L'ESPERIENZA MISTICA SECONDO HANS URS VON BALTHASAR

Nella sua opera principale « Gloria – una estetica teologica » von Balthasar ci presenta in una pennellata piuttosto originale la differenza tra S. Paolo e S. Giovanni: « Paolo è travolgente proprio nel suo essere travolto » e « se da Paolo si passa a S. Giovanni [...] allora si entra nella quiete del rimanere »¹. Ci pare che il nostro autore — noto come eminente teologo — abbia ereditato qualcosa da tutti e due gli apostoli: in quanto mistico conosce la profondità del « rimanere » in Cristo e nella Trinità, mentre nel suo stile — per la ricchezza della sua esperienza contemplativa — è travolgente e a volte quasi inafferrabile.

Sarebbe un'impresa non solo ardua, ma impossibile parlare qui — in un semplice articolo — della sua intuizione mistica, che è il sottofondo di quasi tutte le sue opere. Ci limiteremo a parlare molto concisamente del suo insegnamento sulla mistica.

IN CHE COSA CONSISTE L'ESPERIENZA MISTICA CRISTIANA?

Secondo il nostro autore l'esperienza mistica è un'esperienza forte nell'ambito della fede. La fede stessa è già esperienza: il credente che si accosta con umiltà alla parola di Dio espressa nella bibbia, si accorge che da essa emana una luce che corri-

¹ *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. I; *La percezione delle forme*, Milano 1975, p. 215.

sponde perfettamente alla luce interiore della fede, c'è una perfetta concordanza tra la parola che arriva dall'esterno e l'intima esperienza che illumina interiormente². Di conseguenza la rivelazione offerta dalla Scrittura rappresenta il fondamento e la condizione di ogni esperienza cristiana³. « La mistica cristiana è mistica scritturistica »⁴, perché solo lì attinge il suo contenuto.

Quanto più si indagano con fede amorosa e disposizione orante le Sacre Scritture, tanto più si aprono gli orizzonti infiniti del mistero e si scoprono le profondità in esso nascoste, si da sopraffarci con il dono di una sovrabbondante e traboccante inondazione di luce⁵. L'uomo biblico dell'antico testamento concentra le sue aspirazioni religiose nel cercare il volto di Dio, nel mettersi di fronte a lui per ascoltarlo, adorarlo, conoscere la sua volontà. Questo atteggiamento del pio israelita è sempre un certo rimanere « di contra », una certa « obiettività » — un accogliere la rivelazione che Dio fa di se stesso come un messaggio da ricevere dall'esterno⁶.

L'esperienza cristiana rimane un'esperienza di fede; però questa fede realizza un incontro autentico con Dio fatto uomo « per noi » che « si attua nell' "in mezzo a noi" e nell' "in noi" di Cristo e rivela per ciò stesso l' "in sé" di Dio »⁷: ogni esperienza umana di Dio, del Padre, passa necessariamente attraverso la mediazione di Cristo. Per partecipare all'ineffabile esperienza di questo mediatore c'è una via sola: seguirlo, entrare con la propria esistenza nell'esistenza di Cristo⁸.

Qui ci incontriamo con il tema centrale della mistica e teologia balthasariana, tema che riappare più o meno in tutte le sue opere: la kenosis di Cristo. In alcune delle pagine più forti sulla passione il nostro autore presenta « la verità dell'atto di Cristo, l'abisso raccapricciante della tenebra da Lui subita fino in fondo, poiché Egli "per noi" divenne "anatema" e "pecca-

² Cf. *Nuovi punti fermi*, Milano 1980, p. 16.

³ Cf. *Verbum Caro* (Saggi teologici I), Brescia 1964, p. 32.

⁴ *Op. cit.*, p. 32.

⁵ Cf. *Verbum Caro*, p. 196.

⁶ Cf. *Lo Spirito e l'istituzione* (Saggi teologici IV), Brescia 1979, p. 368.

⁷ *Spiritus Creator* (Saggi teologici III), Brescia 1972, p. 228.

⁸ Cf. *Gloria*, vol. I, p. 208.

to" »⁹. « Perciò il cristiano ha un bisogno sempre nuovo di sperimentare l'essere fatto anatema [...] nella sequela di colui che fu « maledetto sul legno »¹⁰, che « cadde [...] nel buio, nell'angoscia, nella paralisi d'ogni sentimento e d'ogni conoscenza [...] nell'assenza di ogni rapporto col Padre »¹¹, per penetrare profondamente nel mistero della kenosis che gli rivela « l'intimo [...] mistero di Dio che è in se stesso amore »¹². Dopo questa rivelazione Dio non è più il Dio ignoto, ma il « conosciuto », e « ogni teologia negativa resta così vacua che corre rischio di scivolare nell'ateismo »¹³.

Attraverso la contemplazione del Figlio, nel mistero della sua amorosa offerta per il Padre e per gli uomini, diventiamo sperimentalmente consapevoli che « Dio è amore », che questo amore come tale, nella sua immensità supera infinitamente la nostra capacità di comprendere e che ci è dato solo di adorarlo¹⁴. Secondo il nostro autore, in accordo con qualche esegeta, anche lo Spirito Santo è un dono del Cristo kenotico, del Figlio che morente rimette lo Spirito. Ed è lo Spirito che unendosi al nostro spirito apre il dialogo tra noi e il Padre¹⁵, ed essendo questo Spirito lo Spirito del Figlio ci introduce « nell'eterno dialogo tra Padre e Figlio »¹⁶.

L'insegnamento balthasariano sull'esperienza mistica si può riassumere così: ogni esperienza contemplativa è una gnosi della fede che si attua nel fondo del cuore, perciò richiede un atteggiamento di umile preghiera.

L'esperienza del divino non solo non va cercata attivamente, ma l'avidità di voler gustare Dio sperimentalmente è falsa sul piano cristiano, è egoistica, perché ricerca del dilettevole, dell'amor proprio, ed è anche fonte di inganno, perché sempre frammentaria. L'A. raccomanda perciò di esercitarsi nella « spo-

⁹ *Spiritus Creator*, p. 326.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Per una teologia della storia: ecco l'Uomo*, Milano 1972, p. 223.

¹² *Solo l'amore è credibile*, Torino 1965, p. 89.

¹³ *Op. cit.*, p. 59.

¹⁴ Cf. *Verbum Caro*, p. 196.

¹⁵ Cf. *Gloria*, vol. VI; *Nuovo Patto*, Milano 1977, p. 364.

¹⁶ *Spiritus Creator*, p. 145.

gliazione e spossessamento »¹⁷ e conclude che « quanto meno uno cerca se stesso e la sua esperienza, tanto più facilmente essa può essergli partecipata »¹⁸. Quando il cristiano ha raggiunto il distacco dal suo egoismo, diventa disponibile alle iniziative di Dio. La disponibilità è uno dei temi preferiti di von Balthasar in riferimento alla mistica e ritorna nei suoi scritti sotto i più vari aspetti.

Se la disponibilità — cioè la totale arrendevolezza ad ogni iniziativa divina — deve essere libera da ogni esigenza o aspirazione particolare, non deve essere però una pura rassegnazione o indifferenza, ma una disponibilità positiva che offre con gioia tutto quanto possiede e farà quanto viene richiesto, « un'attiva prontezza »¹⁹ ad essere usati ed impiegati in quanto Dio dispone per la sua gloria e la salvezza del mondo. Per essere veramente liberi e disponibili si richiede una rinuncia decisa ad ogni preferenza personale, rinuncia che si realizza attraverso l'esercizio delle virtù teologali.

La fede soprattutto — bisogna insistervi ancora — è il fondamento di ogni esperienza, perché è vivere la propria esperienza radicandola nell'esperienza del Cristo nell'ora della sua umiliazione kenotica²⁰, quando egli non percepisce più la presenza del Padre. « Per questo nella mistica ogni esperienza più profonda di Dio sarà una penetrazione più profonda nella "non esperienza" della fede »²¹.

Non bisogna però generalizzare, perché la potenza creatrice dello Spirito è illimitata. Se il cristiano si rende disponibile ad accogliere lo Spirito, sarà allora lo stesso Spirito a perfezionare questa sua disponibilità al di là delle capacità umane: la « docilità allo Spirito, sotto l'impulso dello stesso Spirito diventerà « docilità nello Spirito »²², il che significa che lo Spirito Santo, padrone assoluto, introduce il contemplativo in esperien-

¹⁷ *Lo Spirito e l'istituzione*, p. 290.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 289.

¹⁹ *Verbum Caro*, p. 70.

²⁰ Cf. *Gloria*, vol. I, p. 381.

²¹ *Op. cit.*, p. 381.

²² *Lo Spirito e l'istituzione*, p. 283.

ze del tutto inattese, ineffabili. Avrà gli occhi e il cuore trasfigurati dalla luce dello Spirito e tutto si farà chiaro e trasparente, sì da poter contemplare il Figlio che rispecchia il Padre²³. Non si può dire che questa « visione » sarà solo « mediata », indiretta. « Vedremo » Dio, nella contemplazione orante, « così come in assoluto è visibile. Il suo mistero sarà il lume in cui vedremo la sua luce che trapela nel mistero »²⁴.

MISTICA IN GENERE E MISTICA CRISTIANA

Dopo un'esposizione estremamente sintetica e necessariamente incompleta del pensiero balthasariano sull'esperienza mistica, riportiamo il risultato dell'indagine del nostro autore sulla differenza tra mistica cristiana e quella non cristiana. Parlare di differenza non significa escludere l'esistenza di una reale autentica mistica anche al di fuori del cristianesimo. Siccome la grazia divina è accessibile ad ogni uomo, essa può raggiungere anche nei non cristiani delle esperienze forti che sono proprie della mistica²⁵, non solo, ma che si manifestano spesso con gli stessi fenomeni esterni (rapimenti, levitazione, irradiazione di luce, ecc.) ed interni (ampliamenti di coscienza, contatti con la sfera divina e simili)²⁶.

Con grande limpidezza von Balthasar espone tre delle differenze fondamentali tra la mistica cristiana e quella non cristiana.

1) Esperienza mistica è puro dono di Dio. Mentre il mistico non cristiano dà grande valore alle varie tecniche, allo sforzo umano per raggiungere gli stati di unione²⁷, l'uomo biblico — dell'antico e nuovo testamento — non prende l'iniziativa per ot-

²³ *Spiritus Creator*, p. 97.

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ Cf. *Lo Spirito e l'istituzione*, p. 261.

²⁶ Cf. *op. cit.*, p. 259.

²⁷ Cf. *op. cit.*, pp. 260-262.

tenere particolari esperienze religiose o un'immersione mistica in Dio, ma è Dio stesso che va per primo in cerca dell'uomo, esigendo però da lui una pronta disponibilità all'ascolto e all'obbedienza²⁸, all'atteggiamento di fede, che dà un consenso incondizionato alla parola di Dio, senza appoggiarsi alla saggezza umana, ma sulla dimostrazione infallibile che Dio dà di se stesso.

2) La seconda differenza indicata da von Balthasar tra le varie correnti mistiche non cristiane — che propongono una liberazione dalla materia essenzialmente cattiva per diventare dei « pneumatici » e raggiungere l'unione con Dio — e la mistica cristiana è, che in quest'ultima non c'è diastasi tra spirito e materia, perché nel disegno di Dio le due sfere di cielo e mondo non sono estranee. Il mondo appartiene a Dio, è stato posto da Dio e giudicato « assai buono » (Gn 1, 3). E se il mondo con il peccato si è distaccato dal suo creatore, è stato riconciliato con lui attraverso l'incarnazione²⁹. L'incarnazione però non è vista come una realtà statica, ma come un evento dinamico che necessariamente sfocia nella passione e morte di Gesù. Alla contemplazione del Cristo Crocifisso è collegata un'altra esperienza profonda: quella della kenosis: l'uomo di propria iniziativa non può raggiungere una perfetta purezza, ma ha bisogno che Dio scenda, mettendosi dalla sua parte, che accolga in se stesso il peccato umano e lo sommerga nell'abisso del suo amore. Quindi la mistica cristiana non impone all'uomo di sfuggire la materia, di abbandonare se stesso, ma di lasciarsi assumere da Dio, che lo genera di nuovo e gli dona la partecipazione alla sua stessa vita.

3) La terza differenza: la mistica non cristiana — e qui von Balthasar si riferisce particolarmente all'ellenismo — è individualistica, finalizzata unicamente al rapporto con Dio, cioè afferma la superiorità dell'intimo e personale sopra l'esterno e sociale³⁰. I Padri e gli scolastici nel dare una definizione sulla superiorità della contemplazione di fronte all'azione sarebbero

²⁸ Cf. *Lo Spirito e l'istituzione*, pp. 268-269.

²⁹ Cf. *op. cit.*, p. 358.

³⁰ Cf. *Verbum Caro*, p. 250.

stati influenzati dalla concezione individualistica dei filosofi greci. Von Balthasar è del parere che la greicità non offre soltanto le categorie, ma anche, in larga misura, la loro interpretazione e valutazione alla concezione mistica lungo il periodo della patristica e della scolastica³¹.

Secondo lui l'autentica mistica cristiana rifiuta ogni individualismo e ha sempre un aspetto sociale, ecclesiale: l'atto della contemplazione non si restringe al rapporto con Dio, ma ha un profondo, nascosto influsso sulla chiesa e sull'umanità.

LA MISTICA DEI SANTI ILLUMINA LA TEOLOGIA

I Santi sono i veri mistici e pregando cercano di essere sempre presenti a Dio. Nella preghiera, nella silenziosa contemplazione del mistero raggiungono una conoscenza che supera ogni conoscenza concettuale e scoprono « l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza » (Ef 4, 18)³². Secondo von Balthasar la loro esperienza mistica potrebbe, anzi dovrebbe illuminare la teologia sui vari articoli di fede. Particolarmente interessante è la loro esperienza relativamente al rapporto delle Tre Persone divine con l'opera della salvezza.

1) Essi hanno intuito che la dottrina sulla creazione dovrebbe essere edificata a partire dalla cristologia, cioè che il Padre, realizzando un suo progetto concepito da tutta l'eternità, ha creato il mondo per mezzo di Cristo e ordinato a Cristo³³. 2) Attraverso la partecipazione al mistero pasquale, che in loro diventa vita vissuta, essi hanno una personale esperienza dell'opera di salvezza compiuta da Gesù. 3) Ci possono parlare dell'influsso dello Spirito Santo nell'intimo centro della Chiesa, perché sono loro che sperimentano di andare « verso il Padre sulla strada del Figlio » sotto l'impulso dello Spirito³⁴. Impegnati nel-

³¹ Cf. *Verbum Caro*, p. 250.

³² Cf. *Spiritus Creator*, p. 154.

³³ Cf. *Verbum Caro*, p. 219.

³⁴ Cf. *Spiritus Creator*, p. 139.

l'evangelizzazione, dovendosi adattare alle varie lingue e culture del mondo sono consapevoli di non agire con la luce della prudenza umana, « ma con la forza scaturiente dal miracolo della Pentecoste »³⁵.

L'esperienza dei Santi è una teologia vissuta, una teologia pregata, una teologia trasmessa con un linguaggio vibrante come quello di Agostino, di Riccardo di San Vittore, di San Bonaventura³⁶. I Santi sanno che per trascendere il proprio io devono incamminarsi sulla via dell'obbedienza, senza proporre nessun condizionamento e testimoniando l'incondizionata predilezione della Volontà di Dio con la rinuncia assoluta alle proprie vedute, preferenze ed affetti³⁷. Sanno che solo così potranno raggiungere un'intima comunione con Cristo che soffre solitario sulla Croce³⁸. Sanno pure che il loro impegno di obbedienza, il loro sì liberamente espresso è la base all'iniziativa divina, la quale li coinvolge nell'autoumiliazione e nelle sofferenze di Gesù³⁹. In altre parole: la partecipazione alla passione del Signore è un dono mistico che l'uomo non può raggiungere con il proprio impegno, ma a cui può disporsi con l'obbedienza.

Contemplando la Madre di Dio, von Balthasar presenta un aspetto originale della partecipazione al sacrificio di Cristo: attraverso il suo consenso all'olocausto del Figlio infinitamente amato, essa partecipa intimamente alla sua passione e derelizione⁴⁰, divenendo così il modello e il paradigma su cui i Santi devono misurarsi.

I cristiani, che hanno dato il loro consenso ad ogni manifestazione della Volontà di Dio, devono accettare che il Signore offra se stesso come vittima per loro; ora per chi ama — e sono proprio i Santi che amano il Signore più intensamente — non vi è cosa più penosa che lasciar soffrire e morire l'Amato per la propria redenzione. Perciò l'accettazione del sacrificio di Gesù colpisce così crudelmente il loro amore che sono realmente e

³⁵ *Verbum Caro*, p. 226.

³⁶ Cf. *op. cit.*, p. 225.

³⁷ Cf. *Spiritus Creator*, pp. 246-247.

³⁸ Cf. *op. cit.*, pp. 316-317.

³⁹ Cf. *op. cit.*, p. 199.

⁴⁰ Cf. *op. cit.*, pp. 192-194.

misticamente partecipi della sua passione e sentono il loro cuore trafitto dalla spada che fu profetizzata da Simeone a Maria⁴¹.

Attraverso tale partecipazione interiore all'oblazione di Cristo, i Santi raggiungono una conoscenza sperimentale delle sofferenze di lui, soprattutto di quelle interiori: « il campo sterminatamente ampio delle notti oscure » sperimentate dai contemplativi non è altro — secondo il nostro autore — che la partecipazione all'agonia intima del Signore⁴². Sono proprio i Santi che attraverso un'esperienza esistenziale completano in qualche modo ciò che i Vangeli riferiscono delle sofferenze interiori di Gesù: basta ricordare per es. Taulero, Angela da Foligno, Maria Maddalena De' Pazzi, Rosa da Lima e tanti altri⁴³. A questi si aggiungono i numerosi contempativi che hanno fissato le loro esperienze su diari o autobiografie. Di fronte al valore di queste testimonianze « importantissime per la Chiesa » perché esprimono la grazia inerente alla passione del Capo trasmessa alle membra — grazia che non solo deve essere vissuta, ma anche capita — non è lecito opporre « che tali fenomeni dove sono autentici » non sono destinati alla pubblicità, che importa solo ciò che questi mistici hanno operato e non ciò che hanno sperimentato e perciò è più consigliabile custodirne la segretezza⁴⁴. Tale tendenza a seppellire l'espressione della profonda partecipazione alla passione del Signore « dietro le mura dei chiostrini » il nostro la ritiene in opposizione alla « cattolicità della redenzione »⁴⁵.

Perché non si fa il tentativo di valorizzare queste esperienze ai fini di una più profonda intelligenza della fede? Si domanda von Baltasar, che ha ricevuto tanta luce per la sua esposizione teologica da una grande mistica. « La maggior parte di quanto ho scritto — confessa lui stesso — è la traduzione di ciò che è presente in modo immediato [...] nella possente opera di Adrienne von Speyr »⁴⁶.

⁴¹ Cf. *Spiritus Creator*, pp. 194, 198-199, 204-205.

⁴² Cf. *Verbum Caro*, p. 219.

⁴³ Cf. *Mysterium Paschale*, in *Mysterium salutis*, III/2, Brescia 1971, p. 231.

⁴⁴ Cf. *Verbum Caro*, pp. 219-220.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 220.

⁴⁶ *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Milano 1980, p. 58.

Questa grande donna, per influsso di von Balthasar, si convertì nel 1940 e la sua conversione fu la prima eccezionale grazia mistica, seguita da molte altre. Ella ebbe un'incidenza così decisiva nella vita del nostro che giunse ad influire sulla sua decisione di lasciare la Compagnia di Gesù per fondare insieme a lei un istituto secolare, indicandogli una strada a ritroso nel tempo « la strada — cioè — dell'adempimento che va da Ignazio a Giovanni Evangelista »⁴⁷. Nei 27 anni di collaborazione la von Speyr ha dettato quasi tutte le sue opere al suo direttore spirituale⁴⁸. Nel « *Mysterium Paschale* » von Balthasar attinge direttamente dall'esperienza di lei. Le intuizioni mistiche della von Speyr riguardanti la solitudine di Cristo Crocifisso che si sente abbandonato dal Padre, la dimensione trinitaria della kenosis, il Sabato Santo come « iato tra il Venerdì Santo e la mattina della Risurrezione, la discesa di Gesù nello Sheòl »⁴⁹ trovano il diretto riscontro nell'opera di von Balthasar; così pure il commento a S. Giovanni, scritto da lei sotto l'ispirazione mistica, ha un riflesso nelle opere maggiori di lui. « La sua opera e la mia non sono divisibili — confessa lui stesso — ... sono due metà di un tutto »⁵⁰.

AL DI LÀ DELLA CONTEMPLAZIONE E DELL'AZIONE

Così von Balthasar intitola un capitolo del suo libro « *Lo Spirito e l'istituzione* » e si domanda se fra essi vi è un contrasto o una possibilità di fusione. Egli trova la soluzione nell'esempio di Gesù: il Padre ama il Figlio e gli mostra ciò che fa e questi, per conformarsi totalmente al Padre, tiene fisso lo sguardo su di lui. Non vede un Dio inattivo, « quiescente, in sé beato », ma un Padre che amorosamente operoso guida e interviene nella storia dell'umanità⁵¹. Gesù il contemplativo del Padre

⁴⁷ *Il filo di Arianna ...*, p. 44.

⁴⁸ Cf. *op. cit.*, p. 60.

⁴⁹ Cf. ADRIENNE VON SPEYR, *I tre giorni*, in *Mistica oggettiva*, Milano 1975, pp. 130-156.

⁵⁰ *Il filo di Arianna ...*, p. 44.

⁵¹ Cf. *Lo Spirito e l'istituzione*, p. 251.

compie ogni azione in armonia con la sua contemplazione. L'unica sorgente della contemplazione e dell'azione di Cristo è la sua amorosa obbedienza al Padre: la sua azione è sempre un mettere in opera ciò che egli ha contemplato, cioè l'amore paterno salvifico di Dio.

Considerando la vita di Gesù da questo punto di vista, cioè come perfetta fusione tra azione e contemplazione, il cristiano capisce di dover penetrare attraverso la contemplazione nei disegni di Dio e metterli poi in atto nell'azione apostolica, attento ad operare secondo ciò che lo sguardo di fede gli ha rivelato, per non seguire i propri vani progetti⁵².

Von Balthasar va oltre con il suo ragionamento: il paradigma è sempre il mistero della croce. L'azione e la contemplazione di Gesù sboccano nella passione: infatti la passione è il culmine del suo operare, perché è il dono volontario della sua vita. Però, una volta consegnato a quelli che lo condannano a morte, che lo torturano e lo crocifiggono, la sua azione diventa pura passività, un lasciare fare agli uomini, un abbandonarsi al Padre in perfetta disponibilità. Da ciò si deduce che la passione è il termine della sua contemplazione, in quanto quest'ultima era un'adesione permanente ad ogni volere del Padre.

La contemplazione raggiunge il vertice paradossale, quando « trapassa nella notte, nel non vedere »⁵³, quando l'esperienza del Padre si trasforma in « non esperienza ». In quell'ora suprema e in quella della sua morte si colloca il « luogo originario della salvezza » del mondo⁵⁴. Di qui risulta, anche per il cristiano, la superiorità della contemplazione sull'azione, in quanto essa comporta una totale disponibilità, un lasciarsi immergere nella solitudine, nell'oscurità, nell'apparente abbandono da parte di Dio, per partecipare alla passione salvifica del Cristo.

Von Balthasar, personalmente, vede in questo affondare nella notte contemplativa la sua grande fecondità per la chiesa; di qui la stima grandissima che egli ha della vocazione contemplativa.

E. S., O.C.D.

⁵² Cf. *Lo Spirito e l'istituzione*, p. 252.

⁵³ *Verbum Caro*, p. 257.

⁵⁴ Cf. *Mysterium Paschale*.