sfuggente. Questo vale già per la filosofia¹. In teologia si aggiunge la difficoltà di legare esperienza e fede: se determiniamo l'oggetto della fede nelle realtà «che non si vedono» (Eb 11,1), come collocare il ruolo dell'esperienza che porta con sé in qualche modo una percezione immediata?

Il Vaticano II incoraggia a stabilire un rapporto fra esperienza e fede nella Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione, indicando l'“esperienza profonda delle cose spirituali” fra gli elementi che fanno crescere la comprensione della Tradizione². La Tradizione, a sua volta, non fa nient'altro che testimoniare la parola di Dio in Gesù Cristo, affidata alla Chiesa.

¹ Vedi p. es. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965², p. 329: l'“esperienza” sembra uno dei concetti meno illuminati di cui disponiamo.

² *Dei Verbum* 8. Lo segnala il contributo di STRZELCZYK (pp. 239 ss).

Per specificare il rapporto fra esperienza e fede, Hans Urs von Balthasar ha elaborato un'ampia sintesi che si concentra sul primo volume della sua estetica teologica. Il discorso sull'"esperienza di fede", che si ispira alla nota monografia di Jean Mouroux³, si dimostra come esposizione sfumata e pluridimensionale⁴. L'esperienza coglie il suo oggetto davvero, ma lo percepisce solo tramite una apparizione simbolica che rimanda al mistero. L'uomo intero è portatore dell'esperienza che parte dalla Rivelazione. La percezione del bello implica tutte le facoltà della persona umana e fa intravedere, secondo Meiattini, il trascendentale dell'Uno non trattato espressamente con un volume a parte della trilogia balthasariana (che si dedica al bello: Gloria, al bene: Teodrammatica, e al vero: Teologica).

L'esperienza cristiana si misura sulla rivelazione del Figlio incarnato di Dio. È quindi un *sentire cum Christo* che è sempre anche, nella comunità dei credenti, un *sentire cum Ecclesia*. Per superare il distacco fra esperienza di fede e teologia, Balthasar ricorre fra l'altro alla teoria dei "sensi spirituali" che compare dapprima in Origene⁵. Il teologo basilense mette insieme il ricorso ai "sensi spirituali" con la spiritualità ignaziana la quale ribadisce l'*applicatio sensuum* nella meditazione degli *Esercizi*⁶. Qui si pone una questione interessante ancora da approfondire: mentre il contributo di Rickenmann sottolinea che i "sensi spirituali" secondo Origene non hanno niente a che fare con i sensi corporali⁷, Balthasar sembra legarli alla percezione sensibile che egli osserva nelle esperienze di Adrienne von Speyr. Di fronte al concetto dei "sensi spirituali", si vede l'alternativa notata (in un contesto più generale) da Umberto Occhialini: «o si tratta di operazioni dell'intelletto e della volontà che assumono connotazioni analogiche in riferimento alle percezioni sensoriali, oppure sono i sensi corporali che vengono elevati e coinvolti nelle esperienze spirituali più indicibili»⁸. Il rinvio ai "sensi spirituali" prepara già il terreno per trattare l'esperienza mistica. Esso deve essere collocato nell'antropologia cristiana che si misura sull'esempio dei santi, testimoni di spicco della santità di Gesù Cristo.

³ J. MOUROUX, *L'Expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Aubier, Paris 1952 (it. 1956). Vedi MEIATTINI (p. 16, nota 14) e H. U. von BALTHASAR, *Herrlichkeit I*, Johannes, Einsiedeln 1961.1988³, p. 214, nota 3 (= *Gloria. I.*, p. 206, nota 2): «Zum folgenden vgl. vor allem das feinsinnige Werk von Jean Mouroux». L'importanza di Mouroux per la riflessione sull'esperienza cristiana viene riassunta fra l'altro da G. STRZELCZYK, *L'esperienza mistica come locus theologicus. Status quaestionis*, Tesi di licenza, Facoltà di Teologia, Lugano 1999, pp. 13-17.

⁴ Lo riassume bene il contributo iniziale di MEIATTINI (vedi sopra, pp. 9-31).

⁵ Vedi sopra il contributo di RICKENMANN, pp. 155-168.

⁶ Lo ribadisce, con citazioni inedite da una conferenza di Balthasar del 1948, l'articolo di HENRICI (vedi sopra).

⁷ Cfr. il saggio di A. RICKENMANN, p. 159.

⁸ U. OCCHIALINI, *Sensi spirituali*, in *Dizionario di mistica*, pp. 1125-1127, qui 1127.

2. L'INTRECCIO FRA TEOLOGIA E SANTITÀ

Pier Luigi Boracco ci ha permesso di capire meglio l'originalità della proposta balthasariana di riavvicinare la teologia e la santità e, di conseguenza, di cogliere meglio il rapporto tra teologia e spiritualità. Dopo avere mostrato lo sdoppiamento avvenuto nella storia, ci ha indicato il valore dell'approccio di Balthasar. Per il teologo di Basilea è autenticamente biblico poter affermare che il "camminare nella verità" è la modalità in cui i credenti sono "in possesso della verità". Così il vero teologo per Balthasar sarà il santo.

Dietro una tale affermazione c'è una concezione più esistenziale della verità contro una riduzione della verità al suo solo aspetto razionale. Questa divisione, che appare in occidente nei secoli centrali del Medioevo, non permette più di considerare la dogmatica e la spiritualità nella loro unità. Balthasar ha voluto ricordare alla teologia dogmatica e alla mistica la loro profonda reciprocità e complementarità. La dogmatica non può inaridirsi in speculazioni astratte e la mistica non può ridursi all'aspetto soggettivo, concentrandosi sulla descrizione degli stati d'anima e mettendo l'accento sulla propria esperienza intima. La mistica deve riportare il suo centro vitale nella dogmatica, mentre la dogmatica deve essere una teologia che nell'obbedienza della fede, nella reverenza dell'amore mira sempre al centro della Rivelazione, e indaga quale pensiero umano, quale problematica, quale metodo speculativo siano idonei a illuminare il senso della Rivelazione. In questo senso, secondo Balthasar, la vera teologia sarà quella dei santi che camminano nella verità⁹.

La difficoltà di applicare il criterio secondo il quale "il vero teologo è il santo" è stato illustrato in parte dal Professore Hauke. Egli pone alcune domande nei confronti dell'uso della teologia dei santi mistici da parte di Balthasar per giustificare la sua posizione per una speranza che non ci siano dei dannati. Il teologo di Basilea, pur riconoscendo il valore dell'esperienza mistica dei santi, ne avrebbe tuttavia non considerato la loro testimonianza che afferma esplicitamente la dannazione di numerose persone. Davanti alla difficoltà di interpretazione dell'esperienza mistica dei santi, Hauke sottolinea in accordo fra l'altro con Balthasar che il ricorso alla Scrittura e alla Tradizione è il criterio decisivo per valutare l'esperienza mistica dei santi. Notiamo che Hauke non rifiuta ciò che il professore Boracco in sintonia con Balthasar ha cercato di delineare, cioè la necessità di integrare nella teologia l'esperienza dei santi come interpreti autentici della verità rivelata. Egli mette solo in dubbio l'interpretazione dell'esperienza mistica che formula Balthasar nel campo preciso della speranza nella salvezza di tutti.

⁹ Cfr. pp. 33-56. Bisogna sottolineare che la via proposta da Balthasar è stata seguita anche da Padre Lethel che, partendo dal concetto giovanneo di conoscenza, ha mostrato che si può legittimamente parlare della teologia dei santi come di una conoscenza d'amore (cfr. F.-M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, La théologie des saints*, Éditions du Carmel, Venasque 1989).

3. LA TEOLOGIA DEI SANTI NELLA RICEZIONE DI HANS URS VON BALTHASAR

Sant'Ignazio, santa Teresa e san Tommaso sono i tre santi analizzati, durante il Colloquio, nell'interpretazione di Balthasar. Anche se essi sono presenti in modo diverso nell'opera del nostro teologo, le loro interpretazioni costituiscono tuttavia una indicazione sul modo in cui ispirarsi alla teologia dei santi. Sarebbe auspicabile uno studio ulteriore sui santi Padri della Chiesa nella ricezione di Balthasar per avere una visione completa del metodo balthasariano.

Mons. Henrici, nel suo commentario dell'interpretazione balthasariana di Ignazio, ha giustamente rivelato come la teologia di Balthasar sia in stretta dipendenza da sant'Ignazio e come la sua interpretazione sia fedele allo spirito originario del fondatore della *Societas Jesu*. Si può dire che Balthasar ha contribuito a riscoprire l'Ignazio mistico e la specificità della via mistica ignaziana, tutta incentrata sull'ascolto della Parola. In effetti gli *Esercizi Spirituali* rappresentano per Balthasar la grande scuola della contemplazione cristiana, che consiste nell'ascolto della pura e personale Parola del Vangelo, per scoprire nell'elezione esistenziale un punto di partenza per la missione personale di ogni uomo chiamato da Cristo a rinunciare, per il suo amore, a ogni autosufficienza. È ignaziano il concetto di mistica oggettiva in quanto il primato nella contemplazione spetta a Dio. Il concetto ignaziano di "indifferenza" (che Balthasar traduce con disponibilità e abbandono alla parola di Dio) diventa il fondamento di tutto il suo pensiero metafisico e teologico. L'accento fatto da Henrici alla concezione ignaziana della contemplazione e del suo rapporto con l'azione merita di essere completata da una citazione balthasariana: «Non c'è azione esterna senza contemplazione interiore (che è la dimensione esistenziale della stessa fede)... Infatti l'atto contemplativo è l'atto che fonda in permanenza ogni azione esterna; è attivo ed efficace, fecondo e missionario più di tutte le imprese esterne della Chiesa»¹⁰.

Un'altra precisazione importante per evitare ogni malinteso consiste nel valutare correttamente il carattere "secolare" della mistica. Balthasar ha voluto mettere in guardia contro una concezione della mistica riservata ad un gruppo di eletti, mentre l'intuizione fondamentale è che la missione divina sia da rintracciare nel mondo e da vivere proprio nel mondo. In questo senso anche i doni e i carismi sono per la Chiesa e per il mondo in attesa di evangelizzazione. In ultima analisi la differenza della mistica ignaziana dalla mistica domenicana di tradizione più plotiniana, in quanto centrata sul movimento ascendente dell'eros verso l'assoluto come fonte della beatitudine dell'uomo, è stata effettivamente rilevata da Balthasar che vede nella via ignaziana una via più autenticamente cristiana. Resta aperta la domanda se abbiamo qui due vie contrapposte o se esiste un modo di considerare l'esperienza mistica sotto i due aspetti, in modo complementare, giacché l'uomo, ricercando per prima la glorifica-

¹⁰ H.U. von BALTHASAR, *Chi è il cristiano*, Queriniana, Brescia 1966, p. 79.

zione di Dio, trova la sua realizzazione in Lui¹¹. Forse si tratta di collocare storicamente le due vie per capirne la loro ispirazione e la loro importanza. Nella cultura moderna, Ignazio rappresenta la via che, dinanzi al soggettivismo che invade tutte le sfere della vita compresa la mistica intesa come via di autorealizzazione, propone un antidoto per salvare il diritto di Dio, il suo primato e dunque la specificità della mistica cristiana, senza per altro alienare l'*humanum*.

Con la relazione di Abelardo Lobato è la figura di San Tommaso che si profila nella teologia dei carismi di Balthasar. Lobato ha rilevato la sintonia di fondo che esiste tra il teologo basilese e Tommaso, sottolineando che il nostro autore, senza essere tomista, è stato uno studioso di Tommaso. Lobato, riconoscendo la seria scientificità del commentario e il suo valore, sottolinea che si tratta di un'interpretazione di Balthasar tipica del suo metodo che preferisce ispirarsi a Tommaso per una attualizzazione della sua dottrina. Balthasar ne fa, secondo Lobato, un commentario ampio e ricco alla luce della tradizione, mostrando tutto il valore del pensiero dell'Aquinate.

Il teologo svizzero accoglie la distinzione tra una mistica dei doni dello Spirito santo e una mistica dei carismi (*gratiae gratis datae*) dati per il bene della Chiesa. Padre Lobato rileva che il commentario segue il suo articolo sulla santità del 1948, offrendo una conferma della relazione che esiste tra teologia e santità, tra carisma, vita cristiana e vita ecclesiale. Infatti la mistica dei carismi presuppone una mistica cristiana dei doni. Balthasar, in seguito a San Tommaso, considera che l'attuazione vitale dell'atto di fede è uno sviluppo dello Spirito vivente di Dio nello spirito dell'uomo sottolineando che «i doni dello Spirito Santo, radicalmente dati con la grazia, conducono il credente in una esperienza sempre più profonda, in una sperimentazione sia della presenza dell'essere divino in lui, che della profondità della verità, della bontà e della bellezza nel mistero di Dio. Ed è questa esperienza che Tommaso ha cura di indicare, in senso generalissimo, come mistica cristiana... i doni dello Spirito Santo, anzi la stessa visione infusa, in tutti i suoi gradi e le sue forme, stanno a significare fondamentalmente solo lo sviluppo della luce della fede, della speranza e dell'amore, infusa originariamente con la grazia»¹². Balthasar sottolinea anche la relazione che esiste tra la mistica dei carismi e la Chiesa. E' un punto importante per capire l'insistenza sull'oggettività della mistica in quanto i carismi particolari sono dati per il bene comune: il *sentire cum Cristo* è un *sentire cum Ecclesia*.

Accanto alla ricezione della teologia di Ignazio e della teologia dei carismi di Tommaso, il colloquio ci ha offerto un sguardo critico sul modo in cui Balthasar ha interpretato la teologia mistica di Teresa di Lisieux nel suo intento di leggere la vita della santa secondo la chiave tutta personale del concetto della missione. Karin Heller rim-

¹¹ Sulla possibile complementarità vedere l'interpretazione di J. SERVAIS, *Théologie des exercices spirituels*, pp. 138-139, o ancora W. LÖSER, *Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola dans la théologie de Hans Urs von Balthasar*, "Communio" (F) 14 (1989), 82-101.

¹² *Gloria. I.*, pp. 152-153.

provera a Balthasar di favorire una lettura più dominata dall'intuizione personale che dal rigore inerente ai metodi scientifici¹³.

Bisogna convenire che la lettura di Balthasar della figura di Teresa di Lisieux risponde al suo metodo personale più sintetico che analitico, e ha una logica dialettica che consiste nell'affermare un punto senza però escludere interamente il polo opposto, ma integrandolo in una sintesi superiore. Così certe affermazioni di Balthasar, prese fuori del contesto dell'insieme del suo pensiero e della sua opera, appaiono inesatte o incomprensibili. Pensiamo, per esempio, che per interpretare correttamente l'analisi balthasariana bisogna tenere conto del suo libro *La preghiera contemplativa*¹⁴ che espone in chiave teorica quanto egli ha enunciato nel suo libro sulle due sorelle nello spirito che sono Teresa di Lisieux e Elisabetta di Dijon¹⁵.

Con queste precisazioni noi non vogliamo dire che Balthasar non poteva sbagliarsi nella sua interpretazione, ma ci sembra abbia proposto una lettura che rende conto della sua tesi fondamentale espressa all'inizio del suo libro quando afferma che «Teresa di Lisieux possiede senza dubbio una missione da Dio donata direttamente alla chiesa»¹⁶, missione principalmente teologica, ossia quella di svelare al mondo la via dell'infanzia spirituale. Per Balthasar «la biografia di un santo è di conseguenza una specie di fenomenologia soprannaturale che cerca di comprendere quanto Dio vuol significare alla sua Chiesa attraverso l'esistenza teologica di colui che egli ha chiamato. L'attenzione agli elementi biografici e psicologici è invece funzionale alla comprensione della missione»¹⁷. Nei quattro punti analizzati, – l'atteggiamento di Balthasar davanti alla Scrittura, la chiamata universale alla santità, la misericordia di Dio e la speranza come dimensione escatologica –, Karin Heller mostra i limiti dell'interpretazione balthasariana della santa, ma certamente non afferma che egli non avesse raggiunto l'intento primario della sua ricerca, cioè affermare che esistono esistenze teologiche che possono fecondare e ringiovanire la teologia e per mezzo di essa tutta la vita cristiana¹⁸. In questo senso l'apporto di Balthasar è certamente «una luce benefica».

Ci sembra anche che il teologo di Basilea abbia mostrato giustamente che la via dell'infanzia corrisponde all'affermazione del primato della grazia in un contesto storico marcato dal Giansenismo¹⁹. Vedere nella vita di Teresa il rifiuto dell'etica farisaica delle opere a favore dell'etica evangelica della grazia è corretto²⁰. Parlare di Teresa come di una teologa non è certamente una particolarità di Balthasar, come mostra il Padre

¹³ Cfr. il contributo di K. HELLER, pp. 125-152.

¹⁴ Cfr. *La preghiera contemplativa*, Jaca Book, Milano 1982.

¹⁵ Cfr. *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1974.

¹⁶ *Ivi*, p. 23.

¹⁷ E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Paoline, Milano 1991, p. 193.

¹⁸ *Sorelle nello spirito*, p. 31.

¹⁹ Come ha riconosciuto tra l'altro Padre Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus in *Ton Amour a grandi avec moi. Un génie spirituel. Thérèse de Lisieux (Préface G. Gaucher)*, Éditions du Carmel, Venasque 1987, pp. 31-34.121-123.

²⁰ A proposito del senso della dottrina teresiana per la teologia morale cfr. R. TREMBLAY, *Variations thérésiennes sur le thème de l' 'enfant prodigue*, *StMor* 37 (1999), 413-429.

Lethel nel suo libro sulla teologia dei santi. Inoltre il “dottorato d’Amore” conferma l’intuizione di Balthasar sul valore dell’insegnamento e della missione di Teresa per tutta la Chiesa. Non si tratta per noi rincarare la dose delle critiche manifestate al termine del colloquio, ma esse sono dei punti di partenza importante per uno studio ulteriore. Pensiamo che la critica sia utile in quanto evita di cadere in una scolastica balthasariana che Balthasar avrebbe rifiutato applicando lui stesso il metodo dialogico.

4. L’INFLUSSO DI ADRIENNE VON SPEYR – UN PUNTO DA CHIARIRE

Jacques Servais ci ha offerto uno studio fondamentale come punto di riferimento e di chiarificazione per chiunque cerchi di comprendere la relazione che esiste tra il pensiero della mistica di Basilea e Hans Urs von Balthasar. La sistematizzazione realizzata permette di vedere le due interpretazioni più diffuse: Balthasar senza la mistica o Adrienne von Speyr come ispiratrice di Balthasar. La prima posizione parte da un pregiudizio fondato sulla necessaria distinzione metodologica fra esperienza spirituale e razionalità teologica, e non tiene conto delle affermazioni stesse di Balthasar sull’unità delle loro opere, mentre la seconda mette in primo piano l’esperienza sensibile soggettiva della mistica, contraddicendo l’analisi di Balthasar secondo la quale il profilo della mistica di Basilea entra nel ramo della mistica oggettiva che privilegia la Rivelazione biblica (si veda anche il contributo di Sequeri, pp. 91-103).

È proprio su questo aspetto oggettivo che si muove la valutazione di p. Servais distinguendo un vero carisma profetico di Adrienne von Speyr. In questo senso egli scrive che «la norma di valutazione non è più l’esperienza soggettiva o, in reazione contro tale sottolineatura, una presunta autonomia della teologia con il suo metodo scientifico meramente positivo. È bensì l’oggettività dei contenuti, in quanto questi spiegano nuovamente la Rivelazione (misura misurante), data stabilmente alla Chiesa (misura misurata), vivificandone il significato per i cristiani del nostro tempo». Secondo questa linea, fra l’altro messa in evidenza da Balthasar nel suo commentario tomi-sta, la mistica della Rivelazione intesa come mistica oggettiva secondo il modello della profezia neo-testamentaria che è manifestazione della Verità rivelata in Gesù Cristo, e dovuta ad un’illuminazione dell’intelligenza mediante la grazia di Dio.

Servais sottolinea che l’autentica profezia deve non solo essere conforme alla retta dottrina cattolica, ma anche aiutare i credenti a capire la Rivelazione, a viverla più pienamente e offrire una risposta provvidenziale ai problemi del tempo. Così egli vede la fecondità del pensiero di Adrienne che nasce da un continuo dialogo con la Parola di Dio ad un triplice livello: *teologico* - superando una visione puramente formale della Trinità, *antropologico* - affermando l’alterità complementare tra l’uomo e la donna, ed *ecclesiologico* - proponendo una nozione di comunione che renda conto del mistero della Chiesa.

Peter Henrici ha sottolineato che Ignazio è la fonte principale d’ispirazione della teologia di Balthasar. Servais ha rilevato questa impronta: «In un senso molto preciso, egli era - e rimase - un teologo ignaziano». Ma egli vede nell’impostazione igna-

ziana la chiave di lettura che permette di capire l'interpretazione che Balthasar stesso fa del pensiero di Adrienne von Speyr.

Rileviamo ancora che Servais, parlando della fecondità della mistica, non fa direttamente allusione al mistero del Sabato Santo come Lochbrunner che invita i teologi a rendere possibile una giusta interpretazione del Sabato Santo per la sua accoglienza ufficiale nella Chiesa. Lochbrunner si riferisce alla posizione di Giovanni Paolo al congresso su Adrienne von Speyr a Roma nel 1985 (il Santo Padre non voleva pronunciarsi con un giudizio ufficiale)²¹, vedendo anche nella nomina al cardinalato una riconoscenza implicita della teologia di Balthasar. Notiamo però che questa posizione non può essere un criterio valido per giudicare il valore del metodo e del contenuto della teologia di Balthasar. La recente attribuzione del cardinalato al teologo tedesco Leo Scheffczyk, che contraddice alcune delle tesi di Balthasar, sembra invitare ad interpretare il cardinalato come riconoscenza per il grande lavoro compiuto in favore della Chiesa ma non autorizza ad andare oltre.

A proposito della fecondità del pensiero di Adrienne von Speyr e della sua importanza per la nostra epoca, l'analisi di Pierangelo Sequeri che presenta Balthasar come interprete redattore della testimonianza spirituale di Adrienne, sembra confermare la linea d'interpretazione di Servais, vedendo non solo l'interdipendenza ma riconoscendo a proposito di Adrienne von Speyr il carisma di una mistica oggettiva. Senz'altro non si può considerare che il discorso sull'interpretazione dell'influsso reciproco sia chiuso, ma la via aperta da Servais merita la debita attenzione. Teniamo conto anche della riflessione di Lobato sul carisma profetico e la teologia per considerare il pensiero di Adrienne von Speyr in modo autonomo nella sua vera specificità nell'ambito del carisma profetico. Sicuramente è necessario uno studio ulteriore del tema²². Qui possono comparire alcune domande che necessitano un chiarimento²³.

²¹ «Ansprache des Heiligen Vaters»: H.U. v. BALTHASAR - G. CHANTRAINE - A. SCOLA (Hrsg.), *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, p. 181: «Ich weiß, daß Sie im Rahmen dieser freundschaftlichen Begegnung von mir kein Urteil erwarten, das meine kirchliche Autorität beanspruchte».

²² Vedi anche G. GRESHAKE, *Speyr, Adrienne v.*, *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (2000), 836-837, qui 837: «Eine größere theologische Auseinandersetzung damit [mit dem Gesamtwerk] steht noch aus».

²³ Ci si può chiedere fra l'altro: Le "esperienze del sabato" sono visioni oppure "esposizioni di visioni"? M. LOCHBRUNNER, in questo libro (cfr. p. 180) cita Balthasar: «Die Visionen, die sie schildert, sind ... nicht eigentlich Visionen, sondern mehr Auslegungen eines Zustandes». Come interpretare nel senso ignaziano i tentativi a commettere un suicidio o a farsi del male dopo le esperienze del sabato santo? (vedi il riferimento di M. LOCHBRUNNER, p. 181). Quali sono gli esami critici già fatti (e non pubblicati) sulle esperienze di Adrienne von Speyr? (cfr. M. LOCHBRUNNER, p. 192). Perché molte fonti stampate con le opere di Adrienne erano disponibili solo per tre anni (1985-88) e furono ritirate dal mercato dopo la morte di Balthasar? (cfr. M. LOCHBRUNNER, p. 182). Che cosa comporta l'affermazione espressa di Balthasar che la sua teologia (rispetto alla speranza universale) era già conclusa prima dell'incontro con Adrienne von Speyr? (cfr. M. HAUKE, p. 202). Nelle visioni del sabato santo compare fra l'altro, rispetto agli inferi, ampiamente l'immagine della "cloaca", presente nell'opera di Origene. Lo segnala lo stesso H.U. von BALTHASAR, *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, p. 144. Vedi anche ID., *Theologik II*, pp. 315-316;

5. L'ESPERIENZA MISTICA COME FONTE DELLA TEOLOGIA?

Balthasar ribadisce la continuità fra l'esperienza del cristiano e quella del mistico: l'esperienza mistica è nient'altro che una modalità dell'esperienza cristiana la quale partecipa al mistero di Gesù Cristo. L'esperienza mistica, secondo Meiattini, si distingue quindi soltanto con fenomeni esperienzialmente forti (per es. visioni e audizioni) dall'esperienza cristiana in genere che sempre porta con sé un riverbero del mistero di Cristo sul piano affettivo e conoscitivo. Per tale «osmosi fra il mistico e il cristiano», Balthasar non colloca la mistica esclusivamente fra i carismi (quali doni specifici destinati al bene della comunità), ma la inserisce anche fra i doni dello Spirito Santo (che sviluppano con più vigore il fondamento dato a tutti i cristiani)²⁴.

Il concetto della mistica trova dei punti in comune con quello della profezia, la testimonianza della verità divina, in quanto porta con sé delle esperienze straordinarie. L'interesse di Balthasar per il carisma profetico si articola nel suo commento al trattato dei carismi di Tommaso d'Aquino. Nell'ampio scritto non si intravedono dei contrasti essenziali nei confronti dell'Aquinate²⁵.

Quest'immagine di Balthasar come fedele commentatore di san Tommaso viene contrastata da altre osservazioni. Secondo la valutazione di mons. Henrici, il nostro teologo «ripudia la linea considerata classica della mistica»²⁶. Vale a dire: egli porta delle critiche molto forti contro l'approccio carmelitano che deve la sua struttura fondamentale in Giovanni della Croce alla teologia tommasiana. Jacques Servais cita un detto pronunciato da Balthasar al colloquio romano su Adrienne von Speyr: la sua mistica, ispirata alla Sacra Scrittura, sarebbe «totalmente in contrasto alle teorie dei padri, del medioevo e del tempo moderno, influenzate quasi sempre da Filone e dal neoplatonismo»²⁷. C'è la critica che l'approccio «plotiniano» si concentra sul movimento che parte dal cuore umano. Il teologo basilese sembra anche puntare qui sul ruolo delle percezioni sensoriali, interpretati con più reticenza dai carmelitani²⁸.

Non tocca a questa sintesi valutare se la teologia tomista e carmelitana porti davvero ad una disincarnazione della fede secondo la filosofia di Plotino²⁹. L'autocri-

320, nota 49 (*Inferno e Trinità*). Questo dettaglio potrebbe indicare un influsso della teologia origeniana (tramite Balthasar) sulle visioni di Adrienne? Oppure Balthasar interpreta Adrienne alla luce di Origene?

²⁴ La «definizione» dell'esperienza mistica secondo Balthasar viene sintetizzata da G. MEIATTINI (pp. 24-29).

²⁵ È ciò che sostiene il contributo di LOBATO, pp. 107-121.

²⁶ HENRICI, p. 61.

²⁷ H.U. von BALTHASAR, *Einleitung*, in H.U. V. BALTHASAR - G. CHANTRAINE - A. SCOLA (Hrsg.), *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, pp. 12-16, qui p. 15: «ganz im Gegensatz zu den fast immer philonisch und neuplatonisch beeinflussten Theorien der Väter, des Mittelalters und der Neuzeit». Cfr. J. SERVAIS, pp. 86-88.

²⁸ Vedi H.U. von BALTHASAR, *Herrlichkeit I*, pp. 396-402, fra l'altro p. 396 (= *Gloria I*, p. 379): «die verhängnisvolle Vorentscheidung, die seit der Väterzeit (in Reaktion gegen den Montanismus),... getroffen worden ist, und die alles Sinnes- und Phantasiehafte in den mystischen Erfahrungen mit einem grundsätzlichen grossen Fragezeichen versieht».

²⁹ Così sostiene HENRICI, p. 61.

tica di santa Teresa di Avila (per esempio), che temeva d'essere ingannata dalla propria fantasia o dal maligno, può essere attribuita ad un influsso nefasto del platonismo? O non si tratta piuttosto di un sano scetticismo, che pure apprezza i doni gratuiti di Dio?³⁰

Una parte della critica alla scuola carmelitana si ispira ad un'interpretazione speciale d'Ignazio di Loyola, ritenuto più favorevole al ruolo dei sensi. Qui si apre uno spazio interessante di dialogo fra carmelitani e gesuiti.

Sembra promettente la proposta di Balthasar di porre l'una accanto all'altra la "mistica dei doni" e la "mistica dei carismi". L'esperienza mistica è un dono particolare, ma è legata normalmente alla vita della grazia data a tutti i cristiani. Di fronte ad una "mistica" panteista od occultista, che oggi attrae tanti fautori, pare importante sottolineare il nesso con il mistero di Cristo, dato nell'esperienza mistica in una modalità speciale. Qui si apre ancora un ampio campo di ricerca per mettere in rilievo il rapporto di tale esperienza fra l'altro con l'inabitazione della Santissima Trinità, con la conoscenza per connaturalità e con i "sensi spirituali"³¹.

Per ciò che riguarda la fontalità dell'esperienza mistica, Balthasar stesso ribadisce che il messaggio di pretese "rivelazioni" debba essere valutato dai contenuti della fede che si nutre della parola di Dio custodita nella Tradizione della Chiesa³². Non è il ruolo dell'esperienza mistica di rivelare verità dogmatiche nuove, ma d'accogliere ed esprimere le verità della fede nel proprio contesto vitale.

L'esperienza mistica acquista un ruolo particolare di testimonianza, quando diventa l'espressione della santità, riconosciuta dalla Chiesa. Perciò non è tanto la "spiritualità" o la "mistica", a cui deve rivolgersi l'attenzione del teologo, ma l'esperienza dei santi (che porta con sé anche dei doni mistici particolari)³³. Come esempio concreto, fu investigata la testimonianza dei santi nell'ultima grande controversia di Balthasar. Il risultato è stato paradossale: proprio con un approccio "balthasariano", mettendo in rilievo i santi come "i grandi sperimentatori" che "percepiscono" la realtà della fede, si può arrivare ad un cambiamento di rotta rispetto ad una tesi molto cara al nostro teologo³⁴.

In conclusione, come programma di ricerca ulteriore, prendiamo in prestito le parole del Vaticano II sul ruolo esemplare dei santi: «*Nella vita di coloro che, uomini come noi, sono trasformati più perfettamente ad immagine di Cristo (cfr. 2Cor 3,18), Dio rivela in modo vivo agli uomini la sua presenza e il suo volto. In loro è Dio stesso che ci parla e ci offre un segno del suo regno, verso il quale veniamo attratti con forza, preceduti come siamo da un così grande numero di testimoni (cfr. Eb 12,1) e da una così chiara attestazione della verità del Vangelo*»³⁵.

³⁰ Sulle esperienze straordinarie della santa vedi J. BURGGRAF, *Teresa von Avila, Humanität und Glaubensleben*, Schöningh, Paderborn 1996, pp. 338-366.

³¹ Vedi sopra G. STRZELCZYK, pp. 239-252.

³² Cfr. sopra J. SERVAIS, p. 84.

³³ Lo mette in rilievo il contributo di B. KÖRNER, pp. 221-238.

³⁴ Vedi sopra il contributo di M. HAUKE, pp. 195-220.

³⁵ *Lumen gentium*, 50b. Vedi anche la segnalazione di KÖRNER p. 230, nota 44.