

Queste pagine presentano una vicenda umana, spirituale, ecclesiale, teologica unica nel secolo XX; è l'avventura di un incontro, non casuale ma voluto da un disegno provvidenziale, nella città di Basilea in Svizzera, tra un gesuita, teologo dal brillante futuro, Hans Urs von Balthasar, e la dottoressa Adrienne von Speyr. Il libro descrive le due personalità, il percorso di vita vissuta sotto il segno dello Spirito, la grande produzione mistica, spirituale e teologica che la reciproca conoscenza ha prodotto. Dal 1940 fino al 1967, anno della morte di lei, si ripercorrono le tappe fondamentali di questo connubio che ha visto solitudine, dolore, incomprensioni, ma anche una ricchezza inimmaginabile. Dopo la morte di lei il grande teologo, non più gesuita dal 1950 per non aver voluto abbandonare Adrienne e la sua esperienza mistica, non perderà occasione per ripetere con forza che la sua opera teologica è frutto di quell'incontro. La Chiesa, con il Santo Padre Giovanni Paolo II, riconoscerà il carisma mistico di Adrienne, promuovendo in Vaticano un Convegno Internazionale di studio negli anni '80 ed eleggendo al Collegio Cardinalizio lo stesso Balthasar, un mese prima della sua morte.

Il saggio si compone di tre capitoli: nel primo sono presentati la figura di Adrienne, il suo carisma, Balthasar e il suo cammino di formazione; nel secondo viene tracciato il mistero dell'incontro dei due; nel terzo viene delineato il comune compito ecclesiale.

Marcello Paradiso è presbitero della Diocesi di Termoli-Larino (Campobasso), docente di teologia presso l'Istituto

Teologico Abruzzese-Molisano (Chieti) e presso l'Istituto di Scienze Religiose di Pescara. Ha conseguito la laurea in Filosofia presso l'Università di Chieti e il dottorato in Teologia presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo sotto la direzione di Elmar Salmann.

Recentemente ha pubblicato il saggio: *Nell'intimo di Dio. La Teologia Trinitaria in H. U. von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2009.



209.111

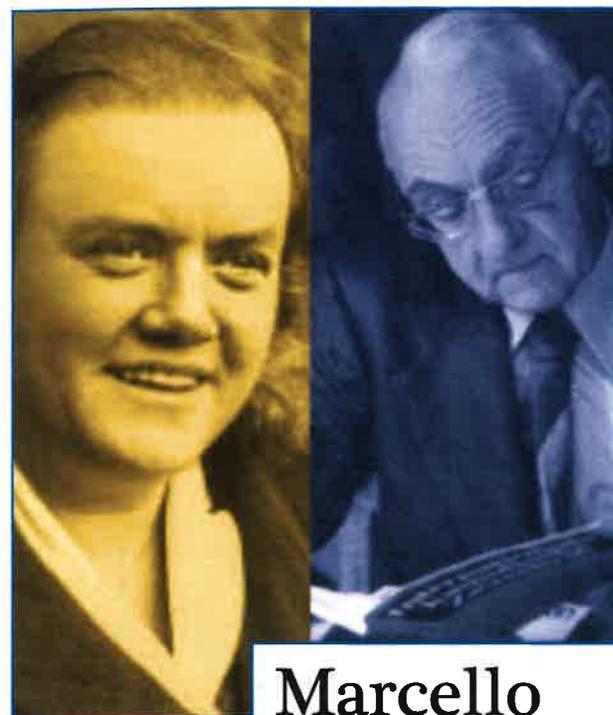
ISBN 978-88-7402-511-4



9 788874 025114

Marcello Paradiso

Il blu e il giallo ~ Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr



Marcello
Paradiso

Il blu e il giallo

Hans Urs von Balthasar e
Adrienne von Speyr:
un'avventura spirituale

EFFATA EDITRICE



Marcello Paradiso

Il blu e il giallo

Hans Urs von Balthasar
e Adrienne von Speyr:
un'avventura spirituale

→ 201
fatti con i fratelli
18 -
Roma 9. 18. 2022

EFFATA'  EDITRICE

Collana «Ponti»
diretta da Giulia Paola Di Nicola e Artilio Danese

Luca Desiato, *Galileo mio padre*

Giulia Paola Di Nicola - Maria Clara Bingemer, *Simone Weil. Azione e
contemplazione*

Giovanni di Peio, *Teresio Olivelli. Tra storia e santità*

Emilia Bea, *Marija Skobcova. L'esilio, la conversione, il lager nazista*

PRINT ON DEMAND

**Tecnologia di
stampa che consente
la realizzazione
anche di una singola
copia, su richiesta
del lettore**

© 2009 Effatà Editrice
Via Tre Denti, 1
10060 Cantalupa (Torino)

Tel. 0121.35.34.52 – Fax 0121.35.38.39
E-mail: info@effata.it – www.effata.it

ISBN 978-88-7402-511-4

Grafica: Silvia Aimar, Vito Mosca
Editing: Alberto Rezzi
Finito di stampare da Rotomail Italia S.p.A. – Vignate (MI)

A mia madre...

«... Avete cercato insieme di delineare meglio l'azione misteriosa e impressionante del Signore in un'esistenza umana assetata di Lui. Dicendo questo – forse perché Adrienne von Speyr è svizzera – penso alla meravigliosa storia della mistica renano-fiamminga del XIII e soprattutto del XIV secolo...

Esprimo poi i miei auguri ai membri della Comunità *Saint-Jean*, frutto di una profonda ispirazione di Adrienne. Ella aveva una predilezione per “il discepolo che Gesù amava” e lo vedeva come l'ultimo e il più profondo interprete del mistero di Gesù, dell'amore del Padre per il mondo, del ruolo dello Spirito Santo di introduttore perfetto nella luce piena della Rivelazione del Padre e del Figlio. Adrienne ha penetrato molto vivamente la profonda comunione di fede e di cuore tra la Madre di Gesù e il solo apostolo rimasto con lei ai piedi della croce. Ella vi vedeva l'origine verginale della Chiesa, di quella Chiesa che doveva essere affidata a Pietro. Che questa spiritualità, intensamente vissuta, da Adrienne von Speyr, vi aiuti a incarnare sempre meglio la vostra preoccupazione di vita evangelica ed ecclesiale nelle realtà del mondo contemporaneo».

*Giovanni Paolo II ai partecipanti al convegno
sulla missione ecclesiale di Adrienne von Speyr
28 settembre 1985*

Premessa

Non è raro imbattersi, nel corso della storia della Chiesa e nell'ininterrotto cammino della spiritualità cristiana, in figure di santi che hanno vissuto rapporti intensi di collaborazione, di intima amicizia, di influenza sul piano culturale, spirituale, mistico, teologico e operativo, con figure femminili, né sono mancate figure di sante che sono state affiancate, nei loro carismi contemplativi o inerenti a grandi opere nella Chiesa, da uomini di Chiesa, sia come direttori spirituali o confessori, o come semplici consiglieri, amici e stretti collaboratori in progetti ecclesiali storicamente e socialmente importanti e incisivi e in correnti di altissima spiritualità.

Accanto a san Giovanni Crisostomo troviamo sant'Olimpia, la coppia san Francesco/santa Chiara non ha bisogno di nessuna parola di spiegazione, come pure sant'Alfonso Maria de' Liguori e suor Rosa Celeste, san Paolo della Croce e Rosa Calabresi. Per fare qualche altro nome, ricordiamo ancora la famosissima coppia san Giovanni della Croce e santa Teresa d'Avila, Giovanni Eudes e Maria des Vallees, san Francesco di Sales e santa Giovanna di Chantal e tante altre coppie. Non sempre, durante gli anni della loro esistenza terrena, queste comunioni sono state comprese e accettate dalla Chiesa, dalle istituzioni ecclesiastiche né dai loro diretti superiori; non raramente hanno subito persecuzioni più o meno velate, dirette o indirette, e hanno dovuto soffrire molto per restare fedeli alle comuni vocazioni e all'azione dello Spirito che suscitava in loro un'unica santità e un medesimo sentire evangelico.

Il colto teologo Hans Urs von Balthasar e la dottoressa protestante convertita al cattolicesimo Adrienne von Speyr¹ si inseriscono in questo filone storico ecclesiale ricco di testimonianza evangelica e intensamente proficuo per la storia della spiritualità cristiana. Senza alcun rischio di esagerazione, ci sembra di poter dire che in loro ci siano tutti gli elementi che hanno già caratterizzato molte delle coppie sopraindicate e tante altre poco conosciute nella Chiesa. La ricchezza dell'incontro del genio maschile e del genio femminile spesso nella Chiesa ha superato ogni aspettativa in termini di crescita della fede del popolo di Dio e di missione nel mondo. Oggi il grande insegnamento e l'indispensabile ruolo delle coppie nella Chiesa viene sancito e legittimato, in qualche modo, anche dalla beatificazione di realtà coniugali (come la coppia Maria Corsini e Luigi Beltrame Quattrocchi), con un nuovo riconoscimento del ruolo della donna nella Chiesa. Così la Chiesa risponde alle istanze della cultura contemporanea sulla promozione del femminile attestando una pari dignità e opportunità presenti nel corso dei secoli della vita della fede cristiana, accanto, è inutile negarlo, a discriminazioni antievangeliche che in alcuni momenti e in determinati contesti e situazioni storiche contingenti non sono mancate.

¹ Cfr. B. ALBRECHT, *Une femme dans l'Eglise. Adrienne von Speyr (1902-1967)*, in «Vie consacrée», 47/1, pp. 33-45; R. FISICHELLA, *Adrienne von Speyr: un esempio di teologia mai scritta*, in C. MILITELLO - C. VALENZIANO (a cura di), *Atti del Colloquio teologi laici nelle Chiese cristiane*, Facoltà teologica di Sicilia, 24-26 aprile 1987, Palermo 1988, pp. 242-252; C. MILITELLO, *Il volto femminile della storia*, Piemme, Casale Monferrato 1996², pp. 331-338.

Introduzione

«Dove Adrienne vede giallo e Hans Urs blu, ella si deve all'occasione forse trasferire sul punto dove lui vede blu, per poterlo condurre di lì là dove lei vede giallo...»¹. L'espressione di Balthasar riconosce che l'iniziativa è nelle mani di Adrienne; è lei che conduce il gioco, lei che si muove, agisce, opera prima il trasferimento nella postazione del teologo, poi sembra prenderlo per mano e portarlo nella sua postazione dalla quale lei è partita.

Questa citazione sembra emblematica e complessivamente riassuntiva del rapporto tra Balthasar e Adrienne, per questo intitoliamo il presente lavoro *Il blu e il giallo*. Questi sono, come è noto, colori primari e nella loro integrazione/fusione, in cui non c'è più né l'uno né l'altro (in una perdita/smarrimento totale), danno il verde, il colore dell'obbedienza. Abbiamo la pretesa di pensare che a Balthasar, di cui è la citazione e l'originale paragone, l'accostamento pittorico non sarebbe dispiaciuto, attento come era a leggere e interpretare le forme artistiche, depositarie e rivelatrice in qualche modo del Mistero. Ai due colori primari possiamo accostare il terzo

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, tr. it. Jaca Book, Milano 1991 [originale: *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984], p. 16. Il libro descrive la vita della von Speyr prima della conversione, il suo iter di formazione, l'incontro con Balthasar a Basilea, la loro collaborazione teologica, la fondazione dell'Istituto San Giovanni, le regole dello stesso Istituto e le disposizioni generali per i tre rami, sacerdotale, laicale maschile e laicale femminile.

primario, il rosso che rappresenta il Fuoco dello Spirito, grazie al quale solo è possibile la sovrapposizione dei due colori, delle due vocazioni e la loro commistione. Lo Spirito ha unito le due strade e ne ha tracciato una sola, lungo la quale i due hanno percorso insieme molti anni della loro vita (ventisette anni dal momento dell'incontro fino alla morte di lei avvenuta il 1967, ma con lui superstite per altri ventuno, fino alla sua morte nel 1988). Nei confronti del pensiero della von Speyr Balthasar esplicitamente attesta, e spesso ribadisce con insistenza, la dipendenza del suo lavoro teologico.

Balthasar e Adrienne si presentano, a partire dalla loro stessa testimonianza, come due in uno²: non si tratta di un intreccio, né di due metà (due metà lunari?), né di mera integrazione, ma di

² Cfr. *ib.*, pp. 19-74 per gli aspetti biografici della collaborazione tra i due e anche: A. VON SPEYR, *Dalla mia vita. Autobiografia dell'età giovanile*, (introduzione e cura di Hans Urs von Balthasar), tr. it. di G. Somnavilla, Jaca Book, Milano 1989 [originale: *Aus meinem Leben. Fragment einer Autobiographie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968]. Cfr. inoltre: E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 109-157; P. HENRICI, *Primo sguardo su H. U. von Balthasar*, in K. LEHMANN - W. KASPER (a cura di), *H. U. von Balthasar, Figura e Opera*, tr. it. di E. Babini, Piemme, Casale Monferrato 1991, pp. 44-60; cfr. inoltre P. RICCI SINDONI, *Adrienne von Speyr. Storia di una esistenza teologica*, SEI, Torino 1996, pp. 5-42. Il libro della prof.ssa Ricci Sindoni ci risulta essere l'unico dedicato interamente ad Adrienne finora pubblicato in Italia; cfr. *ib.*, pp. 19-32 per l'intreccio dei rapporti e della fecondità spirituale e teologica tra von Balthasar e von Speyr, come anche: J. G. ROTEN, *Le due metà della luna. Le dimensioni antropologiche-mariane nella comune missione di Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar*, in K. LEHMANN - W. KASPER (a cura di), *H. U. von Balthasar*, cit., pp. 145-179, dove l'autore (*ib.*, pp. 163-166), parlando di teologia indivisa tra i due, elenca brevemente dodici temi che rifletterebbero la diretta influenza esercitata da A. von Speyr sull'opera di von Balthasar, indicando per ogni tema i volumi specifici del teologo; e ancora cfr. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, cit., pp. 195-200; G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della Rivelazione e della salvezza*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 44-54.

vera e propria unità, forse inclusione? Un'opera di Giovanni Paolo II sulla realtà coniugale, quando era ancora sacerdote impegnato nelle attività pastorali della diocesi di Cracovia, ben si può adattare al rapporto tra Adrienne e Balthasar: *La bottega dell'orefice*³. All'orefice vengono presentati da una coppia di coniugi in crisi due anelli perché ne converta il valore in moneta: ma alla bilancia l'uno non ha alcun peso senza l'altro, se non è pesato insieme con l'altro il peso è zero. Il suo peso è la metà se pesato con l'altro, da solo è leggerezza insostenibile, vuoto assoluto, senza peso, senza consistenza, senza valore, senza prezzo, nulla. Questa metafora fa intravedere in qualche modo anche il valore del rapporto tra Adrienne e Balthasar e l'importanza dell'uno per l'altra e viceversa, il valore dell'opera dell'uno in rapporto all'opera dell'altra. Balthasar e Adrienne vivono un rapporto, a nostro modesto avviso, molto più profondo di quello di una realtà coniugale (anche se osiamo assumere questo rapporto perché ci sembra l'unica realtà alla quale potrebbe essere paragonato), in quanto il loro legame poggia essenzialmente sulla volontà e la scelta divina, un legame che non dipende dalle loro disponibilità.

Forse fino ad oggi il rapporto tra i due è stato considerato fin troppo timidamente, quasi a non volere entrare, con un certo senso di pudore, in una sfera privata che a suo tempo suscitò non pochi sospetti, non esclusi volgari pettegolezzi, e costò sacrifici ad entrambi e perplessità alle istituzioni, con decisioni dolorose; basti pensare alla non accoglienza della Compagnia di Gesù, alla maturazione della scelta di abbandonare la Compagnia da parte di Hans Urs, alla disponibilità alla morte di Adrienne che sentiva il peso (e un esplicito dolorosissimo senso di colpa) di questi eventi drammatici, perché vedeva la sua parte di responsabilità, nonostante le rassicurazioni di Balthasar. Anche il tentativo, generosamente (o

³ K. WOJTYLA, *La bottega dell'orefice*, tr. it. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007.

ipocritamente) omologante e assolutorio, di accostare questo rapporto ad esperienze simili di altre coppie famose non assenti nella storia della Chiesa, dimostra la delicatezza con la quale ci si accostò alla realtà vissuta da Adrienne e Hans Urs. Per questo forse non si è mai voluto (pur con un necessario senso critico) approfondire fino in fondo la verità di questa storia vissuta a due, storia di fede, di vocazioni, di carismi simmetrici e complementari, storia di un'unica storia, storia di due anime.

Il rapporto tra i due – tra integrazione e inclusione? – si riflette nel (o si deduce dal) metodo e nell'opera teologica di Balthasar e nelle intuizioni mistiche e spirituali di Adrienne. In entrambi il modo di procedere (speculativo o intuitivo che sia) è piuttosto inclusivo, richiama naturalmente quello dell'altro; in Balthasar è evidente questo metodo. Così il rapporto tra le due singolarità sfocia, secondo una stringente inclusività, in un'unica realtà non più divisibile. L'uno include l'altro e viceversa; più che integrarsi, si includono, si interfacciano (oggi diremmo come se fossero in rete). Nell'inclusione c'è la scomparsa delle individualità, è come se nascesse una terza esperienza, che non è né l'una né l'altra ma qualcosa d'altro, una novità terza, come un'unica esperienza, la novità suscitata dallo Spirito. Nell'integrazione resterebbe individuabile forse ciò che appartiene a Balthasar e ciò che appartiene ad Adrienne. L'uno già racchiude potenzialmente l'altra, e viceversa, fin dalle origini; nell'incontro matura l'inclusività fin quasi all'indistinguibilità. C'è una forza d'attrazione, un magnete, che fa scattare l'inclusività? Non può che essere un carisma (che essi individuano nel carisma specifico degli *Esercizi* di sant'Ignazio⁴), in conformità e in obbedienza al quale i Due sono chiamati a percorrere una ripida

⁴ Per gli *Esercizi* seguiamo l'edizione: IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, (con il commento di Louis Lallemant S.J., a cura di Giandomenico Mucci S. J.), La Civiltà Cattolica, Roma 2006. In seguito solo: *Esercizi* e il numero di pagina.

strada dolorosa in solitaria, mai battuta. Balthasar non lo comprende all'inizio, tant'è che si illude e chiede con insistenza che la Compagnia, la sua Casa, possa farsi carico della novità; ma la Compagnia non può riconoscere e accogliere ciò che di fatto non vede. Balthasar prende atto ma soffre, insiste e poi comprende che deve includere nella novità del carisma lo stesso rifiuto della sua Casa; è l'obbedienza sacrificale, in sintonia con quella che vive Adrienne, tormentata dal senso di colpa per le tensioni che Balthasar vive con la Compagnia. Ma era arrivato il tempo in cui, secondo un progetto arcano dello Spirito, bisognava aprire quella pista; le nuove forme di vita di consacrazione nel mondo, maschili e femminili, nascono anche da questa esperienza singolare. Il segno profetico era troppo rivoluzionario, profetico nel senso biblico più vero, perché potesse essere riconosciuto, troppo alto perché potesse essere visto e avvicinato. Oggi non è più così; tante altre forme di consacrazioni, di laici e laiche pienamente inseriti nel mondo, sono nate negli ultimi decenni, comunità miste, carismi diversamente condivisi da singoli, uomini e donne, e anche da coppie e famiglie, da gruppi e movimenti, in un moto plurale che si ritrova nell'unità ecclesiale.

Balthasar e la sua vasta produzione non può essere capito da solo, di fatto dal 1940 non esiste senza Adrienne, per sua stessa ammissione, senza falsa modestia, ma oggettivamente, dato il senso che Lui vede nella sua produzione prima, durante e dopo l'incontro con Lei⁵.

Adrienne (la sua opera, l'esperienza, la missione) non esiste senza Balthasar, ciò è vero anche per lei per sua consapevole rappresentazione, visto lo smarrimento di lei senza il supporto di lui per le sue

⁵ Cfr. J. SERVAIS, *Per una valutazione dell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar*, in AA.VV., *Esperienza mistica e teologia. Ricerca epistemologica sulle proposte di Hans Urs von Balthasar*, (Atti del XIV Colloquio Internazionale di Teologia, Lugano 25-26.05. 2000), in «Rivista Teologica di Lugano», 6 (2001), pp. 67-88.

esperienze mistiche, drammatiche, forti. Eppure non è dipendenza, ma è istintiva ricerca dell'inclusione/completamento/integrazione, spesso è tutto questo in rapporto alle esperienze e al lavoro di lui; spesso lo cerca per integrare il percorso di lui, non solo per comprendere/accogliere il suo.

Non si può definire semplicemente amicizia spirituale, incontro in sintonia/sinfonia di due anime vicine a Dio, come tante altre esperienze nella Chiesa; è molto di più, molto diverso, a nostro avviso, qualcosa d'altro dalle solite esperienze doppie, come non sono mancate nella storia della Chiesa. È un'esperienza molto più vicina ad un'esperienza coniugale, ma oltre e d'altra natura. Analogicamente l'esperienza coniugale sacramentale è la più vicina a quella di Adrienne e Balthasar, perché nell'esperienza coniugale c'è una comunione intima che è partecipata dall'Alto, che fa dei due una sola cosa.

Adrienne e Balthasar sono due esistenze personali, un solo Destino, ecclesiale, dall'incontro in poi, per ventisette anni e per Balthasar anche dopo fino alla sua morte, ma anche gli anni precedenti rientrano esplicitamente nello stesso Destino, o comunque a posteriori sono inseriti in quel Destino, sono visti e compresi in quella luce; altrimenti gli sembravano senza senso. Solo quando il quadro si completa, tutti i particolari, tutti i pezzi del mosaico trovano la loro giusta collocazione.

Adrienne aveva fatto un suo percorso fino ad allora, un percorso che era un preludio ad un incontro, un percorso costellato di esperienze e momenti che andavano in cerca di un approdo e attendevano un loro inquadramento, una loro completezza. Alla stessa Adrienne tanti aspetti della sua vita vissuti fino a quel momento sembravano come sospesi, enigmatici, incerti, se non paradossali e assurdi: le iniziali infantili e giovanili esperienze mistiche, la naturale propensione al sacrificio personale per gli altri, il senso del mistero, il bisogno dell'Assoluto, l'apertura a qualcos'altro che tardava a rivelarsi, le dolorose vicende coniugali, l'incerta visione della sua vita professionale.

Balthasar aveva rinunciato ad una brillante carriera accademica nelle istituzioni della Compagnia e della Chiesa, aveva scelto un lavoro di frontiera con i giovani studenti universitari in un clima quasi di semiclandestinità, un impegno pastorale che lo portava al confronto culturale con il suo tempo, campo di verifica per una evangelizzazione che si rivolgesse al mondo. La Chiesa nel mondo era la sua prospettiva missionaria, una nuova sfida, sullo stile del tempo degli antichi Padri, che gli insegnavano un metodo di approccio antico ma sempre nuovo, e più rispondente all'oggi a lui contemporaneo. L'incontro con Adrienne favorisce ulteriormente questa prospettiva, che si completa e concretizza nella fondazione dell'*Istituto della Comunità di Giovanni*, il luogo dell'incontro Chiesa-mondo, il criterio dell'evangelizzazione e dell'annuncio della salvezza al mondo contemporaneo. Il progetto prende forma, in tutti i suoi elementi, da ideale diventa esecutivo.

Per tutto questo distinguere ciò che è di Adrienne e ciò che è di Balthasar ad un certo punto è impossibile, anzi abbastanza presto, (anche materialmente, anche se le opere sono attribuite all'uno o all'altra). Secondo la testimonianza di Balthasar, dopo il 1940 non esiste ciò che è di Adrienne e ciò che è di Balthasar. Il blu e il giallo guardati dal 1940 in poi sono sempre un solo colore, il verde, anzi anche prima del 1940 quello che è blu e quello che è giallo si colorano di verde. Balthasar dice espressamente che tutto quanto lui ha fatto prima di quell'incontro che stravolse la sua vita prende forma propria, colore e senso solo dopo il 1940 e la vita di Adrienne prima dello stesso anno in egual modo prende forma e colore dopo l'incontro con lui.

Guardano entrambi verso la stessa direzione ma da due punti diversi e come non potrebbe essere altrimenti essendo due persone? I due colori primari indicano le due posizioni originali, irriducibili, perché unica e singolare è l'esperienza di ciascuno dei due, non dipendente dall'altra, come comunemente si pensa: il terzo colore fondamentale, il rosso, è il colore del fuoco dello Spirito

che accompagna sempre gli altri due e senza del quale gli altri due sono mancanti. Da una posizione si vede il blu e dall'altra il giallo; allora si devono scambiare i posti, le vedette: l'uno si trasferisce dal punto in cui vede giallo al punto in cui vede blu, e l'altro dal punto in cui vede blu al punto in cui vede giallo. Ma ciò che è visto in fondo non è né blu né giallo: è verde. È il colore dell'obbedienza? Dell'atteggiamento della confessione? Il colore della volontà di Dio accolta, della disposizione totale nell'abbandono, della rinuncia, della kenosi. È il verde kenotico, dell'obbedienza fino alla morte, dell'abbandono alla piena volontà del Padre, in comunione con il Figlio sulla Croce e agli Inferi.

Alla fine appare la forma ecclesiale di una missione duale, piuttosto che doppia o duplice; una missione plurale o unica dualmente vissuta. C'è in loro come una sorta di inversione delle missioni/competenze o una inversione dei soggetti di fronte all'unica missione, secondo una profonda intuizione di Adrienne sul mistero della vita intratrinitaria. E non a caso il mistero trinitario diventa il modello supremo della loro spiritualità e di tutta la loro vita.

Nei due (insieme come un tutt'uno) vive e si riflette in modo esemplare l'immagine della missione della Chiesa nel mondo e dei cristiani, di ogni cristiano.

Capitolo I

Un disegno misterioso

1. La predestinazione e l'attesa di Adrienne¹

«Io non vorrei lasciare nulla dietro di me, ma scomparire completamente..., non lasciare alcuna traccia visibile. La cosa peggiore che possa capitare a qualcuno è quella di diventare santo. La cosa non mi piacerebbe, sarebbe un terribile malinteso. Ancora una volta la gente si metterebbe a guardare una statua invece di guardare a Dio soltanto. Io vorrei solo che, attraverso me, si potessero scoprire un pò di più le tracce di Dio»². Adrienne non aveva nessun

¹ Per la presentazione della figura e dell'opera della von Speyr cfr. A. VON SPEYR, *Dalla mia vita. Autobiografia dell'età giovanile*, cit.. Cfr. anche per uno sguardo sintetico complessivo della figura di Adrienne: H. U. VON BALTHASAR, *Primo sguardo su A. von Speyr*, tr. it. Jaca Book, Milano 1982 [originale: *Erster Blick auf A. von Speyr*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955], raccolto anche nel volume XXVIII delle *Opere* col titolo *Nella Preghiera di Dio*, tr. it. Jaca Book, Milano 1997, pp. 273-336; qui Balthasar illustra anche la missione teologica (*ib.*, pp. 299-326) della mistica come pista di orientamento nella sua vasta produzione letteraria, con brevissimi cenni alle grandi questioni teologiche come l'obbedienza del Figlio, la vita trinitaria, il mistero del Sabato Santo. Per quanto riguarda lo stato degli scritti cfr. *ib.*, pp. 327-336, gli elenchi bibliografici curati dallo stesso Balthasar e distinti in *Opere manoscritte*, *Opere dettate*, *Articoli pubblicati*.

² P. CATRY, *Le tracce di Dio*, in AA.VV., *La missione ecclesiale di A. von Speyr*, Atti del secondo Colloquio Internazionale del pensiero cristiano, (introduzione di H. U. von Balthasar), tr. it. di M. Toso, L. Doninelli, C. Fedeli, Jaca Book, Milano 1986, pp. 19-20. Possiamo dire che il Colloquio internazionale del

interesse ad essere proclamata santa. «Non mi scambierà per caso per una santa?», diceva al suo confessore. «La cosa peggiore che potrebbe capitare sarebbe di essere tramutata dopo la mia morte in una statua di gesso»³. Parole ben comprensibili, pronunciate da un'anima totalmente nelle mani della volontà di Dio, immersa nel mistero dell'anonimato, dell'umiltà e del completo abbandono, ma inevitabilmente destinate a non avverarsi perché il numero impressionante di volumi (una sessantina e più) molto corposi sono destinati a tracciare profondi solchi nella vita della Chiesa e di tanti studiosi; una miniera inimmaginabile di ricchezza spirituale e teologica, un tesoro di esperienze di fede che il XX secolo ha conservato e che non può tardare a fruttificare. (Questo modesto lavoro vuole essere una delle tante testimonianze della raccolta dei frutti della dottoressa von Speyr).

La sua vita è ormai al centro dell'attenzione di tanti (dopo un periodo di sospettoso silenzio e di oblio), perché si avverte che ciò che ufficialmente è emerso negli ultimi anni della sua vita e dopo la sua morte non può non avere origini molto lontane, fin dai primi anni della sua esistenza, fin dalle sue vicende familiari e personali, apparentemente comuni e normali. Ma nella storia delle grandi figure della Chiesa accade sempre così; è Dio che sceglie fin dagli inizi, opera nel nascondimento fino al momento in cui scocca l'ora dell'uscita da Nazareth. Dio non arriva all'improvviso ma segue uno stile e un metodo a suo modo sistematico di continua presenza attiva, dapprima latente poi evidente, tant'è che il presente e il futuro vengono riletti alla luce del passato nascosto e questo acquista luce e si esplicita successivamente, come abbiamo già sot-

1985 e la pubblicazione degli Atti sono il riconoscimento ufficiale della missione e della figura della von Speyr da parte della Chiesa, riconfermato anche dal discorso del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II ai partecipanti al Colloquio (cfr. *ib.*, pp. 185-186).

³ H. U. VON BALTHASAR, *Introduzione*, in AA.VV., *La missione ecclesiale di A. von Speyr*, cit., p. 15.

to lineato. I primi anni di vita, l'infanzia, la fanciullezza, la giovinezza, già sono segni premonitori di un destino, di una vocazione; colmi di interrogativi, di angosce, di desideri, di turbamenti, di previsioni, trovano spiegazione solo dopo la grande svolta, preparata lentamente, faticosamente, dolorosamente nel corso di decenni di incertezze, di ricerca drammatica del segno del dito di Dio sulla sua vita. Guardando dal punto conclusivo l'esistenza, questa appare con tutta evidenza un'esistenza predestinata, progettata da Dio per una sua opera. Adrienne è una creatura, uno strumento nelle mani di Dio; questo cresce come autoconsapevolezza in lei in maniera sempre più dirompente e prepotente. Due elementi, che approfondiremo in seguito, danno forse la misura di ciò: l'attrattiva, istintivamente forte e insistente, per la preghiera ininterrotta e l'amore per il prossimo, in particolare per i poveri, vissuto in un originalissimo nascondimento. Preghiera nella sofferenza nascosta fu il suo destino sulla terra. Penitenza che a volte rasentava la follia, e preghiera che occupava le notti. Perché tanta penitenza? Perché la penitenza dà peso, spessore, significato alla preghiera.

Preghiera e carità, nascoste e silenziose entrambi, segnano gli anni della crescita, dello sviluppo umano, attraversano tutte le fasi della sua vita e costituiscono di fatto la sua attesa. Queste due costanti sono accompagnate dal crescente desiderio di abbandonarsi, di obbedire (nella piena disponibilità) fino all'offerta della sofferenza personale. Sono le direttrici della sua singolare spiritualità, il terreno fertile su cui si svilupperà anche il suo successivo pensiero mistico e teologico. Adrienne attende per lunghi anni un'apertura, un segnale, una luce. L'attesa a volte è paziente, calma, a volte è spasmodica, quando avverte chiaramente di essere stata chiamata ma non vede ancora quale sia l'approdo.

Quando all'età di trentotto anni vede definitivamente la luce, quasi alla fine di un lungo tunnel, ha già vissuto anni di intensa vita professionale secondo il suo più profondo desiderio (scelse di fare il medico perché in ciò vedeva il modo migliore per servire Dio nel

prossimo) e contro il parere di tante persone amiche e familiari e tante circostanze, è già pienamente realizzata umanamente secondo una prospettiva sociale e culturale, ha già vissuto un matrimonio, una tragedia, la morte del primo marito, è già dentro una seconda esperienza matrimoniale, con due figli non suoi ma amati come se lo fossero (secondo la credibile testimonianza di Balthasar). Secondo un giudizio scontato si può dire che fosse già arrivata, ben sistemata; eppure vive ancora il dramma della ricerca fino al momento in cui ciò che era stato nascosto si svelò e tutto ricominciò come di nuovo, è come se la sua vita si azzerasse per riprendere un nuovo cammino. Apparentemente nulla cambiò ma di fatto tutto cambiò, pur nella normalità del lavoro, della vita familiare, dell'immane impegno di carità per i bisognosi, all'interno ormai di una sofferenza e una preghiera, nuove o meglio rinnovate, più intense, più consapevole del loro significato. Da allora comincia una vita in compagnia di Dio nel senso più proprio del termine, una vita pervasa di Dio, sconvolta e stravolta dall'azione e dalla presenza del Divino, di Maria, dei Santi, dei Misteri della fede.

1.1. In vista della chiamata

La sua fu una vita segnata fin dai primi anni da prodigi non comuni. All'età di sei anni nel giorno di Natale sotto la neve, per una strada in salita di La Chaux-de-Fonds (la città dove nasce il 20 settembre del 1902), incontra un vecchio leggermente zoppicante «che irradiava grande povertà, che le chiese di accompagnarlo»⁴. Ebbe a raccontarlo a Balthasar al quale mostrò anche il luogo preciso dell'incontro; in numerose altre visioni lo riconobbe come sant'Ignazio (in seguito l'identità le fu confermata da Balthasar). Ignazio, come una persona amica, non l'abbandonò e si rese presente nella sua vita molte altre volte prima e dopo la conversione. Il racconto di Adrienne è molto

⁴ A. VON SPEYR, *Dalla mia vita...*, cit., pp. 26-27.

particolareggiato, segno della forte impressione che fece su di lei quel povero vecchio che la prese per mano e la invitò a seguirlo ma lei rifiutò anche se avrebbe volentieri acconsentito. Adrienne annotò quell'incontro su un suo piccolo quaderno. Balthasar commentando questo episodio non ha alcuna incertezza nel definirlo un'esperienza eccezionale cioè mistica. Potremmo aggiungere che dopo la sua conversione Adrienne seguì Ignazio; di fatto la sua vita si era già preparata da tempo allo stile ignaziano (il metodo della preghiera e della meditazione, il senso dell'obbedienza, dell'abbandono *perinde ac cadaver*, la disponibilità alla sofferenza anche nell'anonimato) e poi verrà segnata in modo esplicito dalla spiritualità degli *Esercizi* del santo di Loyola. Da bambina ancora vede il suo angelo che gli indica sia Ignazio come anche l'apostolo Giovanni, come si legge nei *Volumi Postumi* e nei suoi *Diari*, scritti dietro l'insistenza di Balthasar. Conoscenze misteriose e incomprensibili per una bambina, che le fecero ritenere il protestantesimo insufficiente e la indussero a cercare nuove strade. Adrienne agli inizi non riesce a dare il giusto significato ad altre esperienze soprannaturali (come la visione del Crocifisso durante la Settimana Santa del 1911 nella Waldau, la clinica psichiatrica diretta da un suo zio).

A quindici anni (il 1° novembre del 1917⁵, al mattino appena sveglia) ebbe una visione della Madonna e le si aprì una piaga nel petto, all'altezza del cuore, che divenne permanente, «cosa che fu per lei il segno del suo essere consacrata a Dio anche nel corpo, e che le rese più difficile la scelta del matrimonio»⁶. In effetti si trattò di una visione di angeli e santi (ancora Ignazio) che circondavano Maria, tutto immerso in una luce di oro chiaro brillante. Inginoc-

⁵ Nel 1940 il 1° novembre sarà anche il giorno del Battesimo cattolico di Adrienne.

⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Introduzione*, in AA.Vv., *La missione ecclesiale di A. von Speyr*, cit., p. 12. Per il breve racconto dell'episodio cfr. A. VON SPEYR, *Dalla mia vita...*, cit., pp. 130-131; cfr. anche H. U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, cit., pp. 20-21.

chiato dalla parte della Vergine in seguito riconobbe la figura di Balthasar. La scena celeste dura molto a lungo; lei rimane senza parole piena di meraviglia, per niente spaventata, colma di «una nuova gioia forte e dolce» e per niente attraversata dal sospetto che si trattasse di un'allucinazione, di un incubo, un sogno o qualcosa di irreale. Tutto le sembrò naturale. Quando la scena scomparve si inginocchiò accanto al letto e rimase in preghiera per molto tempo, un'abitudine già presa da bambina e che non abbandonerà più. La scena l'accompagnò per tutta la vita, come un segreto confortante ma anche con la ferita nella zona del cuore che non si chiuse più e che fu intesa da lei come un segno misterioso. Non ne parlò con nessuno salvo che con una sua amica intima; ne avrebbe volentieri parlato con un prete cattolico (mai con uno protestante) ma non ne conosceva. Quando decise di diventare cattolica durante il periodo di preparazione al Battesimo, nell'estate del 1940, ritenne doveroso raccontare a Balthasar, ovviamente, sia la visione che la ferita e comprese che aveva avuto quella ferita per il suo confessore cattolico, «ora sei tu colui da cui ho la ferita... Tu sai pure che io ho poi ricevuto la tua ferita, e che il Buon Dio ti ha messo dentro»⁷. Balthasar non spiegherà mai sufficientemente queste misteriose parole che lo riguardano, si riserva solo di registrarle, ma possiamo appena immaginare quanto abbiano influito sulla sua vita e sul suo rapporto con la dottoressa. La visione intanto fece nascere in Adrienne un rapporto incredibilmente intimo con Maria e una forte e costante devozione e sincero amore per Lei. Lo stile mariano segnerà tutta la sua vita e l'intera sua opera, determinerà le scelte importanti per la futura Comunità di Giovanni, come Balthasar ebbe a dire ripetutamente: «Tutta la sua missione futura sarà caratterizzata a fondo marianamente»⁸.

⁷ Id., *Il nostro compito*, cit., p. 27.

⁸ Id., *Introduzione*, in A. VON SPEYR, *Mistica oggettiva*, (a cura di B. Albrecht),

1.2. La vita matrimoniale

Adrienne era una ragazza brillante, piena di humour, intraprendente, intelligente, con una forte personalità, una buona dose di indipendenza (durante le vacanze estive del 1924 fece il giro della Svizzera in bicicletta, da sola), capace di relazioni con tutti, con molta semplicità e anche in possesso di una buona dose di naturale leadership. Fin dalla sua prima giovinezza suscitò fascino in tanti che la conobbero. In una pagina dei suoi diari scrisse di avere un mucchio di amici che le facevano la corte, tanto che ne avrebbe potuto sposare uno ogni settimana. Intrattenne amicizie con uomini illustri (fu amica del professor Heinrich Barth, fratello del più famoso Karl) ma non si lasciò mai irretire da nessuno, fino all'incontro con il futuro marito; all'età di diciotto anni un famoso medico a Berna farà di tutto per sedurla ma senza alcun esito. Sapeva stare senza alcun imbarazzo in ambienti totalmente maschili (come i corsi di medicina) e condividere con giovani della sua età sia momenti lieti, che di lavoro e di musica. Era felice di partecipare a feste, frequentare belle case dove conoscere altre persone, avere insomma anche occasioni per una vita di società normale. Ebbe una prima dichiarazione di ammirazione e di affetto, anche se in modo molto delicato e implicito, già all'età di undici anni, da parte di un pastore protestante suo lontano cugino, Louis Perregaux. Tre anni dopo, questi le fece una proposta di matrimonio, lei ne rimase lusingata e cominciò anche a fantasticarci su soprattutto per l'opportunità che la condizione di moglie di pastore le avrebbe dato di fare la carità ai poveri, ma nello stesso tempo sentì anche una paurosa angoscia. Volle sempre bene al pastore Perregaux e questi dal canto suo rimase celibe. In seguito ricevette attenzioni anche da parte di docenti e compagni di studio che erano evidentemente ammirati e sedotti dalla sua avvincente personalità. Sarebbe stato in fondo lo sbocco

tr. it. di B. Testa, Jaca Book, Milano 1989² [originale: *Das Worth und die Mystik*, 2 voll.: 1. *Objektive Mystik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968], p. 17.

naturale della sua storia personale; la madre non vedeva altro in lei che una buona moglie, sposa di qualche bravo signore con un buon posto di lavoro, ma le sue amiche più intime sapevano molto bene che il suo destino adombrava misteriosamente qualcos'altro. Accanto alla chiara vocazione professionale della medicina, dietro le orme del padre oculista e di tanti della sua famiglia, perseguita con forza, contro il parere della madre e dello zio direttore della clinica psichiatrica bernese di Waldau che la osteggiarono in tutti i modi fino a farle venir meno le risorse finanziarie (si mise a fare molte lezioni private e così si autofinanziò le spese necessarie per gli studi di medicina), non si sviluppava allo stesso modo una chiara vocazione matrimoniale, intuiva di non essere destinata a sposarsi ma nello stesso tempo riteneva necessario un legame, come un legame con Dio, anche se non poteva immaginare come potesse realizzarsi. Per molto tempo fu presa da questi pensieri ma senza intravedere vie d'uscita; nemmeno la scelta delle diaconesse protestanti la soddisfaceva. Pensava ad un legame definitivo. Tuttavia amava molto i bambini, ne avrebbe voluti molti, magari come moglie di un operaio, come a volte fantasticava. Nel periodo universitario riaffiorava il pensiero del matrimonio e del nubilato insieme, come modalità possibili in vista della professione medica e come opportunità per la figura del teologo o del pastore. Le richieste di matrimonio non mancavano in quegli anni, non se ne meravigliava più tanto perché era convinta che per gli uomini il problema del celibato fosse più pressante; si guardava bene dall'informare la madre delle *avances* che riceveva perché sapeva che non avrebbe accettato i suoi «non meditati rifiuti», in quanto il matrimonio non la interessava minimamente, mentre la madre (e non si fa fatica a comprenderlo) non aspettava altro che una buona notizia e vedere la figlia «sistemata». Curioso l'episodio da lei raccontato dell'insistenza di un suo compagno di università, Guénin, molto sicuro di sé fino al punto da dare per scontato che Adrienne le avrebbe detto di sì. Adrienne lo cacciò praticamente di casa, anche a malo modo, nonostante le

pressioni della madre che intanto tesseva rapporti con la famiglia di lui e già pensava ai ricevimenti nuziali e agli invitati, certa che quel Guénin sarebbe stato il marito della figlia apparentemente, secondo lei, recalcitrante.

All'età di vent'anni, facendo il punto della sua vita, aveva una convinzione molto chiara: «Sapevo molto fermamente che appartenevo a Dio, ma la forma di questa appartenenza, la sua intensità, il volto di questo legame erano pur sempre dei punti di domanda contro cui urtavo di continuo. Pregavo molto e pensavo moltissimo a Dio; questi erano i soli indizi della mia religiosità»⁹. In quel periodo fu presa molto dalla musica e pensava di arrivare a Dio, capire qualcosa in più di Dio grazie alla musica e così offrirgli la sua vita. Si faceva sempre più nitida la consapevolezza che Dio dovesse disporre di lei.

Ma arrivò il momento in cui si decise per la vita matrimoniale, verso la fine dei corsi di medicina. Nell'estate del 1927, grazie ad una somma di denaro avuta da una cugina, decise di andare in ferie a San Bernardino. Qui incontrò molti conoscenti di Basilea, tra cui il vedovo Emil Dürr, docente universitario di storia, con i suoi due figli piccoli. Il professore, affascinato dal temperamento della studentessa, come molti altri prima di lui, si innamorò subito. La compagnia di amici, in una sorta di complicità condivisa, non perse occasione per mettere in atto un'efficace strategia d'attacco per far sì che l'incontro tra i due approdasse a buon fine. Adrienne resisteva, frenata dal segreto di quella piaga sotto il seno sinistro e dal significato che su di esso aveva maturato. Balthasar commenta: «Adrienne soccombette dopo un po' di tempo alla superiorità, acconsentì per compassione dell'uomo fondamentalmente buono e dei figli»¹⁰ e, sempre Balthasar, «dopo una resistenza disperata ella si sottomette per così dire a un potere superiore: per compassione di

⁹ A. VON SPEYR, *Dalla mia vita...*, cit., p. 198.

¹⁰ *Ib.*, p. 20.

quell'uomo, la cui bontà la commuoveva e per incertezza rispetto alla volontà di Dio, che la voleva certo tutta quanta per sé, ma senza far vedere come. Lei amò, riamata»¹¹. Non abbiamo motivi per ritenere che Adrienne non si fosse dunque innamorata a sua volta del professor Dürr. Di fatto Balthasar continua: «Le relazioni matrimoniali durante il matrimonio furono allora penose e in certo modo del tutto estranee, ma lei con gli anni conquistò suo marito in modo così amabile che la morte improvvisa nel 1934 (che intuì in anticipo allo stesso modo di quella del padre) la colpì terribilmente»¹². La vita matrimoniale con Emil Dürr trascorse in modo molto armonioso nonostante i tre aborti spontanei che Adrienne dovette subire a causa dell'eccessivo lavoro¹³; c'era un'ottima intesa tra i due coniugi anche sulla vita spirituale. Pregavano insieme e parlavano molto di Dio; i due erano alla ricerca della vera Chiesa. Ad Adrienne dovette sembrare di aver trovato la sua giusta dimensione nel suo ambiente. L'anno dopo il matrimonio lei superò l'esame di stato per poter esercitare la professione medica e fino al 1931 collaborò in diversi studi medici. Nel 1931 aprì finalmente uno studio suo. La fine tragica del marito (per una brutta ferita a causa di una caduta dal tram) la portò alla disperazione fino al pensiero del suicidio, un sentimento già sperimentato anni prima per il rapporto molto difficile con la madre. In quel periodo terribile l'aiutò l'amicizia di un medico cattolico, il professor Merke. Quel

¹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Postfazione del curatore*, in A. VON SPEYR, *Dalla mia vita...*, cit., pp. 297-298.

¹² ID., *Introduzione*, in A. VON SPEYR, *Mistica oggettiva*, cit., p. 20.

¹³ Balthasar sostiene con un notevole grado di convinzione che questi aborti avvengono nel periodo in cui lui sta decidendo di entrare nella Compagnia di Gesù e che quindi sono le sofferenze che Adrienne sta vivendo in vista della loro comune missione. Infatti proprio in quegli anni, tra l'estate del 1927 e il 1928, in Balthasar prendeva forma la sua vocazione alla vita religiosa e sacerdotale, che da tempo si nascondeva in lui. Se leggiamo sinotticamente, in parallelo, il percorso esistenziale dei due troviamo molte linee tangenti, coincidenze casuali ma nella Provvidenza.

distacco improvviso provocò in lei anche una forma di ribellione a Dio, dopo un iniziale *fiat* alla volontà divina, tant'è che cominciò a provare resistenza verso le parole *sia fatta la tua volontà* nella recita del *Pater Noster*. Dopo la morte del marito visse sola con i due bambini fino al 1936, quando, preoccupata di dare un padre ai due figli di Dürr, sposò in seconde nozze un allievo e assistente del professor Dürr, il dottor Werner Kaegi, poi ordinario di storia all'università di Basilea (sulla stessa cattedra di Dürr), studioso di Jacob Burckhardt. Questo secondo matrimonio fu vissuto in modo singolare in una silenziosa condivisione da parte del secondo marito. Come protestante non aveva alternative alla condizione matrimoniale; amò molto il primo marito, si occupò fedelmente e maternamente del secondo per tutta la vita.

Ma per tutto il resto della sua vita il professor Kaegi e i due figli del professor Dürr non compariranno praticamente mai nelle vicende di Adrienne, né in quelle dolorose, né professionali né nel rapporto con Balthasar, nemmeno nel periodo in cui questi, dopo l'uscita dalla Compagnia (11 febbraio 1950), dopo avere abitato per breve tempo fuori Basilea, perché indesiderato dal vescovo, fu ospitato a casa dei coniugi Kaegi e visse come membro della famiglia dal 1956 stabilmente, in una camera accanto a quella dove Adrienne giaceva ammalata¹⁴. Queste esperienze affettive, matrimoniali e familiari non furono senza conseguenze per il legame con Balthasar e certamente hanno influito sul modo di intendere e vivere il rapporto con Dio, con il mondo, con i consacrati della Comunità di Giovanni.

¹⁴ Negli anni Ottanta Balthasar ricorderà i due figli del professor Dürr con stima e affetto, l'uno medico affermato in Svizzera, l'altro direttore di banca a Londra; in fondo li vide crescere e visse con loro per quindici anni, come membro della stessa famiglia. Non sappiamo nulla però di quello che è stato il percorso di vita dei due giovani e del padre adottivo, il prof. Kaegi, durante quegli anni Cinquanta-Sessanta molto difficili per la dottoressa e per l'ospite illustre che abitavano sotto lo stesso tetto.

1.3. Il richiamo della *Catholica*: la conversione

Fin dai primi anni della sua vita Adrienne avverte il fascino di Dio, il desiderio di una vita dedita alla sua volontà, di appartenere soltanto a Dio; percepisce questo come il suo destino ma in maniera confusa, a volte non consapevole, forse in modo anche istintivo. Fin dalla scuola elementare il cattolicesimo, che imparava a conoscere sporadicamente grazie ad incontri saltuari con amici cattolici, le si presenta come ricco di possibilità di risposta pur nella diffidenza pregiudiziale e a volte nell'avversione esplicita dell'ambiente che frequentava. La sua autobiografia attesta chiaramente questo desiderio continuamente¹⁵. Ma in un ambiente rigidamente protestante sarebbe stata impensabile una qualche apertura di natura religiosa diversa da quella imposta dal contesto; ad Adrienne era preclusa quella spontanea e semplice curiosità tipica dell'età adolescenziale. La nonna materna, che ebbe un grande ruolo nella sua crescita umana e spirituale, riusciva a soddisfare la sua ansia di ricerca mentre la madre si mostrava particolarmente severa e restia a favorire questo atteggiamento religioso della figlia, anzi irritata per l'insistenza delle domande. «Finirai per diventare cattolica», le ripeteva la madre con tono di rimprovero, stimolando ancora di più, inconsapevolmente, i dubbi e le perplessità di Adrienne sul protestantesimo borghese-convenzionale molto sprezzante nei confronti del cattolicesimo e dei cattolici presenti in quel contesto sociale.

Appare quanto mai illuminante, per quanto riguarda il suo giudizio sul protestantesimo, il suo racconto a proposito del periodo di preparazione alla cresima (nell'estate del 1919) e del pastore responsabile della sua preparazione; il Dio in cui credeva appariva estremamente diverso da quello descritto dal pastore nell'istruzione

¹⁵ Balthasar non manca di notare questa costante, cfr. la sua *Introduzione* in A. VON SPEYR, *Dalla mia vita...*, cit., p. 8. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, cit., pp. 19-26, dove l'autore descrive il percorso di Adrienne fino alla conversione.

per la cresima, tant'è che non voleva essere cresimata e sentì un senso di vuoto durante la celebrazione, una pura formalità da cui ricavò un'impressione sgradevole, come le partecipazioni al rito della Cena che viveva con disagio e insicurezza; al momento di fare la comunione pensava di «ricevere la buccia asciutta di una pesca come nutrimento, mentre il frutto stesso mi veniva sottratto»¹⁶. In genere cercava di evitare la partecipazione a prediche e a quanto la comunità protestante offriva, confessa che tutto ciò le suscitava disturbo, ostilità, inefficacia e giudizio negativo, o al limite si attaccava a qualche piccolo particolare ma l'esito era sempre uno stato di insicurezza e un senso di falsità. Non l'attraversava tanto il pensiero di diventare cattolica quanto piuttosto cresceva in lei il desiderio di appartenere a Dio, che restava ancora nascosto, non solo a lei ma a tutta la Chiesa protestante «non per sua volontà, ma per nostra colpa e che, quanto a lui, avrebbe desiderato di potersi infine rivelare»¹⁷. Cominciava però a maturare la certezza di ciò che al protestantesimo mancava, cioè la confessione, ma nemmeno questa certezza le fece balenare, allora, l'idea di avvicinarsi al cattolicesimo.

Quell'imbarazzante senso di estraneità si ripresenterà in seguito sempre più spesso, nei luoghi di culto protestante. La predica era priva di forza, non conferiva validità alla Parola di Dio; avvertiva che questa andava sostenuta ma non sapeva ancora come e con che cosa. Una domenica, dopo la funzione in una chiesa di Berna, ebbe chiara un'evidenza: «Il protestantesimo era il contrario di una promessa, era come una retromarcia. Qualcosa della piena verità c'era ancora, ma come reciso dal fondamento da Dio voluto, la parola stava appesa come in aria, era come tagliata via dal legame con Dio»¹⁸. Non faceva mistero di queste sue impressioni con i

¹⁶ A. VON SPEYR, *Dalla mia vita...*, cit., p. 199.

¹⁷ *Ib.*

¹⁸ *Ib.*, p. 274.

parroci protestanti ma non riceveva risposte adeguate bensì solo di circostanza. In loro, servi della Parola di Dio, questa non sembrava originale.

La morte della nonna (nel 1913, quando Adrienne ha undici anni) e ancor di più quella del padre (1918), che lei prevede drammaticamente, determinarono un cambiamento drastico nella sua vita interiore e spirituale. Erano venuti meno i due punti di riferimento sicuri della sua ricerca, ora era lasciata a se stessa nel dare senso e significato alla sua vita. All'età di sedici anni si ritrovò praticamente sola, oberata di lavoro (studio, responsabilità della casa, incomprendimento da parte della madre, problemi di salute che si aggraveranno da lì a poco in una forma tubercolare molto grave – il medico le diede addirittura pochi mesi di vita – e che la costrinsero a quasi tre anni di cura in un sanatorio di montagna, a Leysin), ma ancor di più senza risposte agli assillanti interrogativi esistenziali, tant'è che l'idea di togliersi la vita comincia ad affiorare pericolosamente. L'aiuto della cugina Madeleine ma soprattutto l'istintivo impulso a dedicare la sua vita a Dio, una vita che lei non voleva più, la confortarono e maturarono progressivamente la vocazione alla disponibilità a Dio, al sacrificio di sé per il Signore, ma in modo abbozzato, confuso ma non per questo superficiale. La lunga marcia di avvicinamento alla scelta cattolica era iniziata e lei comincia ad esserne consapevole, tanti ormai erano i segnali verso quella direzione, anche se non ha contatti con cattolici né con sacerdoti cattolici. Gli anni della malattia furono un periodo che determinò una fase di non ritorno, anni di esperienze fondamentali, come la preghiera sempre più costante, l'esperienza del dolore, la vicinanza con i malati, la testimonianza delle assistenti, la carità vissuta che l'affascinava in modo singolare e favorirà ancor di più quel senso dell'amore per il prossimo in lei già molto avvertito dalla tenera età, l'amicizia con alcune ragazze cattoliche, i primi contatti anche casuali con chiese cattoliche che suscitavano in lei solo una forte incomprensibile impressione. Il tempo della malattia fu così vissuto

come un tempo che il Signore riservava a lei come tempo di preparazione, anche se non comprendeva per cosa. Era certa che quello che stava sperimentando anche nella sofferenza fosse un disegno divino su di lei, ma le mancava un sostegno, una chiave di lettura, qualcuno che l'aiutasse a leggere quel periodo e quell'esperienza in modo più chiaro possibile. Era sola con se stessa. Un giorno una sua amica, Pauline Lacroix, che frequentava il sanatorio di Leysin, le disse: «Se lei fosse cattolica, dovrebbe avere un prete molto buono. Lei è fatta per l'obbedienza»¹⁹. Adrienne non comprese le parole di Lacroix, anche perché non pensava minimamente alla possibilità di diventare cattolica, ma le parole contengono profeticamente quello che sarà un aspetto importante del carisma di Adrienne dopo la sua conversione, l'obbedienza appunto. La prima volta che entrò in una chiesa cattolica fu a Leysin, dopo un fatto molto doloroso, la morte per un tumore al cervello dell'amica Jeanne, sorella di Pauline, cattoliche. La chiesa era quella dove era stato celebrato il funerale dell'amica. Sentiva il desiderio di pregare per Jeanne nel luogo in cui lei aveva trovato la pace, perché la sua preghiera si unisse a quelle delle esequie. Così descrive il luogo di culto: «La chiesa era un pò scura, fredda; a poco a poco la piccola lampada rossa con la sua fiamma viva aveva attirato tutta la mia attenzione, riempiva l'ambiente di vita; la chiesa appariva così come abitata; e poi in questa chiesa si poteva pregare inginocchiati. Mi ero fermata del tutto in fondo; non avevo nessuna curiosità di andare oltre i banchi vuoti verso l'altare e verificare le varie differenze tra questa chiesa e una protestante. La vita della piccola fiamma, l'atmosfera di preghiera, una specie di comunione con un'anziana donna inginocchiata davanti a me mi erano pienamente sufficienti; io ero come a casa; questa sarebbe diventata la mia casa»²⁰. Fu un'esperienza unica, Adrienne non entrò più in quella chiesa né pensò

¹⁹ *Ib.*, p. 152.

²⁰ *Ib.*, p. 166.

ad un'eventuale conversione, ma aveva percepito un senso di pace nel profondo della sua anima, quel luogo aveva avuto un grande effetto su di lei, ma bisognava cercare ancora una strada verso la *Catholica*. Parlò di quel luogo cattolico, dell'atmosfera di preghiera che vi aveva respirato con una delle assistenti diaconesse del sanatorio, ma questa minimizzò e cercò di dissuaderla dal ripetere la visita. Tuttavia, Adrienne sembrava essere stata segnata indelebilmente da quella piccola e fugace esperienza. In un'altra occasione si ritrovò per caso dentro una chiesa cattolica, quella dello Spirito Santo, insieme con il fratello Willy che era stanco di camminare. Anche in questa chiesa viene presa dalla lampada sempre accesa e si sente a suo agio, «in simpatia con essa». La lampada le sembrava avere un rapporto con il nome dello Spirito Santo a cui la chiesa era dedicata, e all'improvviso si rattristò perché pensò che la mancanza di vitalità che percepiva nei luoghi di culto protestanti derivasse dall'assenza di quella lampada, cioè dall'assenza dello Spirito Santo. Usciti dalla chiesa riferì di quella visita ad una parente (la cugina von Speyr) che restò spaventata. Era una chiesa cattolica, dunque non bisognava entrarvi, questo per dire quale era il clima che si respirava nella Basilea protestante e quali difficoltà di fatto Adrienne avrebbe incontrato se solo avesse fatto balenare l'idea di un suo passaggio al cattolicesimo; anche il fratello, troppo piccolo per capire, fu molto impressionato dalla reazione della cugina. A scuola aveva due compagne cattoliche (che venivano sistematicamente emarginate dagli altri) una delle quali non aveva particolare cura per l'igiene personale (portava il colletto del vestito molto sporco). Adrienne dice che quel modo trasandato corrispondeva alla concezione del cattolicesimo alla quale era stata educata dall'infanzia, a quella disistima diffusa e scontata. «Quella non pulizia era costitutiva della fede cattolica. Così un particolare simile era per me una conferma e non la spinta ad un interrogativo»; un certo puritanesimo calvinista non poteva sopportare l'idea cattolica del peccato presente nella vita del fedele.

Quel periodo di malattia rafforzò anche un'idea già ben solida, quella di dedicarsi alla medicina sulle orme del padre e altri suoi parenti (l'alternativa che qualche volta le si era presentata era lo studio della teologia, per il duplice desiderio di dedicarsi alla cura delle anime e alla riflessione sui misteri di Dio). Il primo Natale che passò nel sanatorio di Leysin ricevette tanti regali da persone care che la riempirono di gratitudine e in questa esperienza riconobbe la presenza di un Dio d'amore, «il Padre dell'amore del prossimo, ma ancor sempre e più che mai egli era un Dio diverso dal Dio raccorciato del protestantesimo. Quando pensai raccorciato sentii che la formulazione era esatta. Allora non pensavo neanche un secondo al cattolicesimo; ma quasi inconsapevolmente feci una strana promessa, che mi riempì subito dopo di una vaga inquietudine: promisi a Dio di andare per la strada che mi avrebbe mostrato, di essergli obbediente... Mi venne in mente la parola raccorciato e allora dissi al buon Dio che gli ripetevi la promessa e che avrei cercato di non raccorciarla»²¹. Ad un Dio non raccorciato non poteva opporre una promessa raccorciata; qui è racchiuso quel senso della totalità e della definitività che cercava di realizzare nel suo rapporto con Dio.

Dopo il periodo delle cure nel sanatorio fece un'esperienza da infermiera presso un ospedale retto da diaconesse protestanti a Saint-Loup (simile ad una congregazione religiosa di donne consacrate volontarie impegnate come infermiere negli ospedali). La vita in comune tra queste donne le fece conoscere modelli di servizio e di disponibilità verso il prossimo sofferente che lasceranno in lei un segno positivo, ma anche ancora una volta quello spirito di *pietas* protestante dal quale stava prendendo lentamente le distanze. Durante la famosa gita della Svizzera in bicicletta, nell'estate del 1924, fece sosta anche a Saint-Loup e qui sperimentò di nuovo il vuoto e l'estraneità della funzione protestante nella cappella

²¹ *Ib.*, pp. 148-149.

dell'Istituto. Saint-Loup poteva essere considerata come un convento cattolico con una vita regolata da un'obbedienza assoluta ma, osserva Adrienne, c'era qualcosa che non era a posto, un'inquietudine di fondo, un impedimento per una possibilità incondizionata di dedicarsi totalmente a Dio. Così descrive il disagio: «Quanto più la funzione sacra andava avanti tanto più si faceva il vuoto dentro di me. Era come se si aprisse un abisso, profondo e immenso, tra ciò che qui si celebrava e la realtà. E reale, esistente, era però solo Dio, e tutto il resto solo mediante lui. Era quasi come se ciò che solitamente consideravo come un impedimento sconosciuto fosse diventato qualcosa di tangibile; consisteva nel fatto che Dio lo sorvolavamo; lo creavamo e modificavamo, non lo lasciavamo venire fino a noi. Il nostro non volerlo era l'impedimento. O forse... era piuttosto un ultimo non capire, non sentire, più che un non volere. Ma dove era allora il volere, quello reale, congiunto con il comprendere?»²². Eppure in quel luogo una sorella diaconessa, suor Emilie, aveva intuito ciò che Adrienne portava nel cuore e la esortò a non rassegnarsi, a cercare ancora, ad andare oltre quell'esperienza incompleta e inquieta di Saint-Loup, la stessa esortazione che riceveva anche dalla cugina Madeleine e dall'amica cattolica Pauline, altra meta della sua gita in bici. Pauline la provocò ancora dicendo di aspettare da lei la decisione definitiva, che non era la scelta della professione medica ma il salto verso il cattolicesimo. Adrienne cadeva dalle nuvole quando le persone a lei più care (e, al fine, decisive per la sua vita) toccavano questo tasto, ma Pauline non aveva dubbi anzi si meravigliava del fatto che Adrienne non avesse ancora preso in seria considerazione che il destino era segnato; la vita di Adrienne per lei era tutto un girare intorno a questa domanda. Conveniva sul fatto che la sua vita ormai era un lento allontanarsi sempre più cosciente dal protestantesimo ma ciò non significava apertura verso il cattolicesimo, assolutamente no.

²² *Ib.*, p. 231.

Eppure l'incontro con Pauline la riconfermò in ciò che stava lentamente maturando, cioè l'assunzione di un dovere che consisteva nel fare ciò che Dio avrebbe voluto in un atteggiamento di disponibilità dilatata, anche se non pensava ad una conversione, ma ad un continuo cambiamento, come continua presa di contatto con Dio, che certo prescindeva dal passaggio ad altra confessione. I discorsi con Pauline si sviluppavano intorno a temi generali che possiamo definire interconfessionali, come l'amore di Dio e degli uomini, la dedizione agli altri. Pauline viveva un cattolicesimo molto interiore, ma che la caratterizzava fortemente anche se non lo esibiva; eppure Pauline senza il suo cattolicesimo non sarebbe stata Pauline e con lei condivideva l'essere entrambi in direzione di Dio, a partire ciascuna dalla propria confessione e nello stesso tempo a prescindere da questa.

La prima volta che si trovò davanti ad un sacerdote cattolico fu quando venne ricoverata in ospedale in seguito ad una caduta nel laboratorio di zoologia che le procurò una frattura alla gamba; era un gesuita, padre Schnyder. Molto incuriosita da quella presenza, sperava di sapere cose nuove, era attratta da questa novità assoluta. Il padre gesuita la visitò più volte ma era piuttosto sfuggente ed evasivo nei colloqui (atteggiamento comprensibile considerato il luogo pubblico e il contesto rigidamente protestante nel quale si viveva; il gesuita non poteva correre il rischio di essere accusato di fare proselitismo). Quando sembrava che il discorso stesse per prendere la piega da lei desiderata, si scantonava e non se ne ricava che qualche frase generica. Non sentì niente di importante, nemmeno una pur piccola informazione, pur essendo forte la sua curiosità. Adrienne sperava di far dire al gesuita qualcosa di importante e interessante ma non fu mai possibile. L'incontro con padre Schnyder non ebbe alcun seguito, molti anni dopo un altro gesuita avrebbe avuto il compito di soddisfare le sue domande più profonde, certo con miglior fortuna. Ebbe un altro incontro fugace, nei corridoi della Waldau, la clinica psichiatrica dello zio, a Berna,

quando si imbatté per caso in un sacerdote che portava la comunione ai ricoverati; al suo passaggio un'infermiera si inginocchiò, lei chiese perché e le fu risposto: porta il Signore. Adrienne non capì il senso di queste parole, avrebbe voluto sapere come mai il sacerdote portasse il Signore, eppure quelle parole furono motivo di gioia interiore, un invito lieve, benevolo a pregare per comprendere.

Negli anni dello studio universitario di medicina, durante il tirocinio in ospedale, crebbe ancor di più quel senso di servizio a Dio nel prossimo bisognoso, anche se non frequentava più ormai l'ufficio domenicale che le lasciava solo un senso di vuoto e non le faceva sentire la vicinanza di Dio. Nel volto dei pazienti invece ha il dono di incontrare Dio. Questa esperienza rimodella la sua preghiera, che ora diventa colloquio, adorazione e meditazione, più che sfogo per i suoi problemi da risolvere e le difficoltà che incontrava nelle visite mediche. Si sentiva come il portavoce di Dio presso gli ammalati, e capiva come il periodo di malattia era in fondo un'occasione offerta da Dio perché i pazienti potessero sperimentare momenti di raccoglimento interiore, momenti di revisione della loro vita. Lei era strumento in tutto questo, ma era anche una persona in orazione, la sola che potesse rendere capace il medico di aiutare concretamente. Scopriva così un aspetto molto importante della professione medica, un aspetto che poi la guiderà nella sua professione privata; era felice di queste scoperte e si accorgeva che per questa strada si poteva arrivare a più corrette diagnosi e terapie. Nel dialogo con il paziente che si confidava con il medico si vedevano meglio e prima i sintomi delle malattie e quindi i consigli medici diventano più efficaci. Nella gravosa fatica della professione, soprattutto in sala operatoria, vede il senso dell'ascesi, dell'autorinnegamento come forma del vero amore, quasi anonimo, colpita da figure di infermiere e da medici cattolici con i quali viveva periodi come assistente. È singolare come un fatto eminentemente umano, cioè la gravità dell'impegno del chirurgo dinanzi ad un paziente che attende un suo intervento, diventi per Adrienne segno e motivo di

elevazione a Dio, estrema disponibilità, vigilanza, calma, servizio dell'amore. Adrienne prega molto, più volte al giorno, durante gli anni di studio della medicina, prega anche per i cadaveri dell'aula di anatomia, per motivi impossibili, per persone che non conosce e che ha incontrato solo una volta.

Una tappa significativa del suo percorso spirituale in prospettiva della sua scelta futura fu certamente un duro scontro con la madre, dopo che lei, terminato il periodo di cura, all'età di vent'anni, tornò presso la sua famiglia a Basilea. Per un'incomprensione e qualche pettegolezzo di troppo della cugina Charlotte la madre la rimproverò in modo eccessivo perché Adrienne si sarebbe lamentata di non essere compresa dalla madre. Adrienne pianse molto per ore, il mondo le crollò addosso, la sua vita sembrava non avere più alcun senso, era scoraggiata, delusa da se stessa, dai rapporti con i suoi. Uscì di casa e raggiunse il ponte sul Reno, si fermò e d'improvviso prese la decisione di gettarsi e farla finita con quel tormento interiore ma, inorridita per un attimo da quel pensiero, tornò indietro e si sedette su una panchina. Meditò seduta sulla sua viltà, per il fatto che aveva avuto paura della morte, e che ormai la sua vita non aveva alcun senso. Tornò sul ponte, in quello stesso punto, ma questa volta capì che una morte del genere sarebbe stata autentica viltà e che gesto eroico sarebbe stato quello di resistere, rimanere per tutto quello che Dio aveva deciso per lei, anche se in quel momento non le era chiaro, quel Dio ora lo sentiva intimamente vicino. Capì che non le era lecito mettere fine alla sua vita, anche se era ancora insicura sul senso che la sua vita avrebbe avuto. Tornò a casa convinta che doveva prendere parte alla vita della famiglia, che non poteva considerarsi estranea, che doveva vivere quel peso dei rapporti familiari, fino in fondo. Ma rabbrivì al racconto che fece sua sorella a proposito di una giovane donna che si era gettata dal ponte, in quello stesso pomeriggio; sentì la responsabilità per quella donna, «per tutte le donne su tutti i ponti»²³. Compresse il messag-

²³ *Ib.*, p. 192.

gio di Dio, pregò molto quella sera, quella notte e il giorno dopo non pensò ad altro che all'amore che Dio le aveva manifestato.

Quando sarà quasi costretta dal suo confessore a ricordare e a mettere per iscritto tante esperienze infantili, adolescenziali e giovanili, il quadro le apparirà in modo più chiaro.

L'anno della svolta fu il 1940²⁴ e l'occasione prossima fu ancora una volta, come era stato per altri momenti e scelte cruciali nella sua esistenza, l'esperienza di una grande sofferenza, un grave infarto che la tenne bloccata in ospedale. Commenta Balthasar: «La messe era matura, quasi supermatura»²⁵. Quando tornò a casa chiese ad un amico di conoscere il nuovo cappellano cattolico degli studenti dell'università di Basilea di cui aveva sentito parlare. Balthasar era a Basilea, proveniente da Monaco, dall'inizio dell'anno. Adrienne cercava da tempo un prete cattolico per porre ormai la questione della sua conversione, sapeva che era giunto il momento e non poteva più tergiversare. L'incontro con Adrienne fu in qualche modo decisivo per entrambi; Balthasar le parlò di ciò che stava facendo in quel periodo, le traduzioni di Péguy e Claudel, Adrienne cominciò ad esporgli la sua difficoltà nella recita del *Pater Noster* dalla morte del marito Emil, un dolore che pensava di non aver mai accettato. Aveva smesso da allora di recitare la preghiera, e anche nella recita di altre preghiere le si ripresentava quella frase, «sia fatta la tua volontà», per lei ormai indicibile. Balthasar le restituì la preghiera²⁶, spiegandole il vero senso della frase «sia fatta la tua volontà», come la nostra disponibilità a metterci nelle sue mani per il Suo Disegno, e non l'offerta del nostro impegno o dei nostri progetti. Balthasar commenta quell'incontro dicendo che fu come se fosse stato premuto un interruttore che accese tutte le luci della stanza. Adrienne

²⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Postfazione del curatore*, in A. VON SPEYR, *Dalla mia vita...*, cit., pp. 299-300.

²⁵ *Ib.*, p. 299.

²⁶ Cfr. ID., *Introduzione*, in A. VON SPEYR, *Mistica oggettiva*, cit., pp. 20-21.

riacquistò libertà nella preghiera, recuperò la sua preghiera, e si convinse così a fare l'ultimo passo per la conversione al cattolicesimo, l'ultimo passo di un cammino fin troppo lungo, sofferto, meditato, una decisione ormai attesa dopo che era stata desiderata nel suo intimo e sempre rimandata, fino all'occasione decisiva. Balthasar la istruì durante il mese di ottobre sulle verità fondamentali della fede cattolica, soprattutto il sacramento della confessione e la presenza reale nell'Eucaristia che Adrienne non ebbe alcuna difficoltà ad accettare, quasi le considerasse ormai già da lei da sempre accolte. In passato aveva già sperimentato entrando in qualche chiesa cattolica, come abbiamo sopra già mostrato, una presenza che inconsciamente non percepiva nei luoghi di culto protestanti e si era posta la domanda sulla confessione dei cattolici, affascinata da quel mettersi dinanzi ad un altro come dinanzi a Dio, nella nudità della sua anima, con la trasparenza di tutta la propria vita. La confessione in particolare segnerà la sua personale cattolicità²⁷. Fu battezzata dallo stesso Balthasar la festa di Tutti i Santi, il 1° novembre di quello stesso anno 1940, due settimane dopo ricevette il battesimo l'amico comune Albert Béguin docente di letteratura francese e Adrienne faceva da madrina, mentre subito dopo Béguin fece da padrino quando lei ricevette la confermazione. La conversione l'allontanò dalla famiglia di origine, scioccata, ma in seguito riallacciò rapporti perfino con la madre. «La Basilea cattolica non ha saputo che far-sene di Adrienne von Speyr»²⁸, commenta con amarezza Balthasar, mentre lei tiene rapporti personali molto intensi e scopre nuove amicizie, come tante suore di clausura.

Le si aprirono scenari impensati e impensabili di natura spirituale, mistica e anche di vita concreta, di relazioni nuove, rap-

²⁷ Cfr. A. VON SPEYR, *Das Beichte*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, tr. it. ID., *La confessione* (a cura di von Balthasar), Jaca Book, Milano 1978.

²⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Introduzione*, in A. VON SPEYR, *Mistica oggettiva*, cit., p. 21.

porti, progetti, iniziative. Tutte le verità cattoliche che Balthasar le spiegava erano accolte con straordinaria facilità e comprese come se fossero state sempre pensate, l'istruzione del gesuita riempiva un vuoto «mantenuto dolorosamente aperto»²⁹ che non attendeva altro che di essere riempito. Un fiume di grazie, «inaudita pioggia di grazie mistiche»³⁰, «una vera cateratta..., in un uragano apparentemente senza regola che si muove vorticosamente e contemporaneamente in tutte le direzioni»³¹, si riversò nella sua vita e anche la vita del gesuita colto e brillante non fu più la stessa; quell'incontro decise per lui una svolta definitiva nella sua storia personale, religiosa e professionale. Da quel momento comincia il grande gioco del riflesso reciproco tra i due: si potrebbe facilmente pensare al rapporto tra i due come a quello tra il confessore/confidente spirituale/guida e l'anima che muove i primi passi sulla via della fede cattolica, ma non è così semplice ridurre l'incontro di Adrienne e Balthasar sotto questo schema classico e scontato. Ognuno invece vive sotto la luce dell'altro, fino al punto da non distinguere più le due luci. Per lei non sarà più la stessa vita di prima, ma nemmeno per lui. Balthasar subisce, anzi accoglie, nei suoi scritti successivi la novità che Adrienne rappresenta e, come abbiamo già detto, rilegge e comprende il suo passato sotto questa nuova luce. Così è per lei che vede la vita fino a quel momento come un percorso che aveva raggiunto la meta agognata. Per questo è nostro convincimento, già espresso nell'introduzione, che i due ormai dinanzi a Dio, alla Chiesa e al mondo sono Uno nella vocazione ricevuta e nell'opera affidata, «una simbiosi psicologica e teologica»³². Questa ci sembra la novità assoluta. La conversione di Adrienne convertì in un certo qual modo anche il dotto e giovane gesuita.

²⁹ ID., *Postfazione del curatore*, in A. VON SPEYR, *Dalla mia vita...*, cit., p. 299.

³⁰ *Ib.*

³¹ ID., *Introduzione*, in A. VON SPEYR, *Mistica oggettiva*, cit., p. 22.

³² J. G. ROTEN, *Le due metà della luna*, cit., p. 145.

Ormai cattolica Adrienne scopre un nuovo modo di servire, molto più doloroso: l'oscurità interiore, l'abbandono di Dio, per giorni e settimane, per togliere ai peccatori i loro pesi e le loro resistenze. (Negli anni della guerra Adrienne soffre le pene dei soldati feriti, morti, torturati e anche le angosce dei torturatori; si fa carico delle sofferenze dell'umanità, è la sua partecipazione alla realtà tragica del momento terribile). Il lungo cammino di preparazione giunge a compimento; lei si era preparata a dire un sì pieno, totale, assoluto, senza condizioni, come la serva del Signore, un'amorosa obbedienza nella imitazione di Cristo. Balthasar ha un'immagine geniale per indicare che tutto quanto ora veniva a galla era stato come già covato sotto la cenere negli anni precedenti: i lunghi anni già vissuti erano stati come una «preimpressione negativa di tutti i misteri della fede»³³ che in seguito, come in un negativo fotografico, sarebbero diventati comprensibili e leggibili nel positivo.

Adrienne vedeva spiritualmente, cercava di collaborare come poteva per esprimere quanto vedeva ma poi era necessario anche un quadro cattolico, con un vocabolario adeguato, e a volte Balthasar dava il nome al santo di cui lei ripeteva le preghiere e intuiva le riflessioni.

Sentì superata, da quel momento, anche la contrapposizione che qualche amica le aveva prospettato, o medicina o convento; Adrienne fece sintesi, o meglio cominciò a fare sintesi tra la sua professione medica e la scelta incondizionata di dedicarsi totalmente a Dio. Nella prima aveva sempre intuito una possibilità concreta di realizzare la seconda e così avvenne per i successivi anni. Il lavoro quotidiano nel suo studio medico assunse una nuova forma, quella definitiva che aveva sempre cercato e desiderato, anzi ora vedeva meglio perché era stata portata a scegliere la professione medica. Da questa sua esperienza di unità nacque poi l'idea di Istituto Seco-

³³ H. U. VON BALTHASAR, *Postfazione del curatore*, in A. VON SPEYR, *Dalla mia vita...*, cit., p. 300.

lare, come comunità di persone pienamente inserite nel mondo con un lavoro, una professione, ma nello stesso tempo totalmente dedite a Dio con una vita fatta di preghiera, di amore assoluto al prossimo, di obbedienza, anche di rinunce e penitenze.

La svolta della sua vita, nel 1940, significò per Adrienne un progressivo, graduale aggravamento dello stato di salute. Dopo l'infarto nell'estate di quell'anno la debolezza di cuore praticamente non l'abbandonerà più, con conseguenze gravi sullo stato complessivo del suo fisico. Comincia ad avere forti crampi agli arti inferiori e difficoltà nel camminare, si aggiunge un grave diabete e l'aumento di peso che gli impediva di muoversi liberamente perché le articolazioni delle gambe non la reggevano; tutto questo la costringe a ridurre le ore di laboratorio e ad annullare le visite a domicilio dei suoi assistiti. Può recarsi nello studio medico solo per poche ore e accompagnata da un conoscente, anche quando nel 1954 si decise necessariamente di trasferire lo studio al pianoterra dell'abitazione. Ma anche qui non durò a lungo, tant'è che dovette per sempre abbandonare la professione medica. Viene colpita dunque in quella professione tanto cercata e amata, per la quale aveva fatto tanti sacrifici e che le dava l'opportunità di realizzare il desiderio della carità al prossimo più bisognoso. La mattina era costretta ad alzarsi molto tardi, dopo aver dormito poche ore e trascorso la notte prevalentemente in preghiera, tra tante sofferenze e viaggi mistici nei luoghi in cui la portava la preghiera. Dal '54 Adrienne inizia una vita (solo dal pomeriggio) alla scrivania, dedita al ricamo e al lavoro a maglia per i poveri (un'attività per la quale aveva da ragazza una grande passione) o alla lettura di libri di letteratura contemporanea francese, tra cui anche Sartre, Simone de Beauvoir, Camus e Sachs, Peyrefitte e De Saint-Pierre, romanzi polizieschi e i libri spirituali che le dava Balthasar. «Le lettere di sant'Ignazio l'hanno accesa al cento per cento»³⁴. Leggeva e traduceva in tedesco, se non

³⁴ ID., *Primo sguardo...*, in ID., *Nella Preghiera di Dio*, cit., p. 293.

erano già state tradotte, le opere dei grandi mistici, come la piccola Teresa, Giovanni della Croce, Teresa d'Avila (nei confronti della quale nutrì sempre delle obiezioni), le regole di san Benedetto e san Francesco, ma nessuno, segnala Balthasar, ebbe su di lei un influsso esterno decisivo, eccetto Foucauld e un pò Newman. La stanchezza fisica fece interrompere anche i famosi dettati al suo direttore spirituale, dal 1953 praticamente il grosso del lavoro era già stato compiuto, circa una sessantina di volumi, per cui lo stesso Balthasar le pose un limite. Balthasar aveva avuto di che stenografare, ora doveva rileggere e programmare per la stampa, un lavoro immane. Adrienne non dovette obbedire volentieri alla limitazione di Balthasar perché la sua produttività spirituale era un fiume in piena e «oggi – dice Balthasar – potremmo senz'altro possedere il doppio o il triplo di suoi testi»³⁵. Dal 1955 l'aggravamento generale era tale che da un momento all'altro tutti aspettavano la fine, gli stessi medici che la visitavano si meravigliavano che fosse ancora viva, convinti che il punto più basso fosse già stato superato. «Una morte al più lento dei rallentatori»³⁶. Oltre i dolori fisici Adrienne cominciò a sperimentare quel senso di non-poterne-più che si rinnovava continuamente. «Finché si può ancora soffrire, osava dire, non si soffre ancora realmente»³⁷. Non si lamentava perché sapeva che era chiamata a fare penitenza in questo modo, una penitenza non volontaria ma che si sommava alle tante volontarie fatte per anni e che comunque diventava volontaria nell'accettazione sincera. Anzi, pensava che le fosse offerto di fare ciò che non avrebbe mai saputo fare come penitenza volontaria. Così andò avanti fino al 1967, come in una lunga agonia, e dal 1964 nella cecità completa. Dovette abbandonare il ricamo, le restava solo il lavoro a maglia che anche cieca le preparavano. Benché cieca, continuò a scrivere

³⁵ *Ib.*, p. 295.

³⁶ *Ib.*

³⁷ *Ib.*

e tenere una corrispondenza alla quale era molto affezionata, con alcune monache di clausura in Germania e in Francia; a volte finiva l'inchiostro nella penna senza che lei se ne accorgesse ma le lettere venivano spedite lo stesso. Gli ultimi mesi furono particolarmente difficili e dolorosi. Non poté più alzarsi dal letto. *Que c'est beau mourir!*, cominciò a ripetere negli ultimi giorni. Al terz'ultimo giorno ringraziò tutti, promise lo sguardo dal cielo, raccomandò a Balthasar ciò che c'era ancora da fare e spirò il giorno di Santa Ildegarda, dottoressa come lei, il 17 settembre del 1967 e fu sepolta il 20, giorno del suo 65° compleanno.

2. La preparazione di Hans Urs³⁸

Hans Urs von Balthasar è nato a Luzern (Svizzera) il 12 agosto 1905 da una famiglia cattolica. La sua educazione fu segnata dalla fede della madre (che morì a Vienna all'età di quarantasette anni, il 2 gennaio 1929, colpita da un male incurabile); il suo esempio fu determinante, ebbe a riconoscere successivamente, per la storia della sua vocazione. Ricordava le messe mattutine nella chiesa dei francescani di Lucerna o nella bellissima chiesa dei gesuiti straordinariamente sontuosa, l'impegno per i poveri e le attività associative nelle organizzazioni femminili cattoliche svizzere. La sua religiosità è così da lui stesso descritta: «Fede indiscussa, devozione a Maria, ma di sicuro una preghiera del tutto insufficiente»³⁹. Cominciò a leggere presto e molto e dedicarsi alla musica che segnò gli anni della sua fanciullezza, per ore al pianoforte; aveva un orecchio musicale assoluto. Questa passione non l'abbandonerà, almeno fino all'ingresso nella Compagnia. Frequentò il ginnasio presso i benedettini

³⁸ Cfr. ID., *Il nostro compito*, cit., pp. 27-33, per una breve presentazione autobiografica cfr. E. GUERRIERO, *Hans Urs...*, cit., pp. 11-40.

³⁹ *Ib.*, p. 28.

di Engelberg ma a un certo punto si trasferì nel Liceo del collegio dei gesuiti di Feldkirch, in territorio austriaco. Ma anche qui non arrivò sino alla fine, perché un anno prima della conclusione del corso di studi si recò a Zurigo dove conseguì la maturità come esterno e all'insaputa della famiglia.

Dopo la maturità si pone il problema per la scelta degli studi universitari; oltre la musica e la letteratura, i suoi primi amori, vive un forte interesse anche per la filosofia e il teatro. Oscillò a lungo tra lo studio della musica e quello della letteratura, poi prevalse quest'ultimo. Sceglie dunque la facoltà di lettere a Vienna dove ha dei parenti ai quali è molto legato. Intanto nutre altri interessi, come al solito, in modo abbastanza irrequieto. All'interno di un vasto raggio di ambiti culturali, entra timidamente anche la teologia. Studiò filologia, filosofia e letteratura germanica (era affascinato dalla poesia tedesca, da Goethe, Hölderlin, Nietzsche, Hoffmannstahl), anche un pò di sanscrito, indo-germanistica. A Vienna fu discepolo e amico di R. Allers, discepolo di Adler, medico, psichiatra, filosofo e teologo cattolico, avversario di Freud sul piano filosofico e terapeutico⁴⁰. L'interesse per la teologia fu suscitato dalle lezioni di Hans Eibl su Plotino e dalla stessa figura di Allers che aveva tradotto san Tommaso e sant'Anselmo. Con Allers passa anche molte ore a suonare a quattro mani al pianoforte. Dopo Vienna, secondo le consuetudini degli studi universitari germanici, Balthasar si reca all'università di Berlino dove ha la fortuna di seguire le lezioni di Romano Guardini⁴¹ (era un corso su Kierkegaard) che contribuirà a far crescere quell'interesse per la teologia, e in quella di Zurigo. In

⁴⁰ Il pensiero di Allers, incentrato sull'amore tra gli uomini, gli comunicò la centralità del «tu» nella verità filosofica ma in seguito, su questo aspetto, interverrà la filosofia dialogica e personalista.

⁴¹ Per una breve presentazione di Guardini e della sua opera cfr. H. KUHN, *Romano Guardini. Uomo e l'opera*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1963. Guardini è uno dei più grandi filosofi e teologi del XX secolo. Balthasar scrive la monografia: *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, tr. it. Jaca Book, Milano 1970.

quest'ultima sede conseguì la laurea in germanistica nel 1929 con la seguente dissertazione: *La storia del problema escatologico nella moderna letteratura tedesca*, che pubblicò negli anni 1937-39 col titolo *Apocalisse dell'anima tedesca. Studi sugli atteggiamenti estremi*, in tre volumi⁴², «dove il fatidico pensiero tedesco doveva essere esibito sotto la luce radiosa di Cristo»⁴³. È abbastanza singolare che la tesi, che aveva la pretesa di illuminare in qualche modo la letteratura tedesca moderna dal punto di vista teologico e mettere in evidenza il rapporto che questa letteratura aveva comunque con l'eredità cristiana, il destino eterno e le cose ultime, venisse presentata in un contesto accademico fortemente protestante-liberale, con molti elementi anticristiani. Il massimo dei voti fu il riconoscimento della validità del metodo adottato nel lavoro dottorale o per l'enorme erudizione mostrata nella dissertazione.

Nel periodo universitario non aveva ancora ben chiaro quello che avrebbe fatto nella vita, ma mentre stava preparando il dottorato (nell'estate del 1927) lo colpì il lampo fulmineo della vocazione durante un corso di Esercizi per laici, a Whylen vicino Basilea, tenuto dal gesuita Friedrich Kronseder. Balthasar non pensava minimamente alla vita religiosa o sacerdotale, ma è bene seguire sommariamente il suo racconto: «Ancora oggi, dopo trent'anni, potrei ritrovare in uno sperduto sentiero della Foresta Nera tedesca, non lontano da Basilea, l'albero sotto il quale fui colpito come da un lampo improvviso. Studiavo allora filologia tedesca e partecipavo

⁴² Citiamo l'ultima edizione: *Apokalypse der deutschen Seele*, 3 voll., (a cura di A. Haas), Johannes Verlag, Einsiedeln 1998².

⁴³ H. U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, tr. it. di G. Somnavilla, Jaca Book, Milano 1994, p. 48. [originale: *Mein Werk-Durchblicke*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg 1988]. Questo testo raccoglie sei scritti interpretativi, una specie di resoconti, tappe periodiche del suo percorso, o di autobiografia spirituale, il filo di Arianna (secondo l'espressione di un precedente resoconto del 1980) della sua vasta produzione teologica, nel corso di circa sessant'anni.

ad un ritiro di trenta giorni per studenti laici. In quest'ambiente il fatto che uno si allontanasse per studiare teologia era considerato una disgrazia. Ma non furono né la teologia né il sacerdozio quel che allora balenò davanti ai miei occhi. Era unicamente: tu sei chiamato, tu non servirai, c'è chi si servirà di te; tu non devi fare progetti, non sei che una piccola tessera in un mosaico da tempo preparato. Io dovevo solo abbandonare tutto e seguire, senza far piani, senza desideri né riflessioni, dovevo solo stare in attesa e osservare per che cosa sarei stato utilizzato. È quanto mi è accaduto»⁴⁴. Non ci sembra una surrettizia considerazione far notare che la stessa motivazione spirituale di fondo, l'atteggiamento di disponibilità alla volontà di Dio al di là del sacerdozio o di una qualunque forma di consacrazione, risuona continuamente nella ricerca di Adrienne della sua via verso Dio. Balthasar confessa candidamente che se al tempo della scelta della Compagnia avesse conosciuto il genere di vita degli Istituti Secolari⁴⁵ forse avrebbe optato per questa strada in una professione secolare, vivendo i consigli evangelici, per rispondere alla volontà di Dio; come per Adrienne il problema non era tanto il tipo di confessione (protestante o cattolica, in quegli stessi anni), ma la modalità di risposta al desiderio di fare la volontà di Dio fino in fondo. Si può sottolineare dunque questa specie di parallelismo nella partenza dei due verso la realizzazione di quell'atteggiamento fondamentale di disponibilità a Dio, abbandonandosi alla sua Provvidenza. Dal 1927 passa ancora del tempo, prima di decidere; intanto intervengono due fatti importanti che lo spingono a rompere gli indugi sul tipo di scelta: la vocazione della sorella Renée che

⁴⁴ ID., *Perché mi son fatto sacerdote*, in E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, cit., pp. 368-369.

⁴⁵ Cfr. il saggio *Sulla teologia degli Istituti Secolari*, in H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi, Saggi Teologici II*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1985 [originale: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961], pp. 409-442. Il saggio risale al 1956, apparso in «Geist und Leben», 20.

entra nella Congregazione delle suore francescane di Santa Maria degli Angeli a San Remo in Liguria, e il precipitarsi delle condizioni fisiche della madre che muore, un colpo molto duro per la famiglia e soprattutto per Balthasar.

Entrò nella Compagnia di Gesù il 18 novembre del 1929, nel noviziato di Tisis presso Feldkirch, postulante della provincia meridionale tedesca (in Svizzera i gesuiti non erano ufficialmente riconosciuti). Qui comincia subito con il mese degli *Esercizi* ignaziani, ormai la svolta è compiuta. Nei due anni di noviziato successivi, sotto la guida di p. Otto Danneffel, studierà Regole, Costituzioni, e consuetudini della Compagnia ma sarà condotto all'autentico spirito del Santo fondatore. Terminato il noviziato viene mandato a Pullach (Monaco, che sarà la sua casa gesuitica di appartenenza) per lo studio della filosofia. Alla già acquisita preparazione letteraria e filosofica si aggiunse il curriculum di studi previsto dall'ordinamento dei gesuiti. Per lo studio della teologia dall'autunno del 1933 è trasferito a Lione, sulla collina di Fourvière, nel famoso studentato teologico della Compagnia; qui è insieme con Daniélou, Varillon, Bouillard, Mollat, Lyonnet e altri. Fu questo un periodo molto fecondo per la sua formazione e per il suo futuro impegno di pensatore e studioso, nonostante i molti e duri giudizi negativi per lo studio della teologia (in uno sguardo retrospettivo si meraviglierà che per la misera Fourvière possa essere stato inventato un simile mito, come il luogo della *nouvelle théologie*). Quando però deciderà di sottoporre ad un esame la missione e il carisma della von Speyr ricorrerà a gesuiti conosciuti a Fourvière, prima p. Maximilian Rast e poi p. Henri Rondet che evidentemente Balthasar apprezzava e riteneva all'altezza del delicato compito.

Durante il periodo di formazione gesuitica incontrò però personalità eminenti che segnarono la sua vita: il già menzionato p. Danneffel (maestro dei novizi, lo stesso che guidò qualche anno prima anche Karl Rahner), Erich Przywara a Pullach, e il padre Henri de

Lubac che pur non insegnando nello studentato abitava nella casa dei gesuiti a Lione/Fourvière (autunno 1933-1937)⁴⁶.

Sotto l'aspetto speculativo certamente E. Przywara fu guida decisiva; da lui erediterà l'importanza dell'*analogia entis* nella riflessione filosofica e teologica⁴⁷, ma se ne allontanerà per una estrema teologia negativa. Il padre De Lubac, insigne teologo e studioso

⁴⁶ Cfr. ID., *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*, tr. it. Jaca Book, Milano 1978; è un breve libro in cui Balthasar rende omaggio al suo amico e maestro de Lubac, rivivendo la sua vicenda umana e teologica. E de Lubac ha scritto di lui: «Un tale uomo è forse il più colto del suo tempo. E se esiste mai una cultura cristiana, essa si trova in Lui! L'antichità classica, le grandi letterature europee, la tradizione metafisica, la storia delle religioni... e soprattutto la scienza sacra, con S. Tommaso, S. Bonaventura, la patristica (tutta intera), senza parlare della Bibbia, non c'è nulla di grande che non trovi in questo grande spirito accoglienza e vitalità. Egli chiama tutti, scrittori e poeti, filosofi e mistici, antichi e moderni, cristiani di tutte le confessioni, ad apportare la loro nota, perché tutte le voci gli sono necessarie a comporre, per una maggiore gloria di Dio, la sinfonia cattolica», in *Paradosso e mistero della Chiesa*, tr. it. Jaca Book, Milano 1979, p. 137. (Sulle eventuali diverse posizioni teologiche tra de Lubac e Balthasar segnaliamo un dibattito culturale sollevato in proposito sul mensile: «30 GIORNI» 12/92 e 3/93, a firma di Massimo Borghesi. La rilettura di Borghesi è molto critica: «L'itinerario di de Lubac: dall'influsso di Blondel alla difesa di Origene e Teilhard de Chardin. La sua concezione mistica della natura umana e quindi della storia compromette sia la ragionevolezza sia la gratuità dell'esperienza cristiana», p. 66).

⁴⁷ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Eric Przywara*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, voll. 12, tr. it. Queriniana, Brescia 1978, XII, pp. 347-354; è una breve presentazione che Balthasar fa di Przywara ricca di entusiasmo per il suo maestro ed elogio del suo pensiero. Dice: «Egli, come la salamandra della leggenda, vive nel fuoco, là dove l'essere creaturale-finito ha origine dall'infinito, dove domina quell'inesprimibile mistero che Przywara ha battezzato con il nome di *analogia entis*; come è possibile che da Dio che è il tutto, nasca il qualcosa della creatura, così che Dio sia il tutto della creatura e tuttavia la creatura non sia Dio?», p. 348. E ancora: «Non c'è veramente al mondo nessuno che abbia ricevuto un carisma che assomigli per intensità e profondità a quello che Przywara ha ricevuto per proclamare l'assolutezza di Dio. È indispensabile perciò porsi alla sua scuola per apprendere, sulla scorta delle sue intuizioni inesauribili...un conveniente modo di parlare», p. 351.

della teologia dei Padri della Chiesa, gli comunicherà l'amore per il pensiero degli antichi Padri greci e latini, che Balthasar imparerà a conoscere a fondo. Sono frutto di tale incontro gli studi su Ireneo di Lione, Origene, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore (Evagrio Pontico in misura minore rispetto a questi quattro)⁴⁸. Senza dubbio lo studio di Origene (l'uomo d'acciaio) fu quello più determinante. «Il pensiero di Origene, ancor prima di Agostino e Tommaso costituì "la chiave decisiva" perché egli entrasse nel cuore della patristica greca e latina, della filosofia e teologia del Medioevo, ma anche perché potesse studiare Hegel e lo stesso Karl Barth. Infatti nella grandezza dello spirito di Origene Balthasar vede un antesignano di Hegel, nei pregi e nei difetti»⁴⁹. Origene, possiamo dire, lo indirizzò definitivamente alla teologia dopo i suoi scritti giovanili sulla musica, l'arte, la filosofia e la letteratura. Dallo studio tomistico si avvicinò a Gustav Siewerth (poi suo amico) e a Ferdinand Ulrich. Senza il suo percorso culturale e senza l'apporto di pensiero dei Padri e delle grandi figure incontrate, dice Balthasar, non avrebbe potuto comprendere in modo adeguato le intenzioni di Adrienne né riprodurre i suoi dettati, né penetrare nella «incommensurabile ricchezza delle sue penetranti visioni teologiche»⁵⁰. Balthasar rileggendo a posteriori i suoi studi non può far altro che riconoscere la loro validità in vista di quell'incontro; così essi sono diventati importanti proprio in vista di quell'incontro, anzi le stesse figure studiate sembrano prendere corpo dinanzi alla figura di Adrienne. Balthasar sarà in seguito fermamente convinto

⁴⁸ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Liturgia cosmica*, tr. it. AVE, Roma 1976 (studio su Massimo il Confessore); *Presence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942; *Parola e mistero in Origene*, tr. it. Jaca Book, Milano 1991. Cfr. anche: E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, cit., pp. 41-107.

⁴⁹ G. MARCHESI, *H. U. von Balthasar e l'universalismo cristiano*, in «Studium», 3 (1984), p. 367.

⁵⁰ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, cit., p. 30.

che tutta la sua formazione filosofica e teologica non sia stato altro che una preparazione e un mezzo per accogliere la ricchezza dell'intelligenza teologica di Adrienne e per dare a questa una espressione conveniente.

Alla fine del terzo anno di teologia torna, come ogni anno, in estate a Monaco e qui viene ordinato sacerdote nella Chiesa di San Michele il 26 luglio del 1936. Chiese ed ottenne di celebrare con la sua famiglia la prima messa in una cappella privata a Lucerna; durante l'omelia illustrò le parole contenute nel santino fatto stampare per l'ordinazione: *Benedixit, fregit, deditque* e insistette tanto sullo spezzare (Egli benedisse, spezzò e poiché ti spezzò, poté donarti senza limiti) che gli astanti restarono particolarmente meravigliati e non lo dimenticarono⁵¹. Terminato il curriculum previsto Balthasar consegue la doppia licenza ecclesiastica in filosofia e in teologia (Balthasar non conseguì mai un dottorato in queste discipline) e il campo di attività del giovane gesuita è già segnato; l'apostolato nel mondo della cultura. A Monaco viene inserito nella redazione di «*Stimmen der Zeit*» (rivista dei gesuiti tedeschi); in questo periodo visse per due anni con E. Przywara e strinse amicizia con Hugo e Karl Rahner. Dopo due anni Balthasar accetta un incarico di pastorale attiva, assistente spirituale degli studenti universitari di Basilea, come era nei suoi desideri, piuttosto che un incarico accademico presso la Pontificia Università Gregoriana che in alternativa gli era stato proposto e che avrebbe dovuto concretizzarsi nella fondazione di un Istituto di Teologia Ecumenica con altri tre gesuiti. In Svizzera la presenza istituzionale dei gesuiti era proibita e quindi una qualche attività pastorale non era agevole; erano al massimo tollerati perché non avevano nessun riconoscimento pubblico, era loro preclusa ogni attività nelle chiese e nelle scuole ed eventuali

⁵¹ Il racconto è di un suo parente, Henrici, che allora aveva otto anni e che, se non era presente, ha raccolto dalla viva voce dei testimoni: ID., *Primo sguardo su H. U. von Balthasar*, in K. LEHMANN - W. KASPER (a cura di), *H. U. von Balthasar. Figura e Opera*, cit., p. 37.

pubblicazioni erano praticamente clandestine. Ma il lavoro di cappellano degli studenti universitari era di fatto accettato. Balthasar, nell'intento di presentare l'eredità culturale cristiana, inizia come editore e traduttore di opere del cattolicesimo europeo, di cui la Svizzera cattolica in quegli anni si nutre, soprattutto francese essendo precluso il rapporto con la Germania di Hitler. I suoi confratelli, più anziani di lui, guardano con qualche curiosità il lavoro di questo giovane confratello che ha già pubblicato molto di suo e che presenta un notevole spessore culturale. Il lavoro con gli studenti quindi si rivela un lavoro essenzialmente culturale mediante programmi di conferenze continue alle quali invita i suoi amici e conoscenti (tutti i grandi nomi di quegli anni, gesuiti, personalità credenti e non); nel 1941, per organizzare meglio queste attività, fonda la *Studentische Schulungsgemeinschaft* (Comunità di formazione studentesca, in seguito solo SG). Con gli studenti e le studentesse realizzava un grande impegno di assistenza spirituale con molti colloqui personali, in vista anche della scelta dello stato di vita, secondo la forma ignaziana; ogni anno predicava per loro corsi di esercizi spirituali. A Basilea conobbe anche Karl Barth, grazie al comune amore per la musica di Mozart, e con lui strinse una sincera amicizia che influenzò significativamente il lavoro teologico di Balthasar. Barth si era interessato molto alla conversione della von Speyr, ebbe modo di parlarne con lei e rimase molto colpito dalla decisione della dottoressa. Balthasar non si nascondeva, senza illudersi, il desiderio che anche il grande Karl Barth potesse fare quel passo. Tra i due ci furono molti scambi culturali e inviti reciproci a seminari e conferenze. È noto poi l'episodio legato all'intenzione dei due amici di recarsi a Roma nel 1950 per la proclamazione del dogma dell'Assunzione, ma all'ultimo momento Balthasar fu invitato a recedere da quel proposito⁵², considerata la sua recente

⁵² Un fratello di Balthasar, Dieter, era ufficiale delle Guardie Svizzere in servizio presso il Vaticano; in quella circostanza dovette disdire i posti per la certi-

uscita dalla Compagnia. Animi malevoli ne avrebbero potuto trarre ulteriori motivi di critiche e maldicenze. Però sarebbe stata interessante e ricca di chissà quali conseguenze l'esperienza di Barth in san Pietro a Roma, dinanzi a Pio XII, per rendere omaggio alla Vergine Assunta, insieme con Balthasar.

2.1. La passione: Arte e Letteratura

Abbiamo già fatto cenno all'amore per la musica, per il pianoforte, soprattutto per Mozart che conosceva e suonava tutto a memoria. All'età di otto anni racconta di trascorrere infinite ore al pianoforte. Durante gli anni di Liceo, nel collegio benedettino di Engelberg legge molto, tra i tanti Goethe e il *Faust*, Dante, così come nel collegio dei gesuiti di Feldkirch, al di là del confine svizzero in territorio austriaco. Poesia e musica, in particolare Mozart e Goethe sono i suoi mentori, le sue muse ispiratrici e tra le due arti, la visione musicale e la visione letteraria, troverà e si svilupperà la sua genialità e nella struttura artistica intravede quella figura sintetica (la *Gestalt*) che sarà la chiave di lettura di tutta la realtà. «Di questa attenzione alla figura io sono debitore a Goethe... A lui devo questo strumento decisivo per tutto quanto da me prodotto»⁵³, ma Goethe riconosce che in Mozart lui aveva visto la capacità di vedere figure, insieme con altre due grandi figure e mondi artistici, Shakespeare e Raffaello.

Ci sarà chi paragonerà la teologia di Balthasar ad un'opera musicale, e sarà portato a vedere una qualità musicale nelle sue opere teologiche, analogie musicali tra il suo sviluppo teologico e certi ritmi di sinfonie; d'altronde una grande passione musicale non

monia già da lui prenotati per i due teologi e altri due amici. Cfr. il carteggio epistolare in E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, cit., pp. 380-385.

⁵³ H. U. VON BALTHASAR, *Quel che devo a Goethe*. Discorso per il conferimento del premio Mozart, in E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, cit., p. 396. Il premio gli fu conferito a Innsbruck il 22 maggio 1987 da parte della *Goethestiftung*.

poteva scomparire nella sua attività teologica, anzi doveva rendersi presente nel ritmo del suo pensiero⁵⁴. Il suo primo scritto è un'opera di critica musicale⁵⁵; per il giovane musicologo la musica è l'arte più ineffabile perché è la più immediata⁵⁶, presente alla coscienza dell'uomo, quella forma d'arte che più di tutte ci avvicina allo spirito che prende forma e limite in essa. Tra gli anni Quaranta-Cinquanta scrisse due saggi su Mozart⁵⁷ dove si tocca con mano l'entusiasmo di Balthasar per la musica di Mozart che attesta, secondo la sua interpretazione, l'incontro assolutamente gratuito tra natura e grazia, presentimento di amore, bellezza. La musica di Mozart «è fiduciosa speranza nella redenzione, è il canto trionfale della creazione innocente nella quale è già presente la redenzione»⁵⁸.

Dal 1942 al 1951 cura una *Serie Europea* per la collana *Klosterberg* (cinquanta volumetti) dove presenta, accanto a Goethe, Novalis, Brentano, Angelo Silesio, Nietzsche e anche autori inglesi come il laico anglicano C. S. Lewis, il preferito tra questi.

⁵⁴ Cfr. per questo aspetto C. DUMONT, *Un genio musicale*, in K. LEHMANN - W. KASPER (a cura di), *H. U. von Balthasar. Figura e Opera*, cit., pp. 289-304.

⁵⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Die Entwicklung der musikalischen Idee*, Fritz Bartels, Braunschweig 1925 [tr. it. ID., *Lo sviluppo dell'idea musicale - Testimonianza per Mozart*, (a cura di P. A. Sequeri); cfr. lo studio di P. A. SEQUERI, *Antiprometeo. Il musicale nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*, Glossa, Milano 1995], pp. 13-62. Per una breve presentazione del saggio di Balthasar cfr. *ib.*, pp. 93-94.

⁵⁶ Cfr. *ib.*, pp. 16-17.

⁵⁷ ID., *Das Abschiedsterzett*, apparso in «Jahrbuch der Renaissance», 13 (1943), e anche in *Mozart, Aspekte*, a cura di O. Schaller e A. Kühner, Düsseldorf-Kempen, Walter 1956, pp. 272-288, tr. it. *Il Terzetto dell'addio nel flauto magico di Mozart*, in ID., *Spiritus Creator*, (Saggi Teologici III), tr. it. Morcelliana, Brescia 1983², pp. 445-453, e il secondo: ID., *Bekennntnis zu Mozart*, in «Neue Zürcher Zeitung», Sonntag, 13. Februar 1955, tr. it. (a cura di P. A. Sequeri), *Testimonianza per Mozart*, cit., pp. 63-66.

⁵⁸ E. GUERRIERO, *Una teologia sinfonica. Musica, letteratura, patristica nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, in R. FISICHELLA (ed.), *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Roma 2007, p. 99.

Sembra che Balthasar si trovi ancora di fronte a tante tessere sparse di un mosaico non ancora ricomposto, che solo in seguito saprà mettere insieme e cogliere nella sua totalità, specialmente nei volumi dell'*Estetica Teologica* e nella *Teodrammatica*, la prima e la seconda anta del grande trittico di *Gloria*. Qui il mondo dell'arte, della poesia, del teatro, della grande letteratura europea, del pensiero filosofico dell'Occidente viene rivisitato in vista dell'esposizione della riflessione sull'evento cristiano e infine la cultura moderna (soprattutto tedesca), degli ultimi due secoli, viene indagata in rapporto al cristianesimo sia per comprenderne il motivo del rifiuto ma anche il permanere in essa dell'eredità cristiana, sia per vederlo ancora presente e attuale per esempio nei grandi poeti cattolici francesi: Claudel, Péguy, Bernanos.

Ogni autentica forma d'arte è, per Balthasar, luogo privilegiato della manifestazione della Gloria di Dio; questo vuole indagare in lungo e in largo. Tutto il suo lavoro teologico parte da questa premessa e in essa si riassume; al centro del suo lavoro teologico c'è questa convinzione, quindi tutto quanto aveva studiato lungo gli anni universitari raggiungono il loro senso ultimo all'interno della grande produzione teologica. «La struttura umana corrisponde a quella artistica, spirito e materia costituiscono in ambedue una nuova unione sostanziale. Per questo amiamo l'arte; essa è la nostra immagine, rispecchia la nostra grandezza e la nostra debolezza»⁵⁹. Da ogni forma d'arte, espressione dell'umano più di ogni altra cosa, alla teologia, così ci sembra sinteticamente di indicare il percorso di Balthasar in più di cinquant'anni di attività.

Ma cerchiamo di entrare quanto più è possibile nella passione di Balthasar per l'arte e la letteratura per cogliere le assonanze e le trasposizioni, in rapporto all'incontro con Adrienne e al lavoro comune dal 1940 in poi.

⁵⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, tr. it. Jaca Book, Milano 1980, p. 83.

Balthasar in tutto il suo lavoro teologico di fatto verrà sempre influenzato dai suoi studi universitari, cioè dalla letteratura germanistica. «Si può parlare di un vero e proprio a-priori teologico, che impregnava tutti i lavori di Balthasar orientati in senso di germanistica o in senso comunemente letterario-filologico»⁶⁰. Ciò gli consente di avere uno sguardo interdisciplinare, sintetico, che riesce a cogliere nelle arti umane un fondamentale carattere cristiano. In Balthasar è presente una teologia della letteratura nel senso della rilevanza della letteratura in termini teologici. Balthasar vede nella letteratura un *locus theologicus*, nel senso che considera importante e urgente per il teologo andare a guardare dentro ogni forma letteraria, che riflette come in uno specchio la cultura del proprio tempo. La sua spiccata sensibilità musicale, la sua naturale propensione per ogni forma d'arte, lo predispone positivamente nei confronti di opere letterarie, poetiche, teatrali, spirituali. La sua attenzione quindi non è pregiudizialmente di natura missionaria, non vuole battezzare a tutti i costi l'arte nelle sue espressioni né appropriarsene abusivamente, anzi queste contengono già in sé e rivelano il mistero (la Gloria) perché di esso sono in qualche modo emanazione. Il suo sguardo sulla letteratura si muove da tre punti di vista: l'escatologico (ne l'*Apocalisse* dell'anima tedesca)⁶¹, il trascendentale-estetico e il teodrammatico (in *Gloria*).

Emblematicamente il Paul Claudel della *Scarpina di raso* e delle *Cinque grandi odi* è da segnalare in modo singolare. Già dai tempi della collina di Fourvière Balthasar legge il poeta francese e gli resta fedele fino a tradurlo integralmente in tedesco⁶². Con Claudel Balthasar visse un'amicizia lunga e intensa. Nell'incontro con

⁶⁰ A. M. HAAS, *L'Apocalisse dell'anima tedesca di H. U. von Balthasar*, in K. LEHMANN - W. KASPER (a cura di), *H. U. von Balthasar...*, cit., p. 88.

⁶¹ Cfr. *ib.*, pp. 94-107, per l'analisi del punto vista escatologico presente ne *l'Apocalisse*.

⁶² P. CLAUDEL, *Gedichte* (opere riunite, 1), Einsiedeln/Zurigo/Colonia/Heidelberg 1963.

Adrienne vede una trasposizione, in una sfera diversa, del dramma della *Scarpina di raso* (*Le soulier de satin*, pubblicata nel 1930), la dolorosa trasformazione dell'eros in puro agàpe, quello della donna istruita purificata che prende forma di un angelo, si sacrifica e si trasforma in stella guida per l'uomo che all'inizio la segue contro voglia. Di Claudel riprende quell'immagine e visione di matrimonio come legame santificante, «anello di ferro attorno al sacramento dell'impossibilità»⁶³. Balthasar ritornerà spesso alla *Scarpina di raso*, sempre con nuove traduzioni ed edizioni (almeno cinque traduzioni, dalla prima del 1939, e anche una rappresentazione teatrale a Zurigo nel 1943, solo nel 1963 apparirà la redazione definitiva), evidentemente colpito da quella trasposizione del suo rapporto con Adrienne che l'opera suggeriva. Non si comprende diversamente quell'interesse unico per l'opera di Claudel e per cogliere a fondo il rapporto con Adrienne non si può prescindere dallo studio approfondito dell'opera del poeta francese. Claudel lo introdusse anche al pensiero della cattolicità che abbraccia tutto, e da qui a quella cattolicità piena e matura che troverà nella teologia della dottoressa von Speyr che intende la fede come unità indivisa e la cattolicità come un tutto «in cui tutte le parti si integrano e ricevono là il loro significato conclusivo»⁶⁴.

Bernanos gli fu presentato dall'amico comune Albert Béguin, già da lui convertito e battezzato. Balthasar resta affascinato dal letterato francese, per le sue doti letterarie ma soprattutto per la sua libertà e l'anelito verso la santità. «Ciò che muove l'autore attraverso tutte le sue opere narrative è il fenomeno di una santità vissuta nella Chiesa»⁶⁵. Quando Bernanos morì nel 1948 Balthasar

⁶³ H. U. VON BALTHASAR, *Postfazione*, in «Der Seidene Schuh», p. 383. Cfr. anche: I. BAUMER, *Trasmittitore di ciò che è inattuale. Hans Urs von Balthasar come autore, editore e direttore*, in K. LEHMANN - W. KASPER (a cura di), *H. U. von Balthasar...*, cit., pp. 126-128.

⁶⁴ ID., *Il nostro compito*, cit., p. 33, nota 22.

⁶⁵ *ib.*, p. 67.

cominciò a tradurre in tedesco le sue opere e nel 1954 pubblica la sua monografia su Bernanos⁶⁶, un grosso volume di 500 pagine diviso in tre parti: *Lo scrittore cristiano*, *La Chiesa come luogo vitale*, *Il Contemporaneo*. Di Bernanos lo colpisce la figura dello scrittore cristiano, la sua missione molto vicina alla vocazione religiosa di un santo, l'analisi della colpa e del dolore e il suo significato redentivo, l'afflato cristiano dei grandi temi che affronta nelle sue opere letterarie. «Affascinato dal fenomeno del male estremo realizzabile da uomini, egli scrive sull'orlo dell'abisso dell'inferno, che però viene ogni volta tenuto in scacco e scavato come da sotto dal cristiano che si dà e che soffre impotente a imitazione di Cristo»⁶⁷. Quando scrive la monografia su Bernanos Balthasar, lasciata la Compagnia, è impegnato praticamente a tempo pieno nella stesura dei Detti di Adrienne; il tema dell'Incarnazione per la redenzione riecheggia il grande tema della teologia del Venerdì e del Sabato Santo, della sofferenza di Cristo che abbraccia la sofferenza di ogni uomo, della misericordia del Dio cristiano e anche della ricerca della santità e il senso dell'appartenenza alla *Catholica* della stessa von Speyr. Anche Bernanos prega molto, con grande semplicità come una vecchietta, riflette sul sacramento della confessione anticipando le riflessioni di Adrienne. È come se Balthasar si trovasse tra due sponde, Bernanos e Adrienne, che riesce a far comunicare grazie alla sua sintesi teologica, ma non possiamo dimenticare che negli stessi anni Balthasar conduce un proficuo dialogo con la teologia di Barth; l'universalismo salvifico di quest'ultimo non è assente dal confronto a tre che interviene nelle sue riflessioni. Bernanos sembra offrire a Balthasar proficue chiavi di lettura per riprendere

⁶⁶ ID., *Gelebte Kirche. Bernanos*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1988³ (terza edizione nel centenario della nascita). Ricordiamo anche il breve saggio: ID., *Georges Bernanos, Hölle und Freude* (tr. it. *Georges Bernanos: inferno e gioia*, in ID., *Spiritus Creator*, cit., pp. 391-398), apparso come *Nachwort* (Epilogo) all'edizione tedesca curata da Balthasar del romanzo *La joie* (Die Freude), Olten, Hegner 1954.

⁶⁷ ID., *Il nostro compito*, cit., pp. 67-68.

le suggestioni spirituali e le intuizioni mistiche di Adrienne e presentarle con una forma artistico-letteraria. Bernanos si presenta agli occhi di Balthasar come il campione di un cristianesimo autentico, forse un poco troppo ruvido, ma controcorrente non conformista, un vecchio brontolone che reagisce contro il pericolo di svuotare dall'interno il cristianesimo, privarlo della sua forza propria, nel tentativo di adeguarlo ai tempi moderni. È il tema della contemporaneità del cristiano che da Kierkegaard arriva fino a Bernanos ed è fatta propria da Balthasar nella figura dell'angoscia del cristiano che non è paura e abbandono ma spoliamento davanti a Dio, sottrazione alla sua volontà, obbedienza totale per partecipare alla redenzione⁶⁸. Pensiamo all'angoscia cristiana dei personaggi di Bernanos e l'angoscia di Adrienne, la donna coraggiosa, che dopo la conversione sperimenta «angoscia, a lei imposta, fin sull'orlo della follia... caratteristica dei suoi stati di notte oscura»⁶⁹.

⁶⁸ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Il cristiano e l'angoscia*, tr. it. di E. Babini, Jaca Book, Milano 1987 [originale ID., *Der Christ und die Angst*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1953¹, 1976⁵]. In questo volume Balthasar avverte la necessità di istruire una seria teologia dell'angoscia sia per contrastare la vulgata nietzschiana di essere il cristianesimo una religione dell'angoscia sia per fare chiarezza a partire dalla Parola di Dio (continuando così il lavoro iniziato da Kierkegaard con il suo «Concetto di angoscia» [*Begrebet Angst*, 1844]) e prendere le distanze dalla problematizzazione che ne ha fatto l'epoca moderna con le sue inflessioni psicologiche e psicanalitiche. Balthasar è consapevole che questo tema in seno alla Chiesa è stato sviluppato solo da «spiriti eletti» come i poeti che hanno così colmato la lacuna lasciata dai teologi: Bloy, Bernanos, Claudel, Gertrud von Le Fort. L'esperienza dell'esistenza cristiana di Adrienne ben si inserisce nel tentativo di rilettura teologica di Balthasar.

⁶⁹ *Ib.*, p. 67. Un cristianesimo tragico Balthasar lo incontra e lo approfondisce nel drammaturgo Reinhold Schneider sul quale scrive il saggio: *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk*, Olten, Hegner 1953; seconda edizione più ampia, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990. Cfr. anche: ID., *Reinhold Schneider e il cristiano tragico*, in ID., *Spiritus Creator*, cit., pp. 399-419 [originale: *Reinhold Schneider und der tragische Christ*, apparso in H. U. VON BALTHASAR - M. ZÜLFER, *Der Christ auf der Bühne*, Offene Wege 4-5, Benziger 1967, pp. 69-92].

Balthasar legge Dante fin dal tempo del ginnasio, ma quale era il fascino del grande vate italiano su Balthasar? «Dante è per von Balthasar il primo cristiano che non rinnega l'amore terrestre nel suo itinerario a Dio»⁷⁰. La *Commedia* è il viaggio dalla perdizione alla salvezza, dall'amore terreno all'amore eterno, dall'eros alla sua purificazione nell'agàpe, rappresentato da Beatrice, simbolo della grazia già incontrata da Dante sulla terra e ora glorificata nel Paradiso. «La teologia dantesca si rivela così, come nessun'altra, teologia della Gloria, splendore della bellezza che dall'eternità e dal paradiso irraggia sulla terra e sulle anime espianti»⁷¹. Ma alla fine Balthasar prende le distanze dalla teologia di Dante in quanto questa dimentica l'amore per i peccatori e abbandona al loro destino di perdizione i dannati, trascurando così la solidarietà universale e la comunione dei santi, temi invece che troverà in Péguy.

Abbiamo già ricordato che quando Balthasar incontra Adrienne sta traducendo Claudel e Péguy. Quest'ultimo entra provvidenzialmente nel rapporto tra i due che allora comincia a mettere radici. Péguy è il poeta francese che dal socialismo approda ad un cattolicesimo semplice, umile, forte, tradizionale, mariano (che sarà anche di Bernanos), un cattolicesimo che diventa la stella polare delle sue opere, partendo però da un versante singolare e cioè mettendo l'accento sulla misericordia di Dio, sulla solidarietà con le anime dannate. In sintonia con tanti santi e mistici Péguy fa dire a Giovanna d'Arco di non riuscire più a pregare al pensiero che ci possano essere dei dannati all'inferno. Péguy non farà parlare più la sua Pulzella su questo tema ma va ben oltre ricordando che questo mistero è racchiuso nella stessa figura del Buon Pastore dei Vangeli e nel desiderio di Dio che tutti gli uomini siano salvi e nella realtà misteriosa della comunione dei santi. È nota la polemica agli inizi degli anni Ottanta sul tema della speranza che tutti

⁷⁰ E. GUERRIERO, cit., p. 271.

⁷¹ *Ib.*

si salvino e sull'eventualità, di conseguenza, che l'inferno sia vuoto, polemica innescata da una malevola lettura di alcuni teologi dell'opera di Balthasar e di Adrienne. L'interpretazione di Balthasar è chiaramente ripresa dalle opere di Péguy, oltre che da una lunga tradizione patristica (per es. Origene), teologica (nell'universalismo salvifico di Barth) e mistica, e fondata sulla virtù della speranza, la piccola sorella tra le due sorelle più grandi, la fede e la carità. Balthasar farà sua la presentazione della speranza secondo le intuizioni poetiche di Péguy. Anche in questo caso Balthasar è stretto tra il poeta francese e il lavoro che va conducendo con Adrienne; la mistica svizzera riprende, senza saperlo, questi temi teologici e li ritrasmette a Balthasar che si assume il compito di sistemarli all'interno della riflessione teologica cristiana. A Balthasar il tutto doveva sembrare come un quadro che si andava strutturando in tutte le sue parti, man mano che si aprivano nuovi orizzonti con l'incontro dei grandi del suo tempo, come una grande opera sinfonica composta concordemente a più mani. I tre grandi francesi Claudel, Bernanos e Péguy, così amati, suonano all'unisono con i due svizzeri una musica armoniosa che trova espressione nelle grandi produzioni di Balthasar e di Adrienne. Balthasar è colui che porta a compimento un progetto a più voci e più strumenti, è come l'esecutore di un'opera il cui direttore d'orchestra è Dio stesso e le testimonianze che ha intorno i maestri-solisti. Potrebbe sembrare che Balthasar non debba far molta fatica a raccogliere e rielaborare quanto sperimenta intorno a lui, ma non è senza dolore e sofferenza il portare avanti un lavoro in totale solitudine dentro un clima di sospetto insistente e umiliante per molti anni.

Adrienne continua ad avere visioni di sant'Ignazio che la sostiene e la incoraggia nel cammino intrapreso mentre il gesuita combatte dentro il mondo, a volte con il mondo. Adrienne prega, soffre le pene di Cristo sulla Croce, le pene dei dannati, rivive la Passione e la discesa agli inferi, Balthasar deve scontrarsi con le istituzioni della sua cara Casa tanto amata ma che ora gli chiude la porta. Lei

soffre anche per lui. Tra il 1948 e il 1952, gli anni terribili della solitudine, dell'abbandono, dell'ingiustizia, delle incomprensioni, tutto questo era di una inaudita drammaticità. Eppure non c'è un pur giustificato moto di ribellione da entrambi le parti. Balthasar è polemico in alcuni casi ma solo per questioni teologiche che accendevano il dibattito in quegli anni, mai per situazioni personali, mai ostile alla Santa Madre Chiesa, ai suoi Superiori, mai una parola che avrebbe potuto dare scandalo a quanti lo conoscevano e lo seguivano.

2.2. Sotto il carisma del Padre Ignazio⁷²

È unanimemente riconosciuto che tutta l'opera teologica di Balthasar è animata dalla spiritualità degli *Esercizi* ignaziani. Ad una lettura sia diacronica che sincronica lo spirito ignaziano si rivela essere la trama di fondo, l'intelaiatura, la griglia che sorregge la grande costruzione balthasariana, anche se questo resta globalmente inespresso ed implicito. È oggi innegabile che l'ispirazione di Ignazio dia un contributo sorprendente ad un'opera teologica del XX secolo di grande spessore.

Balthasar resta fedele alla sua vocazione originaria, mostra quanto in effetti l'incontro con la Compagnia, «la patria più amata, più naturale»⁷³, abbia inesorabilmente segnato la sua esistenza e la

⁷² Cfr. W. LÖSER, *Gli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola nella Teologia di Hans Urs von Balthasar*, in K. LEHMANN - W. KASPER (a cura di), *H. U. von Balthasar. Figura e Opera*, cit., pp. 203-228; J. SERVAIS, *Hans Urs von Balthasar interprète de saint Ignace: une Théologie des 'Exercices Spirituels'*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992; in una sintesi cfr. ID., *Théologie des 'Exercices Spirituels'. Hans Urs von Balthasar interprète saint Ignace*, Culture e Verità, Bruxelles 1996, pp. 42-75; ID., *H. U. von Balthasar, discepolo e teologo di Ignazio di Loyola*, in «Communio», 117 (1991), pp. 91-99.

⁷³ H. U. VON BALTHASAR, *La vita, la missione teologica e l'opera di A. von Speyr*, in A. VON SPEYR, *Mistica oggettiva*, cit., p. 27.

figura di Ignazio con la grande lezione degli *Esercizi* non l'abbia mai abbandonato; tutti i suoi impegni pastorali e il suo cammino personale si svolgono sotto il segno di Ignazio. La sua opera con Adrienne, il compito di guida spirituale e interprete del suo carisma e della sua missione si colorano dell'impronta ignaziana con una lampante evidenza. Adrienne troverà di fatto nella spiritualità ignaziana il completamento, o se vogliamo anche l'appagamento, alla sua ricerca spirituale. Adrienne «imparò – dice Balthasar – molto più da Ignazio che da me»⁷⁴. Col senno di poi possiamo dire che senza il deposito ignaziano sarebbe stato difficile per Balthasar leggere, interpretare e inquadrare teologicamente e spiritualmente il mistero di Adrienne.

Da gesuita fedele ed entusiasta, il teologo di Lucerna non solo si esercitò più volte secondo lo schema delle quattro settimane ignaziane ma molto spesso, anche dopo l'uscita dalla *Societas*, predicò gli *Esercizi* a laici, sacerdoti e religiosi, dandone una sua rilettura spirituale e interpretazione teologica unica, in verità poco ascoltata dai suoi contemporanei. Nel *Resoconto* del 1965⁷⁵ diceva di aver predicato gli *Esercizi* già un centinaio di volte e che vi trovava sempre la vera gioia cristiana. Non si limita a predicarli e ad esercitarsi con essi, ma si impegna anche in uno studio continuo e profondo, come altri grandi gesuiti del suo tempo, Przywara, Fessard e Rahner. Una prima traduzione balthasariana degli *Esercizi* è del 1946⁷⁶, in seguito riedita; per Balthasar la parola-chiave degli *Esercizi* di Ignazio è il comparativo *maior* del *Deus semper maior*, così come della frase *ad maiorem Dei gloriam*, che indica un di più sempre dinamico. Alla traduzione si affianca uno studio⁷⁷ sulla

⁷⁴ *Ib.*, p. 12.

⁷⁵ Inserito nel volume: *La mia opera ed Epilogo*, cit., pp. 47-73.

⁷⁶ IGNATIUS VON LOYOLA, *Die Exerzitien*, Stocker, Luzern 1946; II ed. Johannes Verlag, Einsiedeln 1954.

⁷⁷ In «Orientierung», 12 (1948), pp. 229-232.

teologia degli *Esercizi* sintetizzata nei tre concetti fondamentali: la scelta, l'indifferenza e l'obbedienza che Balthasar continuerà a studiare nelle sue opere successive, ma soprattutto nell'opera ritenuta fondamentale sulla teologia ignaziana, *Gli stati di vita del cristiano*, come dice chiaramente nella prefazione⁷⁸. Il volume, come una lunga meditazione ben strutturata e ordinata, va al cuore degli *Esercizi* e coglie quello che è il carisma centrale fondamentale di Ignazio, la chiamata di Cristo: «*Che cosa questo libro vuole essere, niente di più che una dettagliata meditazione sui fondamenti e i fondali della meditazione degli Esercizi di S. Ignazio concernente la chiamata di Cristo*»⁷⁹, la risposta da dare a questa chiamata e, una volta arresi a questa chiamata, la scelta dinanzi alla quale ci mette la chiamata, all'interno di qualsiasi stato di vita concreto ci troviamo (sacerdotale, matrimoniale o dei consigli evangelici)⁸⁰, perché possiamo raggiungere la pienezza dell'amore cristiano, che nel volume significativamente è il contenuto del primo capitolo⁸¹ affinché la

⁷⁸ ID., *Gli stati di vita del cristiano*, tr. it. Jaca Book, Milano 1985, p. 9. Una prima stesura risale addirittura al 1945, ma la pubblicazione in tedesco è solo del 1977. Per uno studio segnaliamo: E. BABINI, *H. U. von Balthasar. Gli stati di vita del cristiano*, in «Teologia», 10 (1985), pp. 272-281; J. J. O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, Geoffrey Chapman, London 1992, pp. 127-138; P. MARTINELLI, *Vocazioni e stati di vita del cristiano: riflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Collegio S. Lorenzo da Brindisi Laurentianum, Roma 2001; ID., *Significato della teologia di Hans Urs von Balthasar per gli istituti secolari e i movimenti ecclesiali*, in A.-M. JERUMANIS - A. TOMBOLINI (a cura di), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar*, Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2-4 marzo 2005, Eupress FTL, Lugano 2005, pp. 385-412; O'CALLAGHAN, *Gli stati di vita del cristiano. Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar*, in «Annales Theologici», 21 (2007), pp. 61-100.

⁷⁹ Cfr. *ib.*, 9. Alla chiamata è dedicata tutta la Terza Parte, *ib.*, pp. 339-442.

⁸⁰ Cfr. *ib.*, pp. 217-335.

⁸¹ Cfr. *ib.*, *La vocazione all'amore*, pp. 21-59. Sulla centralità dell'amore nel pensiero di Balthasar convergono tutti i suoi studiosi, sia come centro della

meta, il fine per cui siamo creati appaia e sia chiaro subito, fin dagli inizi, come d'altronde insegna Ignazio negli *Esercizi*.

Questo cuore ignaziano è il filo rosso presente in tutte le pagine che Balthasar ha scritto su Ignazio e i suoi *Esercizi*. Balthasar illustra efficacemente la nuova dottrina spirituale sulla perfezione cristiana che per Ignazio sta nell'ascolto obbediente alla chiamata di Dio, ascolto che è scelta, nella libertà e nell'amore, della scelta che Dio fa per noi. È una dottrina dall'evidente afflato trinitario: Dio sceglie e chiama per amore, Gesù è archetipo esemplare dell'obbedienza al Padre, lo Spirito Santo comunica al Figlio la volontà del Padre, e infine la Chiesa che vive nella molteplicità e reciprocità degli stati di vita.

Al primo motivo centrale che è la scelta corrisponde il secondo, l'indifferenza, come «principio di ogni altro atteggiamento spirituale in quanto superamento di ogni altra causa creata e approdo immediato a Dio»⁸², in virtù del quale l'uomo è posto dinanzi a Dio che sceglie e chiama. «Il concetto di fondo del suo *Principio e Fondamento* indica quanto egli (Ignazio) sia immerso nella tradizione tardo-medievale: la *indiferencia*, che sta esattamente al seguito della *apatheia* cristiana dei Padri, della pace interiore (*Gelassenheit*) dei renani e che apparirà nella sua forma finale durante il *Grand Siècle* con il termine di *abandon*»⁸³. L'indifferenza ignaziana, più volte ripresa e commentata da Balthasar, è la disponibilità nei confronti di Dio e si presenta sotto tre forme, quella del cristiano che fa gli *Esercizi*, poi quella della Vergine (il sì di Maria) e quindi quella di Cristo, la sua obbedienza di vita al Padre. Le tre forme si rinviano l'una nell'altra e sono la condizione senza la quale l'esercitante non

teologia della vocazione sia come cuore di tutta la sua visione spirituale. Esiste in merito una vasta bibliografia.

⁸² H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. V. Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, tr. it. Jaca Book, Milano 1978, p. 98. (In seguito solo Gl e il numero del volume).

⁸³ *Ib.* (corsivi nel testo).

può compiere la scelta a fronte della chiamata di Dio. L'indifferenza attraversa le quattro settimane e in Ignazio non è affatto passiva, come era intesa nella dottrina spirituale medioevale (fino all'annientamento e negazione metafisica di sé, secondo la tradizione spirituale renano-fiamminga come il pensiero mistico di Eckhart⁸⁴), quanto piuttosto attiva, cioè attenta alla voce di Dio e pronta ad andare dove Dio manda. Per Balthasar il nuovo concetto dell'indifferenza di Ignazio occupa un posto preminente nella storia della teologia spirituale: esso dice attiva collaborazione dell'uomo con Dio, secondo la formula-chiave dell'*analogia libertatis*, che mette a confronto la libertà umana con la libertà divina, e l'uno di fronte all'altro l'uomo libero e Dio libero «nel processo centrale dell'elezione, che consiste nel fatto che l'uomo nell'analogia della libertà fra Dio e la creatura sceglie ciò che Dio Nostro Signore ci dona di scegliere, nel fatto che l'uomo spontaneamente e volentiers compie anch'egli insieme con Dio quella particolare elezione che già si è compiuta per noi nell'eterna libertà di Dio»⁸⁵.

Balthasar ricorda che nella storia della spiritualità ignaziana, esposta dai maestri gesuiti nelle scuole della Compagnia, non

⁸⁴ Cfr. *ib.*, p. 100.

⁸⁵ *Ib.* È il passo in cui ricorre l'espressione letterale «analogia della libertà» (*Analogie Freiheit*) nella sezione (*ib.*, pp. 98-108) dedicata ad Ignazio all'interno del capitolo in cui Balthasar riflette sulla «Metafisica del Santi». Cfr. E. BABINI, *L'Antropologia Teologica di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 38-39 e p. 242; L. SABBIONI, *Giudizio e salvezza nell'escatologia di Hans Urs von Balthasar*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1990, pp. 193-195. Sia a Babini che a Sabbioni sfugge la citazione di Gl V, p. 100, per cui dicono che Balthasar non usa mai quell'espressione. Per quanto riguarda il rapporto in Balthasar tra libertà infinita e libertà finita cfr. A. SCOLA, *L'incontro di due libertà*, in «Communio», 120 (1991), pp. 55-59, *ib.*, p. 55; H. DANET, *Gloire e Croix de Jesus Christ. L'analogia chez H. U. von Balthasar comme introduction à sa Christologie*, Desclée, Paris 1987, p. 75; J. J. O'DONNELL, *Tutto l'essere è amore. Uno schizzo della teologia di Hans Urs von Balthasar*, in K. LEHMANN - W. KASPER (a cura di), *H. U. von Balthasar. Figura e Opera*, cit., pp. 335-356, *ib.*, p. 335; E. BABINI,

sempre l'indifferenza ebbe un significato univoco. «Il principio dell'indifferenza attiva come Ignazio la intese fu una cima molto stretta verso la quale i numerosi eredi spirituali hanno dovuto sempre di nuovo arrampicarsi, una cima che però celava il pericolo di un duplice deviazionismo spirituale»⁸⁶. Ci fu chi la interpretò nel senso mistico medioevale, a ritroso, chi invece le impresso un forte senso di attività nell'ascesi, come prestazione all'opera di Dio. Queste due modalità estreme e contrapposte sono una fuga dal rigoroso carisma di Ignazio che, ancora in vita, dovette difendere la sua concezione da questi due fuorvianti intendimenti, spesso avanzati da membri della sua Compagnia. Per Balthasar è evidente che l'azione e la contemplazione sono strettamente collegate l'una all'altra. Nell'intuizione di Ignazio il cristiano deve mantenere desti i due fronti, deve vivere insieme i due atteggiamenti, quello contemplativo e quello attivo. Anzi ad Ignazio Balthasar riconosce il merito di aver fatto «sopravvivere la spiritualità dell'età moderna al naufragio della cosiddetta mistica e di non risolversi in un semplice moralismo stoico e illuministico»⁸⁷. Grazie al suo insegnamento la contemplazione dei misteri di Cristo non contrasta con l'apostolato attivo nella Chiesa e nel mondo e non necessariamente si esprime solo in rigide forme claustrali; lo stesso atto contemplativo può essere l'opera attiva più feconda per il mondo e la Chiesa ma essa può sfociare, senza alcun detrimento, in servizi di apostolato attivo per il prossimo.

L'Antropologia Teologica..., cit., pp. 73-78; E. PEREZ-HARO, *El misterio del ser. Una mediación entre Filosofía y Teología en Hans Urs von Balthasar*, Santandreu Editor, Barcelona 1994, pp. 80-100; A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991, p. 48; J. M. FAUX, *Gloire e liberté. Sur quelques publications récentes de H. U. von Balthasar*, in «Nouvelle Revue Théologique», 97 (1975), pp. 529-541, *ib.*, p. 541; T. GUARINO, *Reading von Balthasar: Fundamental Themes*, in «New Theology Review», 4 (1991), pp. 52-62, *ib.*, p. 59.

⁸⁶ Gl V, p. 107.

⁸⁷ *Ib.*, p. 101.

Dall'indifferenza si passa quindi all'obbedienza, anzi tra esse il passo è breve e consequenziale. L'obbedienza⁸⁸, «punto avanzato della trascendenza ignaziana»⁸⁹, è il terzo elemento della sintesi che Balthasar fa della teologia degli *Esercizi*, obbedienza alla chiamata che viene da Dio, al di là di ogni passività e attività. Il discepolo viene purificato in tutte le sue energie intellettuali e volitive in modo che queste ormai sono nella piena disponibilità della libera volontà di Dio. È un'obbedienza al di là della cecità e della visione, della luce e della oscurità, un'obbedienza che è «olocausto del proprio intelletto». Dalla cristiana disponibilità a tutto, i membri della *Societas* si rendono strumenti per la Chiesa gerarchica visibile, come dire che dall'indifferenza si passa all'attività nell'obbedienza; il Papa diventa l'amministratore, cioè il vero superiore generale della Compagnia. In Ignazio c'è una compiuta teologia dell'obbedienza, illustrata specialmente nella terza settimana degli *Esercizi*, che guarda innanzitutto all'obbedienza di Gesù e di Maria nei confronti della volontà del Padre, obbedienze vissute nella libertà ed emancipazione da legami mondani, e si riassume nel desiderio di servire il Signore crocifisso e imprimere in sé lo spirito della Sposa del Signore, che è la santa Madre Chiesa e obbedire a Questa come questa obbedisce al suo Signore.

Altra dimensione del carisma ignaziano che non sfugge a Balthasar è il modo di intendere la fede presente negli *Esercizi*. Per Ignazio la fede rientra in quel rapporto di chiamata-ascolto che si instaura, durante gli *Esercizi*, tra il Maestro e il discepolo nella meditazione e contemplazione che questi conduce sui misteri della vita del Maestro; la fede così diventa obbedienza nell'imitazione, obbedienza a

⁸⁸ Cfr. sul tema dell'obbedienza in Ignazio J. SERVAIS, *Au fondement d'une théologie de l'obéissance ignatienne. Les Exercices spirituels selon H. U. von Balthasar*, in «Nouvelle Revue Théologique», 116 (1994), pp. 352-373, *ib.*, pp. 369-373.

⁸⁹ GI V, p. 108.

Cristo nella Sua obbedienza al Padre⁹⁰. Anche qui è messo in evidenza un atteggiamento di risposta attiva a fronte di una passività della fede luterana dove l'uomo riceve la giustificazione ma subita passivamente. In Ignazio la fede pone al discepolo la domanda: «Cosa devo fare io per Cristo?», che è un appello ad essere utilizzabile per il Signore, totalmente a disposizione della sua volontà.

3. Gli *Esercizi* e la forma ignaziana dell'incontro

L'incontro tra Adrienne ed Hans Urs, osservato e letto a-posteriori, è indiscutibilmente segnato da una forma ignaziana. Adrienne in tutto il suo percorso esistenziale sembra anelare ad una collocazione ignaziana della sua spiritualità, della sua fede, del suo desiderio di obbedire a Dio, mettersi nelle sue mani; è in cerca di una completezza, aspira ad un adempimento del mondo interiore. Balthasar è gesuita formato già a quella scuola, consolidato nella spiritualità ignaziana, entusiasta della scelta fatta nella scelta di Dio sulla sua vita. Ma il carisma ignaziano, in lui vissuto e sempre di più incarnato, sembra voler andare verso una verifica al di là della figura storica di un membro fedele della Compagnia, sembra chiedere una concretizzazione storica nella figura di un'anima nel mondo, in una condizione di vita diversa, in uno stato matrimoniale o di dedizione assoluta a Dio che si espliciti in una modalità distinta da quella del gesuita. Le due figure si incontrano in Ignazio e in Ignazio trovano la loro piena realizzazione.

Abbiamo già detto dell'incontro tra i due, ma è bene sottolineare la forma ignaziana di questo incontro mediante l'accadere di eventi che realizzano quello che Adrienne e Balthasar desideravano

⁹⁰ Qui ricordiamo l'importante e originale riflessione che Balthasar conduce a proposito della *fides Christi*, cfr. il saggio in H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, cit., pp. 41-72.

e pensavano che potesse realmente accadere. L'attesa dei due è certamente diversa; Adrienne vive l'ansia della ricerca ormai da troppo tempo, Balthasar forse vive l'ansia di verificare in un'anima distinta dalla sua, con una storia per lui inimmaginabile, la forza spirituale e trasformatrice della lezione ignaziana. Per questo riteniamo che al di fuori della forma della spiritualità ignaziana quello che è accaduto tra i due non sarebbe potuto accadere. Lei attendeva Ignazio, lui portava Ignazio; Ignazio li unisce e colma il divario che li separa, fa scoppiare una scintilla che produrrà un fuoco di grandi dimensioni, un fuoco che bruciando procurerà anche grande sofferenza. Ignazio ora illumina la vita di lei e la vita di lui, così che ognuno dei due vede l'altro sotto la stessa luce. Dall'incontro dei due tra loro e con Ignazio, i Due non saranno più gli stessi. Adrienne assumerà la figura della permanente esercitante e a sua volta prenderà su di sé l'impegno di proporre anche ad altri (i membri dell'Istituto Comunità di Giovanni da loro fondato e da lei di fatto guidato) una parte di quegli esercizi; Balthasar continuerà ad essere esercitante, spesso è lui che si mette alla scuola di Adrienne, secondo la sua stessa testimonianza. Le loro vite sembrano in costante pratica degli *Esercizi*, sotto la guida diretta di padre Ignazio che aleggerà sempre presente sul destino dei due suoi singolari seguaci esercitanti.

Nell'ultima parte del volume *Il nostro compito* Balthasar riporta un'Appendice⁹¹ che è un testo di Adrienne, «esempio incisivo – dice Balthasar – del lavoro d'insieme tra Adrienne e me, dove a me tocca il ruolo modesto di dare gli *Esercizi* alla nostra comunità femminile, mentre Adrienne secondo il desiderio di sant'Ignazio, mediante la mia strumentalità come sacerdote e direttore spirituale, riceve per questi giorni lo straordinario carisma di ascoltare le prediche per la meditazione dalla prospettiva del cielo e di esporre a me dopo ogni

⁹¹ A. VON SPEYR, *Esercizi visti dal Cielo – Kerns, agosto 1950*, in H. U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, cit., pp. 121-150.

predica le sue impressioni»⁹². Notiamo questo metodo piuttosto singolare di collaborazione tra i due: Balthasar predica gli *Esercizi*, lui dice che il suo è ruolo modesto, con le altre del gruppo femminile è presente anche Adrienne, ma con lo straordinario carisma di ascoltare dalla prospettiva del cielo, prospettiva che in seguito, dopo ogni predica, aveva il compito di ritrasmettere o riformulare a Balthasar quello che era stato il tema della predica. Questi annota che dal momento della conversione ormai non è più insolito che lei guardi la realtà terrena dal punto di vista del cielo. Quindi quel farsi ripetitrice dall'alto non era «un'annotazione aggiuntiva di sant'Ignazio per me su che cosa precisamente dovessi fare»⁹³, quindi Balthasar probabilmente non si sentiva messo sotto esame dall'alto quando Adrienne le comunicava le sue riflessioni, anche se possiamo immaginare che gli dovessero venire dei ripensamenti e una grande attenzione alla risonanza dall'alto di Adrienne. Tale carisma straordinario (di rilettura degli *Esercizi* in chiave celeste, se si può dire così) è dato ad Adrienne per i membri della *Comunità di Giovanni*, perché questi possano assimilare la pratica e l'intima conoscenza degli *Esercizi* di Ignazio, dove è presente la dimensione giovanneo-mariana che insieme con l'elemento petrino rappresentano l'atteggiamento cristiano-ecclesiale definitivo per Balthasar e Adrienne e il criterio onnicomprensivo della realtà-Chiesa nella totalità del suo mistero.

4. L'incontro come novità drammatica

L'incontro con Adrienne irrompe nella vita di Balthasar come una novità che muta il suo corso, fondamentale e programmato nella storia della Compagnia. Balthasar di fatto continua a svolgere

⁹² *Ib.*, p. 121.

⁹³ *Ib.*

il suo compito in ambito universitario-studentesco, ma la conoscenza e l'esperienza con Adrienne dà nuovo impulso a questo compito perché non manca, abbastanza presto, di coinvolgerla nelle sue iniziative a favore della SG da lui fondata. Adrienne si ritrova ad affiancare il giovane gesuita nella sua attività di apostolato e comincia abbastanza presto a conoscere studentesse e studenti particolarmente sensibili al cammino di formazione proposto dall'assistente, prende parte alle conferenze teologiche organizzate dalla SG, ha modo di conoscere i nomi famosi invitati da Balthasar a Basilea, si sottopone ben volentieri a sguardi forse indagatori. Questa dottoressa molto nota in città per la sua professione, per la sua condizione sociale (moglie di docente universitario), per le molte voci riguardo alla sua conversione, e agli straordinari e inspiegabili casi di guarigione di alcuni suoi pazienti, non doveva passare inosservata al fianco del gesuita colto e promotore culturale in città. Da quell'autunno del 1940 tutto non fu come prima, per lui, per lei e per quanti gravitavano intorno a queste due figure eccezionali. La famiglia di lei, dopo un primo periodo di forte perplessità, cominciò a capire e a credere nella grande svolta, sua madre riprese i contatti e le fu molto vicina dopo la seconda metà degli anni Quaranta; del marito, il professor Kaegi, possiamo immaginare l'eventuale possibile disagio iniziale ma non abbiamo elementi né motivi per credere in un'opposizione, in sospetti o avversione palese da parte sua; è certo però che nel momento in cui il gesuita si trovò in grandi difficoltà (senza abitazione e senza alcun sostegno economico) lo accolse stabilmente nella sua casa, e quindi ne dobbiamo dedurre che anch'egli, con i due figli orfani del professor Dürr, accettò con discrezione, ma anche con notevole stupore e comprensibile distanza, la nuova realtà della dottoressa e il suo percorso spirituale, intellettuale e di attività culturale. Adrienne dunque entra in una fase in cui deve riuscire a coniugare insieme l'attività professionale con la sua carica socio-caritativa e spirituale, la collaborazione alle attività del gesuita, il suo personale cammino mistico-spirituale, le

prime esperienze di guida per alcune giovani studentesse con l'intuizione della fondazione della Comunità laicale, *Johannesgemeinschaft*, le letture consigliate dal suo direttore, il nuovo lavoro sui testi sacri. Il lavoro e le responsabilità aumentarono a dismisura con ripercussioni sulla sua salute, già in passato pesantemente provata; i continui e sempre più gravi problemi fisici furono gradualmente inquadrati e presero forma ascetica, con l'aiuto della sua guida spirituale, all'interno dei nuovi atteggiamenti spirituali e delle singole esperienze mistiche. Il periodo che va dagli inizi immediati dopo la conversione fino ai primi anni Cinquanta è il più fecondo, ma anche il più sofferto sul piano morale e sul piano spirituale. La presenza di Balthasar è essenziale; lei comprende che è pienamente inserita nella missione pastorale del gesuita e per quella missione deve offrire ogni sua sofferenza. Niente ormai della vita di lui le può essere estraneo, pur nel nascondimento, nell'umiltà, nel silenzio.

Balthasar prende molto sul serio la sua responsabilità di guida spirituale di Adrienne; dobbiamo pensare che gradualmente cominci a comprendere che il Signore gli ha affidato un compito particolare, facendo incrociare la sua strada con quella della dottoressa von Speyr. Fa quello che probabilmente ogni buon gesuita al suo posto avrebbe fatto: seguire quest'anima, dopo il battesimo cattolico, e introdurla sempre di più alla verità cattolica. Lo specifico della sua vocazione sacerdotale e di membro della Compagnia non può sottrarlo alle sue responsabilità. Comincia a frequentare con assiduità la casa dei coniugi Kaegi, ascolta le confessioni della dottoressa, le sue confidenze spirituali, le prime esperienze mistiche, le riflessioni su letture bibliche che certamente lui suggerisce ad Adrienne, medita sulle eccezionali novità che man mano che cresce nella conoscenza e nel reciproco rapporto deve cercare di sistemare e inquadrare nella storia spirituale di Adrienne. Ritiene opportuno anche farle prendere confidenza con il suo impegno apostolico con gli studenti, le apre degli spazi nuovi di testimonianza, di conoscenze di altre esperienze cattoliche, ne fa una esercitante

dei suoi corsi con assiduità e deve prendere atto dell'efficacia della lezione di Ignazio su quell'anima. Tutto il suo lavoro, come è stato già evidenziato, prende nuova forma grazie alla vicinanza ormai di Adrienne; sarà lo stesso Balthasar a distinguere la sua produzione teologica prendendo come crinale di svolta il 1940, l'incontro con Adrienne. Ma la sterzata alla sua vita non sarà indolore. Ben presto incontra difficoltà nella sua casa dei gesuiti dove abitava; il suo superiore chiede conto del suo lavoro che, pur nella tradizionale indipendenza del carisma proprio di ogni singolo gesuita, necessita di un confronto con la Compagnia. Sono le prime difficoltà che col tempo aumenteranno. Balthasar ormai è ben in vista nella città di Basilea. Nel 1945 gli viene proibita una predica natalizia già programmata nella radio svizzera di lingua tedesca, in base alla legislazione restrittiva riguardante i gesuiti in territorio svizzero. L'episodio non passa inosservato; sorge una pubblica discussione sugli articoli della Costituzione concernenti queste proibizioni. Di fatto ai gesuiti era precluso solo l'accesso alle scuole e nelle Chiese, mentre non era contemplato l'uso dei nuovi mezzi di comunicazione di massa. Il fatto suscita preoccupazione tra gli stessi gesuiti. Balthasar da quel momento incontrerà sempre maggiori difficoltà con la sua Amata Patria, che gli procureranno molto dolore. Non mancano contemporaneamente sofferenze personali; nel giugno del 1946 muore il padre già gravemente ammalato. Un'altra persona cara di famiglia, la sua madrina di battesimo verso la quale nutrivava un profondo affetto specie dopo la scomparsa della madre, è costretta a letto paralizzata, sempre nel 1946 muore nel sanatorio di Leysin un suo giovane allievo diventato gesuita, Robert Rast, cofondatore di fatto della SG, sul quale aveva riposto molte speranze, e si prende cura del suo amico Erich Przywara, ammalato di nervi, fino al suo ristabilimento; lo farà prima ricoverare in Svizzera in due momenti successivi fino alla guarigione.

4.1. L'uscita dalla Compagnia

Nell'agosto del 1946 Balthasar, secondo le regole della Compagnia, dovrebbe emettere la professione religiosa solenne, ma gli viene di fatto comunicato che la Compagnia non può prendersi cura della dottoressa von Speyr né della SG. Questa posizione dei suoi superiori dovette essere un duro colpo per lui, che all'improvviso si ritrovò solo e nella grave decisione nei confronti della Compagnia. Chiede allora di far esaminare il carisma e la missione di Adrienne e di sospendere la sua professione solenne fino al riconoscimento della loro autenticità da parte della Compagnia. Inizia un lungo periodo di incontri, colloqui, confronti, complesse trattative, insieme con tanta sofferenza soprattutto della dottoressa che, consapevole del suo coinvolgimento nella difficile situazione del suo direttore spirituale e convinta (evidentemente a torto) delle sue colpe per quanto gli sta accadendo, offre per lui la sua vita e chiede al Signore di morire, disposta a farsi definitivamente da parte. Balthasar ha un primo incontro a Roma con il Padre Generale, Johann Baptist Janssen, il 22 aprile 1947 (festa della Madre di Dio e della fondazione della *Compagnia di Gesù*)⁹⁴. L'incontro non sortisce alcun esito positivo, Balthasar torna in Svizzera molto deluso, certo ormai che i suoi superiori svizzeri non gli rendevano facile la situazione. Tra il 1946 e il 1947 scoppia anche il caso delle pesanti critiche nei confronti della posizione teologica dei suoi amici della scuola di Lione, a partire da de Lubac, sospeso dall'insegnamento. È la famosa polemica con l'accusa di *modernismo* contro la *Nouvelle Théologie*⁹⁵, secondo l'ironica espressione dei padri domenicani

⁹⁴ Per tutte le notizie che stiamo riportando cfr. P. HENRICI, *Primo sguardo su H. U. von Balthasar*, in K. LEHMANN - W. KASPER (a cura di), *H. U. von Balthasar. Figura e opera*, cit., pp. 46ss.

⁹⁵ Dalla fine degli anni Trenta intorno a de Lubac si costituisce un nucleo di teologi (gesuiti) che dimostra una notevole vivacità intellettuale. Ne sono testimonianza due notevoli iniziative editoriali: le collane «Théologie» e «Sources

Labourdette e Garrigou-Lagrange. Balthasar è solo sfiorato dalla controversia per il suo studio su Gregorio di Nissa⁹⁶ per il quale viene accusato di proporre una teologia estetizzante, ma intanto egli è sotto lo sguardo vigile dei controversisti e non può più muoversi liberamente. La polemica strettamente teologica, che turba molti teologi del tempo, sommata alla delicata situazione in seno alla Compagnia può causare ulteriori dispiaceri. Il 26 novembre del 1947 si reca di nuovo a Roma per confrontarsi di nuovo con il Padre Generale. Questi lo manda a Lione dal Padre Rondet per un colloquio chiarificatore; Rondet non riconosce l'autenticità del carisma di Adrienne né quindi se la sente di avallare il compito pastorale di Balthasar come direttore spirituale della dottoressa. Lo stesso vescovo di Basilea, Franziskus von Streng, ha delle riserve nei confronti della *Comunità di formazione studentesca*, e quindi non riconosce di fatto il lavoro pastorale di assistente del padre gesuita. A questo punto, di fronte a questi giudizi negativi, il Padre Generale, secondo le Costituzioni della Compagnia, dispone che Balthasar faccia gli *Esercizi* con padre Donatien Mollat e durante gli *Esercizi* rifletta sulla sua situazione e prenda così una decisione

chretiennes». Le idee dei «nuovi» teologi si riassumono in due coordinate: una valorizzazione di istanze moderne (l'importanza della soggettività, della storicità, della concretezza esistenziale), ma prima e più ancora un «ressourcement», un ritorno alla tradizione, alle fonti, viste soprattutto nella teologia patristica, che permette loro di relativizzare il tomismo. Recupero della (propria) identità, dunque, e confronto spregiudicato con l'alterità, con l'alterità costituita da un mondo moderno, che si pensa non possa più essere puramente e semplicemente condannato come una serie di errori. Di fronte a tale tentativo prevalsero, nel mondo teologico cattolico, diffidenza e sospetto. Soprattutto dei teologi domenicani, tra cui il Garrigou-Lagrange e il Labourdette, si adoperarono perché il Magistero estinguesse prontamente quello che ai loro occhi costituiva un pericoloso inizio di incendio. La Santa Sede si rivelò, in un primo tempo, sensibile a tali preoccupazioni, né vi fu, purtroppo, chiarimento tra de Lubac e i teologi domenicani (tomisti, diciamo, di stretta osservanza).

⁹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Présence e Pensée...*, cit.

definitiva. Balthasar, di fronte a questi eventi, deve fare una scelta. Partecipa agli *Esercizi* che gli sono stati ordinati nel mese di giugno del 1948 a Barollières vicino Lione e, raccolto il consenso di padre Mollat, decide di lasciare la Compagnia se questa non vuole esaminare il suo compito. Segue un periodo molto tormentato di circa un anno e mezzo; cerca una diocesi e un vescovo, ma senza fortuna, che voglia accoglierlo eventualmente come sacerdote diocesano e gli consenta di continuare la sua missione con Adrienne, tanti suoi confratelli tentano di dissuaderlo dal lasciare la Compagnia ma ormai sembra non avere scelta. Non può abbandonare Adrienne né un decennio di lavoro e di esperienze fondamentali per entrambi, per i membri della Fondazione e per la Chiesa tutta; come vedremo, è fermamente convinto che ciò che sta vivendo è la risposta della sua vocazione religiosa alla chiamata di Dio. Così si legge nella lettera che il 20 aprile del 1948 aveva inviato al Padre Generale: «Dopo anni di preghiera e meditazione davanti a Dio e al nostro padre sant'Ignazio sono arrivato alla conclusione, di cui l'ho messo al corrente in due incontri orali, che Dio mi ha riservato un incarico personale, particolare, che io non posso affidare ad altri; schivarlo o fare orecchio da mercante significherebbe tradire l'amore di Dio nel più intimo di me stesso»⁹⁷. Dirà qualche riga più avanti che sarà costretto a lasciare la Compagnia per restare fedele a sant'Ignazio «con la chiara coscienza di legarmi a Dio e al nostro Padre Ignazio con un'obbedienza ancora più stretta che mi privi con severità ancora maggiore della mia libertà... la mia richiesta di congedo non ha altra ragione che quella di obbedire a Dio. Nessun distacco, nessuna frizione, da parte mia, con la Compagnia che mi è cara sopra ogni cosa e, come mi è stato assicurato, nessuno scontento da parte dei miei superiori. Ora come sempre l'opera del nostro padre Ignazio mi sembra ciò che di più bello vi è sulla terra e abitare nella sua casa la sorte più desiderabile... Ma mi fu chiaro

⁹⁷ E. GUERRIERO, cit., p. 371.

che, dal momento in cui la mia causa a Roma prendeva la forma di un'alternativa, era finita per me all'interno della Compagnia»⁹⁸. Furono gli ultimi tentativi fatti con uno scambio epistolare con il Padre Generale ma senza alcun risultato e così l'11 febbraio 1950 ufficializza l'abbandono dell'Amata Patria.

4.2. L'isolamento e il silenzio

Lascia la Compagnia e all'improvviso si ritrova senza un alloggio, senza alcun mezzo di sostentamento, in balia della Provvidenza, dell'aiuto dei suoi amici. Comunica questa decisione a conoscenti, amici e scrive una lunga lettera di commiato ai suoi confratelli dove ribadisce la sua fedeltà al compito che il Signore gli ha affidato nella Chiesa, l'obbedienza cristiana a Dio, espone il suo conflitto interiore tra l'obbedienza all'Ordine e l'obbedienza immediata a Dio e conclude: «Cosa importa a chi cerca la volontà di Dio se essa sia facile o dolorosa, se egli è compreso o meno, se le prospettive di riuscita sono buone o oscure, se la notte dell'obbedienza è più profonda, se resta o parte? E se, quasi necessariamente, si verificherà allora quanto è previsto dagli *Esercizi*⁹⁹, egli lo accoglierà con intima riconoscenza, ma ancora una volta, cosa gli importa? Dio farà sì che una tale obbedienza prestata con semplicità di bambino senza eroismo e senza esaltazione non si oscuri al margine, ma raggiunga le fondamenta della Chiesa cattolica»¹⁰⁰. Nella lettera si difende anche da falsi aneddoti e pettegolezzi messi in giro sul suo conto purtroppo da membri della Compagnia, pur accusandosi di «gravi mancanze personali e chiederne perdono ai confratelli per averli molto scandalizzati»¹⁰¹, segue una sincera auto-accusa, come una pubblica confessione, di mancanza di carità e di premura verso

⁹⁸ *Ib.*, p. 372.

⁹⁹ Cfr. *Esercizi*, cit., n. 167.

¹⁰⁰ E. GUERRIERO, cit., p. 375. Cfr. *Esercizi...*, cit., n. 118.

¹⁰¹ *Ib.*, p. 376.

le preoccupazioni altrui, di essere stato troppo indipendente nel suo lavoro, negligente nel rendere conto delle sue spese ma non si riconosce sleale, falso, orgoglioso e disobbediente. Queste parole i suoi confratelli, l'intero Ordine e la Chiesa le comprenderanno solo dopo che sarà stata resa nota l'opera di Adrienne. Balthasar aveva innumerevoli prove dirette per ritenere che il carisma di lei fosse autentico e che la sua missione fosse ormai anche compito suo, per cui non poteva in nessun modo disobbedire, e ne era consapevole, a questa seconda chiamata di Dio per la sua vita che, pur nel dramma che è costretto a vivere, conferma la prima chiamata. (Dopo l'uscita dall'Ordine, trovandosi nel 1950 nel monastero benedettino di Maria Laach per delle conferenze, volle nuovamente emettere i voti religiosi nelle mani dell'Abate, perché non se ne riteneva dispensato ma desiderava mantenere il legame di quelle promesse). Balthasar conosce anche il dramma e le sofferenze di Adrienne per la sua uscita dall'Ordine. Sa che lei ebbe una parte importante di responsabilità per aver determinato la sua decisione ad uscire, quando ci si rese conto insieme che non sarebbe stato possibile continuare nella loro comune missione in senso alla Compagnia o affidandosi ad essa. Entrambi sapevano che non c'era altra modalità per assolvere all'unico compito ecclesiale se non uscendo dall'Ordine e continuando in solitudine. Dio si era rivelato loro in modo non equivoco. «La Compagnia era per me la patria più amata, più naturale, il pensiero che si dovesse lasciare tutto più di una volta nella vita, per seguire il Signore, anche un Ordine, non mi era venuto in precedenza e mi colpì con forza. Benché avessi quindi le mie prove e agissi in base alla mia responsabilità – non me ne sono pentito neanche un momento – tuttavia per Adrienne, in quanto intermediaria, la corresponsabilità fu immensamente pesante. Una lettera che scrisse al mio ex-provinciale lo testimonia»¹⁰².

¹⁰² H. U. VON BALTHASAR, *Primo sguardo su A. von Speyr*, in ID., *Nella Preghiera di Dio*, cit., p. 294.

Per Balthasar lo strappo fu doloroso ma molto di più per Adrienne che non poteva certamente comprendere a fondo le legislazioni canoniche e le regole interne alla Compagnia; la sua corresponsabilità in quanto intermediaria ebbe un ruolo importante e le procurò molte angosce. Possiamo solo immaginare quanto Balthasar si sia sforzato di farle comprendere il senso di quel passaggio importante per entrambi. La sofferenza per lei si acui ulteriormente perché dal momento in cui Balthasar lascia la Compagnia si ritrova molto sola per lunghi periodi, specie dal 1954 quando per una salute sempre più precaria non riesce più a lavorare nello studio medico. Balthasar, la cui presenza ormai è indesiderata al vescovo di Basilea, è costretto a vagare per almeno sei anni (dal 1950 al 1956); visita spesso le città e le università tedesche per conferenze, incontri di studio e convegni, settimane di aggiornamento culturale e spirituale, accettando inviti che gli venivano ormai da molte parti. Le sue conferenze erano sempre affollatissime, soprattutto giovani studenti così come pure quando predicava gli *Esercizi spirituali*, sempre più spesso per studenti di teologia. Questa intensa attività è l'unico modo che ha per provvedere alle sue necessità e alla casa Editrice Johannes Verlag fondata ad Einsiedeln che gli procurava non pochi problemi finanziari, perché i costi della stampa superavano di gran lunga le entrate. Appena formalizzata l'uscita dall'Ordine Balthasar deve cercare un'abitazione ma soprattutto un vescovo disposto a concedergli l'incardinazione in una diocesi, per poter esercitare il ministero sacerdotale senza incorrere in gravi sanzioni canoniche. Agli inizi il vescovo di Coira, mons. Christianus Caminada, gli concesse solo il permesso di celebrare Messa e dopo un poco anche quello di confessare, senza però il provvedimento di incardinazione; solo il 2 febbraio del 1956 (ben sei anni dopo), grazie ad alcuni amici laici di Zurigo, viene incardinato nella stessa diocesi di Coira. Grazie a questa legittimazione giuridica Balthasar tornò a Basilea e si stabilì definitivamente nella casa della dottoressa. Gli vengono offerte delle cattedre universitarie, quella più illustre

forse è la cattedra di Romano Guardini a Monaco di Baviera, prima della sua uscita dalla Compagnia; dopo il 1950 la Congregazione per l'Educazione Cattolica gli inflisse il divieto di insegnamento a causa dell'abbandono della Compagnia, ma egli rifiutò comunque ogni invito per non legarsi ad una Istituzione che gli avrebbe potuto creare impedimenti nello svolgimento del suo compito principale, quasi di un cavaliere solitario, e l'impegno ad accompagnare Adrienne. Avrebbe però volentieri accettato una cattedra alla Facoltà di filosofia nell'Università di Basilea, nella città dove risiede stabilmente dal 1956, ma non gli fu mai offerta e resistette ai pressanti inviti di Barth che lo voleva alla Facoltà di Teologia Protestante. Eppure tra vicissitudini varie, incomprensioni e difficoltà anche logistiche, questi sono anni intellettualmente molto fecondi con importanti pubblicazioni sul ruolo del laicato e sulla missione della Chiesa nel mondo, legati forse al fatto che ormai egli vive di più nel mondo come un semplice cristiano, senza particolari vincoli canonici con l'istituzione ecclesiastica. Ciò gli consente di sperimentare sulla sua persona e nella sua quotidianità la necessaria sintesi tra stile di vita consacrata e missione attiva nel mondo, l'ideale intuito da tempo che proponeva per gli Istituti Secolari e che nella Chiesa in quegli anni stava prendendo forma. Sono anche gli anni della lenta maturazione della grande Trilogia di *Gloria* che inizia a vedere la luce agli inizi degli anni Sessanta e che si protrarrà fino alla fine della sua vita.

Il 23 giugno del 1984, durante una cerimonia nella Sala Clementina in Vaticano presieduta da Giovanni Paolo II, gli venne conferito il Premio internazionale Paolo VI indetto proprio lo stesso anno, nell'ambito degli studi teologici, dall'Istituto Paolo VI di Brescia e il 25 maggio del 1988 viene eletto membro del collegio cardinalizio (nomina già precedentemente rifiutata); Balthasar morirà il 26 giugno di quello stesso anno, mentre si preparava a recarsi a Roma dove avrebbe dovuto ricevere la porpora il 29 giugno. Qualcuno

scrisse che volle morire per non diventare cardinale ma è certo che egli non mancò di pregare di essere esentato da onori ecclesiastici e incarichi ministeriali e sembra che il Signore abbia voluto accogliere l'ultimo desiderio del suo servo¹⁰³.

¹⁰³ «Morì per non diventare cardinale», titola l'ultimo paragrafo di: E. GUERRIERO, *Hans Urs...*, cit., p. 363. Cfr. anche R. FARINA, *Maestri. Incontri e dialoghi sul senso della vita*, Piemme, Casale Monferrato 2007, pp. 119-154; il giornalista Farina, allora vaticanista del settimanale «Il Sabato», ebbe la fortuna di conoscere e frequentare Balthasar e di godere di un'amicizia sincera e familiare col grande teologo, come testimonia nel testo citato. Fu l'ultimo a intervistarlo il 25 giugno, un giorno prima della sua improvvisa scomparsa mentre si preparava per andare a Roma. Farina a proposito di quella morte dice: «Il suo corpo obbedì perfettamente, e senza fatica, a quanto gli aveva domandato l'amica del suo cuore, Adrienne von Speyr, e a quanto da lui desiderava il papa polacco. Il fatto è che uno voleva il contrario dell'altro. Lei o lui? Balthasar si fidò di Dio, l'avrebbe tratto Lui d'impaccio. Disse di sì a tutti e due... Aveva obbedito contemporaneamente al Papa (che lo voleva cardinale) e all'ordine ricevuto da Adrienne von Speyr, alla quale aveva promesso di non ricevere mai alcuna insegna onorifica dalla Chiesa», *ib.*, pp. 119-121. La testimonianza di Farina è particolarmente importante e significativa non solo per il coinvolgimento personale e diretto del giornalista ma anche per le interessanti notizie sull'ultimo periodo della vita del teologo.

Capitolo II

Il mistero della vocazione

1. Il ruolo di Adrienne: Mistica (Profezia) e Teologia

«La ricchezza offertaci dalla sua vita e dai suoi scritti sfugge ad ogni sintesi... non è facile trovare subito l'unità... tutte le sue affermazioni ogni volta cercano di raccogliere in sé la totalità dei misteri della fede e non possono perciò essere integrati come mattoni singoli in un edificio»¹. Le diverse sfaccettature del suo carisma non tendono a separarsi. «Adrienne non ha paura di illuminare gli angoli più nascosti della Rivelazione, che la teologia non osa quasi toccare»². «Il suo pensiero dimora sempre nel centro del dogma, e ne sviluppa instancabilmente le ricchezze... Gesù Cristo in cui Dio volle far abitare l'intera pienezza corporalmente... Da questo pleroma di Cristo viene riempita anche la sua Chiesa... questa pienezza Adrienne l'ha voluta riconoscere davanti a tutto il popolo cristiano... riconoscimento di lode... dove risuona sempre anche riconoscimento della colpa umana, cosa che diviene assai chiara... nel suo continuo insistere sull'atteggiamento abituale di confessione. Se si tiene sempre in vista questa questione centrale, non sarà più così difficile vedere in una certa unità il carisma di Adrienne. I suoi diversi aspetti appaiono allora come raggi che si separano, ma

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Il carisma di Adrienne*, in AA.VV., *La missione ecclesiale di...*, cit., p. 179.

² *Ib.*

che partono tutti da un unico centro, e così anche danno testimonianza di questo centro»³.

Queste frasi di Balthasar sintetizzano nel modo più efficace possibile la singolarità della novità di Adrienne nella sua globalità. Mistica⁴, teologia, lode, penitenza, preghiera trovano in Lei perfetta armonia, anzi si rinviano reciprocamente e si completano in un unico abbraccio. Adrienne non ha letto testi di teologia, eppure Balthasar resta stupito molto spesso della profondità delle sue riflessioni sulle verità di fede; sarà la sua *forma mentis* teologica a fare delle intuizioni di Adrienne trattati sistematici di teologia. Adrienne *vede* prima e innanzitutto, poi esplicita concettualmente, a un certo punto senza che Balthasar intervenga con correzioni tecniche. L'esperienza mistica apre alla conoscenza teologica, come la profezia illumina la Rivelazione di Dio. Non è un fatto nuovo nella storia della Chiesa e in Adrienne si ripete e si rinnova in modo straordinario, per la mole di lavoro e la profondità dello scavo teologico, l'incontro fecondo tra esperienza mistica ed approfondimento teologico. Grandi santi-teologi lo avevano già sperimentato, ma

³ *Ib.*, p. 180.

⁴ Sulla mistica di Adrienne cfr. P. A. SEQUERI, *Speyr von Adrienne*, in L. BORIello - E. CARUANA - M. R. DEL GENIO - N. SUFFI (a cura di), *Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 1162-1163; ID., *La fede ecclesiale come grazia per l'altro. Il rilievo della mistica di Adrienne von Speyr*, in H. U. VON BALTHASAR-STIFTUNG, *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie*, Fakultät der Universität Freiburg i. Br. 2002, pp. 57-64; P. RICCI SINDONI, *Adrienne...*, cit., pp. 45-82, specie pp. 45-58 dove la mistica di Adrienne è messa in relazione con i grandi mistici della storia della mistica europea. Così definisce Ricci Sindoni la mistica: «Non si tratta di conoscenza teorica di Dio, ma di percezione del divino in maniera immediata, non, dunque, attraverso un insegnamento teologico, ma per una via "teopatica", l'unica capace di designare l'esperienza mistica come "patire il divino"», *ib.*, p. 45. Cfr. anche le definizioni del mistico e della mistica di J. C. CERVERA, *Mistica e ontologia trinitaria*, in P. CODA - L. ŽÁK (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 258-261.

anche grandi santi e sante non esperti di teologia⁵. Figure femminili alle quali era precluso lo studio sistematico teologico hanno saputo produrre nella storia della Chiesa ricchi frutti maturi di santità e insieme di sistemazione teologica di rara profondità. Adrienne si iscrive in questo filone e ne diventa un esempio luminoso, grazie anche a colui che al suo fianco seppe raccogliere e rielaborare la sua missione nella Chiesa dedicandole tutta la sua vita.

1.1. Grazie particolari

Adrienne fu ricolmata di grazie particolari dal Signore, fin dalla tenera età, grazie che si moltiplicarono dal momento della conversione. Abbiamo già ricordato la visione di Ignazio all'età di sei anni e la visione della Madonna all'età di quindici. Ignazio in verità l'accompagnò nel suo lungo percorso fino all'incontro con un suo figlio. Sia con Maria che con Ignazio stabilisce un rapporto di impressionante familiarità, accordo e comprensione reciproca. Dopo il battesimo cattolico la sua vita fu un incontro continuo con figure del cielo, visioni e viaggi notturni con abitanti del cielo, con la «turba magna dei santi». *Tu vivras au ciel et sur la terre*, è una frase accompagnata da un forte chiarore udita da lei una sera tornando a casa con l'auto e in effetti da quel momento la sua vita scorre in un incessante altalenarsi di esperienze celesti e vita quotidiana, a volte sovrapponendosi i due piani in modo quasi indistinguibile. Ha visto il cielo aperto, aveva visioni ed estasi, e colloqui con molti abitanti del cielo: ma lei non faceva distinzioni fra cristiani ordinari e chi aveva visioni: poco importa tra il vedere e il non vedere.

⁵ Balthasar scrive un saggio sul rapporto tra «Teologia e Santità», cfr. in tr. it. ID., *Verbum Caro*, Saggi Teologici I, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 200-229 [originale: ID., *Verbum Caro*, Skizzen zur Theologie I, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968]. Qui Balthasar espone la fecondità dell'incontro tra mistica-santità e la teologia e la perdita di ricchezza causata dalla loro separazione, in particolare *ib.*, pp. 210-211.

Valgono per tutti le stesse regole, stessa concezione della preghiera, stessa idea di penitenza. Non c'è distanza – Dio non è più lontano – tra chi ha visioni e chi non le ha. Poco importa *chi* vede. I vantaggi sono per tutti e si riassumono nell'arricchire il tesoro di fede della Chiesa. «La teologia è come una lezione di geografia; la visione rende possibile il viaggio nel paese che si è imparato a memoria sulle carte»⁶. Il credente sa che Dio lo vede, non c'è distanza tra cielo e terra.

La grazia della preghiera⁷ era stata preparata da tempo; l'amore per la preghiera personale, silenziosa, lunga e notturna era da anni presente nella sua vita, una preghiera per tutti, il mondo, i conoscenti e le persone incontrate per caso, pregava in ogni circostanza ma ora, dice Balthasar, la preghiera consiste nell'essere «sottratti completamente da ogni preghiera vocale e ogni propria riflessione su Dio, per essere spostati altrove, dopo un periodo indeterminato, con nuove conoscenze, nuovo amore, nuove decisioni»⁸. Per Adrienne la preghiera è partecipazione alla vita trinitaria di Dio⁹, alla preghiera originaria dunque. «Non esiste per la preghiera una

⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Il carisma di Adrienne*, in AA.VV., *La missione ecclesiale di...*, cit., p. 29.

⁷ Cfr. A. VON SPEYR, *Die Welt des Gebetes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1951 [tr. it. ID., *Il mondo della preghiera*, a cura di H. U. von Balthasar, Jaca Book, Milano 1982]. Cfr. P. RICCI SINDONI, *La preghiera è mondo. Adrienne von Speyr*, (presentazione di J. Servais S.J.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003; J. SERVAIS, *La dottrina teologico-spirituale della preghiera secondo Adrienne von Speyr*, in G. DE GENNARO (a cura di), *I quattro Universi di discorso*, Atti del Congresso Internazionale *Orationis Millennium*, L'Aquila 24-30.06.2000, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp. 357-381.

⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Primo sguardo...*, in ID., *Nella Preghiera di Dio*, cit., p. 288.

⁹ Cfr. A. VON SPEYR, *Das Angesicht des Vaters*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981² [tr. it. ID., *Il volto del Padre, Meditazioni teologiche*, Morcelliana, Brescia 1975]. Cfr. A. SICARI, *La vita trinitaria e la preghiera*, in AA.VV., *La missione ecclesiale...*, cit., pp. 63-75.

definizione vera e propria, perché essa è una vita con Dio che è carica di mistero, una partecipazione al centro del suo essere, al suo amore divino, trinitario»¹⁰. Adrienne vive un'esperienza mistica tipicamente trinitaria, tutta la sua preghiera è una visione del Padre, non nel senso di apparizioni celesti ma nel senso che è introdotta nell'atmosfera del mistero intratrinitario. La preghiera ha dunque la sua origine in Dio, ed è inserimento nelle dinamiche delle relazioni intratrinitarie. Dio prega, per questo noi preghiamo. «I Tre stanno uno di fronte all'altro, come persone che sono unite nella natura grazie all'amore divino, ma fin dai primordi, per tutti i tempi, possono avere fra di loro un dialogo la cui natura è preghiera. Tutto ciò che essi si aspettano l'uno dall'altro, che compiono l'uno per l'altro, e che si comunicano reciprocamente, sta all'interno dell'amore divino ed è quindi preghiera»¹¹. Ogni cristiano è chiamato a questa preghiera, perché ogni cristiano è inserito in questo mistero, una volta che questo è stato rivelato. Il dialogo trinitario è la preghiera originaria, modello archetipale di ogni preghiera e in cui ogni preghiera si inserisce. Tra le Persone divine c'è come una reciproca adorazione eterna perché ognuno vede nell'altro il *semper maior*; così anche nella nostra preghiera, che può condurci fino al *semper maior*. Grazie al Figlio che ininterrottamente è in dialogo con il Padre, ogni discepolo ha accesso allo stesso Padre, ci apre a Lui. Nella preghiera la terra è aperta al cielo, questo Adrienne lo sperimenta talmente nella sua vita che le fa dire di essere come sospesa tra terra e cielo e a volte di non sapere se vive ancora sulla terra o già in cielo. In lei la preghiera ordinaria e quella mistica¹² si confondono e si intersecano reciprocamente, indistinguibili, quasi a segnalare che la preghiera consente come il superamento di una

¹⁰ Il brano è di Adrienne ed è riportato in P. RICCI SINDONI, cit., p. 95.

¹¹ A. VON SPEYR, *Il mondo della preghiera*, cit., p. 68.

¹² Cfr. ID., *Gebeterführung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978² [tr. it. ID., *Esperienza di preghiera*, Jaca Book, Milano 1977²].

barriera e renda possibili i passaggi molto più di quanto possiamo immaginare. Nella preghiera incontriamo Dio, questo significa il frutto stesso della preghiera; siamo dinanzi a lui¹³, ci lasciamo prendere da lui, ci nascondiamo in lui e facciamo in modo che lui dia il tono, il senso, alla nostra vita, ci lasciamo vincere, disarmare da Dio in modo che non c'è mai equilibrio tra l'uomo e Dio essendo Questi Colui che prende l'iniziativa e il Vincitore, nonostante le nostre resistenze a perderci e abbandonarci a lui.

Dal momento della conversione Adrienne conosce la Vergine (già vista e molto desiderata già prima, in verità), da allora Maria è compagna affidabile, presenza continua. Non poteva mancare nella sua esperienza di preghiera il rapporto con la Madre¹⁴, non nel senso di una preghiera a Maria quanto piuttosto la preghiera di Maria con tutta la sua ricchezza modulata dal momento della maternità fin sotto la Croce e l'annuncio della Pasqua, sempre in accordo con la stessa preghiera del Figlio, quindi all'interno di quel sì iniziale, quel consenso da cui prende avvio tutto il suo mistero e di cui si colora appunto ogni moto di preghiera. Il nucleo della preghiera di Maria sta tutto in quel *sì*, dentro questa potente e nuda parola.

Le guarigioni nella pratica medica si verificarono con continuità sorprendente, improvvise e inspiegabili; in città cominciarono a circolare voci con insistenza, certo è che il suo ambulatorio si affollava sempre di più di poveri, ragazze madri, ammalati che oltre alla guarigione cercavano qualcos'altro, una guida, una figura esemplare di fede e di speranza.

Oltre tutto questo l'eccezionalità conseguente alla conversione fu l'esperienza, avvertita da un angelo che una notte si avvicinò al suo letto, ripetuta nel corso degli anni, della passione, la par-

¹³ Cfr. A. VON SPEYR, *Der Mensch vor Gott*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966 [tr. it. ID., *L'uomo di fronte a Dio*, Jaca Book, Milano 1978].

¹⁴ Cfr. P. RICCI SINDONI, cit., pp. 56-76.

tecipazione misteriosa alle sofferenze interiori di Gesù del triduo pasquale fino alla discesa agli inferi e il Sabato Santo. Quando tutto ciò accadde la prima volta, nella primavera del 1941, Balthasar non era a Basilea, ma appena avvertito per lettera di quello che lei stava vivendo tornò subito in città. Era la testimonianza diretta della passione storica di Gesù a Gerusalemme. Abbiamo già ricordato sopra la prima apparizione mariana del 1917 e la ferita sul petto all'altezza del cuore, come un avvertimento e una promessa. Dopo la conversione la ferita si allargò e ad essa si aggiunsero altre ferite. Nel 1942 dopo una nuova esperienza della sofferenza della passione, che si andava arricchendo di contestualizzazioni teologiche nei suoi racconti, ebbe anche le stigmate «in circostanze che mi hanno convinto che le stigmate *autentiche* non sono causate dalla psicologia... nonostante che le mani fossero fasciate fin dall'inizio, molti hanno visto le ferite – non grosse»¹⁵. Adrienne provava molta vergogna e umiliazione per quest'ultima esperienza. Negli anni successivi, dopo tante sue suppliche al Signore, questi segni prodigiosi scomparvero, almeno venne meno la visibilità fisica; ricomparivano raramente in occasione dei giorni della Passione, ma lei soffriva il dolore come se le avesse e aveva la sensazione fisica che le scendesse il sangue dalla fronte, per le ferite della corona di spine, anche se non visibile. Adrienne dunque sperimenta corporalmente le verità fondamentali della fede cristiana; i tanti dolori fisici, le continue penitenze volontarie si inquadrano in questa esperienza.

Dal 1943 cominciarono le introduzioni al Vangelo di Giovanni e quindi i lunghi dettati di commento al Vangelo. Nella teologia di Giovanni in qualche modo viene a compimento l'esercizio mistico di questi primi anni: dalla dedizione mariana alla Parola di Dio, il

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Primo sguardo...*, in ID., *Nella Preghiera di Dio*, cit., p. 290 e cfr. *ib.*, p. 325. Il riferimento alla stigmatizzazione riportato da Balthasar stranamente non viene citato da nessuno, né Balthasar ne fece motivo ricorrente per avanzare chissà quali pretese.

consenso mariano nel sì incondizionato a ciò che Lui le fa capire, all'atteggiamento dell'*indiferencia* ignaziana fino al principio giovanneo dell'amore. Dopo il quarto Vangelo dettò passi tratti da san Paolo, l'Apocalisse e altri libri della Scrittura. In genere avveniva che Balthasar le leggeva qualche passo della Scrittura e la invitava a commentarlo, Adrienne chiudeva gli occhi per qualche secondo e poi cominciava a dettare (in tedesco, anche se la sua lingua-madre era il francese) in modo che lui potesse stenografare quasi senza alcuna correzione frasi già pronte per la stampa. Questo accadeva sempre di pomeriggio dopo essere tornata dallo studio medico e non più di una mezzora al giorno. Durante le ferie poteva capitare che dettasse più a lungo, ma raramente.

2. Il carisma

Noi forse siamo abituati ad operare troppe distinzioni, come tra la penitenza e la preghiera, la carità nascosta e il posto dei poveri, dei peccatori e dei dannati, l'amore di Dio e l'amore del prossimo, il servizio, ma in Adrienne non possiamo non sottolineare la forma sintetica che tutti questi aspetti assumono. Adrienne ripeteva spesso che la preghiera senza la penitenza era vuota, inconsistente, come se non avesse forza, per questo accompagnava sempre l'una con l'altra. Quando le veniva chiesto di pregare per qualche persona in difficoltà rispondeva che avrebbe fatto qualcosa, intendendo con questo che avrebbe certo pregato ma che allo stesso tempo avrebbe fatto penitenza, una di quelle penitenze volontarie che aggiungeva ai tanti malanni fisici che era chiamata ad accettare e alle tante incomprensioni o contrarietà specie dopo la conversione e per la nuova situazione del suo direttore spirituale. Spesso Balthasar era costretto a proibirle di fare queste penitenze dure, considerato anche il suo precario stato di salute. Possiamo immaginare che dopo che le era stato concesso di sperimentare le sofferenze della Passione del

Signore, ma anche le pene dei torturati, dei condannati a morte, dei feriti in guerra, le penitenze volontarie per lei fossero poca cosa, avendo come misura ben altro. Si era abituata alla penitenza fin da ragazza, quando metteva dei sassolini nelle scarpe e resisteva a denti stretti o quando pregava in ginocchio davanti al suo letto, in una posizione non certo comoda.

Balthasar non si stanca di dire che il carisma di Adrienne è tipicamente ignaziano, un carisma al quale lei fu preparata per tutta la vita fino all'esplicito riconoscimento grazie al direttore spirituale. Per questo si può ad onor del vero sostenere che Adrienne sia una degna figlia del Padre Ignazio, prescelta per esaltare ulteriormente la lezione degli *Esercizi*. Quando Balthasar deve illustrare la missione e lo specifico carisma di Adrienne non può che far ricorso a quel bagaglio ignaziano di cui era consapevole e degno portatore. La continua frequentazione dell'insegnamento della *Societas* gli offre facile gioco per riconoscere l'autenticità dell'azione dello Spirito nella vita della dottoressa di Basilea, nonostante le difficoltà che a tal proposito avevano incontrato i padri gesuiti ai quali aveva chiesto un attento esame su Adrienne. Balthasar certamente rimase deluso dalla lettura negativa che ne seguì ma era fin troppo sicuro per nutrire dubbi sull'autenticità di quella esperienza; d'altronde per essa mette in gioco la sua vita e ciò che teneva di più caro, l'appartenenza alla *Societas*.

I criteri dunque che Balthasar adotta per descrivere il carisma di Adrienne sono quelli di un esperto padre gesuita che ha dinanzi una docile esercitante; tutta la vita di lei, se si può così osare di sintetizzare, fu un lungo corso di *Esercizi* accompagnata dallo stesso padre predicatore. Balthasar parte dal concetto fondamentale degli *Esercizi*, da quella parola tanto cara ad Adrienne: l'indifferenza, così come è descritta nel *Principio e Fondamento*¹⁶, un atteggiamento fino al senso ultimo di anonimato. Dell'indifferenza Adrienne dirà

¹⁶ *Esercizi*, cit., pp. 49-51.

molto semplicemente: «Vista dal cielo appare come l'estirpazione di ciò che Dio non vuole», cioè in cielo si realizza sempre e soltanto pienamente la volontà divina. Sulla terra invece non è così, non tutti sono indifferenti, anzi questi sono «piccole isole. Queste isole bisognerebbe ingrandirle. Ma c'è l'opposizione del mondo, che vuol fare la propria volontà»¹⁷. Adrienne aveva intuito questo da molto tempo, ora Balthasar la guida a riconoscere che l'uomo è chiamato da Dio ad essere pronto a tutto ciò che Lui chiede. Negli *Esercizi* questo atteggiamento è presentato quando l'esercitante viene invitato a seguire Cristo lungo la *via crucis* in modo tale che il suo desiderio corrisponda alla volontà di Dio che ha scelto per ciascuno la via perché l'uomo la seguisse. Questa indifferenza ignaziana si ritrova nel primo libro scritto da Adrienne dedicato alla Vergine¹⁸ e viene sintetizzata come teologia del consenso/assenso, identificata come il sì/*fiat* di Maria.

In quel sì Adrienne vede concentrata tutta la vita di Maria. «Come un covone è legato al centro e si allarga alle estremità, così la vita di Maria è concentrata nel suo consenso»¹⁹. Adrienne sembra riconoscersi nell'atteggiamento fondamentale di Maria, la sua spiritualità ha una naturale e primaria caratterizzazione mariana. In quel sì Adrienne si lega indissolubilmente a Dio, è libera ormai in Lui, libera della libertà di Dio che dispone della sua vita ciò che è meglio, anche se dovesse essere la cosa più dolorosa. È l'atteggiamento di disponibilità che consiste nel fatto che «l'uomo in prima istanza deve essere pronto a tutto ciò che il Signore gli chiede come servizio... il suo desiderio corrisponde a quello della

¹⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, cit., p. 127.

¹⁸ A. VON SPEYR, *Magd des herrn*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1948 [tr. it. ID., *L'ancella del Signore*, Jaca Book, Milano 1986].

¹⁹ Cit., in H. U. VON BALTHASAR, *Nella preghiera di Dio*, cit., pp. 299-300. Cfr. G. DANNEELS, *Maria. Disponibilità e atteggiamento di confessione*, in AA.VV., *La missione ecclesiale di...*, cit., pp. 93-108.

sua divina maestà, che ha scelto per ognuno una via particolare affinché l'uomo singolo la scegliesse»²⁰ (uguale alla disponibilità dell'ancella del Signore, «di cui si può far di tutto»). Il modello è la perfetta e totale disponibilità di Maria, o Dio o io, è l'alternativa fondamentale. «Il pensiero estremo del cristiano è il servizio del Signore, quello del pagano è il proprio io, anche quando questo si accompagni con molta etica e molta religione». Per Maria accettare la volontà di Dio significa mettersi a disposizione di lui con una dedizione completa, dare a Dio tutto il proprio essere e le proprie facoltà, nello stesso tempo con l'intensità della piena disponibilità ma anche con la debolezza di colei per la quale Dio ha già deciso, debole nel riconoscere la potenza dell'altra e forte nell'offrirsi senza riserve. In virtù della sua elezione unica (per la Concezione Immacolata) Maria è totalmente libera da ogni forma di limitazione, lei è quindi l'unica assolutamente disponibile alla volontà di Dio. Pronta in modo assoluto, ecco il senso di quel *fiat*. «Da parte di Dio questo assenso è la grazia più alta, e da parte dell'uomo è la prestazione più alta resa possibile dalla grazia: dedizione senza condizione, definitiva. È insieme fede, speranza e carità. È anche il voto fondamentale da cui scaturirà ogni forma di legame cristiano definitivo con Dio e in Dio»²¹. Maria ascolta l'annuncio dell'angelo e si mette a disposizione di quella chiamata nel totale abbandono di sé: chiamata e risposta, la sintesi della *fides ex auditu*, ma la risposta è per grazia, quindi è nello stesso tempo anche divina, moto dello Spirito. Infatti lo Spirito la cui potenza opera il concepimento le consente di dire il suo *fiat* pronunciato insieme con lo stesso Spirito. Maria si annulla, rinuncia totalmente a sé per lasciare agire Dio in sé. Ma nella rinuncia Lei coopera con Dio perché solo la rinuncia fatta per amore permette questa cooperazione e diventa in

²⁰ ID., *Il carisma di Adrienne*, in AA.VV., *La missione ecclesiale di...*, cit., p. 181.

²¹ H. U. VON BALTHASAR, *Nella preghiera di Dio*, cit., p. 300.

questo modo feconda di quel progetto che Dio ha stabilito. Nessuno come Maria ha realizzato una tale rinuncia al tutto di sé, al punto che la sua capacità di collaborazione con la volontà di Dio è unica e ineguagliabile. «Diventa la Madre del Signore cooperando nel corpo, la sua ancella e sposa cooperando nello Spirito. L'ancella diventa Madre e la Madre sposa... La sua fecondità è così illimitata proprio perché anche la rinuncia presente nel suo sì appariva senza confini. Ella non pone alcuna condizione, non esprime riserve, si consegna interamente all'atto della sua risposta; davanti a Dio dimentica ogni forma di prudenza»²². Maria non si limita a volere ciò che Dio vuole, ma si mette a disposizione di Dio perché Dio faccia del suo sì ciò che vuole, senza patti e contratti.

Perché, si chiede Balthasar, in Adrienne c'è questa insistenza sul mistero del *fiat* mariano e tensione per una totale assonanza con l'assenso di Maria? Adrienne ha intuito tutto questo e sente di riproporlo nella sua vita. Per questo Balthasar parla del pensiero della von Speyr come di una teologia dell'assenso. Nel Natale del 1946 le è dato di sperimentare la gravidanza e il parto di Maria. Conosciamo la sua devozione a Maria fin dalla fanciullezza, nonostante le resistenze della formazione protestante. In Maria lei vede la sintesi perfetta tra obbedienza, totale disponibilità e carità, questa vista proprio come obbedienza autentica a Dio che l'ha amata e scelta da sempre. Un'obbedienza senza disponibilità sarebbe un'obbedienza senza amore, né sarebbe possibile un'obbedienza senza un'autentica purificazione interiore che fa il vuoto dentro di sé fino a vedere scomparire il proprio io. Per amore si obbedisce, per il cristianesimo è così perché in Maria e nel Figlio accade questa perfetta coincidenza tra l'obbedienza e l'amore, un amore che è grazia. Maria dice il suo sì in quanto Lei prima di tutto e di tutti è ricolmata dell'amore di Dio, amore accettato in ogni istante fin sotto la Croce. Nella vita del cristiano si riattualizza questa dina-

²² A. VON SPEYR, *L'ancella del Signore*, cit., p. 9.

mica d'amore obbediente, quindi si entra in rapporto con la dinamica di obbedienza amorosa del Figlio e della Madre, che senza amore vivrebbero un'obbedienza formalmente servile, né filiale né sponsale, quindi non feconda, in quanto la fecondità è data proprio dalla responsorialità amorosa, dal consenso accordato.

Amore e obbedienza, indistinguibili, come l'incontro fecondo tra Giovanni e Ignazio, l'uno simbolo dell'agape e l'altro dell'obbedienza (l'indifferenza fino all'anonimato), ma nel primo l'amore del Figlio verso il Padre è nell'obbedienza fino alla morte in croce, e nel secondo l'obbedienza è la risposta d'amore a Cristo. In Maria le due virtù raggiungono l'unità più alta, la perfetta identità che forma la figura perfetta della serva del Signore, perché in lei il *fiat* obbediente è la risposta d'amore a Dio che l'ha scelta; Maria obbedisce perché vede l'amore e ad esso risponde, così Adrienne obbedirà perché sperimenta la scelta amorosa di Dio. Balthasar registra e giustifica teologicamente l'incontro simbiotico in Adrienne dell'amore e dell'obbedienza nell'atteggiamento dell'indifferenza e della totale sottrazione e nell'assoluto sgombro di sé perché tutto si concentri sempre e solo su Dio. «Semplice trasparenza. Puro essere-lontano-da sé»²³. Nello spazio sgombrato da ogni cosa, cioè nel cuore ormai totalmente libero in virtù dell'obbedienza, della povertà e della verginità, c'è finalmente il posto dove la Parola si possa incarnare, un posto puro e quindi pronto. E da questo punto di vista il modello-Maria rappresenta la persona che acconsente e quindi si rende totalmente plasmabile da Dio, la persona che è perfettamente disponibile. La Chiesa si costituisce secondo questa esemplarità perfetta, in Maria si contempla così come deve essere, nel consenso della Vergine si esprime il suo assenso, anzi nel *fiat* mariano è già presente il sì incondizionato della Chiesa e di ogni cristiano di ogni epoca. Adrienne vive nella sua carne questo mistero dell'assenso alla volontà di Dio, tra quello infinito ed esemplare

²³ H. U. VON BALTHASAR, *Nella preghiera di Dio*, cit., p. 300.

della Vergine e quello interiore ma altrettanto infinito della Madre-Chiesa. Adrienne si fa riflesso del primo nel secondo, la sua avventura umana è tesa a realizzare storicamente, per libera vocazione di Dio, il consenso di tutto il popolo di Dio marianamente ed ecclesialmente; lei è un'anima ecclesiale perché è un'anima mariana, e perché mariana è al servizio. Il *fiat* di Maria in Adrienne non è pura contemplazione ma attività; la Serva del Signore è ciò che lei vuole raffigurare nella sua vita di servizio, un servizio di missione. Per questo, dice Balthasar, il carisma di Adrienne «è una mistica anti-psicologica, teologica e storico-salvifica. Una mistica che si auto-comprende solo come carisma a servizio di tutta la Chiesa»²⁴, un carisma mistico fundamentalmente missionario, nel senso proprio di apertura alla Chiesa e al mondo, al di fuori di sé e proteso sempre verso l'esterno, tanto che Adrienne non è ripiegata mai su stessa, non ricorda né riprende quello che ha detto, dettato o scritto, non ritorna su quello che ha prodotto, non si cita mai; il suo sguardo è sempre rivolto verso l'oltre di sé, attenta a quanto le accade intorno e impegnata a rinviare tutto a Dio per mezzo della sua preghiera, delle sue innumerevoli penitenze volontarie e involontarie. Adrienne era consapevole del suo ruolo nella Chiesa, aveva acquisito la certezza che solo acconsentendo a Dio con il suo sì avrebbe potuto agire cristianamente e soprannaturalmente e così fare qualcosa di significativo; per questo lei vuole tentare di ripresentare il consenso di Maria e del Figlio. Tentare ricorre molto spesso nei testi di Adrienne ed esprime quella tensione di attivo servizio missionario conseguente alla contemplazione del *fiat*. Adrienne sa che si deve tentare perché si possa produrre cristianamente nel mondo, sa che così facendo si attua la fecondità cristiana che dice di più di apostolato o di risultato, che sanno di organizzazione umana, calcolo, previsione, perché solo l'infinito consenso imprevedibile e incalcolabile alla volontà di Dio sa essere fecondo. Il consenso

²⁴ *Ib.*, p. 301.

è infinito perché è definitivo, non è a tempo o a termine, come fosse «fino a nuovo ordine», perché il consenso mariano-ecclesiale ha questa dimensione, nella totale trasparenza/nudità a Dio. Tutta la vita di Adrienne è ormai gettata sul piatto della bilancia senza alcun minimo cenno anche lontanamente di ripensamento e senza nascondere niente a Dio di se stessa, nella perfetta nudità, che sarà il grande tema della confessione, dove confluiscono e convergono tutti gli aspetti del carisma.

2.1. La confessione

La *confessione*²⁵, una cosa davvero preziosa, la specificità della cattolicità verso cui Adrienne si era sentita alla ricerca fino al momento della conversione, ciò di cui negli anni della gioventù protestante sentiva di più la mancanza, è la realtà «...a cui bisogna informare tutta la vita cristiana; così l'atteggiamento di confessione [*Beichthaltung*] diventa anche il criterio infallibile con cui Adrienne misura la santità cristiana... Santo è chi ha raggiunto un grado di purezza interiore tale che non vuole più nascondere nulla di fronte a Dio, e che anche, come richiede la Chiesa, pone tutto ciò che è suo ai suoi piedi... Per Adrienne Cristo sulla Croce ha compiuto la confessione originaria di tutti i peccati del mondo davanti al Padre, per ottenere a Pasqua la grande assoluzione dal Cielo per il mondo peccatore, ormai riconciliato con Dio... Per cui tanto la confessione attuale quanto l'abituale atteggiamento di confessione saranno, per tutti i tempi, una sequela di Cristo... Di qui il desiderio di Adrienne, che contrassegna tutta la sua vita, di portare-assieme la colpa dei suoi

²⁵ Per una testimonianza di questo fondamentale tema della confessione cfr. A. VON SPEYR, *Der Mensch vor Gott*, cit.; ID., *La confessione*, cit. Il testo di Adrienne non si presenta come un trattato di teologia sacramentaria, naturalmente, ma è espressione della sua esperienza religiosa, conseguenza della sua esistenza vissuta e della sua meditazione accompagnata dalle sue grazie di visione contemplativa.

compagni e del mondo intero, per cui ella sempre ha sottolineato che l'assoluzione così ottenuta deve restare anonima»²⁶. La confessione deriva dal mistero dell'incarnazione ed è un riflesso della relazione intratrinitaria. Come per altri temi (obbedienza, amore) Adrienne parte dal mistero della Trinità e ad esso torna, vede la confessione, il suo atteggiamento di trasparenza ed apertura, nella relazione tra Padre e Figlio. L'atteggiamento di confessione [*Beichthaltung*]²⁷ è innanzitutto l'atteggiamento del Signore, segreto e possesso del Figlio, di tutta la sua vita fino alla Croce, l'atteggiamento centrale del Figlio, quella forma di obbedienza a cui il cristiano deve conformare la sua esistenza. Dunque c'è un esplicito impegno per la Croce in esso, come è stato per Cristo. Da qui nasce il nostro atteggiamento. Viene dalla croce, porta di nuovo alla croce e quindi cerca di imitare l'atteggiamento del Signore. Esso consiste nella totale apertura e trasparenza nei confronti di Dio che vede ogni cosa come Uno che sta lì per aiutare, mediare, concedere grazie e perdono. È un atteggiamento che attraversa tutto l'arco della confessione, prima, durante e dopo e tutte le confessioni della vita così da formare una unità, da dare forma alla vita di una confessione continua. Diventa atteggiamento fondamentale di Adrienne, e non si riferisce tanto alle disposizioni per celebrare il sacramento della Penitenza quanto piuttosto alla «forma da dare all'intera vita cristiana»²⁸.

Il peccatore per sua natura è portato a mascherare il suo peccato, a nascondersi, come Adamo con le sue foglie di fico, a coprire la sua nudità, ad indossare qualcosa di protettivo dinanzi a Dio, mentre

²⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Nella preghiera di Dio*, cit., p. 301.

²⁷ L'espressione *Beichthaltung* è coniata da Adrienne, come altre create da lei sullo stesso tema della confessione, cfr. in proposito G. BÄTZING, *Nostalgia di Dio. La confessione di Adrienne von Speyr*, in «Communio», 194 (2004), pp. 25-31, *ib.*, p. 27, nota 2.

²⁸ G. BÄTZING, cit., p. 27.

colui che si pente si apre totalmente a Dio, e così riscopre anche se stesso. La confessione in Adrienne ha una partenza e uno sviluppo essenzialmente cristologici²⁹. Gesù nella passione assume su di sé i peccati del mondo, e sulla croce li confessa cioè li dichiara, li svela al Padre, ottenendone l'assoluzione nella Pasqua, nella redenzione del mondo; il peccatore analogamente tenta di portare alla luce i suoi peccati, riflesso del peccato del mondo, nella sua confessione personale al ministro consacrato della Chiesa, e in questo si rende partecipe di quell'assoluzione e redenzione pasquale. Balthasar vede in questa lettura che Adrienne fa della confessione un lampo di genio, perché la penitenza sacramentale è colta e presentata dal punto di vista strettamente teologico, al di là di accentuazioni psicologiche. Il peccatore denuda se stesso, si rende trasparente dinanzi a Dio accusando i suoi peccati, e si offre al consenso, alla volontà di Dio. Le capitava durante gli *Esercizi* di assistere alle confessioni degli altri ma le sentiva anche e i peccati che ascoltava erano come suoi; era così solidale con i peccatori, essendo lei stessa peccatrice, ma non avvertiva nessun contrasto con l'esperienza del cielo che le era concesso di vivere spesso. Anzi dal cielo le era dato di vedere sulla terra il peccato con i suoi effetti, i suoi peccati e le sue mancanze, le tante grazie e anche la non-corrispondenza ad esse. Intuisce così il mistero della Comunione dei Santi, la partecipazione di tutti ai doni divini di ciascuno ma anche il riflesso del male su tutti i membri del popolo di Dio, cosicché il peccato di ciascuno ricade sul fratello. Con la confessione si viene ricondotti alla Comunione con e della Chiesa. Infine, ma non ultimo aspetto, è il rapporto stretto che vede tra la confessione e la missione; esse sembrano tutt'uno perché dopo l'assoluzione viene eliminato tutto ciò che impediva una autentica missione, e quindi si apre un nuovo ampio spazio per la missione. L'amore ormai purificato e fortificato

²⁹ Per la confessione nella vita di Gesù cfr. A. VON SPEYR, *La confessione*, cit., pp. 61-73.

dall'assoluzione della confessione mantiene un meraviglioso vigore per un rinnovato impegno missionario. Con la confessione cresce dunque la disponibilità a vivere il proprio compito di discepolo di Cristo a favore della Chiesa e per la crescita della fede e dell'amore. È qui sottolineata la dimensione sociale ed oggettiva della Chiesa grazie alla forza della confessione.

Nell'inquadrare logicamente il mistero della confessione nel suo testo Adrienne non può mancare di rileggerlo anche in chiave mariana, essendo Lei che anticipa tutto della vita del Figlio e possedendo, il Figlio, quanto già la Madre ha sperimentato. Nel mistero di Maria si anticipa allora anche l'atteggiamento di confessione del Figlio, ne è preludio e prefigurazione e nello stesso tempo frutto e conseguenza. La confessione di Maria è racchiusa già nel mistero della sua gravidanza. «Quando incomincia a portare in sé il Figlio, allora il peccato non le è più soltanto estraneo, perché colui che porterà tutti i peccati abita in lei. È come se portasse in sé l'universale confessione dei peccati»³⁰. Lei porta in sé Colui che porta i peccati del mondo, per questo Lei porta tutti i peccati, insieme con il potere dell'assoluzione, partorito quando partorisce il Figlio, perché la presenza del Figlio nella sua vita la riempie della felicità che si sperimenta quando si riceve l'assoluzione³¹.

2.2. L'obbedienza

Un'altra parola chiave ignaziana scoperta e fatta propria da Adrienne è l'*obbedienza*³², interpretata e vissuta come un tutt'uno con la disponibilità, l'offerta della sua vita. Lo stesso si abbraccia entrambi, «la disponibilità è la modalità e il fondamento dell'obbe-

³⁰ *Ib.*, p. 26.

³¹ Cfr. *ib.*, pp. 25-28.

³² Cfr. A. VON SPEYR, *Das Buch vom Gehorsam*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966 [tr. it. *Il Libro dell'obbedienza*, Edizioni Messaggero, Padova 1983].

dienza»³³, perché l'obbedienza è il sì a Dio a prescindere da ciò che è chiesto di fare e da ciò che le capacità umane consentirebbero e perché quel sì viene da Dio stesso. Dice Balthasar: «...qui il suo carisma fu veramente quello di fondatrice di una comunità ecclesiale. Ma, teologicamente, l'obbedienza ignaziana viene da Adrienne allargata quasi all'infinito nel suo commento alla teologia giovannea, al centro della quale sta l'obbedienza archetipica del Figlio al Padre nello Spirito Santo, un'obbedienza che in Giovanni è l'unica e vera Rivelazione dell'amore divino al mondo. ...Obbedienza trinitaria, il Figlio obbedisce (obbediente anche da morto), il Padre obbedisce al desiderio del Figlio, lo Spirito servitore obbediente e l'esecutore del reciproco abbandono fra Padre e Figlio»³⁴. L'obbedienza di Maria rinvia a questi atti di obbedienza, anzi il suo atto di obbedienza è solo come un recipiente di quelli, la sua obbedienza è riempita dall'obbedienza del Figlio, ne è condizionata, generata.

A partire dall'esperienza personale degli anni giovanili il cammino di conversione porta Adrienne alla convinzione che bisogna mostrarsi così come si è davanti a Dio, in un atteggiamento di obbedienza per amore che le viene totalmente svelato nella cristologia giovannea, in cui l'obbedienza del Figlio si manifesta come totale disponibilità verso il Padre e come rispetto del Padre verso il Figlio, due forme di amore unite nello Spirito Santo. È l'obbedienza intratrinitaria immanente alle relazioni tra le Divine Ipostasi che accade economicamente nell'avventura della Vergine e si riverbera sulla Chiesa e sui cristiani. Dal consenso obbediente della Madre al consenso del Figlio che è obbediente al Padre. L'obbedienza di Adrienne, la prospettiva strettamente personale della convertita incrocia il mistero cristologico e nello stesso tempo quello trinitario

³³ G. DANNEELS, *Maria. Disponibilità e atteggiamento di confessione*, in AA.VV., *La missione ecclesiale di...*, cit., p. 95.

³⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Il carisma di Adrienne*, in AA.VV., *La missione ecclesiale di...*, cit., p. 182.

e soteriologico. La mistica carismatica (come ama definirla Balthasar perché è una mistica-servizio assegnata alla Chiesa «non per lo sviluppo delle cappelle laterali nel duomo della dogmatica, ma per il suo approfondimento centrale e per la sua vivificazione»³⁵) è innestata nell'obbedienza di Cristo Salvatore, e la sua obbedienza ignaziana riceve una robusta fondazione biblica, come si evince dai lunghi commenti biblici di Adrienne. L'obbedienza del singolo cristiano e della Chiesa intera è ricapitolata e inverata nell'obbedienza umano-divina del Figlio, e da ogni cristiano come da tutta la Chiesa si esige di andare sempre oltre le proprie vedute. Adrienne per tutta la sua vita di convertita si esercita in questa forma di obbedienza radicale; «obbedire a Dio, a Cristo, alla Chiesa, era per lei la grazia più grande, la massima fortuna»³⁶. Aspettava e desiderava che le venisse chiesto sempre di più, e di più gravoso per avvicinarsi all'archetipo dell'obbedienza del Figlio e della Chiesa, il Signore e la Sposa. Questo desiderio di sintonia le ha concesso di entrare nel vivo del mistero dell'obbedienza di Entrambi. L'una e l'altra obbedienza passavano in fondo per la sua esperienza di obbedienza e in essa si rivelavano.

2.3. La povertà

L'obbedienza è forma radicalizzata della *povertà* evangelica. Povertà del povero di Jahwé, materiale e spirituale, come Gesù l'ha abbracciata in questa doppia forma. Adrienne non vedeva solo poveri sociologici; in persone benestanti vedeva una povertà ancora più grande. Medico dei poveri (una vocazione sentita da sempre), il suo studio medico era affollato quotidianamente dai poveri della città, ragazze incinte, malati che non avevano denaro per le cure e le medicine. Nel suo ambulatorio affluisce ogni sorta di miseria.

³⁵ *Id.*, *Nella preghiera di Dio*, cit., pp. 303-304.

³⁶ *Ib.*, p. 304.

Adrienne viveva per se stessa una povertà anonima. Per tutta la vita ricama e lavora a maglia per i bisognosi, soprattutto quando non potrà più andare nello studio medico. Organizzò con le sue amiche, anche prima della conversione, bazar per russi fuggiti dalla loro patria dopo la rivoluzione del 1917. Ancora inferma e cieca lavora a maglia negli ultimi anni della sua vita. Fin da bambina aveva questa attrazione per gli ammalati, anche psichiatrici (l'unica capace di calmarli, nella clinica psichiatrica dello zio, tant'è che si faceva ricorso a lei nei casi di malati violenti). Offre i suoi occhi per un bambino cieco. Laureanda e infermiera volontaria, prepara anche i moribondi e chiede di portare su di sé le sofferenze di quanti incontra. Sperimenta anche la povertà materiale (dopo la morte del marito). Ammalata di tubercolosi (prima dell'università), abbandonata dalla madre si ritrova sola, senza denaro, e quasi senza il necessario per vestirsi: «Finalmente – annota – appresi nel più profondo di me stessa cosa significhi essere un mendicante»³⁷. Dice che vorrebbe una buona volta rendersi conto di ciò che provano coloro che sono veramente poveri, e per questo non sostituisce i capi consunti del suo corredo. Condivide la condizione di povertà del misero pellegrino incontrato all'età di sei anni. Lavora privatamente per pagarsi l'università. Durante e dopo la guerra confessa a Balthasar di non avere più abiti da indossare, né soldi per la farmacia, per l'affitto di casa. Si privava anche di ciò di cui aveva stretto bisogno: dà tutto in elemosine. «Dare molto, soprattutto alle Chiese in ristrettezze, e soprattutto in modo anonimo (le piaceva immaginare la sorpresa incuriosita dei beneficiati)»³⁸. La povertà materiale è segno visibile della povertà spirituale, la volontà di spogliarsi di ogni bene personale, o di vivere in estrema povertà pur in una parvenza di agio e di benessere. Povertà anche per quanto riguarda i beni culturali, professionali e spirituali. Intellettualmente molto

³⁷ Un gesuita, *Povera per arricchire*, in *AA.VV.*, *La missione di...*, cit., p. 38.

³⁸ *Ib.*, p. 39.

dotata, dovette rinunciare molte volte nella vita, anche alla professione. Offrì al Signore anche ciò a cui teneva di più, il sentimento di poter fare e di star facendo qualcosa di utile quaggiù³⁹. Nel 1945 le viene chiesto il sacrificio supremo, la morte; da questo momento la sua vita è a totale servizio della missione di Balthasar. «Ella si è completamente spogliata di se stessa. E non controllerà lo sviluppo dell'opera di cui ella è stata e rimane, attraverso il totale sacrificio di sé, il povero e sempre ricco artigiano»⁴⁰.

C'è un altro aspetto da sottolineare, non secondario, nel delineare gli atteggiamenti interiori di Adrienne, e che riguarda il rapporto con il suo contesto, l'attualità ecclesiale del suo ambiente. «La Basilea cattolica – disse Balthasar tra ironia e amara delusione – non seppe cosa farsene di Adrienne», ma lei non si lamentò mai di questa emarginazione, inoltre nella sua vastissima produzione non si fa mai cenno alla situazione della Chiesa locale e non c'è alcun riferimento alle sue istituzioni ufficiali. Se Balthasar è molto noto in città, agli ambienti ecclesiali e non, ed è nota la sua singolare condizione di direttore spirituale della dottoressa, era certamente nota lei con la sua storia personale, la sua presenza attiva nella professione e in ambienti culturali. Ma c'è l'impressione che da parte dell'ufficialità delle istituzioni ci fosse indifferenza, noncuranza o snobismo, implicita delegittimazione, o si preferisse ignorare nell'attesa che il caso Adrienne-Balthasar finisse ben presto.

2.4. La verginità

«Il suo contributo più significativo alla teoria dell'esperienza mistica rompe definitivamente con ogni influsso platonizzante in questo campo, e si pone sul terreno della Scrittura e dell'Incarnazione»⁴¹.

³⁹ Cfr. *ib.*, p. 40.

⁴⁰ *Ib.*, p. 41.

⁴¹ *Ib.*, p. 183.

È la fecondità misteriosa della *verginità* cristiana anticipata dal concepimento verginale di Maria per opera dello Spirito, «l'imperitura fecondità della sua maternità verginale per tutti e per lei stessa»⁴². Questa fecondità sovrassessuale-verginale, a partire dalla fecondità soprannaturale di Giuseppe e Maria, caratterizza il mistero della vita di Cristo fino alla fecondità dell'amore della sua morte in Croce⁴³, prolungandosi nella fecondità del rapporto sponsale Cristo-Chiesa e di tutta la vita sacramentale della Chiesa.

Accanto alla povertà e insieme con questa, a partire dal rapporto Cristo-Chiesa, e in rapporto funzionale con l'obbedienza, la verginità così come è intesa e vissuta da Adrienne ci offre la visione di un rapporto al tempo stesso incarnato e verginale, una vera e propria teologia dei sessi. Chiamata a vivere anche corporalmente le verità della Rivelazione cristiana, le è affidato anche il compito di ripensare dal punto di vista cristiano il rapporto uomo-donna (senza sublimazioni, ma nel senso autentico) e la sfera dell'eros, partendo dall'agape pura. La sua esperienza professionale l'aiutò a trattare con grande naturalezza tutti i problemi sessuali senza alcuna ipocrisia e scrisse su questo aspetto molti appunti di etica medica che sono rimasti non pubblicati. La responsabilità di guida della Comunità di Giovanni spesso la portava a riflettere sulla verginità, a descrivere il rapporto sessuale tra l'uomo e la donna come un grande mistero, nel senso dell'insegnamento paolino (Ef 5,32).

⁴² *Ib.*, p. 159. «La fecondità di Maria è risposta e strumento della fecondità di Dio... La fecondità corporea della madre del Messia dipende interamente dalla fecondità spirituale e soprannaturale della sua fede (*prius concepit mente quam ventre*: Agostino)», *Homo creatus est*, cit., p. 147. Cfr. G. CHANTRAINE, *La relazione di Cristo con la Chiesa: l'archetipo del matrimonio e la verginità*, in AA.Vv., *La missione di...*, cit., pp. 77-92.

⁴³ «... in questa fecondità dell'amore crocifisso del Signore è divenuta manifesta la stessa legge dell'amore trinitario che non si esaurisce fra Padre e Figlio, ma ha per frutto il Terzo, lo Spirito, al quale appartiene perciò in maniera speciale l'amore di Dio», H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita...*, cit., p. 214.

Con l'avvento del nuovo Adamo dunque l'unità originaria diventa quella tra Cristo e la Chiesa e la fecondità ormai è quella «eucaristica fecondità del liberante amore del Verbo incarnato e del liberato amore della sua sposa e consorte, la Chiesa, che è allo stesso tempo suo corpo»⁴⁴; all'interno del fecondo rapporto tra Cristo e la Chiesa Balthasar vede anche la partecipazione senza il matrimonio naturale della verginità e del celibato, «non in maniera spiritualizzata e senza vita, ma assolutamente corporea, poiché tutto quel che è cristiano ha connotazione incarnatoria»⁴⁵. È in fondo la partecipazione alla fecondità eucaristica della carne e del sangue di Cristo. «E come il matrimonio cristiano sia nascostamente trinitario, perché la reciproca dedizione nella rinuncia a se stessi del marito e della moglie supera ogni egoismo in un misterioso spirito oggettivo dell'amore, questo è più agevolmente comprensibile al celibe che genera e partorisce nello spirito del reciproco e fecondo amore del Padre e del Figlio»⁴⁶. In Cristo si attua «la diretta effusione della stessa fecondità intradivina»⁴⁷, una fecondità ormai perfettamente verginale, perché fecondità perfettamente divina, quindi più grande di quella che può scaturire dallo stato matrimoniale. L'amore del Dio Unitrino in Cristo e nella sua opera di salvezza è fecondo di «cieli nuovi e terra nuova» e continua nella missione della Chiesa che genera sempre nuovi figli.

⁴⁴ ID., *Gli stati di vita...*, cit., p. 202. Per una riflessione sul rapporto Cristo-Chiesa reduplicato nel rapporto uomo-donna, organizzata come una «Teologia del sesso», cfr. A. VON SPEYR, *Theologie der Geschlechter*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, non presente in edizione italiana.

⁴⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, cit., p. 142.

⁴⁶ *Ib.*, p. 143.

⁴⁷ ID., *Gli stati di vita...*, cit., p. 203.

2.5. L'amore

L'amore: faire sans dire era il motto della famiglia di Adrienne e rispecchia fedelmente il suo stile di vita e di azione. Quel motto ha dominato la sua vita, dalle esperienze dolorose e gioiose fino alla sua lunga agonia e alla terribile morte. «Amore pronto ad ogni sacrificio, che non tremava di fronte a nessuna richiesta, dotato della più estrema povertà... Esso si modula attraverso tutte le variazioni sopra descritte per suonare veramente cristiano... a tutto ciò che ha detto (l'amore) ha servito da fondamento un fare silenzioso molto più grande»⁴⁸. L'amore è il centro sintetico, il cuore di tutti gli aspetti del carisma di Adrienne, quello più importante, così come per Ignazio negli *Esercizi*. Abbiamo già ricordato quel senso innato di attenzione alle povertà, la forte sensibilità verso ogni forma di sofferenza che le veniva concesso di incontrare, l'attivismo creativo per venire incontro a tante necessità; tutto questo veniva vissuto con un forte senso di generosità nel più assoluto anonimato. Non voleva in nessun modo che si venisse a sapere quello che lei aveva fatto o stava facendo, non amava essere ringraziata, godeva anzi nell'immaginare la gioia del beneficiario e il suo stupore nel non avere minimamente idea di chi fosse il benefattore. Balthasar non manca di mettere in risalto questo atteggiamento fanciullesco, il senso di humour di Adrienne in queste situazioni e anche il grande coraggio che lei mostrava negli interventi caritativi e penitenziali a favore dei bisognosi. In questo suo costante, umile e nascosto impegno (sempre sotto il grande ombrello dell'anonimato sostenuto dall'indifferenza, in perfetta sintonia col suo motto familiare) non c'era nessuna forma di auto-gratificazione o soddisfazione personale né vanto o chissà quale pretesa per meriti acquisiti; Adrienne sembrava incarnare nella sua vita la parola evangelica del

⁴⁸ ID., *Il carisma di Adrienne*, in AA.VV., *La missione di...*, cit., p. 183.

non sapere la destra ciò che fa la sinistra. In effetti questo aspetto della costante carità attiva nella sua vita non è molto presente nei tanti cenni biografici su di lei, evidentemente proprio perché poco noto per mancanza di testimonianza. Lo stesso Balthasar su questo è molto parco di notizie, anche se insiste sul risvolto carismatico della sua mistica, cioè sulla responsabilità attiva per la Chiesa e per il mondo dei suoi doni contemplativi. Si è già detto che la Mistica di Adrienne è una mistica carismatica, qui trova giusta collocazione anche il suo servizio umile, silenzioso, attivo per quanti incontrava sul suo cammino. Anche quando il fisico la rende del tutto o quasi impotente continua fino alle sue estreme possibilità, nella totale cecità, a lavorare per i poveri nell'unico modo ormai rimasto a lei possibile, l'umile lavoro a maglia, e le famose lettere alle tante suore di clausura, vergate con la penna senza più inchiostro. Il solo segno visibile lasciato sul foglio bianco, senza alcuna goccia di inchiostro, di quelle parole sono l'attestato della fedeltà al suo servizio, fino alla fine.

Come per gli altri aspetti, l'amore in Adrienne ha una intensa coloritura mariana e giovannea e quindi è in raccordo vitale con l'assenso di Maria e il discepolato di Giovanni. Da Giovanni la lezione del Dio-Amore incrocia e assume la lezione della Madre, dal momento dell'Annuncio fin sotto la Croce, un amore/dedizione/condivisione, un amore missione per la Chiesa e per il mondo, lo stesso amore misericordioso del Padre che invia il Figlio e redentivo del Figlio che acconsente e obbedisce donando la sua vita. Adrienne è dentro questo grande mistero d'amore.

3. Il ruolo di Balthasar: Teologia e Mistica (Profezia)

Scorriamo in questo paragrafo velocemente alcune delle più grandi opere di Balthasar per notare come eventualmente l'influenza di Adrienne si concretizzi e prenda forma in una sistemazione teo-

logica ordinata e plausibile sul piano strettamente speculativo. Balthasar lo confessa a più riprese, senza alcun complesso di dipendenza, Adrienne non ne era pienamente consapevole se alla lettura dei pesanti tomi del suo direttore spirituale si lamentava per la difficoltà della comprensione dovuta alla scrittura altamente tecnica sul piano filosofico-teologico, letterariamente aristocratica, invocando nel contempo degli scritti più alla portata delle persone semplici, cosa che a Balthasar forse non riusciva facilmente⁴⁹.

Il rapporto Teologia-Mistica si ripropone costantemente nella letteratura cristiana⁵⁰. «La verità si tramanda mediante l'ascolto e la ripresa coraggiosa delle diverse tradizioni della teologia e della mistica in cerca di una consonanza tra intelletto e cuore, di conoscenza e amore»⁵¹. Nel precedente paragrafo abbiamo premesso la Mistica di Adrienne alla parola Teologia, intendendo una prio-

⁴⁹ Lo stile letterario di Balthasar si presenta in modo molto personale; ha una evoluzione ciclica, a cerchi concentrici, e non tanto lineari, per cui quasi periodicamente ritornano e vengono affrontate questioni filosofiche e teologiche con sempre ulteriore profondità e da punti di vista, volta a volta, diversi. Accanto alla evidente difficoltà di lettura e spesso di comprensione, questo modo di procedere a circonvoluzioni graduali favorisce efficacemente invece la composizione «sinfonica» (secondo una sua felice immagine) dell'opera intera e ogni parte riceve piena luce dal quadro della totalità, così che lo sguardo sull'insieme fa cogliere esaurientemente gli aspetti particolari.

⁵⁰ Cfr. E. SALMANN, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, EMP, Padova 2000, pp. 48-50 e pp. 203-204; J. C. CERVERA, *Mistica e ontologia trinitaria*, cit., pp. 255-279. I due autori insistono in modo particolare sulla riflessione del mistero trinitario dal punto di vista del contributo della mistica, in dialogo con la teologia.

⁵¹ E. SALMANN, cit., p. 48. Il brano di Salmann prosegue con citazioni da Teresa d'Avila, Giovanni della Croce e Tommaso d'Aquino, testi dove «vibra il pathos teologico-mistico della storia dello spirito occidentale, che animerà – a modo suo – la filosofia da Cusano a Hegel e in forme diverse la teologia recente di K. Rahner, H.U. von Balthasar o di K. Barth», *ib.*, p. 49.

rità di quella, nell'esperienza spirituale cristiana della sua vita, e supponendo un passaggio da quella a questa di alcune tematiche spirituali ma alla fine teologiche o a pieno titolo materia di approfondimento teologico. Di fatto Balthasar riesce a compiere questo passaggio, e qui siamo all'interno di questo paragrafo che vuole appunto evidenziare come temi teologici classici e tradizionali si siano colorati di un riverbero mistico grazie al bagno di esperienza religiosa nella vita della dottoressa svizzera. In fondo l'intreccio tra mistica e teologia è continuo e l'inversione naturalmente innata nel processo dinamico delle due sorelle⁵². Non c'è mai l'una senza l'altra, né l'una può fare a meno dell'altra, la pienezza dell'esperienza cristiana è nell'incontro e nella sintesi, non certo riduttiva ma inglobante reciprocamente l'una nell'altra, senza priorità o primogeniture. I grandi teologi, fin dalle figure dei Padri della

⁵² «Per i Padri fino ai tempi della teologia monastica constatiamo un'attiguità forte e indiscussa tra entrambe. I teologi erano vescovi o monaci, lettori della Bibbia e dogmatici, contemplativi, pensatori e predicatori allo stesso tempo. Figure come Ambrogio, Gregorio Magno, Anselmo, Bernardo, Riccardo di san Vittore, Ruperto di Deuz e Bonaventura lo dimostrano a sufficienza... La crisi modernista e il fallimento dell'*analysis fidei* neoscolastica ha ridestato l'interesse per la mistica e ha portato a tante forme di ricongiunzione tra esperienza e teologia... Autori come De la Taille, Gardeil, Garrigou-Lagrange, Maritain, Stolz cercano di superare un tomismo rafferma, accostandolo ad Agostino, ai Padri greci oppure a Giovanni della Croce. Maréchal, Rahner, Lotz, ma anche Balthasar, tentano di costruire una sintesi tra la teologia fondamentale e una teoria dell'esperienza mistica, tra la genesi della fede e il suo inveramento vissuto: la scelta, l'obbedienza, perfino l'oscurità dell'agnosticismo diffuso vengono legati a temi specifici della mistica... Si possono e devono leggere il *Corso fondamentale della fede* di Rahner e la *Trilogia* di Balthasar in questa chiave... È evidente il nucleo ignaziano (e sanjuanista) di tale impostazione», E. SALMANN, cit., pp. 203-204. Dice M. D. Chenu: «Ciò per cui la teologia è scienza è anche ciò per cui è mistica», in ID., *La teologia come scienza nel XIII secolo*, tr. it. Jaca Book, Milano 1972, p. 107.

Chiesa, non sono stati esentati da Dio dal suo dono della contemplazione mistica, né i grandi della storia della mistica sono assenti dalla storia del pensiero teologico; questo la Chiesa lo riconosce opportunamente, tant'è che proclama Dottori della Chiesa santi e sante che non hanno acquisito nessun titolo accademico e che non hanno prodotto lavori teologici sistematici, ma sono presentati come Maestri per tutto il popolo di Dio. La nostra dottoressa, per la mole di lavori prodotti, ma soprattutto per l'originalità del suo pensiero mistico-teologico, entra, a nostro avviso, nel novero di quanti nel XX secolo hanno alimentato e rinnovato la riflessione teologica della Chiesa e hanno contribuito ad illuminare gli aspetti più reconditi del mistero di Cristo.

3.1. Adrienne nella *Teodrammatica*

Evidenziamo ora quei temi di Adrienne strettamente riguardanti l'intelligenza del mistero di Dio dal punto di vista di una logica dell'amore, temi che contribuiscono a giustificare la stessa logica come chiave ermeneutica nel progetto teologico balthasariano, soprattutto sul fronte cristologico-soteriologico-trinitario.

Balthasar, che naturalmente ha seguito e determinato il percorso intellettuale della mistica, è decisamente convinto che innanzitutto la dottrina trinitaria occupi un posto centrale nel pensiero della von Speyr⁵³. Dice Balthasar: «La dottrina della Trinità di Adrienne, sempre partendo dalla cristologia, ha aperto aspetti interamente

⁵³ Per questa particolare caratterizzazione sulla sua lapide fu scolpito il simbolo della SS. Trinità. Balthasar dirà che «tutta la mistica di A. von Speyr è interamente trinitaria, nonostante non abbia mai formulato una dottrina astratta sulla Trinità», in *Nella preghiera di Dio*, cit., p. 307 e P. RICCI SINDONI, *Adrienne...*, cit.: «Lo spessore trinitario del pensiero teologico di Adrienne è così esplicito ed evidente, da risultare l'anima stessa della sua contemplazione, difficilmente enucleabile in un sistema compatto e definitivo ma nello stesso tempo ben lontano dal disorientamento di tante trattazioni di teologia e di spiritualità... Adrienne...

nuovi di questo mistero»⁵⁴. I temi trinitari e cristologici di Adrienne, con quelli mariologici ed ecclesiologici, trovano sintesi e collocazione sistematica specialmente nei volumi della *Teodrammatica*.

Il quarto volume della *Teodrammatica*⁵⁵, l'opera contenente il capitolo trinitario-cristologico-soteriologico che elabora il concetto della sostituzione vicaria (*Stellvertretung*), si apre «Sotto il Segno dell'Apocalisse»⁵⁶ perché il libro fin dal titolo fa presagire l'incontro-scontro della libertà umana con la libertà di Dio e l'azione salvifica di Cristo. L'Apocalisse getta uno sguardo sulla lotta, la sconfitta che si trasforma in vittoria finale, non tanto come anticipazione sulla conclusione della storia ma come rivelante il suo carattere drammatico. Balthasar, pur citando i più famosi studi sull'ultimo libro della Bibbia, segue di fatto il commento della von Speyr all'Apocalisse⁵⁷.

All'inizio del quinto volume⁵⁸, nella nota preliminare Balthasar fa un'avvertenza molto importante: «In questo volume conclusivo

punta... la sua meditazione sulla Parola, rintracciando in essa una visione essenzialmente dinamica di Dio, una esigenza eccessiva, esagerata di pienezza e di vitalità della relazione interpersonale tra Padre, Figlio e Spirito, all'interno della quale è possibile fondare e giustificare una vera e propria mistica trinitaria», p. 85. E. GUERRIERO, cit.: «Il mistero trinitario è il cuore delle visioni e della speculazione di A. von Speyr; ogni riflessione, ogni esplicitazione muove da questo mistero e ad esso ritorna incessantemente», p. 123.

⁵⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, cit., p. 45.

⁵⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. IV, L'Azione*, tr. it. di G. Somnavilla, Jaca Book, Milano 1986 [originale: *Theodramatik. Band III: Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980], in seguito solo *TD IV*.

⁵⁶ *Ib.*, pp. 17-66.

⁵⁷ A. VON SPEYR, *Apokalypse. Betrachtungen über die geheime Offenbarung*, 2 voll., 1950, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976 [tr. it. *Id.*, *L'Apocalisse. Meditazioni sulla Rivelazione cristiana*, 2 voll., Jaca Book, Milano 1983].

⁵⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. V, L'Ultimo Atto*, tr. it. di G. Somnavilla, Jaca Book, Milano 1986 [originale: *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983], in seguito solo *TD V*.

– dice – vengono citate⁵⁹ molte volte frasi dalle opere di Adrienne von Speyr... I passi citati non rappresentano assolutamente tutta la teologia dell'autrice. Occorrerebbe, a tanto, uno spazio assai maggiore. Le citazioni testimoniano unicamente la concordia fondamentale delle opinioni sue e mie a riguardo dei molti temi escatologici qui trattati»⁶⁰.

Il volume, dopo l'introduzione che illustra il concetto dell'escatologia cristiana⁶¹, è essenzialmente trinitario, dedicato alla vita divina così come si è rivelata, in molti modi, trinitaria. Quest'ultimo volume possiamo dire dunque che ripropone ancora una volta, ma in maniera oseremmo dire definitiva, il fatto che l'incontro con la von Speyr è stato decisivo per lo sviluppo dell'opera teologica di Balthasar. Tutto il volume sembra essere costruito sulla scorta dell'opera di Adrienne (specialmente il *Commento a San Giovanni*⁶²).

⁵⁹ Le citazioni dirette dalle opere della von Speyr sono una traccia continua e spesso vengono ripetute nel corso dello stesso paragrafo o capitolo, e l'intero svolgersi dei temi teologici del libro tiene costantemente presente il pensiero della mistica. Balthasar, da questo punto di vista, ha premura di parlare sempre della «nostra» teologia che non è un plurale di maniera bensì un chiaro riferimento al lavoro comune con Adrienne. Non è fuori luogo annotare, ci sia consentito, l'indiscusso rapporto tra i due, un rapporto mimetico anche nel linguaggio, nello stile, una tale assonanza simbiotica che se non fosse spontanea e frutto della nota frequentazione potrebbe sembrare esagerata o forzata. Balthasar, dopo la morte di Adrienne, assume *in toto* linguaggio e temi senza «alcun distinguo» che forse in qualche caso sarebbe stato opportuno e conveniente. Al lettore, nonostante qualche iniziale avvertenza dello stesso Balthasar, di fatto a un certo punto sfugge la differenza tra la prosa della mistica e il rigore scientifico del teologo; questo facilmente e volentieri cede il passo a quella.

⁶⁰ *TD V*, cit., p. 13.

⁶¹ *Ib.*, pp. 17-46.

⁶² A. VON SPEYR, *Das Johannesevangelium, I, Das Wort wird Fleisch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1949 [tr. it. *Il Verbo si fece Carne. S. Giovanni. Esposizione contemplativa del suo vangelo*, Jaca Book, Milano 1982]; *Id.*, *Das Johannesevangelium, II, Die Streitreden*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1949 [tr. it. *I discorsi polemici*, Jaca Book, Milano 1989].

I contenuti poi sono tipicamente espressione delle intuizioni della mistica, a partire dal rapporto tra il mondo della Trinità e il mondo della creazione, natura e grazia, conoscenza naturale di Dio e conoscenza soprannaturale: Balthasar ricorre ad Adrienne per illustrare la tensione, tra distanza e scambio, di Terra-Cielo.

L'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio dice già che nel suo essere in divenire «è riposta la finalità e la trascendenza»; egli è creato secondo l'*imago* per svilupparsi in *similitudo*, in lui è già presente qualcosa della vita divina. «Noi viviamo sì una vita umana terrestre, ma questa è offerta all'eterna vita celeste... del Dio trinitario»⁶³, in virtù del dono della grazia di Dio che nell'uomo è sorgente di vita eterna. Quanto è a nostra disposizione, *la piccola spanna*, sulla terra è già inserito nella vita eterna, anzi ci è dato per affermare la vita eterna. E tutto quello che l'uomo vive sulla terra, *gli scopi parziali*, se corrisponde alla sua missione, tende già al suo fine ultimo.

È dunque sottolineata con insistenza la relazione tra al di qua e al di là, «una viva congiunzione tra la vita di qua e di là, ma questa stessa sta tuttavia all'interno dell'al di qua, nel senso che il cristiano, a causa del compito ancora da realizzare, è ancora di qua»⁶⁴. L'uomo vive la sua vita come esperienza limite, esistenza a termine, poiché Dio lo ha fatto perché ritorni a Lui: «Il tempo perituro (dell'uomo) diviene in lui segno dell'eternità di Dio, i suoi limiti divengono il segno dell'infinità... Dio ha appunto creato l'uomo secondo la propria immagine e un'immagine non può stare in contraddizione in ordine a ciò di cui è il riflesso»⁶⁵. All'interno del rapporto dinamico e verticale tra terra e cielo si inserisce la speranza che tende non al futuro dell'uomo ma al tempo di Dio⁶⁶.

⁶³ TD V, cit., p. 95.

⁶⁴ *Ib.*, p. 97.

⁶⁵ *Ib.*, p. 96.

⁶⁶ Senza alcuna piaggeria di circostanza o atteggiamento di maniera, facciamo notare la sintonia tra la riflessione sulla speranza presente nelle opere di Baltha-

Ma la speranza non fa dimenticare il dramma presente nella rivolta contro Dio della libertà finita. Qui si rivela e interviene la missione del Figlio, la seconda *kenosis*, che è missione trinitaria; il suo passaggio attraverso la morte e l'abbandono come totale dedizione di sé al Padre svela anche la dedizione assoluta, la prima *kenosis*, di ogni Persona Divina all'altra, in un'autodonzione reciproca, originaria. Il Figlio affronta e supera ogni peccato, la lontananza altrimenti incolmabile tra l'uomo e Dio, abbandonandosi al Padre e sperimentando l'abbandono da parte del Padre, in una esperienza di dolore che va ben al di là della ribellione della creatura. L'adesione del Figlio alla sua missione è molto più grande del peccato della creatura; questa viene presa in un abbraccio d'amore che la circonda e la supporta, e la tenebra del suo peccato «non sta di fronte alla Sua luce come un assoluto di fronte a un assoluto. Anche la tenebra del peccato non cade fuori dal potere di Dio. Perciò è possibile che Dio avvolga graziosamente la nostra peccaminosa tenebra con la sua tenebra più grande e che copra la nostra miseria dentro la sua grazia»⁶⁷. Sono i grandi temi del mistero del *Descensus ad Inferos* di Cristo (l'essere calato nello stato definitivo dei morti)⁶⁸ in obbedienza alla volontà del Padre, la teologia del Sabato Santo, l'affascinante immagine dell'*Unterfassung*-subabbraccio⁶⁹, in pra-

sar e nelle intuizioni della von Speyr e l'insegnamento dell'Enciclica *Spe salvi* di Benedetto XVI del 30/11/2007.

⁶⁷ TD V, cit., p. 226, con continue citazioni dal *Commento al Vangelo di Giovanni* di Adrienne.

⁶⁸ Cfr. *ib.*, pp. 256-270. Balthasar in queste pagine descrive brevemente il mistero della natura dell'inferno, alcune esperienze mistiche e la condizione del Figlio che vive fino in fondo la condizione di chi si è distaccato da Dio. Sotto altri riferimenti bibliografici sul tema.

⁶⁹ TD V, cit., p. 263. Somavilla, in nota alla pagina, fa giustamente notare l'importanza del termine (che traduce con "subabbraccio" non riuscendo a trovarne un altro meno inadatto) nella teologia sia di Balthasar che di Adrienne, «È la presa – dice – o l'abbraccio con cui il Figlio di Dio afferra come da sotto, con

tica tutta la teologia del Mistero Pasquale⁷⁰ del *Triduum Mortis* alla quale Balthasar attinge a piene mani⁷¹, e quindi il problema della speranza di salvezza per tutti gli uomini⁷².

L'ultimo momento della terza e ultima parte è intitolato *Cerca di capire, Dio non è così*⁷³, una frase cara ad Adrienne, ed è un rinvio all'amore di Dio, a quel di più che nella realtà umana non trova spiegazione, a quella logica diversa dell'amore divino. Nonostante il mondo sia pieno di peccato, nonostante il mondo rifiuti il Figlio, il dolore mortale di questi riconcilia Dio col mondo e «nonostante che la buona novella di questa conciliazione istighi l'opposizione dei peccatori a una ribellione più maligna ancora, Dio vince la partita in forza della passione del Figlio e dei suoi seguaci»⁷⁴. L'ultimo paragrafo *Che cosa ha Dio dal mondo?*⁷⁵ è praticamente quasi per intero una lunga citazione dalla von Speyr; la domanda pone la questione del significato della creazione e della Redenzione per Dio stesso. La risposta non può essere trovata che all'interno del mistero trinitario: è evidente che Dio, sia nella creazione che nella Reden-

l'esperienza dell'abbandono di Dio in croce (di un inferno più estremo di qualsiasi altro), tutto il peccato dell'umanità e le sue conseguenze, per realizzare così, in sostituzione vicaria, la redenzione, il perdono, la riconciliazione, se possibile, universale», *ib.*

⁷⁰ Di questi temi, insieme con la speranza di salvezza per tutti, Balthasar dice che sono: «il più grande regalo teologico che A. von Speyr ha ricevuto da Dio e lasciato in eredità alla sua Chiesa», in H. U. VON BALTHASAR, *La vita, la missione teologica e l'opera di A. von Speyr*, in A. VON SPEYR, *Mistica oggettiva*, cit., p. 36s.

⁷¹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, tr. it. vol. 6, Queriniana, Brescia 1973, pp. 171-412. [Il saggio è stato pubblicato come monografia con il titolo *La Teologia dei tre Giorni. Mysterium Paschale*, tr. it. di G. Ruggieri, Queriniana, Brescia 1995].

⁷² Cfr. *TD V*, cit., pp. 270-275.

⁷³ *Ib.*, pp. 415-441.

⁷⁴ *Ib.*, p. 416.

⁷⁵ *Ib.*, pp. 429-441.

zione, non ha bisogno di niente perché non perde niente, ma Balthasar alla fine dice che Dio riceve dal mondo «un dono aggiuntivo, che il Padre fa al Figlio, ma alla pari il Figlio al Padre, e lo Spirito ad entrambi, un dono perché il mondo, in forza dell'azione distinta di ognuna delle tre Persone, acquista intima parte allo scambio della vita intradivina e perciò restituisce a Dio quanto di divino ha avuto da Dio, unitamente al dono della propria creazione pure come dono divino»⁷⁶. È il grande mistero dell'inclusione del mondo creato nell'amore trinitario, un mistero da sempre presente nel dialogo tra le Persone divine. «Il mondo è avvolto nella relazione di amore tra il Figlio e lo Spirito ed ha parte all'amore trinitario»⁷⁷.

3.2. Adrienne nella *Teologica*

Dopo l'ultimo volume della *Teodrammatica*, la presenza della von Speyr è altrettanto evidente e incisiva nel secondo e nel terzo volume della *Teologica*, *Verità di Dio* e *Lo Spirito di Verità*, due opere strettamente unite nel trattare la Verità dal punto di vista teologico: la verità di Dio è la Rivelazione in Cristo dell'Unitrino che comunica Se stesso nel Verbo che si fa Carne, grazie allo Spirito che prepara, rende possibile l'Incarnazione, la spiega e la prolunga. L'influenza della von Speyr è palesata dall'impronta giovannea che colora di sé gli inizi del secondo volume, *Entrata Giovannea*⁷⁸, e prosegue, non tanto sotto traccia, fino alla fine dell'impianto della *Teologica*. Anche sulle questioni strettamente teologico-trinitarie Balthasar non manca di citare direttamente le opere della von Speyr, fin

⁷⁶ *Ib.*, p. 441.

⁷⁷ *Ib.*, p. 432.

⁷⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teologica. II. Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990 [originale: *Theologik. II. Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985], p. 3. In seguito solo *Tl II*.

dalla questione della distinzione delle processioni e della posizione del Logos e dello Spirito in Dio⁷⁹, legate, nella loro illustrazione e possibile comprensione per noi, alle facoltà della conoscenza e dell'amore, secondo l'analogia agostiniana (in mancanza di una migliore, dice Balthasar). Agostino, pur vedendo l'inadeguatezza del suo schema analogico assunto dallo spirito umano, aveva tuttavia visto due uscite in Dio, la conoscenza e l'amore, e la priorità della conoscenza sull'amore. Su questa delicatissima questione della precedenza intratrinitaria della conoscenza sull'amore Balthasar interviene con decisione, sollevando interrogativi e perplessità con esplicito riferimento alle riflessioni della von Speyr; sembra voler opporre dialetticamente al pensiero di Agostino le obiezioni di Adrienne. La Scrittura ci testimonia che Dio dona per amore il Figlio al mondo, lo genera per amore, e non mediante un atto di conoscenza, e certamente non necessitato, né in modo arbitrario ma assolutamente libero, perché in Dio la necessità non è necessità di natura, ma è una necessità superiore ad ogni necessità e libertà create.

La priorità della conoscenza sull'amore, inoltre, di fatto è un trasferimento, analogico appunto, dalla realtà creata alla realtà divina; mentre «in Dio non si dà nessun sovrappeso della conoscenza sull'amore, nessuna possibilità di accrescere l'idea in modo che essa non corrisponda più all'amore, nessuna possibilità per il Padre di conoscere nel Figlio non più il Figlio ma Se stesso. Il tentativo di una tale sostituzione della Persona è un abuso dell'amore»⁸⁰. «Non esiste in Dio niente di obiettivo fuori dell'amore e l'amore stesso è la cosa più obiettiva perché è assoluto... Sempre l'amore è la preferenza dell'altro... Già tra uomini non ci si fa il problema di

⁷⁹ *TI II*, cit., pp. 139ss.

⁸⁰ *Ib.*, p. 140, nota 19, citando A. VON SPEYR, *Die Welt des Gebetes*, cit., p. 47.

costruire l'amore sulla disistima del valore o disvalore reciproco; l'amore comincia elementarmente con la preferenza del tu... In Dio l'amore è così assoluto che il suo sguardo porta all'espressione la vera obiettiva bontà di Dio. La bontà di Dio consiste nel fatto che ogni Persona vede nell'altra la bontà nell'amore. Essa consiste nello scambio che così si attua»⁸¹.

Dietro queste espressioni, che sono della von Speyr e di Balthasar ormai una sola voce (ma di fatto della prima più che del secondo), vediamo ripresentarsi la concezione del trascendentale assoluto dell'amore (secondo la nota espressione di Siewerth⁸²); Balthasar allora si pone la domanda se l'amore trinitario non debba essere considerato come quella realtà che tutto abbraccia in Dio, che quindi include in sé tutte le altre sue proprietà, conoscenza, onniscienza, sapienza, in modo che possa essere visto come un fondamento per la stessa distinzione delle due uscite, all'interno dell'unico amore divino⁸³. Certo, egli non dimentica che per san Tommaso conoscenza e volontà di fatto non le possiamo realmente distinguere in Dio, ma ricorda che san Tommaso dice che qualcosa può essere amato solo se è conosciuto e che quindi bisogna mantenere un ordine nelle uscite⁸⁴. «Ma resta la domanda – obietta Balthasar – se questa specie di ordine non venga letta in ultima analisi nell'immagine creata ed elevata di qui a principio metafisico»⁸⁵.

È evidente che il linguaggio tomistico è essenzialmente analogico; ad integrarlo Balthasar chiama in causa san Bonaventura che per quanto riguarda anche l'uscita del Figlio non vuole prescindere

⁸¹ *Ib.*

⁸² G. SIEWERTH, *Metaphysik der Kindheit*, Johannesverlag, Einsiedeln 1957, (un lavoro essenzialmente filosofico-pedagogico in cui Siewerth sviluppa la sua antropologia dialogica).

⁸³ Cfr. *TI II*, cit., pp. 141.

⁸⁴ Cfr. *ib.* citando *S. Th.* I, 17, 3, ad 3.

⁸⁵ *Ib.*, pp. 141-142.

dall'amore del Padre. San Bonaventura, appoggiandosi su molti passi dello stesso Agostino, rivela che il movimento dell'amore è il primo e la radice di ogni altro movimento, e in tal modo il più nobile dei movimenti. Essendo Dio essenzialmente amore, ogni sua particolare priorità o ogni attributo che Gli riconosciamo vanno sempre visti all'interno della sua verità più profonda che è l'amore. Così Balthasar, dietro Bonaventura e Agostino, può avvalorare l'intuizione della von Speyr sulla priorità dell'amore, riconoscendo a Lei il merito di aver rimesso al centro della riflessione sul mistero trinitario un dato che, attestato sicuramente dalla Scrittura, è presente nella grande tradizione teologica della Chiesa, dai Padri fino alla grande Scolastica.

Nel grande capitolo del mistero dell'Incarnazione del secondo volume della *Teologica*⁸⁶, *La Parola è diventata Carne*, Balthasar segue nuovamente il modo di esprimersi della von Speyr a proposito del Logos che si fa Uomo. Il linguaggio di Adrienne non è paragonabile, dice Balthasar, al linguaggio teologico di Karl Rahner ma la Mistica intuisce il mistero della Persona del Logos che diventando uomo deve imparare a stare davanti a Dio appunto come uomo, così come deve imparare a sperimentare il peccato degli uomini. Il Logos in quanto creatura sta davanti a Dio che ora guarda dal basso in alto e sperimenta anche l'ambiguità della natura umana e, possedendo una vera libera scelta, anche la distanza tra la buona e la cattiva volontà. Impara ad obbedire, a lasciar fare in tutta la sua vita.

Il tema teologico-cristologico dell'obbedienza diventa dunque la chiave di volta per interpretare il mistero della Redenzione del Figlio fino al suo abbandono sulla Croce. Dall'adorazione alla preghiera, alla confessione, tutto questo rientra nelle sue esperienze umane.

⁸⁶ *Ib.*, pp. 191-318.

Adrienne incontra difficoltà oggettive nel riuscire a coniugare insieme poi il rapporto tra la visione e la fede nell'esperienza nel Verbo fatto Carne. Gesù, dice Adrienne, ha avuto su questa terra la visione del Padre, ma questa sempre velata dentro l'obbedienza, quindi dentro un atteggiamento di fede, in una felice sintesi, ci pare, della classica distinzione di *fides qua* e *fides quae*. Pur non formulando la questione teologica della *fides Christi*, che Balthasar svilupperà, come è noto, successivamente⁸⁷ e sicuramente su queste prime intuizioni della von Speyr, Adrienne dice esplicitamente: «Nella fede si trova una determinata visione», e «il Figlio come uomo deve crescere incontro a una simile fede vedente; l'evidenza che avrà sulla terra dell'essere trinitario deve essere una evidenza adatta all'uomo». Benché Egli posseda la visione del Padre, deve tuttavia «osservare ciò che si può fare con le umane possibilità, fino a che punto la fede può diventare una fede intuitiva», «Egli ha sulla terra una forma di visione, che sarebbe da comparare a tutta prima con la nostra fede», in quanto il Figlio adesso «guarda al Padre insieme con gli uomini» e allora «percepisce con tutto il suo corpo il rapporto dell'uomo al Padre, si fa in tutta la sua umanità misuratore del rapporto tra l'uomo e il Padre»⁸⁸. Dentro l'atteggiamento di fede e dunque di obbedienza nasce anche la preghiera che emerge dal suo essere diventato uomo; in essa il Figlio pone il suo rapporto intimo con il Padre, la sua esperienza trinitaria di preghiera⁸⁹ si modella in modo tale da essere applicabile per l'uomo

⁸⁷ Cfr. il saggio *Fides Christi* in H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, cit., pp. 41-72.

⁸⁸ *Tl II*, cit., p. 252, con citazioni da A. VON SPEYR, *Objektive Mystik*, cit., pp. 155-156.

⁸⁹ Adrienne sviluppa questo tema della preghiera nella Trinità nel primo capitolo così intitolato della sua opera, *Il mondo della Preghiera*, cit., che Balthasar così sintetizza: «Ogni Persona divina vede nell'altra Dio, colui che è sempre maggiore al di sopra di ogni definitivo comprendere, degno di un'adorazione eterna.

che non ha alcuna visione, perché il cristiano trovi nella Sua preghiera le basi, le possibilità e il fondamento della propria preghiera e della stessa fede cristiana.

Dall'esperienza di fede di Gesù, che continua nella nostra stessa esperienza di fede, Adrienne trae tutte le sue considerazioni sulle relazioni intratrinitarie e inoltre da essa apprende quale debba essere la relazione dell'uomo nei confronti di Dio, pur nella sua estrema inadeguatezza. Ciò che Dio ci rivela di sé, del suo mistero intratrinitario, è archetipo per la vita del credente; e ciò che noi sperimentiamo di Dio, per sua grazia, ci illumina sul suo stesso mistero, in un reciproco scambio, possiamo dire, del momento analogico e del momento catalogico. Il momento analogico esprime il nostro guardare a Dio e tendere incessantemente all'*id quo maius* pur nella consapevolezza di una mai raggiungibile vicinanza, il momento catalogico è la sua Rivelazione così come si mostra nell'esperienza del Verbo fatto Carne e che chiede di essere accolta nella docilità e disponibilità.

3.3. Il mistero del Sabato Santo

Il Logos che si fa Carne assume anche il peccato, la contraddizione contro Dio in obbedienza a Dio; è il mistero della Redenzione descritto così da Adrienne: «Il Figlio diventa un uomo che esteriormente non si distingue dai peccatori... Nel Figlio che vuole fare la volontà del Padre diventa visibile per il Padre tutto il non-volere degli uomini, Egli conosce in pari tempo la divisione e l'unità. Se il Figlio redime il mondo, questo nell'unità con il Padre, ma anche in una nuova unità con gli uomini; durante la redenzione le cose

Così il "dialogo" trinitario assume la forma di preghiera originaria, a cui partecipa ogni preghiera nel mondo, nella cui atmosfera si deve inserire; può essere adorazione, ringraziamento o domanda: per tutto ciò, il prototipo si trova nel dialogo trinitario», in H. U. VON BALTHASAR, *Primo sguardo su...*, cit., p. 306.

stanno così come se il Figlio portasse tutti gli uomini in sé... In questo senso il Figlio mostra al Padre l'impossibilità di essere così come sono gli uomini suoi fratelli. Così tutto è contraddizione. E tuttavia il Figlio solo con il sostenere questa contraddizione e identificandosi nella sua purezza con tutta l'impurità [...] diventa il redentore»⁹⁰. Adrienne arriva ad introdurre nella Trinità l'infinito dolore causato dal peccato, in virtù dell'unità di Cristo con tutti i peccatori e nello stesso tempo con il Padre e lo Spirito; così il Figlio coinvolge tutta la Trinità nel suo abbandono. «La contraddizione del peccato, la sua menzogna e illogicità, viene assunta dentro la logica dell'amore trinitario, non veramente per trovarvi spazio, ma per essere in ogni verità condannata nella carne del Figlio»⁹¹.

Da qui Adrienne si muove verso l'esposizione della sua grande intuizione della teologia sull'inferno (la dottrina più audace della mistica, secondo il teologo svizzero) che Balthasar assume totalmente nell'ultimo paragrafo del secondo volume della *Teologica* intitolato significativamente *Inferno e Trinità*⁹².

Balthasar non ha difficoltà nel ritenere incomprensibili alcune suggestioni della von Speyr a proposito della comprensione del mistero dell'inferno come incluso nel mistero della Trinità; espressioni oggettivamente forti ma che ci fanno quanto meno prendere coscienza del grado di profondità mistico-teologica raggiunto da Adrienne: «Se lei toglie via l'inferno, allora la Parola non ha più fondamento nel Padre. Per quanto terribile è anche l'inferno, per

⁹⁰ *Tl II*, cit., p. 284 citando A. VON SPEYR, *Erde und Himmel. Ein Tagebuch*, vol. 3, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975-1976, pp. 286 ss.

⁹¹ *Ib.*, p. 285.

⁹² *Ib.*, pp. 302-318. Balthasar premette di attenersi al vol. I di *Kreuz und Hölle* (1966), ai *Diari* (1975-76) e ancora a *Objektive Mystik* (1970), edite dalla Johannes Verlag di Einsiedeln, precisa poi alla fine del paragrafo che «in questo capitolo è venuto all'espressione solo un frammento di ciò che A. von Speyr in *Kreuz und Hölle*, I e II, ha diffuso di verità cristiana», *ib.*, p. 318, nota 200.

la storia della salvezza esso è come un fondamento del rapporto di Padre, Figlio e Spirito. Da questa oscurità soltanto si dà per la Croce la vera possibilità di essere luce... Croce e inferno sono un'unica moneta con due facce inseparabili». Nasce così la «questione se l'inferno, che è l'eterna notte del peccato, sia incluso nel mistero della Trinità così che il peccato vinto sulla Croce alla fine viene usato a fissazione di ciò che (sulla croce) ancora resta della sconvolta costruzione del mondo»⁹³.

Per Adrienne l'inferno è un evento trinitario, così come lo è anche la Croce, e lo stesso peccato ha forma trinitaria perché «nel caos dell'amore (cioè nella sua imperscrutabile profondità) il caos del peccato è quanto mai possibile»⁹⁴. Il Figlio in quanto portatore del peccato è il più vicino all'inferno e in quanto Parola del Padre entra nel silenzio assoluto (il Sabato Santo), ma così esprime ancora l'oscuro mistero del Padre. «Se il Figlio nell'abbandono grida verso il Padre, si deve allora avverare qualcosa anche nel Padre. L'amore è un mistero molto più profondo di questo presunto perenne rimanere eguali a sé... L'assoluta inalterabilità di Dio è a un tempo vera e assurda... Nel cuore dell'inalterabilità ha incomprendibilmente posto l'alterabilità... Bisognerebbe dire: di fronte a ogni alterabilità della creazione c'è in Dio da sempre una super-alterabilità»⁹⁵.

L'eterna vita trinitaria mostra tutta la sua mobilità perché di fronte al mistero del peccato e dell'inferno le Tre Persone divine

⁹³ *Ib.*, p. 304, nota 79. Su questa «dottrina audace» Balthasar subì qualche critica negli ultimi anni della sua vita essendo stato trascinato in una polemica che lo impegnò a scrivere per precisare, cose alle quali non era affatto abituato. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Schwabenverlag AG, Ostfildern 1987 [tr. it. *Breve discorso sull'inferno*, Queriniana, Brescia, 1988]; Id., *Was dürfen wir hoffen?*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986 [tr. it. *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1989].

⁹⁴ *Ib.*, p. 310, nota 136, citando ancora da *Kreuz und Hölle*, cit.

⁹⁵ *Ib.*, p. 309.

è come se interagissero, in vista del disegno redentivo. Il Padre ha lasciato la creatura libera e responsabile di fronte alla possibilità della sua perdizione, ma permette al Figlio, come espressione della super-obbedienza di questi al Padre, di immergersi nell'oscurità più profonda della morte fino all'inferno. Questa obbedienza del Figlio è l'espressione dell'amore trinitario dell'eterno Figlio; «l'obbedienza cristologica dell'amore è più saggia di ogni sapienza senza obbedienza»⁹⁶. Il grido «perché mi hai abbandonato?» è un grido nell'obbedienza, l'abbandono del Figlio «sta in mezzo all'obbedienza al Padre»⁹⁷. In questo modo, la logica trinitaria ha vinto e superato definitivamente la contraddizione del peccato presente nella realtà intramondana, con la sua terribile conseguenza della realtà oscura dell'inferno. Anzi la logica trinitaria è in ultima analisi la spiegazione più plausibile del peccato, della Croce e dell'inferno, perché è ciò che azzera quella contraddizione nella e con la redenzione del Figlio. «L'inferno viene dunque trasformato dalla Croce: là dove c'era dannazione penetra ora la grazia. Là dentro, dove c'era un giudizio definitivo, penetra la redenzione»⁹⁸, perché l'oscurità del nostro peccato non sta di fronte alla luce di Dio come un assoluto di fronte ad un assoluto in quanto non cade al di fuori della potenza di Dio; per questo Dio può coprirla, nella sua misericordia, con la più grande oscurità del mistero della Croce. Il rifiuto dell'amore di Dio non sarà più forte dell'amore illimitato dello Spirito⁹⁹.

⁹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Teologica. III. Lo Spirito di verità*, Jaca Book, Milano 1992 [originale: *Theologik. III. Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987], p. 126. In seguito solo *Tl III*.

⁹⁷ *Tl II*, cit., p. 311.

⁹⁸ *Ib.*, p. 312.

⁹⁹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*, cit., p. 58.

3.4. Le tre virtù teologali

Un altro tema particolarmente singolare che nasce e si sviluppa grazie al rapporto con Adrienne è quello sulle virtù teologali come atteggiamenti fondamentali della vita cristiana e sulla speranza di salvezza per tutti.

Balthasar in più occasioni, secondo uno stile notoriamente asistemico, parla delle tre virtù teologali, a volte sottoponendole ad uno sguardo sinottico, in altre circostanze considerandole singolarmente. In genere preferisce il metodo dell'integrazione, della circolarità, della sintesi o sinfonico¹⁰⁰ (secondo una sua felice espressione, conseguenza certo anche dell'eccellente sensibilità musicale) che abbraccia e ingloba più argomenti e più aspetti di uno stesso tema, rifuggendo da eccessive schematizzazioni o vivisezioni.

Il breve saggio intitolato *La fede, la speranza e la carità vengono da Dio*¹⁰¹ si presta ad interessanti considerazioni sulla teologicità o divinità (nell'originale *göttliche*, annota la traduzione italiana) delle tre Virtù, sulla loro circolarità o addirittura convertibilità. Il saggio si divide in due parti: la prima parte è intitolata *La speranza come centro tra la fede e la carità*, la seconda *La divinità di fede, speranza e carità*.

Il breve *incipit* della prima parte sottolinea il fondamento neotestamentario dell'unità delle tre virtù, descritte «come maniere differenti di realizzare l'esistenza cristiana».

Balthasar nega contemporaneamente la *dissoluzione* dell'una nell'altra e la chiusura dell'una nei confronti dell'altra. Non sono

¹⁰⁰ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, tr. it. di R. R. Graziosi, Jaca Book, Milano 1979². Balthasar dedica l'ultimo capitolo intitolato «I tre volti della Speranza» alla storia della speranza (prima parte, *ib.*, pp. 169-178), e alla sua presenza dentro le attuali *Weltanschauungen*, intese come rapporto uomonatura (*ib.*, pp. 178-189).

¹⁰¹ H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, cit., pp. 303-314.

tre monadi assolutamente indipendenti né si presentano indistinte e confuse; la loro unità molto assomiglia, analogicamente, all'unità della sostanza nella distinzione delle persone trinitarie. Eppure sono chiamate «maniere differenti di realizzare l'esistenza cristiana». È il caso di discutere se l'esistenza cristiana, secondo Balthasar, sia realizzata da ciascuna delle tre *in modo differente* o se tutte e tre sempre insieme realizzano l'esistenza cristiana in forma triplice? L'esistenza cristiana si presenta, da questo punto di vista, come una realtà luminosa in continuo movimento che di volta in volta brilla di una delle tre? L'una delle tre non può fare a meno delle altre due, non si offre mai senza le altre due sorelle? L'agire del credente ha una forma fenomenica *tridimensionale*, se così si può dire, una triplice estroversione in cui le Tre risuonano *sinfonicamente*, riprendendo ancora la fortunata immagine della piccola opera *La verità è sinfonica*.

3.4.1. Il posto della Speranza

La sinfonia della Santa Triade manifesta il dono di Dio all'uomo e la risposta dell'uomo a Dio. Nella prima parte del saggio *La fede, la speranza e la carità...*, Balthasar parla della speranza che occupa il posto in mezzo alle due, partendo da una suggestione di C. Péguy¹⁰². «La piccola speranza, che ha un aspetto proprio insignificante, pare trotterellare in mezzo alle sue grandi sorelle, la fede e la carità, ma in realtà è lei a trascinarle tutte con sé. La fede vede solo ciò che è. Invece lei vede quel che sarà. La carità ama solo ciò che è. Invece lei ama ciò che sarà. E le due sorelle maggiori si affrettano solo per la piccola»¹⁰³.

¹⁰² Cfr. C. PÉGU, *Misteri. I Santi Innocenti. La seconda virtù, Giovanna d'Arco*, tr. it. Jaca Book, Milano 1984, pp. 14-15.

¹⁰³ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, III, Stili laicali*, tr. it. di G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1986 [originale: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III/2. Fächer der Stile: Laikale Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962], pp. 375-

Balthasar ricorda anche H. Schlier per il quale la speranza è il *baricentro* della vita cristiana, elemento dinamico, centrale della vita cristiana, ponte o cerniera tra il fondamento che è la fede e la modalità sostanziale della vita cristiana che è la carità. Quindi Fede, Speranza e Carità, dove la speranza in qualche modo si trova a svolgere un ruolo centrale equilibratore, se così si può dire, tra le due; equilibratore perché il bene (la salvezza) accolto nella fede diventa amato e desiderato nel suo pieno compimento. Fede e Speranza si presentano come inscindibili e circolarmente legate l'una all'altra: la fede è sempre una fede che spera nell'adempimento di ciò che crede, la speranza la spinge costantemente in questo movimento e a sua volta attende dalla fede quello che è l'oggetto da sperare. Ma questa dinamica abbraccia contestualmente anche la carità verso la quale la speranza svolge una funzione di mediazione. La speranza spinge la fede verso il Bene, cioè suscita in lei l'amore per il bene creduto e sperato. Se è sperato, è desiderato e quindi amato (è il concetto agostiniano di desiderio). «Non desiderarlo non sarebbe solo ingratitudine, ma una contraddizione sul piano dell'essere, nella misura in cui è impossibile amare il sommo bene senza aspirarvi»¹⁰⁴. Una fede che non desiderasse o che non amasse ciò che viene da lei attestato è quella fede detta inutile e vana da Paolo, la *fides mortua* che alla fine non si capisce in cosa consisterebbe se non in un «ritenere per vero qualcosa»¹⁰⁵. Ma un «ritener per vero

476 (in seguito solo *Gl III*), la lunga sezione dedicata a Péguy, in particolare il paragrafo *Il cuore di Dio*, *ib.*, pp. 456-469, dove Balthasar sviluppa il pensiero dell'autore francese della «teologia totale della speranza» e sul quale torneremo in seguito. Il pensiero di Péguy viene ripreso sinteticamente in *TD V, L'ultimo Atto*, cit., pp. 155-160. (In corsivo le citazioni di Péguy).

¹⁰⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, cit., p. 308.

¹⁰⁵ In merito alla *fides mortua* in realtà Balthasar, paragonando il rapporto fra le Tre al mistero trinitario e alla «irripetibilità» delle Persone pur nell'unità della sostanza, nella nota n. 8 di p. 306 del saggio *La fede, la speranza...* in *Homo*

l'amore», almeno secondo la lettura balthasariana del rapporto tra i trascendentali e in particolare tra il vero e il bene, risulterebbe essere ben altra cosa. In effetti alla fine nel movimento circolare la carità risulta essere la prima e la più grande perché ricapitola in se stessa il movimento sia della fede sia della speranza.

3.4.2. *Le tre virtù e il Mistero Trinitario*

In *Teodrammatica V*¹⁰⁶, Balthasar espone in modo sufficientemente compiuto la virtù della speranza (esamina anche il pensiero di Teilhard de Chardin e Jürgen Moltmann come due prudenti tentativi di coniugare la speranza cristiana con *il movimento verso avanti* della storia del mondo e dell'uomo) anche se prevalentemente in prospettiva escatologica.

Il paragrafo intitolato *La speranza di Dio*¹⁰⁷, ammirando di nuovo le intuizioni poetiche di Péguy, presenta riflessioni e suggestioni più interessanti, tipicamente balthasariane, perché qui Balthasar cerca il radicamento trinitario della speranza; «Una super-speranza trinitaria immanente non dovrebbe pure presentare una dimensione economica?»¹⁰⁸. Péguy, dice Balthasar, ha il grande merito teologico di introdurre «in tutta la serietà la speranza nel cuore più interno di Dio... e lega la speranza ad un'attualità non terrena ma supremamente e universalmente eterna»¹⁰⁹.

creatus est, citando il Tridentino – cap. 15 e canone 28 della giustificazione a proposito della *fide sine caritate*, l'enciclica *Mystici Corporis*, e alcune proposizioni contro Baio e Giansenio –, dice essere comunque giustificato l'interrogativo teologico sull'esistenza o meno della fede morta e della speranza (egoistica) del peccatore senza la carità.

¹⁰⁶ *TD V*, cit., pp. 118-160, con un richiamo ulteriore *ib.*, pp. 270-275, come vedremo più avanti.

¹⁰⁷ *Ib.*, pp. 154-160.

¹⁰⁸ *Ib.*, p. 154.

¹⁰⁹ *Ib.*, p. 155.

Balthasar cerca di rinviare le Tre Virtù al Mistero Trinitario e trovare in esso la loro origine. Il paragone col mistero trinitario è giustificato dal fatto che le tre virtù teologali appartengono alla stessa vita trinitaria, sono lì originate, e dal Dio Trino sono donate all'uomo. Ci sembra illuminante il rinvio alla stessa vita intratrinitaria delle tre virtù e la conseguente spiegazione del *teologale*. Nel Mistero Trinitario è riposto il loro fondamento, la loro comune origine che Balthasar individua nella kenosi trinitaria (la prima kenosi, secondo il suo schema ben noto delle tre kenosi), cioè nel dono di sé che ogni Persona Trinitaria fa nel suo relazionarsi con le altre. «Il Padre non è Padre se non in quanto dona tutta la sua divinità al Figlio, ogni Ipostasi è se stessa mediante il suo riferirsi alle altre»¹¹⁰.

Quindi la Fede e la Speranza, come anche la Carità, attestano la loro teologicità nel loro essere realtà intratrinitarie, presenti e risplendenti nel mondo archetipicamente attraverso la *δόξα* dell'umanità mortale di Gesù di Nazareth, e per mezzo di Lui partecipate, grazie allo Spirito, ai suoi discepoli e quindi alla Chiesa intera. Nella vicenda terrena di Gesù «è percepibile nella maniera più evidente la radice comune delle tre virtù teologali»¹¹¹, radice che consiste in quella rinuncia a sé che consiste nella kenosi della sua dedizione assoluta alla volontà del Padre fino all'atto d'amore al Padre e per esso all'umanità nel sacrificio della Croce. Questa radice è qui resa più visibile ma essa fonda anche la fede e la speranza «perché Egli è la suprema Rivelazione del mistero trinitario nel mondo»¹¹².

La fede è dunque già dentro il rapporto eterno della relazione intratrinitaria tra il Padre e il Figlio. Come il Padre ha fede nel Figlio, gli dà fiducia, in qualche modo si affida a Lui generandolo

¹¹⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, cit., p. 307.

¹¹¹ *Ib.*, p. 311.

¹¹² *Ib.*

dall'eternità, così il Figlio risponde all'atto di abbandono del Padre verso di Lui ridonandogli tutto se stesso nello Spirito che è il Dono d'amore tra i due. L'attesa del Padre è continuamente soddisfatta nel Figlio e nello Spirito e così quella del Figlio e dello Spirito. I Tre sono certi di non restare delusi: è questa ancora la loro fede animata dalla speranza e ancorata nella carità. Nell'amore dato, ricevuto, scambiato dalle Tre Persone è presente il momento della fiducia, dell'attesa della libertà dell'altra, dell'anelito, del desiderio, del dono imprevedibile. L'attesa intratrinitaria è la fonte della speranza. Dentro il rapporto intratrinitario di affidamento reciproco delle prime due Persone intravediamo dunque la Terza che è l'amore-Carità che li abbraccia entrambi e li conferma (se può passare questo termine) nella reciproca certezza assoluta della comunione, certezza che è la speranza. L'origine della Santa Triade è nella Santa Trinità. Ci sembra di poter dire che il discorso intorno alle Tre Virtù può favorire ulteriori opportunità per illustrare la vita intratrinitaria; anzi senza l'apporto delle Tre Virtù forse questa vita finirebbe per sfuggirci, anche se il linguaggio diventa naturalmente sempre più inadeguato ma, dice la Speyr, «quei supremi doni di Dio, che derivano immediatamente dalla sua vita intradivina e che sono un partecipare della sua vita una e trina: la fede, la carità e la speranza, sono di gran lunga più idonei a svelare la sua essenza di ciò di cui noi possiamo disporre da noi stessi secondo la nostra condizione di creature». In Dio la nostra fede, la nostra speranza e la nostra carità troveranno compimento.

Le virtù teologali in Cristo e nei cristiani: Esse sono dono di Dio, o meglio il dono che Dio fa di stesso all'uomo, quindi sono nell'uomo il segno della sua presenza Trinitaria, e trasformano l'uomo tanto da renderlo capace di una vita conforme alla sua volontà. Grazie a questo dono in forma triplice l'uomo si rende sempre più sua immagine e più vicino a Lui. In questa analisi Balthasar non può non ricorrere ancora una volta al pensiero di Adrienne che

evidentemente ha ispirato o suggerito la fenomenologia, se così si può dire, o la dinamica delle Tre Virtù nell'esistenza concreta, oltre che nella loro comunicazione da parte del Padre in Cristo per mezzo dello Spirito. Per la mistica svizzera le tre sono «un aprirsi del cielo al di sopra della terra per attirla più vicino a sé»¹¹³. Come la fede, anche la speranza viene realizzata dal Cristo sulla terra così da donarla vivificata di una forza nuova, rispetto all'Antico Testamento, ai suoi discepoli. Si sa che grazie alla von Speyr Balthasar ha ripreso e maturato il concetto del possesso della fede da parte di Cristo. È Lei che ne parla in maniera possiamo dire sublime; in Cristo come nuovo Adamo «la fede subisce un ampliamento possente, che trae origine dal rapporto eterno tra il Padre e il Figlio e che Dio consegna come viatico al Figlio nel suo cammino terreno»¹¹⁴.

A questa questione Balthasar aveva dedicato il saggio *Fides Christi* presente nella raccolta *Sponsa Verbi*¹¹⁵. Qui fa brevemente cenno¹¹⁶ alla contestazione di Tommaso, di tutta la Scolastica, ma anche di Agostino, riguardo alla fede di Gesù; ma nel saggio sembra voler superare la questione del possesso di alcune virtù piuttosto che altre da parte di Gesù. Dice che in effetti è difficile e fluttuante la demarcazione. La prospettiva di Balthasar evidentemente tende ad andare oltre schematizzazioni scolastiche, specialmente nella sua cristologia, come è abbastanza noto ma troppo complesso per poter essere sintetizzato in questa sede.

La certezza dell'abbraccio del Padre il Figlio se la porta con sé in terra: ecco i «nuovi spazi per la speranza..., uno sguardo teso verso l'invisibile»¹¹⁷. Nell'esperienza dell'abbandono della Croce

¹¹³ *Ib.*, p. 312.

¹¹⁴ *Ib.*

¹¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, cit., pp. 41-72.

¹¹⁶ *Ib.*, p. 60.

¹¹⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, cit., p. 312.

questa certezza-speranza può restare nascosta ma permane innegabilmente. In Cristo la fede e la speranza sono precursori della carità, di quella carità la cui pienezza risiede nella vita trinitaria e insieme con la Carità rientreranno nella vita eterna, quasi come in una sorta di ritorno ascensionale. Già realtà intratrinitarie, le tre virtù prendono forma umana nell'esperienza storica di Cristo; da qui vengono insegnate, comunicate, riversate sui discepoli, fino al loro ritorno glorioso insieme con il Risorto alla destra del Padre, dove con l'umanità di Cristo e le sue virtù è resa presente la risposta umana al Padre nel triplice atteggiamento di fede, speranza e carità. Nel movimento del ritorno, ci sembra di poter dire seguendo la Speyr, le virtù subiscono una trasformazione, avendo attraversato anch'esse il mistero della passione e morte e quindi vissuto l'esperienza del *Descensus ad Inferos*. Trasformazione, non dissoluzione, «perché Dio non distrugge i vasi che erano stati validi abbastanza da portare attraverso il tempo terreno il suo Amore»¹¹⁸.

Questa terza kenosi della sua discesa agli Inferi per la salvezza del mondo, conseguente alla prima intratrinitaria e alla seconda, cioè l'Incarnazione del Figlio, si riflette nella vita cristiana che si realizza mediante la fede animata dalla carità, secondo l'insegnamento neotestamentario. A questo mistero di donazione e rinuncia a sé partecipa anche la speranza: basta ricordare quanto dice Rm 8,19-26 a proposito dell'attesa impaziente e dolente della salvezza da parte della creazione tutta e dello «Spirito stesso che intercede per noi con gemiti inesprimibili».

Ricondotto e legato inevitabilmente il Bene Amato alla speranza, oltre che ritenuto vero dalla fede, delle tre virtù la più grande è la carità, che riassume il dono fatto da Dio all'uomo e nello stesso tempo la libera risposta dell'uomo a Dio. La fede, nel ritenere per vero l'amore, si assimila ad esso, alla sua natura, anzi

¹¹⁸ *Ib.*, p. 313.

si consegna all'amore, si mostra e si traduce quasi in questo; nel divenire però della vita storica la traduzione della fede nella carità è un impegno faticoso, anche sofferente (= paziente), rivelando così anche la forma della speranza alla quale sono assimilate la fatica e la pazienza sofferente. Interessante a questo punto il riferimento che Balthasar fa al suo maestro ed amico Przywara, che segue Cipriano e Agostino, che in particolare «inquadra la pazienza a partire dalla pazienza sovrana di Dio»¹¹⁹, come modalità dell'amore di Dio; Balthasar poi non perde occasione per ricordare che anche sant'Ignazio di Loyola nei suoi *Esercizi* parla della «fatica di Dio». È proprio la fatica, la tentazione e anche il dubbio del tempo storico della vita cristiana che fa riconoscere l'unità delle tre virtù.

Tante citazioni dal Nuovo Testamento attestano la dinamica e la circolarità della fede, speranza, pazienza, prove, carità, sofferenze. La pazienza-speranza sembra svolgere il compito di mantenere desta le altre due, perché riassume in sé l'atteggiamento dell'esistenza cristiana storica. Ma le virtù teologali, secondo 1 Cor 13,13, contrariamente a tutti i carismi, permangono anche al di là del tempo, nell'eternità. Qui Balthasar fa notare che il verbo nel testo greco è al singolare. «Ma ora resta (vvvί dé μένει) queste tre: Fede, Speranza e Carità», mentre le edizioni del testo italiano traducono al plurale. Non ci sembra da sottovalutare questa annotazione perché giustifica ancora di più, probabilmente, non solo l'intima unità delle tre ma anche la contestazione di una radicale trasformazione della fede e della speranza nell'eternità fino a dissolversi a vantaggio della sola carità. D'altronde l'accennata dedizione dell'una all'altra (analogamente allo schema intratrinitario) non consentirebbe una tale trasformazione.

¹¹⁹ E. PRZYWARA, *Umiltà, pazienza e amore*, tr. it. Queriniana, Brescia 1968, p. 37 citato in H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, cit., p. 309, nota 10.

Nel saggio *Fides Christi* Balthasar tenta¹²⁰, anche se brevemente, l'esegesi di 1 Cor 13,13 per quanto riguarda la permanenza eterna delle tre virtù, e accenna all'eventuale difficoltà filologica tra il verbo Πίπτειν (la carità non cessa mai) e il verbo Μένειν (riferite alle tre). Segue l'interpretazione – che parte addirittura da Tertulliano, Origene, Ireneo, il Crisostomo e viene ripresa da Henry e da Dom Marc-Francois Lacan – secondo la quale le tre virtù permangono non solo nel tempo ma anche nell'eternità, in opposizione ai carismi che sono transitori, e che la carità «domina fra queste tre e anima le altre due»¹²¹. Di quest'ultima ancora una volta è riconosciuta la preminenza, il primato e che con le altre due essa forma «la struttura permanente della vita del cristiano»¹²². Dopotutto Paolo è preoccupato della fede dei suoi cristiani e quindi non insiste certo nei suoi testi sulla questione della teologicità delle tre virtù, come invece farà la teologia posteriore, specie scolastica, tardomedioevale e posttridentina. In Paolo è abbastanza chiaro che le Tre siano inseparabili e che costituiscano un unico atteggiamento complessivo della dinamica dell'esistenza cristiana. Ma, secondo quanto Balthasar dice di Lacan, le tre sono già presenti nell'Antico Testamento come tre aspetti ancora indifferenziati, quasi elementi costitutivi del rapporto di alleanza tra Israele e Dio, come modalità innanzitutto della relazione di Dio stesso nei confronti del suo popolo e quindi come dispiegamenti indissolubili della risposta del popolo a Dio e della sua fedeltà al suo progetto.

3.4.3. La salvezza per tutti

Agli inizi degli anni Ottanta suscita clamore, in stretti ambiti teologici di lingua tedesca, l'idea attribuita a Balthasar che l'inferno

¹²⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, cit., pp. 64-66.

¹²¹ *Ib.*, p. 65.

¹²² *Ib.*, p. 66.

sia vuoto, in seguito alla pubblicazione, nel 1981 presso la sua casa editrice Johannes Verlag di Einsiedeln, del volumetto *Was dürfen wir hoffen?*¹²³. Nel 1987 è costretto a pubblicare un nuovo volumetto sulla stessa questione¹²⁴, per difendersi dai duri attacchi di cui era stato fatto segno. Proprio all'inizio di questo secondo volumetto dice: «...“Sperare per tutti” è stato fatto a pezzi con accanimento dalla rivista *Theologisches*, con l'efficace collaborazione della rivista *Der Fels*; e davanti agli occhi ho un fascio di lettere ingiuriose e di altre che mi scongiurano di tornare alla retta fede. Di che si tratta? Del dovere di sperare per tutti gli uomini. Di diverso avviso sono i miei critici; no, la nostra speranza della salvezza definitiva è limitata, perché noi *sappiamo* – dal momento che questo è un dogma – che un certo numero di uomini langue nell'inferno; di conseguenza io, che mi rifiuto di accettare una proposizione di fede, sono un eretico»¹²⁵. Balthasar cita, nella stessa pagina 8 per difendersi, il *Catechismo cattolico degli adulti* (pubblicato nel 1985) – redatto da W. Kasper ed esaminato a Roma parola per parola: «Né nella Sacra Scrittura, né nella tradizione ecclesiastica si dice con sicurezza di alcun uomo che egli sia effettivamente nell'inferno. L'inferno è piuttosto sempre prospettato come una *possibilità reale*, assieme all'offerta della conversione e della vita».

La questione escatologica e in particolare il problema dell'inferno e della salvezza – sperata per tutti – è già presente nel pensiero di von Balthasar da molto prima. Nel 1960 pubblicò un saggio dal titolo *Eschatologie*¹²⁶, al quale ovviamente rimandiamo (come alle altre due opere citate), per una adeguata conoscenza della prospettiva escatologica balthasariana.

¹²³ Tr. it. H. U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*, cit.

¹²⁴ *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Schwaben Verlag, Ostfildern 1987; tr. it. *Breve discorso sull'inferno*, Queriniana, Brescia 1988.

¹²⁵ *Ib.*, pp. 7-8.

¹²⁶ Tr. it. *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967.

A partire dalla concezione biblica della speranza von Balthasar ritiene errato sostenere essere contrario alla fede sperare la salvezza per tutti gli uomini, quindi la salvezza universale. Il volumetto del 1987 si apre con una frase della von Speyr: «Chi dalla sua fede esclude la prospettiva della speranza, riduce la fede a un sapere compiuto... Ora sembra che la fede abbia le sue radici più profonde nella speranza...».

«Dio non condanna nessuno ma è l'uomo, che si rifiuta in maniera definitiva all'amore, a condannare se stesso». Ed è esigenza intrinseca alla fede sperare la salvezza per tutti, sperare l'inferno vuoto (espressione non di Balthasar, anzi da lui rifiutata). Nutrire tale speranza non significa affatto insegnare la redenzione oggettiva di tutti, condannata dalla Chiesa. Noi non possiamo sapere chi si salverà e chi non si salverà, ma non sapere non equivale a non sperare. Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla salvezza; la sua infinita misericordia predestina tutti alla salvezza. La redenzione di Cristo è l'azione attraverso la quale Dio vuole condurre tutti a salvezza. E il Giudizio (termine che si presta facilmente ad equivoci) non può non essere indissolubilmente considerato unito alla Redenzione, «alla misericordia della Croce, per cui l'attesa del Giudizio è l'attesa della attualizzazione della Croce e della risurrezione in una unità di timore e speranza (fiducia senza ansietà) e la garanzia di perseverare in questo atteggiamento d'attesa attiva, eroica, vigile ed orante della venuta del Signore...». Balthasar ha avuto modo di approfondire questa visione alla scuola di alcuni grandi Padri della Chiesa (Origene, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore), ma è in compagnia, e ci tiene a sottolinearlo, di grandi teologi a lui contemporanei: Daniélou, Przywara, de Lubac, Ratzinger, Kasper, Guardini, Schneider, Rahner. Accanto a questi è importante ricordare anche alcuni grandi scrittori a lui molto cari: Blondel, l'ex socialista Péguy «che vuole essere cattolico soltanto se può sperare per tutti» (di Péguy dice che abbandonò la Chiesa perché «trovò intollerabile la dottrina dell'inferno» e vi fece ritorno

dopo aver trovato una specie di soluzione, esposta nel *Mystere de Jeanne d'Arc*, dove «Giovanna, nella sua rivolta interiore contro la possibilità di dannazione dei suoi fratelli, i peccatori, sente improvvisamente nella sua preghiera di essere solidale con Dio stesso nella sua ripugnanza contro la perdizione di ogni uomo qualunque sia»); Claudel, Gabriel Marcel, Léon Bloy di cui cita: «Nessun essere è escluso dalla redenzione, altrimenti non vi sarebbe alcuna comunione di Santi. L'esclusione di una singola anima dal meraviglioso concerto di mondo è inimmaginabile, sarebbe un pericolo per l'armonia universale». Non mancano riferimenti a grandi santi, come Teresa d'Avila: «Chi potrà reggere al pensiero di un'anima condannata per l'eternità al più atroce tormento dei tormenti?», e Teresa di Lisieux che influenza gli autori francesi sopra citati («... Ella comprese di dover sedersi alla tavola dei peccatori, per dividere nell'espiazione la loro sorte... Ella possiede la cieca speranza della Sua misericordia... E da questa cieca speranza ella pensa di poter aspettarsi tutto...»¹²⁷)¹²⁸.

3.5. La kenosi e le sue forme

Balthasar a più riprese torna sul tema della kenosi nella sua lunga produzione, sia in chiave cristologico-soteriologica, sia trinitaria, facendo riecheggiare quella che era stata una intuizione della mistica von Speyr e trovando costante conferma nello studio dei Padri. Dal punto di vista cronologico il tema compare in modo abbastanza sistematico nel saggio presente in *Mysterium Salutis*, sotto il titolo di *Mysterium Paschale*¹²⁹, successivamente viene ripe-

¹²⁷ TD V, cit., p. 273.

¹²⁸ *Ib.*, pp. 270-275, il paragrafo intitolato *La speranza può ingannare?*

¹²⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, cit., pp. 184-197, e pp. 236-238, presente anche in TD V, cit., pp. 297-304, nell'ambito del rapporto Croce-Trinità e in particolare all'interno della questione Trinità immanente-Trinità economica.

tuto senza significativi approfondimenti nella Trilogia a partire dall'ultimo volume dell'*Estetica* fino ai volumi della *Teodrammatica*.

Nell'ultimo volume dell'*Estetica*, la parte essenzialmente cristologico-soteriologica, Balthasar entra nel mistero della «frattura della Croce e lo scandaglio di questa frattura che spalanca gli inferi»¹³⁰. Qui la kenosi è sviluppata a partire dall'inno di Fil 2,6-11¹³¹. Il Figlio preesistente svuota se stesso della *forma Dei* e si abbandona alla morte assumendo «il concreto destino umano sottoposto alla maledizione del peccato e alla prima e seconda morte»¹³², per cui «l'incarnazione non ha altra finalità che la croce». «Gesù è... l'unico portatore del peccato del mondo e la sua obbedienza non emerge semplicemente dal destino di morte dell'uomo, ma dal personalissimo rapporto con il Padre»¹³³. Tutto ciò è possibile solo in virtù di una libertà inconcepibile per l'uomo. «I Padri della Chiesa – ricorda Balthasar – identificano la kenosi (come rinuncia e autolimitazione di Dio) con la *libertà* divina, contro qualsiasi concezione secondo cui essa sarebbe un processo naturale-gnostico o logico-hegeliano, e inoltre vedono risplendere nell'impotenza del Figlio incarnato e Crocifisso l'*onnipotenza* di Dio»¹³⁴. Balthasar vuole trovare l'origine e la ragione della kenosi a partire dagli stessi rapporti personali intradivini. Seguendo Bulgakov intravede nell'altruismo (*Selbstlosigkeit*) delle persone divine, quali pure relazioni nella vita d'amore intradivina, il fondamento della kenosi: «L'ultimo presup-

¹³⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. VII. Antico Patto*, Jaca Book, Milano 1977 [originale: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III/2/2. Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969], p. 185. In seguito solo *Gl VII*.

¹³¹ *Ib.*, pp. 193-207. Per il commento balthasariano all'inno dei Filippesi cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, cit., pp. 35ss. Cfr. P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come Rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Glossa, Milano 1996, pp. 339-355.

¹³² *Ib.*, p. 194.

¹³³ *Ib.*

¹³⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, cit., p. 44.

posto della kenosi è l'altruismo delle persone (come pure relazioni) nella vita intratrinitaria dell'amore; si dà quindi una kenosi fondamentale, presente già nella creazione in quanto tale, perché Dio fin dall'eternità assume la responsabilità della sua riuscita (tenendo conto anche della libertà dell'uomo) e nella previsione del peccato include nel conto anche la croce (come fondamento della creazione): la croce di Cristo è iscritta nella creazione del mondo fin dalle sue origini ed infine, nel mondo concreto del peccato, la sua passione redentrice comincia già con la sua incarnazione, e giacché la volontà della kenosi redentrice è l'inscindibile volontà trinitaria, il Padre e lo Spirito Santo sono, secondo Bulgakov, impegnati in maniera estremamente seria nella Kenosi: il Padre come colui che invia ed abbandona, lo Spirito come colui che unisce, ma ancora attraverso la separazione e l'assenza»¹³⁵. Il riferimento a Bulgakov viene ripreso nella *Teodrammatica* dove con lui vede nella «autoespressione del Padre nella generazione del Figlio la prima kenosi intradivina che abbraccia da ogni lato le altre, dal momento che il Padre ivi si disappropria radicalmente della sua divinità e la trasappropria al Figlio: egli non la divide con il Figlio ma la partecipa al Figlio dandogli tutto il suo... Il Padre, che non può essere pensato (arcanamente) come esistente prima di questa autodonazione, è questo movimento di donazione, senza trattenersi come per calcolo qualcosa... Nell'amore del Padre si trova una rinuncia assoluta ad essere Dio solo per se stesso, un lasciar andare dell'essere divino e, in questo senso, una (divina) a-teità (naturalmente dell'amore)»¹³⁶, e ancora più esplicitamente: «Mentre il Padre si esprime e dona così senza trattenersi nulla, egli non si perde, non perisce dentro il dono, come allo stesso modo egli non si tiene qualcosa di sé per se stesso, giacché egli è l'essenza intera di Dio in questa sua autodona-

¹³⁵ *Ib.*, p. 45-46, cfr. anche l'introduzione di G. Ruggieri a p. 11.

¹³⁶ *TD IV*, cit., p. 301.

zione, così che in essa si annuncia, insieme, tutta l'infinita potenza e impotenza di Dio, che non può essere altrimenti che nella kenosi intradivina»¹³⁷. Possiamo dire dunque che come l'atteggiamento fondamentale di Gesù si presenta sì come amore ma amore kenotico, in quanto la rinuncia alla sua uguaglianza con Dio ha lo scopo di renderne partecipi gli altri, così l'amore del Padre è un amore kenotico, assolutamente donativo di sé in quanto svuota totalmente se stesso. E così l'essenza intera di Dio Unitrino può essere definita amore kenotico (svuotamento di sé e amore partecipato).

3.6. La primazialità dell'amore

Il pensiero di Adrienne ricorre costantemente accanto all'incisiva e determinante presenza del pensiero di Riccardo di san Vittore e Gustav Siewerth, in ordine al tema dell'amore come nodo cruciale per l'avvicinamento al mistero della Trinità, nell'enciclopedica produzione teologica di Balthasar.

È opportuno insistere sulla realtà dell'amore, perché qui la figura della mistica svizzera appare con maggiore forza. I suoi commenti ai *Vangeli di Giovanni*¹³⁸, insieme con le altre opere, che sono continui punti di riferimento per Balthasar, hanno contribuito a sviluppare la riflessione sulla logica dell'amore intratrinitario a partire anche da immagini e realtà terrene. Su questo aspetto specifico il debito di Balthasar nei confronti della mistica è innegabilmente rilevante. Balthasar non perde occasioni nella sua vasta produzione per far tesoro della lezione della von Speyr. Questo capitolo vuole testimoniare con forza il peso delle intuizioni della mistica, soprattutto in ambito trinitario; è stato già ricordato che il pensiero di Adrienne è soprattutto un pensiero trinitario e la sua esperienza di fede e di preghiera vive del respiro trinitario.

¹³⁷ *Ib.*, p. 303.

¹³⁸ A. VON SPEYR, *Das Johannesevangelium...*, cit., vedi sopra nota 62.

Il nostro intento è quello di insistere sul trascendentale dell'amore, le cui radici sono state messe in evidenza nella von Speyr e anche in Siewerth. Il trascendentale del bene o dell'amore, proprietà attribuita allo Spirito, verrebbe ad occupare un posto di assoluta priorità nei confronti degli altri trascendentali essendo «più trascendentale dell'essere e del vero»¹³⁹.

Sull'intuizione della von Speyr (che ricorre a questo trascendentale soprattutto intorno al tema della confessione, della trasparenza e testimonianza di sé come manifestazione dell'amore), Balthasar conduce la sua analisi fenomenologica dell'amore tenendo presente la dinamica della vita intratrinitaria; con riferimento esplicito alle relazioni tra le Persone, il Padre (Essere), lo Spirito (Amore), il Figlio (Verità)¹⁴⁰, viene sviluppato il dinamismo essere, amore, verità.

Essere, amore e verità sono una sola realtà dinamica e insieme dicono il carattere misterioso dell'*id quo maius*; questa triplice convergenza fa intravedere la natura e il carattere profondo del mistero intratrinitario dove le Tre Persone Divine sono una unica unità nel mistero dell'Essenza Divina che le costituisce.

Balthasar include nel mistero della vita divina tutti i caratteri che trova nella sua analisi dell'amore e cioè: la totale disponibilità libera e sovrana dell'amante verso l'amato, il lasciar che questi disponga pienamente di sé, l'espropriazione di sé non trattenendo nulla per sé, la totale trasparenza reciproca, quel mistero di reciproco vela-

¹³⁹ *TI II*, cit., p. 152, citando G. SIEWERTH, *Metaphysik der Kindheit*, cit., p. 63. Su questo aspetto, più che su altri, Balthasar è debitore verso il pensiero della von Speyr. Il trascendentale assoluto o l'imprepensabilità dell'amore (l'amore senza fondo, che possiamo considerare come l'intima qualità di Dio), teorizzato da Siewerth e intuito ancora una volta dalla Speyr, e la fenomenologia contemporanea dell'amore trovano solide anticipazioni e fondamenti nell'analisi di Riccardo.

¹⁴⁰ Queste considerazioni le ritroviamo anche in H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, cit., pp. 109-124.

mento e svelamento, originario del mistero dell'essere, come misura ultima dell'amore infinitamente profondo e illimitato.

Legate strettamente all'essere in quanto misterioso, alla sua verità nascosta che si svela, nel rapporto umano interpersonale le dimensioni della conoscenza e dell'amore sono intrinsecamente unite in riferimento alla persona amata. Così, analogicamente, in quanto diventano le due uscite trinitarie, svelano la Verità del Padre e insieme annunciano la dinamica tripersonale intratrinitaria; l'una e l'altra sono inscindibilmente unite nel rapporto con l'Essere, con il Padre *origo totius divinitatis*.

L'amore però, rispetto alla conoscenza, sembra occupare un posto preminente, anche se cerca di nuovo il velamento nel senso che non fa luce pienamente. Questa posizione preminente farebbe rinunciare all'ordine classico agostiniano delle processioni intratrinitarie dell'amore e della conoscenza perché «l'imprepensabile autoapertura del Padre verso il Figlio si deve pure ad un amore che va oltre l'essere e la sua autoconoscenza»¹⁴¹. Ciò esclude categoricamente che il Padre per riconoscersi Dio debba generare il Figlio (si tratterebbe di un'uscita immanente in Dio nel senso hegeliano). Il Padre è tale in virtù dell'imprepensabilità dell'autodedizione che è «un amore senza fondo, il trascendentale in assoluto»¹⁴². In questo consiste tra l'altra la prima kenosi intratrinitaria che Balthasar assume da Bulgakov¹⁴³, quella totale e positiva autodedizione di

¹⁴¹ *TI II*, cit., p. 152.

¹⁴² *Ib.*, p. 153. Citando J. L. MARION, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982, Balthasar precisa che «l'amore abissale non è prima dell'essere, ma ne è il suo atto più elevato, in cui viene a mancare la sua comprensibilità», *ib.*, nota 9.

¹⁴³ Cfr. *TI II*, cit., p. 153. In nota 10 Balthasar cita anche F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970. Per la riflessione di Bulgakov sull'unità e ricchezza presenti nell'essere assoluto a proposito della consegna dell'amore nelle processioni, cfr. P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.

Dio nella consegna della sua intera essenza divina nelle processioni. In questo modo l'amore diventa la sorgente feconda dell'essere e dell'essenza divini, come analogamente nella realtà creata esso si concretizza nella procreazione.

L'uscita dell'amore, come quella che si realizza per prima (e che rinvia alla sua preminenza tra i trascendentali), lascia margini di misteriosità che sottolineano la sua infinita grandezza. Diversamente sarebbe come giungere alla fine e al totale esaurimento dello stesso amore. «Non gli resterebbe ormai nessun movimento da fare, nessuno sforzo sarebbe più possibile per amore della persona amata, nessun dono di sé o aiuto prestato sarebbe più necessario, nessun incontro potrebbe ormai più verificarsi. Dove dunque l'amore deve essere fino all'ultimo, lo svelamento deve arrivare sempre solo fino al penultimo»¹⁴⁴. Non si potrà cogliere la compiutezza dell'amore perché sfugge continuamente, in virtù della sua immensa profondità. Nella reciprocità dell'amore questo gioco di velamento e svelamento genera un mistero permanente, affinché appunto l'amore persista.

In virtù del mistero d'amore che coincide con la Sua Natura, la verità di Dio è la verità della Trinità delle Persone, Dio è l'Unitrino. Se Dio non amasse *non sarebbe*; la sua verità implica essenzialmente un rapporto, una relazionalità. Un essere statico non appartiene a Dio. Proprio perché l'amore dice apertura e donazione, l'essere di

¹⁴⁴ *Ib.*, p. 208. In queste pagine si intravede quella infrastruttura filosofico-concettuale del pensiero di Balthasar che ci sembra di segnalare come fondamento della sua lettura del mistero della vita intima trinitaria. La sua kenosi trinitaria, e quindi la kenosi dell'Incarnazione e della Croce, ha qui le sue lontane radici. Il prosieguo del testo citato è, al riguardo, analogamente ancora più illuminante: «Sempre di nuovo deve essere tolta agli amanti la conoscenza piena, devono entrare nell'oscurità, in uno scoraggiamento a riguardo del mistero sempre più grande della persona amata, a riguardo della di lei incapacità a mai risolverlo, entrare in una specie di perdita dell'amore...», *ib.*

Dio si identifica con esso. *Essere, verità, amore* si condensano e si esprimono come Trinità.

Adrienne, nel suo approfondimento del mistero della vita trinitaria e delle relazioni tra le Persone, così descrive i loro atteggiamenti divini: «Ciascuna Persona è interamente se stessa per amore delle altre e per amore delle altre si rivela interamente ad esse. Per riconoscenza verso il Padre, il Figlio gli si mostra in qualche modo come colui che è generato dal Padre in un atteggiamento che è il prototipo della confessione, e aspetta la risposta del Padre per orientarsi sempre di nuovo verso di lui»¹⁴⁵.

3.6.1. *L'amore e le Persone Divine*

Dobbiamo tornare alle intuizioni di Adrienne che, come abbiamo già detto, ha una visione essenzialmente dinamica della Trinità; la mistica svizzera non perde mai il centro della vita trinitaria, non facendosi mai disorientare dalle speculazioni e riflessioni concettuali intorno ai rapporti tra le Persone divine. Coglie all'interno delle relazioni interpersonali sempre quella pienezza e vitalità che la

¹⁴⁵ A. VON SPEYR, *La confessione*, cit., pp. 19-20. Von Speyr adotta il sacramento della confessione, accanto alla preghiera che sembra avere la stessa valenza nella sua esperienza spirituale, come immagine dell'autentico rapporto tra le Persone Divine, perché esso esprime l'atteggiamento di donazione assoluta, di fecondità, di apertura totale e trasparente dell'una nei confronti dell'altra; la confessione diventerà nella sua preghiera e nelle sue esperienze mistiche quasi la connotazione fondamentale, come constata lo stesso Balthasar che vede questo atteggiamento di Adrienne (cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Primo sguardo...*, cit., pp. 299-303) inserito nell'assenso di Maria, nella totale disponibilità di fronte a Dio, da qui la teologia dell'assenso. Testimonianza di questo atteggiamento ci sembra l'opera: A. VON SPEYR, *L'uomo di fronte a Dio*, cit.; cfr. sulla preghiera e la confessione: P. RICCI SINDONI, *Adrienne...*, cit., pp. 135-146, che in queste due realtà vede ciò che esprime di fatto il rapporto di Adrienne con Dio, ma anche ciò che innalza la Chiesa fino alla Trinità e quindi alla piena comprensione del suo mistero più profondo.

riconduce in qualche modo al mistero dell'amore, della donazione, della fecondità e dell'obbedienza reciproca intratrinitaria.

Nei commenti al *Vangelo di Giovanni* Adrienne mette l'amore al primo posto, riconoscendogli priorità assoluta rispetto alle relazioni tra le persone, rispetto alla stessa persona e identificando l'essenza trinitaria con lo stesso amore, trovandosi così in buona compagnia con quella teologia contemporanea che segue questa strada della comunione d'amore interpersonale come paradigma analogico privilegiato. Ma c'è l'impressione che lei riesca ad andare oltre quando insiste con le seguenti espressioni: l'essenza divina comune alle tre Persone è l'amore, «le persone non hanno l'amore ma sono l'amore»¹⁴⁶. L'amore non è ridotto al rapporto tra le Persone ma è costitutivo di Queste. L'amore è l'unità dell'essenza, l'unità ontologica (quella Coscienza Comune, il Noi-a-priori, che viene riconfermato nella processione dello Spirito Santo), e nello stesso tempo la forma di manifestazione di ogni Persona divina verso l'altra; l'unico infinito amore le contiene, se così si può dire. Le Persone divine solo viste dentro questo amore infinito sfuggono ad ogni forma di emanazionismo o di subordinazionismo¹⁴⁷, e così si intravede anche la possibilità di rileggere e comprendere meglio la *taxis* tradizionale secondo la quale il Figlio procede dal Padre, da questi Due procede lo Spirito, che interverrebbe quindi per ultimo.

Di fatto la mistica svizzera non intende andare oltre la *taxis* tradizionale in virtù della fecondità del mistero dell'amore che costituisce l'Essenza. Ma, libera da schemi scolastici o da formulazioni strettamente dogmatiche e impegnata a descrivere la sua esperienza

¹⁴⁶ A. VON SPEYR, *Il Verbo si fece Carne...*, cit., p. 23.

¹⁴⁷ Si tratta di due eresie trinitarie del III-IV secolo che, nel tentativo di interpretare il mistero, cadevano in una sorta di teismo monistico. L'amore, o per esso l'essenza, non è accanto alle Tre Persone come una quarta realtà, e inoltre le Tre nel possedere, manifestare e ricevere l'amore hanno ciascuna una forma singolare ed unica che Le contraddistingue nella personalità individua comunicabile.

di preghiera adorante, anche se ciò la porta oltre certi limiti apparenti, le sembra che la *taxis* tradizionale dia un'immagine troppo rigida dell'essenza di Dio come Trinità e, per quanto riguarda la prospettiva umana, renda infecondo il nostro rapporto con Dio se è di volta in volta vissuto, a seconda del tipo di approccio teologico adottato, con una Persona piuttosto che con un'altra. La sua esperienza non le consente un approccio isolato al Padre Creatore o al Figlio Rivelatore o allo Spirito Redentore, operando una specie di salti e distinzioni a compartimenti della vita cristiana nei confronti delle Persone divine, bensì la sollecita ad un rapporto mistico che abbraccia la totalità del mistero dell'Amore trinitario che le viene offerto nella sua Unità/Unicità nella pluralità delle relazioni.

Dio Padre e il suo Verbo non sono la stessa cosa, certo, ma sono Due l'uno di fronte all'altra; lo spazio intermedio che nello stesso tempo li unisce è l'amore, un amore che comunque salva la distinzione delle Persone, l'essere di ciascuna con la propria relazionalità, un amore che «ne esalta la comunione, la correlazione, l'interdipendenza»¹⁴⁸. Questo amore fa una cosa sola con l'ordine perché ognuna delle Tre Persone ama l'altra di un amore sempre divinamente ordinato; non c'è priorità dell'ordine sull'amore, ma quello diventa una qualità di questo. Così non ci sarebbe nella vita trinitaria una *taxis* precostituita, ma la *taxis* diventerebbe esplicitazione del mistero dell'amore, quindi dell'essenza della Trinità. Lo stesso ruolo del Padre come *origo totius divinitatis* (e quindi anche, potremmo dire, *origo totius amoris*) è visto qui sotto una nuova luce; Egli non è se non dona la stessa natura d'amore all'altra che è il Figlio ed è da sempre perché da sempre in Lui esiste quell'esigenza sovrabbondante di amore che genera il Figlio come Parola, come da sempre esiste il Figlio che risponde e ringrazia eternamente il Padre, come da sempre esiste lo Spirito Santo che è riconoscenza

¹⁴⁸ P. RICCI SINDONI, *Adrienne...*, cit., p. 86.

e adorazione dei frutti d'amore dell'unità tra il Padre e il Figlio. Qui appare, di nuovo, con sufficiente evidenza che la fecondità è intrinseca alla realtà dell'Amore che costituisce la Natura. Questa è feconda perché è Amore e, perché Amore, della fecondità possiamo dire che è essa stessa *id quo maius*, come della Natura diciamo che è l'*id quo maius*, ma della Natura feconda. La fecondità è infine ricondotta a quella Coscienza comune che possiamo chiamare «lo sfondo senza fondo» del mistero Trinitario.

Nella stessa visione di Adrienne non sembra esserci un momento in cui il dinamismo dell'amore trinitario trovi riposo, una sua fisicità o staticità come una specie di approdo finale, non c'è cioè un momento in cui la fecondità si allontani dal cuore dell'amore. La Trinità vive di una dinamicità perenne che va sempre oltre un *id quo maius* ragionevolmente pensato.

3.6.2. L'amore tra il Padre e il Figlio

Anche l'inversione trinitaria, tema già definito squisitamente balthasariano ma esplicitamente condiviso con la von Speyr, può essere letto sotto la stessa luce misteriosa del principio dell'amore. Anzi la mistica svizzera arriva ad esso proprio a partire dall'analisi dell'amore tra le Tre Ipostasi, così come d'altronde nell'economia della salvezza si manifesta, fino al momento culmine e definitivamente chiarificatore della Croce. L'intuizione mistica viene in qualche modo legittimata teologicamente dalla speculazione balthasariana.

Nel racconto neotestamentario si evidenzia l'inseparabile congiunzione di Gesù con lo Spirito, fin dallo stesso istante dell'Incarneazione, tanto inseparabile che, dice Balthasar, «in tutte le situazioni economiche non si arriva in nessun caso a un rapporto io-tu tra il Figlio e lo Spirito. Un tu è per il Figlio soltanto il Padre; e questo tu Egli lo è nello Spirito»¹⁴⁹. Lo Spirito, come aveva detto la von

¹⁴⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito di verità*, Jaca Book, Milano 1992 [originale: *Theologik. III. Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987], p. 143, in seguito solo *Tl III*.

Speyr, è Colui che riceve dalle mani del Figlio l'offerta di sé e la consegna al Padre, è il «movimento che fa sì che questa riposizione presso il Padre diventi possibile e riesca»¹⁵⁰, è Colui che mantiene l'unità tra Padre e Figlio nell'abbandono reciproco tra i Due. Sulla Croce il Figlio per obbedienza restituisce al Padre lo Spirito, che era il testimone nell'esperienza terrena della sua obbedienza, e sperimenta così la solitudine e l'estremo abbandono, mantenendo per sé lo spirito dell'uomo peccatore. Una volta Risorto l'unità tra Figlio e Spirito si ristabilisce in una forma tale che ora il Figlio la può donare ai suoi discepoli. Si attua in questo movimento «una sorta di *inversione delle competenze*: una volta lo Spirito aveva portato il Figlio nel mondo, ora il Figlio manda lo Spirito nel mondo»¹⁵¹, entrambi sono «compresi come in un movimento infinito, che condiziona un costante scambio dei ruoli, mentre il Padre abbraccia l'intero movimento»¹⁵².

Quella che era stata, nell'economia della salvezza, la missione dello Spirito in rapporto al Figlio ora diventa la missione del Figlio in rapporto allo Spirito, attuando così l'inversione trinitaria delle missioni sul piano economico. Lo Spirito sovrintende e presiede al corso della vita terrena di Gesù di Nazareth. Lo troviamo particolarmente presente nei momenti cruciali, il suo compito è riassumibile nella citazione di Isaia nella sinagoga di Nazareth: «Lo Spirito del Signore è su di me...» (Lc 4,18). Dopo la Pasqua si invertono le posizioni: è Cristo Risorto che manda lo Spirito sui discepoli e sulla Chiesa nascente. Lo Spirito continua a sovrintendere, presiedere, animare, guidare, ma per mandato di Cristo stesso, come se le due missioni sul piano economico fossero in fondo l'unica identica missione/competenza; questa si attua in due momenti eco-

¹⁵⁰ *Ib.*, citando: A. VON SPEYR, *Passion nach Matthäus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1957, p. 154.

¹⁵¹ *Ib.*, p. 144.

¹⁵² *Ib.*

nomicamente distinti ma costituiscono l'unica missione salvifica, il mistero nascosto da secoli (immanente nella realtà trinitaria) e ora rivelato nella storia di salvezza. Le due missioni *ad extra* in qualche modo sono comprese in un unico abbraccio, entrano in una dinamica circolarità il cui nucleo è sempre l'Essenza d'Amore. Così la distinzione delle missioni/competenze viene ricompresa nell'unità del mistero Trinitario.

Ma «il movimento infinito» abbracciato interamente dal Padre, le missioni/competenze scambiate e invertite, allude abbastanza esplicitamente al dinamismo tutto interno alla Natura d'Amore Trinitario secondo il quale le stesse missioni intratrinitarie «accadono», se così si può dire, all'interno dell'Unica Essenza come manifestazione della fecondità amorosa di Questa e in virtù della circolarità dell'amore e del processo della fecondità intratrinitaria.

La von Speyr non sembra distinguere tra inversione immanente e inversione sul piano economico (evidentemente poco interessata a queste distinzioni), né Balthasar interviene con la sua autorità a correggere e precisare ulteriormente il pensiero della mistica.

4. Il maschile e il femminile: un genio duale

«Maria è sempre stata vista dai Padri della Chiesa come l'archetipo dei profeti cristiani e da lei parte la linea profetica che entra poi nella storia della Chiesa. A questa linea appartengono pure le sorelle dei grandi santi. Sant'Ambrogio deve alla sua santa sorella il cammino spirituale che ha percorso. La stessa cosa vale per san Basilio e san Gregorio di Nissa, come pure per san Benedetto. Più avanti nel tardo Medioevo incontriamo grandi figure di mistiche, tra cui bisogna menzionare santa Francesca Romana. Nel XVI secolo troviamo santa Teresa d'Avila che ha avuto un ruolo molto importante nell'evoluzione spirituale e dottrinale di san Giovanni della Croce.

La linea profetica legata alle donne ha avuto una grande importanza nella storia della Chiesa. Santa Caterina da Siena e santa Brigida di Svezia possono servire da modello come griglia di lettura.

Lo stesso si potrebbe dire di san Bonaventura e di san Francesco d'Assisi: la stessa cosa avviene per Hans Urs von Balthasar impensabile senza Adrienne von Speyr. Credo che si possa dimostrare come in tutte le figure dei grandi teologi sia possibile una nuova evoluzione teologica solo nel rapporto tra teologia e profezia. Finché si procede solo in modo razionale, non accadrà mai nulla di nuovo. Si riuscirà forse a sistemare meglio le verità conosciute, a rilevare aspetti più sottili, ma i nuovi veri progressi che portano a nuove grandi teologie non provengono dal lavoro razionale della teologia, bensì da una spinta carismatica e profetica. Ed è in questo senso, ritengo, che la profezia e la teologia vanno sempre di pari passo. La teologia, in senso stretto, non è profetica, ma può diventare realmente teologia viva quando viene nutrita e illuminata da un impulso profetico»¹⁵³.

4.1. Il rapporto uomo-donna in Balthasar e Adrienne¹⁵⁴

Balthasar nella sua lunga riflessione teologica valorizza e promuove il genio femminile nella storia della Chiesa e nell'esperienza cri-

¹⁵³ Dall'intervista di Niels Christian Hvidt al Cardinale J. Ratzinger, *Il problema della profezia cristiana* (testo tratto dal sito della Congregazione per il Clero, 24 ottobre 1998).

¹⁵⁴ Cfr. R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, EUPRESS FTL, Lugano 2007. L'opera voluminosa di Carelli è fondamentale e raccoglie tutti gli studi fatti precedentemente, quindi rimandiamo alla sua bibliografia completa, *ib.*, pp. 707-739; L. GRYGIEL, *La missione della donna negli scritti di Adrienne von Speyr*, in AA.VV., *La missione ecclesiale...*, cit., pp. 125-131; S. GREINER, *La dignità della donna. La sua importanza nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, in K. LEHMANN - W. KASPER (a cura di), *H. U. von Balthasar...*, cit., pp. 367-382; J. SERVAIS, *Giovanni, fra Maria e Pietro. L'identità*

stiana. All'interno del metodo balthasariano, essenzialmente teologico, Balthasar affronta le classiche tematiche riguardanti l'incontro dei due sessi, il rapporto uomo-donna, la maternità e la paternità, e tutte quelle problematiche che specie negli ultimi decenni hanno riguardato il maschile e il femminile nel mondo e nella Chiesa.

L'Estetica Teologica di von Balthasar comprende, nel suo ampio respiro sinfonico, una antropologia teologica¹⁵⁵ (*Teodrammatica*) in cui il teologo svizzero, volendo delineare le grandi figure del «dramma» del piano della salvezza, gli attori, Dio e l'uomo, presenta a un certo punto l'uomo sostanzialmente definito da un carattere comunitario e da un carattere di tensione bipolare¹⁵⁶. Nell'ambito del rapporto uomo-natura, uomo-Dio, immanenza-trascendenza, l'uomo è presentato come tridimensionale¹⁵⁷, dove ogni dimensione è dualistica (spirito-corpo, uomo-donna, individuo-società). La seconda dimensione¹⁵⁸ uomo-donna prelude e anticipa, anzi

ecclesiale del consacrato, in A.-M. JERUMANIS - A. TOMBOLINI (a cura di), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar*, Atti del Simposio Internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2-4 marzo 2005, EUPRESS FTL, Lugano 2005, pp. 347-363; ID., *Maria, Pietro e Giovanni, figure della Chiesa*, in R. FISICHELLA (ed.), *Solo l'amore è credibile*, cit., pp. 149-166; R. GRAZIOTTO, *Riflessioni sul laicato e sul matrimonio. In dialogo con Adrienne von Speyr, Hans Urs von Balthasar e Ferdinand Ulrich*, in AA.VV., *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar*, cit., pp. 365-383.

¹⁵⁵ Per un esame completo e approfondito dell'antropologia teologica di Balthasar cfr. E. BABINI, *L'antropologia teologica...*, cit. Babini affronta la concezione antropologica contenuta nella *Teodrammatica*, la seconda tavola del trittico balthasariano. Rimandiamo sempre al volume del Babini per una bibliografia essenziale di Balthasar e su Balthasar sul tema dell'antropologia.

¹⁵⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, tr. it., Jaca Book, Milano 1982 [originale: *Theodramatik. III. Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976], pp. 317-391. In seguito solo *TD II*.

¹⁵⁷ Cfr. E. BABINI, cit., pp. 80-96.

¹⁵⁸ Cfr. *TD II*, cit., pp. 344-360.

è caso paradigmatico del carattere comunitario specificato dalla terza dimensione¹⁵⁹, come dire che già il rapporto uomo-donna è un aspetto della comunionalità che è costitutiva della persona umana. Balthasar però indaga tale rapporto uomo-donna per evidenziare, nel messaggio biblico, l'uguaglianza tra i due, la reciproca complementarietà, la pari dignità, pur nella diversità, il significato della sessualità e della fecondità. L'ultimo interesse balthasariano è decisamente orientato verso l'approfondimento della prospettiva teologico-ecclesiologicalo-mariologica che non affrontiamo in questa sede.

La natura umana si presenta differenziata in uomo e donna; Balthasar esamina i due racconti della creazione e da questi parte per gettare una ulteriore luce sulle *dramatis personae*. Di entrambi i racconti dice che mostrano «la reciprocità integrativa» tra l'uomo e la donna. «Fino all'ultima cellula il corpo maschile è maschile e il femminile femminile, ed analogamente l'intera esperienza ed auto-coscienza empirica. E questo all'interno di una natura umana identica in entrambi, la quale però in nessun punto emerge neutrale, al di là della differenza dei sessi, come in un luogo di possibile comprensione. Qui non c'è nessun *universale ante rem*... L'uomo è nella creazione compiuta una unità duale, due realtà diverse ma inseparabili l'una dall'altra, di cui l'una è la pienezza dell'altra, entrambe ordinate a una unità definitiva inafferrabile; doppia, senza moltiplicazione dell'uno nel due, semplicemente due poli di un'unica realtà, due diverse attuazioni di un unico essere, un'esistenza in due vite, ma non assolutamente due diversi frammenti di una totalità che si volesse poi ricomporre come in un *puzzle*»¹⁶⁰. Balthasar vede un aspetto importante del mistero dell'uomo in questa reciprocità uomo-donna, per cui l'io si muove da sempre verso il tu e lo trova,

¹⁵⁹ Cfr. E. BABINI, cit., pp. 88-91.

¹⁶⁰ *TD II*, cit., p. 345. Balthasar cita A. FRANK-DUQUESNE, *Creation et Procreation*, Ed. de Minuit, Paris 1951, pp. 42-46.

senza mai possederlo, un non-possesso come un'insufficienza della stessa costituzione dei due sessi e come impossibilità di controllare la libertà dell'altro. La prima dimensione corpo-spirito, di cui Balthasar parla precedentemente come costituente quella polarità dell'uomo per cui questi è definito fenomeno di confine¹⁶¹, tra il mondo prettamente materiale e quello spirituale, non «giustificava» comunque la differenziazione sessuale; e nello stesso tempo non è nell'elevazione dal carattere «cosmico» – corporale – a quello «meta-cosmico» – spirituale – che si risolve la differenza sessuale. Non è nel carattere solo spirituale (paradossalmente solo Dio non vince la sua solitudine) che Adamo trova la complementarietà che cerca, la compagna, ma quando gli viene incontro uno spirito in un corpo e un corpo in uno spirito; per questo non l'aveva trovata tra gli animali, solo corpo. Il racconto della formazione della donna dalla costola sottolinea, secondo Balthasar, questo aspetto di spirito in un corpo e viceversa; inoltre mette in guardia dal ridurre il femminile all'elemento passivo-recettivo-fecondato, terreno, naturale, semplicemente corporale, come si presenta in tante culture. Non si può non riconoscere, in verità, che gran parte della tradizione patristica e teologico-scolastica, identificando l'immagine di Dio¹⁶² nell'elemento spirituale della natura umana (e quindi nel principio maschile), ha svalorizzato il femminile. Evidentemente la differenza sessuale veniva spiegata, in modo sbagliato, in virtù di una polarità metafisica o di un dualismo cosmologico. «Si dovrà dire che nessuna polarità metafisica può presentarsi quale spiegazione della differenza umana dei sessi; o questa viene spiegata da quella polarità unilateralmente ed erroneamente, oppure tutto lo sforzo non arriva oltre la soglia incerta di una illuminazione reciproca dove nessuno

¹⁶¹ Cfr. *ib.*, p. 339.

¹⁶² All'immagine e somiglianza di Dio Balthasar dedica un excursus in *TD II*, cit., pp. 298-316. Per un'analisi del tema cfr. E. BABINI, cit., pp. 63-101.

dei due fenomeni da spiegare esce da sé in luce»¹⁶³. Una certa parte dell'antropologia precristiana (Platone, Aristotele...) aveva posto le basi per questa concezione. La problematica visione dualistica complessiva pretendeva di «comprendere», col rischio di misoginia, anche il fenomeno del dualismo sessuale della natura umana; la conseguenza sarebbe quella di considerare il rapporto di coppia un «caso» fra tanti, senza alcun segno di trascendenza¹⁶⁴, cioè senza nessun riferimento diretto alla volontà del Creatore. La concezione cristiana, patristica e scolastica, sarà molto influenzata da questa lettura condizionata dall'antropologia precristiana.

I due racconti biblici (che già presentano una teologia dei sessi, secondo Balthasar, fortemente smitizzati anche se ancora precristiani) presentano invece una fenomenologia della sessualità, dice Balthasar, inseriti nel discorso della «creaturalità naturale». «Mai l'uomo è così consapevole della propria contingenza di quando ognuno dei due sessi deve persuadersi della propria assegnazione all'altro sesso: nessuno dei due può essere per sé tutto l'uomo, c'è di fronte a lui ogni volta l'altra maniera, a lui inaccessibile, di esserlo. E non è possibile sostenere che l'unione sessuale elimini questa contingenza e che possa fare della congiunzione un assoluto riposante in se stesso...»; l'apertura alla generazione poi «obbliga la finalità oggettiva ad uscir fuori dall'esperienza soggettiva»¹⁶⁵, per cui la congiunzione sessuale non resta chiusa nell'esperienza soggettiva e individualistica ma è strutturalmente aperta ad una «finalità oggettiva», che se considerata getta luce nuova sulla stessa sessualità di ciascuno dei due.

¹⁶³ *TD II*, cit., p. 347.

¹⁶⁴ Cfr. E. BABINI, cit., p. 90.

¹⁶⁵ *TD II*, cit., p. 348. Babini dice che non si tratta solo di una tensione ma di una vera e propria lacerazione (*ib.*, p. 90); l'esistenza duale difficile da vivere diventa possibile solo a partire dal sovrabbondante archetipo Cristo-Chiesa.

Il brevissimo primo racconto inserisce la creazione della coppia umana alla fine della creazione del mondo. «Dio creò l'uomo a sua immagine, a sua immagine lo creò, come uomo e donna lo creò» (Gen 1,26); affiderà loro il dominio sul mondo. È evidente che la creazione della coppia è messa strettamente in relazione all'immagine e somiglianza di Dio. Cosa è immagine? K. Barth la identifica con la reciprocità di uomo-donna, ma Balthasar non condivide tale identificazione in quanto questa non spiega ancora la differenziazione sessuale. Seguendo Przywara, riconosce invece che la sessualità approfondisce ulteriormente l'immagine. L'autore biblico del racconto rinvia alle immagini bibliche sponsali: Dio è presentato spesso secondo schemi nuziali in rapporto al popolo d'Israele. Il rinvio, secondo il magistrale insegnamento di Przywara, è chiaramente analogico¹⁶⁶. Nella somiglianza del rapporto Dio-popolo, uomo-donna, sorge la dissomiglianza: questa consiste nel fatto che la sessualità umana è legata a quella universalmente creata e quindi al mondo naturale; la somiglianza è invece nello scambio d'amore tra i due e nella donazione reciproca. Anzi l'autore costruisce il rapporto tra l'uomo e la donna a partire dalla sua esperienza di fede che gli rivela il rapporto d'amore tra Dio, per le sue iniziative sal-

¹⁶⁶ Lo stesso rapporto uomo-donna è analogicamente inquadrato nel rapporto Dio-creatura. «La creatura rispetto a Dio non può che essere secondaria, corrispondente, femminile», cfr. *TD III*, cit., p. 267. L'analogia consente il paragone ma salvaguardando la singolarità di Dio rispetto ad Adamo. Questi ha bisogno della donna per la sua integrazione e piena realizzazione, ha bisogno della fecondità di Eva per trovare ed esprimere la sua; Dio invece non ha bisogno della creatura per realizzare se stesso (si cadrebbe in una forma di panteismo). Dio crea liberamente l'uomo. Anche all'interno delle processioni trinitarie, generazione e spirazione, Dio conserva la libertà assoluta nella reciproca donazione disinteressata delle Persone trinitarie. Ogni creatura è frutto dell'amore gratuito di Dio, lo accoglie in sé per riprodurlo e farlo maturare; per questo ogni creatura di fronte a Dio, dice Balthasar, ha il carattere della femminilità intramondana.

vifiche, e il suo popolo. Ma Balthasar ci tiene a precisare che come non è vero che l'uomo non sarebbe se stesso al di fuori del rapporto maschile-femminile, così non è vero che l'immagine di Dio sarebbe limitata al solo elemento spirituale, anche se per troppi secoli si è insistito su questa delimitazione.

Al racconto della creazione è collegato un altro importante problema che è quello della fecondità umana. Questa si differenzia, con una profonda frattura, sostanzialmente dalle altre forme di fecondità intramondane. La fecondità umana genera immagini di Dio e non semplicemente esseri secondo la specie. Dunque, argomenta Balthasar, l'energia generativa umana si protende entro la forza creativa divina che si è messa a disposizione, alle dipendenze di un processo avviato ad arbitrio dell'uomo. È quello che i teologi hanno da sempre chiamato concorso generativo di Dio. Per questo il figlio, nel cristianesimo, è visto non come semplice possesso dei genitori ma nel suo rapporto immediato con Dio. Al primo parto Eva dice: «Ho acquistato un uomo da Jahwé» (Gen 4,1).

Il rapporto tra il primo e il secondo racconto della creazione è stato sempre molto problematico. Spesso sono stati presentati staccati l'uno dall'altro e letti separatamente come se ognuno sottolineasse un aspetto della creazione. Nel primo in genere si leggeva la creazione dell'umanità nel suo complesso, nella collettività; Adamo stava ad indicare un collettivo sessualmente indifferenziato, il secondo invece spiegava la differenziazione sessuale (con il racconto di Eva scaturita dal fianco di Adamo). Balthasar prende decisamente le distanze da tale interpretazione, molto presente tra l'altro nei Padri il cui pensiero egli conosceva molto bene. Nel secondo racconto (Gen 2,18-24) Balthasar vede soprattutto tre aspetti: 1) l'uomo maschio, pur creato per prima secondo il racconto, solo con Dio; 2) soffre la solitudine; porta già in sé la donna ma non se la può dare da solo; 3) la donna deriva dall'uomo che, privato di una sua parte, riceve in dono da Dio il compimento di sé.

A questo punto la priorità di Adamo «è fatta passare in ugua-

gianza»¹⁶⁷. Ognuno dei due è creato da Dio ed assegnato all'altro, «in una rotazione dialettica in circolo» (citando Przywara). Così i due racconti si intrecciano e si richiamano ed entrambi testimoniano l'esistenza duale dell'uomo che, però, solo nel rapporto Cristo-Chiesa, il grande archetipo, trova piena comprensione. Dal costato di Adamo deriva la donna e dal costato di Cristo sulla Croce nascerà la Chiesa. Come il primo Adamo è compreso in vista del secondo Adamo-Cristo, così la prima coppia e quindi ogni coppia è compresa nella Coppia Cristo-Chiesa.

4.2. La figura della donna¹⁶⁸

Dio dà la donna all'uomo, come aiuto, controfigura, aiuto che sia per lui interlocutore, la controimmagine, la sua controparte. Tra gli animali Adamo non trova uno che gli sia simile, soffre la solitudine, non trova uno a lui corrispondente capace di risposta¹⁶⁹. Solo la donna invece sarà per lui la controparola adeguata, «questa volta essa è carne della mia carne e osso dalle mie ossa» (Gen 2,23). Adamo ha potere sulle cose e sugli animali, domina su di essi; non dominerà invece sulla donna; lei sarà per lui per sempre indomabile¹⁷⁰.

La donna è dunque essenzialmente risposta (*ant-wort*). Balthasar va alla radice dell'etimologia del termine tedesco che riassume due aspetti: «La direzione verso qualcosa e la contrapposizione». «Se l'uomo è la parola che chiama, la donna è la risposta che alla fine

¹⁶⁷ TD II, cit., p. 351

¹⁶⁸ Cfr. S. GREINER, cit., pp. 367-382. L'autrice sottolinea il punto di partenza mariano della riflessione di Balthasar sulla donna la cui immagine è così marianamente caratterizzata. In effetti in TD III, nella terza sezione dedicata alle Persone Teologiche, pp. 263ss., il discorso sulla donna è preludio allo sviluppo della mariologia che termina naturalmente alla ecclesiologia, pp. 313ss.

¹⁶⁹ Cfr. TD III, cit., p. 264.

¹⁷⁰ TD II, cit., p. 345.

risuona incontro a lui, trasmessa dalla reciprocità alternativa»¹⁷¹. Il secondo racconto della creazione rivela come Adamo sia la parola che chiama; era solo, soffriva la solitudine, non trovava negli animali «la risposta». È parola inascoltata e quindi incompiuta, incompresa; si realizza in se stessa solo quando viene compresa, assunta e restituita. Una parola sorda, morta non è vera né autentica, fin quando non è restituita a se stessa in quanto pienamente compiuta. La priorità della voce che chiama e la secondarietà della voce che risponde sono allora solo apparenti, perché la chiamata senza la risposta non è; ha bisogno della stessa frequenza, cioè della pari eguaglianza per adempiersi. La parola, ancora, non genera da sé la risposta; questa è assolutamente gratuita. Pur possedendola in sé, Adamo non se la può dare, è nascosta. La possiede già in sé perché, dice Balthasar, «non ci può essere parola senza risposta», ma se non gli viene incontro come grazia non la trova. «Nessuna parola può farsi da sé la risposta»; sarebbe una risposta costretta, necessaria, priva di libertà. La risposta invece è frutto di libertà, accade nella libertà che solo il Creatore può donare, come Balthasar afferma costantemente nella sua *Teodrammatica*.

Accanto al termine tedesco *Antwort* Balthasar analizza etimologicamente anche il termine *Antlitz* (faccia) ricorrendo a radici indogermaniche. Tale indagine supporta l'idea della pari dignità. La donna come *Antlitz* è «il volto che risponde con lo sguardo. L'uomo e la donna stanno gli occhi negli occhi. Qui l'eguaglianza di rango è più sottolineata: colui che si guarda attorno incontra un controsguardo in cui egli, che vede, diventa visto»¹⁷². La pari posizione, altezza, dei due che si guardano l'uno di fronte all'altro, è l'affermazione della parità assoluta. Nel racconto dell'estrazione dalla costola (o qualunque sia la traduzione del termine ebraico) Balthasar vede l'unità e l'identità sostanziale di parola e risposta.

¹⁷¹ TD III, cit., p. 264.

¹⁷² TD III, cit., p. 265.

Solo questa modalità di espressione lo rivela. In altri casi (se Eva fosse stata tratta dal fango, come Adamo, o se fosse stata un processo naturale) non avremmo avuto la nascita di questo misterioso incontro di due pari libertà; ci saremmo trovati di fronte ad un puro incontro sessuale-naturale (quale non è, allora, originariamente il rapporto uomo-donna). Eva è sì tratta dall'uomo ma per opera del creatore; è come Adamo ma riceve la libertà da Dio, come lo stesso Adamo, ed è per Adamo il completamento, che lo stesso Adamo non avrebbe potuto darsi. Ma la donna non è solo «risposta e volto», è anche «l'aiuto necessario, la custodia, la casa dell'uomo, il calice appropriato per lui in vista della sua piena realizzazione»¹⁷³, non semplice recettività passiva ma con una sua fecondità attiva pur se di risposta. Quanto si è detto per la parola, vale anche per la fecondità; quella della donna è una fecondità di risposta che rende vana quella dell'uomo. La donna è così risposta-feconda ad una parola che in tale incontro si scopre a sua volta feconda; fecondi entrambi originariamente. Il comando «crescete e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela» esprime l'originaria ed eguale fecondità. Tale fecondità singola garantisce anche che i due non sono immagine di Dio in quanto coppia ma anche singolarmente e ciascuno immediatamente. È come se ciascuno ricevesse individualmente da Dio quel comando nel quale vediamo concretizzarsi l'immagine e somiglianza.

Ma non si può non aggiungere che la fecondità della donna comprende una specificità rispetto a quella dell'uomo; essa è «risposta-frutto», un doppio principio dice Balthasar. La sua fecondità è legata alla fruttificazione. Essa risponde e riproduce. La sua risposta all'uomo non è solo personale, non solo chiusa nel rapporto io-tu, ma si apre insperatamente ad un nuovo. «Essa è responsione in quanto riproduzione».

¹⁷³ *Ib.*

4.3. Ruolo profetico della donna

Ripercorrendo a posteriori la sua indagine non si può non riconoscere un ruolo profetico alla teologia balthasariana dell'uomo e della donna, per l'attualità e la modernità della sua tipica prospettiva. Balthasar non cede alle mode della contemporaneità e dei movimenti culturali sulle controversie sui ruoli, ma tiene fisso lo sguardo costantemente al messaggio della Rivelazione, alla tradizione della Chiesa, alla figura della Donna per eccellenza, la Madre del Signore, e anche alle istanze del rinnovamento della Chiesa, valorizzando il ruolo femminile, riconoscendone la singolarità nella costruzione del Regno di Dio ma conservando la sua identità e complementarità. Non solo la figura di Maria trova un posto eminente ma anche figure di sante che hanno lasciato tracce profonde nella storia della vita di fede del popolo cristiano. Ne sono evidenti testimonianze gli scritti su Caterina da Siena, Matilde di Hackeborn, Giuliana di Norwich, Teresa di Lisieux ed Elisabetta di Digione e su molte altre figure, senza dimenticare le moltissime pagine scritte sulla Vergine Maria. Se l'interesse di partenza e il metodo sono strettamente teologico-cristologici, le finalità, possiamo dire, sono immancabilmente ecclesiologiche. Balthasar vede innanzitutto Maria come figura della Chiesa, l'immagine esemplare, l'archetipo del popolo di Dio e di ogni cristiano, e legge marianamente tutta la vita cristiana; nella donna c'è il riverbero di quella divina maternità e della singolarità mariana nell'edificazione della Chiesa¹⁷⁴. L'intuizione del compito missionario di ogni battezzato nel mondo, così come viene pensato e organizzato nelle forme degli Istituti Secolari, si concretizza nella fondazione della Comunità di Giovanni, che riunirà uomini e donne consacrati per la testimonianza della

¹⁷⁴ «Nella vita di Maria si realizzano tutte le possibilità della missione della donna nella Chiesa, si realizzano tutti gli ideali dell'umanità femminile (l'espressione è presente nella *Familiaris Consortio*, 23)», L. GRYGIEL, *La missione della donna...*, cit., p. 126.

federe e dell'amore di Dio nella realtà della vita quotidiana e delle professioni laicali. Con eguale dignità Balthasar intende il ruolo cristiano testimoniale della realtà coniugale, con il suo mistero della fecondità nuziale riflesso della fecondità della stessa Trinità e della fecondità cristologico-ecclesiale. Quanto sia stato rivoluzionario e innovativo il discorso di Balthasar è dimostrato dall'evidente difficoltà e resistenze delle Istituzioni Ecclesiastiche del suo tempo ad accettare e riconoscere la validità delle sue prospettive pastorali. In tutto questo la presenza e il ruolo di Adrienne fu fondamentale, così come le sue riflessioni sulla vocazione della donna.

La dottoressa ha conosciuto donne che hanno inciso profondamente nel corso della sua vita, della sua formazione umana, spirituale, professionale e alcune che in qualche modo hanno alimentato quella sua tensione verso la ricerca della sua vera vocazione e poi determinato la svolta definitiva. La prima figura decisiva è sicuramente la nonna materna che le ha aperto il mondo della preghiera, del silenzio, della riflessione e dell'amore per i poveri, della bellezza del creato, le vie lungo le quali poi è pervenuta alla maturazione finale della scelta fondamentale; la morte della nonna la colpì profondamente e la lasciò sola di fronte all'incessante evolversi della sua esistenza. Con la madre abbiamo avuto modo già di dire che Adrienne vive costantemente un rapporto conflittuale latente perché pretendeva di decidere e di programmare la vita della figlia senza alcuna sensibilità verso la sua ricca personalità. Questa distanza persistette per molti lunghi anni, solo alla fine degli anni Quaranta ci fu un reciproco riavvicinamento, quando la madre cominciò a intravedere i frutti maturi delle scelte della dottoressa. Molte altre donne influirono positivamente su di lei, la cugina e amica di scuola media Madeleine che è la prima a parlarle delle esigenze della fede verso tutti e a sentirsi responsabili degli altri. Madeleine le fece capire, quasi profeticamente, che quella sua inclinazione per la solitudine era un segno della sua vocazione alla vita consacrata contemplativa, ma allora una tale possibilità sembrava totalmente incomprensibile e impraticabile. Alcune amiche cattoli-

che, le infermiere negli ospedali che frequentò, la sorella Emilie e le tante consorelle di Saint Loup l'affascinarono per la loro dedizione nell'amore del prossimo, le aprirono prospettive impensabili di una vita spesa per gli altri. La visione poi della Madonna all'età di quindici anni alimentò in lei un rapporto di confidenza, preghiera e imitazione singolare verso Maria, pur in un contesto di formazione religiosa che ignorava del tutto la devozione alla Madre di Dio, tipicità cattolica, quindi da evitare. Eppure Adrienne coltivò nel suo intimo il culto mariano fino ad assumere, una volta convertita, nel suo carisma e nella sua missione uno stile assolutamente mariano. Le fu concesso di vivere fino in fondo marianamente il mistero di Cristo, dal momento dell'Annunciazione, dai dolori del parto della Vergine fino alla partecipazione alla sofferenza sotto la Croce, e così anche la maternità dei tanti figli e figlie spirituali, la maternità della Chiesa. Ne sono prova le tante ricchissime pagine dettate e scritte sulla Vergine che testimoniano una profonda interiorizzazione, nella preghiera e nella contemplazione, del mistero di Maria in pieno e perfetto accordo con il mistero di Cristo.

Il contesto culturale svizzero non favoriva certamente l'emancipazione femminile della donna nelle libere professioni, riservando ad essa ruoli tradizionali preconfezionati dalla mentalità vigente. Anche il protestantesimo svizzero non vede altro ruolo per la donna che quello di sposa e madre, non avendo sviluppato, diversamente dal cattolicesimo, la vocazione della vita consacrata secondo gli innumerevoli carismi che nel corso dei secoli sono nati nella Chiesa. Adrienne non riesce ad indossare ruoli precostituiti, anche se accetta il ruolo di sposa e madre, pur nella scelta di una professione tanto desiderata e conquistata con grande fatica, quella del medico, nonostante l'opposizione della sua famiglia. Ma, anche se sposa, madre e professionista impegnata oltre ogni misura umana, riesce a realizzare quel compito sempre avvertito come il più vero per la sua vita: la preghiera solitaria e silenziosa, la contemplazione, la testimonianza di un cristianesimo autentico, radicale, in risposta ad una chiamata chiaramente e definitivamente percepita dopo la

conversione. Balthasar l'aiutò a scoprire e vivere il suo autentico ethos femminile nella Chiesa per il mondo e nello stesso tempo entrò anch'egli, forse con stupore, nel mistero del femminile della creazione, della redenzione e della Chiesa. Certo è che Balthasar dopo l'incontro con Adrienne allargò lo sguardo, maturò nuove concezioni della vocazione cristiana, come è testimoniato dalla pubblicazione del volume *Stati di vita del cristiano*¹⁷⁵, indagando il carisma delle vocazioni laicali, della scelta matrimoniale e della vita dei consacrati, le molte e ricche possibilità di santità che lo Spirito suscita sempre nella sua Chiesa, possibilità complementari e tutte indispensabili.

4.4. La fecondità dell'essere

In Balthasar il tema della fecondità dell'essere parte dunque da molto lontano, dai tempi della prima edizione di *Verità del mondo*. Il richiamo ad essa crediamo sia utile perché ci introduce nel mistero della fecondità della realtà umana e anche della realtà divina, fecondità che diventa corollario, se così si può dire, o sinonimo di apertura dell'amore e nell'amore. (La fecondità dell'essere apre dunque anche larghe strade per arrivare alla fecondità del mistero dell'Unitrino). Seguiamo questo percorso richiamando brevemente ancora il misterioso interscambio tra essere, amore e verità.

Balthasar nota che l'oscillazione analogica e misteriosa dell'essere (predicabile di ogni cosa e dell'ente sommo) provoca attrazione e quindi amore: «Solo qualcosa che è dotato di mistero è degno alla lunga di amore. Non si può amare ciò che non ha niente di misterioso»¹⁷⁶.

¹⁷⁵ La prima stesura è del 1945, cfr. sopra nota 78, cap. I.

¹⁷⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Teologica. I. Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989 [originale: *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985], p. 208. In seguito solo *TI I*.

La dimensione del velamento, del nascondimento, dal mistero dell'essere è introdotta nell'intimità divina per dare ulteriore spessore alla realtà della natura dell'amore che dispone i Tre nelle relazioni reciproche. Le Persone divine, nelle loro relazioni, in qualche modo si sfuggono per ritrovarsi e si ritrovano per fuggirsi di nuovo; ritrovandosi si donano totalmente e affermano il carattere assoluto dell'amore e sfuggendosi manifestano l'ulteriore volontà di donarsi in modo incessante e infinito. È presente in modo abbastanza palese dentro la dinamica dell'amore l'idea balthasariana della sorpresa e dello stupore già presente nell'apparizione dell'essere.

In una sorta di convertibilità tra essere e amore, questa mistericità imperscrutabile è il centro stesso dell'amore ed è lo stesso mistero dell'essere nella cui «profondità si trova fondata la possibilità e la realtà dell'amore»¹⁷⁷. Se l'amore vive nel centro dell'essere, nel suo centro intimo e misterioso, allora il cuore della vita intratrinitaria è appunto il trascendentale assoluto dell'amore. Questa misteriosità si ritrova parimenti nell'analisi delle proprietà trascendentali dell'essere e nella loro reciproca convertibilità; ogni trascendentale è convertibile nel suo cuore, nel suo centro che è il trascendentale del bene cioè dell'amore, come analogamente ognuna delle Tre Persone Divine trova nell'amore la propria e comune Ragion d'Essere, come il fondo su cui Ciascuna in-siste ed esiste nella sua differenza. La verità è apertura, fecondità, svelamento dell'essere, verso un tu, ma questa verità è l'amore perché l'apertura e la fecondità dicono amore. L'apertura, come la fecondità, appartiene all'essere in quanto tale e all'amore in quanto tale. Essere e Amore si equivalgono; nel mistero di Dio l'Essere è l'amore. Il fondo dell'essere si apre, appare; è il suo stesso fondo che si espone nell'apparire perché, come l'amore e il bene, è di per sé diffusivo. Diffonde, irradia se stesso. La Trinità diffonde e irradia se stessa nella Crea-

¹⁷⁷ *Ib.*, p. 211.

zione ma soprattutto nella Figura del Verbo Incarnato in Cristo che riassume in sé tutto il creato in quanto ne è l'intima e ultima giustificazione.

A partire dalla differenza intratrinitaria, che possiamo chiamare dinamica nell'unità intradivina, comprendiamo la differenza o polarità nell'essere, cioè la differenza tra l'essere in quanto realtà comprendente ogni essere finito e l'essere finito, singolare e irripetibile¹⁷⁸. Questa differenza non è da intendere come una «caduta dall'identità divina, bensì come la premessa... per il rapporto dinamico e lo scambio degli esseri tra di loro, per la loro reciproca inabitazione... e quindi l'ontico gradino previo di ciò che tra esseri liberi è l'amore. Se questo amore viene considerato una perfezione, dal momento che in forza sua gli esseri si adempiono in altri esseri... può essere posta la domanda... se e come questa perfezione intramondana possa fondarsi nell'assoluta identità... Nell'amore intraumano si delinea come ombra prefigurativa un mistero presente nell'origine»¹⁷⁹. La differenza in quanto gradino previo verso l'amore dice tutto il suo dinamismo aperto verso la fecondità che, infine, come segna la reciprocità dell'amore intraumano e l'apertura al mistero originario dell'essere, è archetipicamente, in modo per noi inesprimibile, presente all'interno dell'identità divina¹⁸⁰. La realtà dell'amore umano contiene in sé, come ombra prefigurativa, il mistero dell'amore Divino.

4.5. La fecondità intratrinitaria

La seguente lunga e illuminante citazione di Balthasar può far vedere meglio come può essere letto il mistero intratrinitario alla luce dell'analogia della fecondità dell'amore: «La dottrina della

¹⁷⁸ Cfr. *TI II*, cit., p. 122.

¹⁷⁹ *Ib.*, p. 123.

¹⁸⁰ Cfr. *ib.*

Trinità ci mostra in maniera inoppugnabile che nella vita una e trina di Dio c'è una doppia forma di dedizione nell'amore: una che dona in maniera puramente attiva e una che riceve e risponde in maniera passiva e attiva, dove entrambe le forme sono coeterne e si presuppongono reciprocamente. Nel suo totale dono di sé il Padre, che Lui stesso è l'origine non originata, produce il Figlio, che di conseguenza recepisce se stesso in modo eternamente passivo, ma che, in modo parimenti eternamente attivo, riconosce, grato, d'esser debitore di sé e restituisce se stesso alla sua origine, sicché la beatitudine del Padre che dona se stesso si trova in modo parimenti eterno e al di là di ogni immaginazione nel (passivo) ricevere di ritorno del Figlio (eucaristico) che gli deve se medesimo, e nel suo eterno e attivo dono di se stesso. La processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio (secondo la teologia occidentale) risulterebbe poi da un'attività comune di entrambi, in cui i due aspetti dell'amore in maniera differente si coniugano già, sicché il dono di se stesso al Padre e al Figlio da parte dello Spirito non sarebbe affatto mera passività (come insinuano a volte alcuni trattati di teologia trinitaria, dato che lo Spirito non produce nessun'altra persona divina), bensì una forma del riconoscersi debitore di sé, nella gratitudine, in cui la totalità dell'amore attivo-passivo perviene alla forma del Noi e rappresenta il loro scambio essenziale, la loro forma di puro dono»¹⁸¹. Balthasar, al termine quasi del suo percorso speculativo, perviene, dal suo punto di vista, ad una formulazione compiuta del suo pensiero teologico-trinitario; sinteticamente la citazione rappresenta la sua concezione del mistero trinitario e dei rapporti tra le Ipostasi, e la sua lettura del rapporto d'amore tra il Padre e il Figlio e la processione dello Spirito. Il tutto si muove all'interno del mistero d'amore che con la sua totalità perviene alla forma del Noi e rappresenta lo scambio essenziale; al «Noi» dunque perviene

¹⁸¹ H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, cit., p. 150.

l'Amore che contrassegna l'Essenza comunicata tra le Ipostasi, quella Coscienza Comune, Unica, posseduta, data e ricevuta, quel fondo misterioso che è ultimamente reciprocamente fecondo.

«L'Essenza di Dio è infinita fecondità nella Trinità»¹⁸²; questa espressione più volte ripetuta, dice che la fecondità è ricondotta, più che alla singola individua Persona, alla stessa Essenza e si esplica nelle relazioni tra le Ipostasi. «In Dio non c'è una natura che si sviluppi fertilmente nelle Persone, la natura di Dio è di essere Trinità»¹⁸³. La fecondità è dell'Essenza, a questa appartiene, né all'Una o all'Altra Persona, singolarmente presa, né a Due rispetto a un Terzo. Ma aggiunge: «Non si dovrebbe neppure mai parlare di una "fecondità dell'essenza di Dio" con astrazione delle Persone poiché certamente Dio è fecondo, ma mai che in lui possa venir distinto astratto da concreto; nell'essere fecondo è sempre condefinito il processo delle uscite personali»¹⁸⁴, perché l'essenza non essendo soggetto non ha fecondità a prescindere dalle processioni.

Pur rimanendo distinte, e pur individuando all'interno della fecondità l'eventuale momento attivo e momento passivo, le Ipostasi sono, ciascuna con il suo elemento specifico dentro la dinamica delle processioni, archetipo insieme sia dell'uno che dell'altra. Quindi risulta fuorviante e inutile l'esercizio di ricercare all'interno del mistero Trinitario l'uno o l'altro momento, o la corrispondenza tra i due, per giustificare l'analogia familiare, né tanto meno attribuire semplicemente allo Spirito l'elemento femminile/materno. Di fatto Balthasar resiste a questa tentazione avvicinandosi molto alla posizione tomista, pur senza citarlo in questo passaggio.

L'amore sovrabbondante, la gratuità eccessiva ed esagerata della Trinità si riversa da Dio al mondo «allorché lo spazio tra il Padre e

¹⁸² *Id.*, *Gli stati di vita...*, cit., p. 197.

¹⁸³ *Ti III*, cit., p. 48.

¹⁸⁴ *Ib.*, pp. 132-133.

il Figlio si è talmente dilatato che essi possono porre il mondo tra loro»¹⁸⁵. Lo Spirito che ha ricolmato quello spazio ora abbraccia il mondo e lo rende capace di accogliere l'amore infinito di Dio; il mondo intero, e la persona umana in particolare, entrano così nel circuito trinitario perché sono coinvolti nell'amore autentico. La realtà d'amore trinitario sempre eccedente se stesso si espande sul creato, così che di questo, e della persona umana in particolare, si può a buon diritto dire che porta l'impronta della Trinità e della sua essenza che è l'amore. In questo possono essere accomunati Riccardo di san Vittore, Agostino e la von Speyr che vede nelle dimensioni dell'esistenza umana, che chiama *origine* (o esistenza), *centro* (o conoscenza) e *consumazione* (o amore), la traccia trinitaria, così come la vede nel ritmo triadico dello spirito umano (secondo l'analogia psicologica agostiniana).

L'uomo porta impresso il sigillo della Trinità perché «si capisce nel modo giusto e vive nel modo giusto solo se si capisce e vive nella Trinità e alla luce della Trinità»¹⁸⁶. E così il mistero trinitario rivelandosi all'uomo diventa cifra ermeneutica perché rivela all'uomo stesso anche la sua condizione esistenziale e fa riconoscere i segni dell'immagine trinitaria nella realtà mondana.

5. Fecondità matrimoniale *imago Trinitatis*

Balthasar ripete più di una volta che soprattutto la fecondità matrimoniale naturale è l'*imago Trinitatis* più eloquente presente nella realtà mondana, perché supera la chiusura dell'io presente nell'analogia psicologica di Agostino e fa sgorgare il *condilectus* del progetto di Riccardo di san Vittore che sembrerebbe, secondo Balthasar,

¹⁸⁵ A. VON SPEYR, *Il Verbo si fece Carne...*, cit., p. 25.

¹⁸⁶ *Ib.*

ancora aggiunto dal di fuori, mentre la fecondità lo fa derivare dall'interno della realtà dell'amore; questo è un esempio luminoso di come la logica umana possa dare una raffigurazione autentica della logica divina¹⁸⁷.

Storicamente l'analogia familiare¹⁸⁸ (o anche sociale) nella teologia trinitaria non è accolta con frequenza. Il riferimento all'analogia dell'amore interpersonale come chiave di lettura della vita del mistero intratrinitario, a volte in contrapposizione al modello dell'analogia psicologica di Agostino, a volte auspicando una convergenza tra i due paradigmi (quello familiare e quello psicologico) pur essendo fondamentalmente entrambi inadeguati, ricorre con una certa saltuarietà nelle sezioni trinitarie e cristologiche delle opere di Balthasar, senza alcuna intenzione sistematica e in modo abbastanza occasionale.

¹⁸⁷ Sia Agostino che Riccardo erano consapevoli della fragilità delle loro posizioni.

¹⁸⁸ Per una possibile analogia tra la differenziazione sessuata di maschile e femminile e il Dio trinitario, e il modello socio-politico del parallelismo società-Trinità di autori come Leonardo Boff e Jürgen Moltmann, rimandiamo per una breve presentazione a: A. STAGLIANÒ, *Teologia Trinitaria*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La Teologia del XX secolo. 2. Prospettive storiche*, Città Nuova Editrice, Roma 2003, pp. 142-148 e pp. 158-162. Vogliamo ricordare, a proposito della famiglia come immagine della Trinità, un'espressione di Giovanni Paolo II: «...il nostro Dio, nel suo mistero più intimo, non è solitudine, ma famiglia, poiché ha in se stesso paternità, filiazione e l'essenza della famiglia, che è l'amore. Questo amore nella famiglia divina è lo Spirito Santo», *Omelia alla Conferenza del CELAM a Puebla, 28 gennaio 1979*, citato da A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, p. 106. L'analogia familiare, che vediamo molto vicina all'analogia «agapica», non fu trovata degna di considerazione né da parte di sant'Agostino, né da parte di san Tommaso. Oggi però, strutturata in modo diverso, è tornata con forza alla ribalta della riflessione teologica per la sua capacità suggestiva e la sua presa popolare... Si tratta sempre di un'analogia, ma di un'analogia forte e suggestiva, certamente più alla portata di tutti della vecchia e sottile analogia psicologica.

Il teologo svizzero si espone favorevolmente, ma secondo noi senza eccessivo entusiasmo, nei confronti del modello dell'amore familiare (tra i modelli sociali l'esempio più singolare di una realtà d'amore interpersonale e più direttamente riconducibile al mistero della vita intratrinitaria) in riferimento, molto probabilmente, alla ricchezza della fecondità che scorge originariamente nel mistero di ogni essente esistente¹⁸⁹ fornito del miracolo della fecondità, e sollecitato anche dalla riflessione della filosofia dialogica che però, secondo Balthasar, non compie l'ultimo passo e «non fa particolare attenzione alla fecondità, organica e personale, dei due»¹⁹⁰, cioè a quella fecondità propria della relazione coniugale.

Balthasar, per l'apprezzamento che nutre per la logica agapica, esprime sincera meraviglia per il fatto che «quando si discorre nel mondo di logica trinitaria ogni volta il rapporto dei genitori rispetto al figlio viene facilmente lasciato da parte»¹⁹¹. Le ragioni, secondo lui, si possono riassumere in un costante atteggiamento negativamente pregiudiziale verso la realtà matrimoniale, sia da parte della teologia cristiana antica¹⁹² sia da parte anche della filosofia moderna idealistico-razionalistica o empiristica, in una scarsa considerazione di una logica dell'amore alla quale la fecondità appartiene in quanto tale, e infine nella negazione dell'aspetto della fecondità naturale della sessualità.

Eppure basta riflettere sul fatto che il modello della fecondità è costitutivo della natura organica infraumana perché non possa,

¹⁸⁹ Cfr. *TI I*, cit., pp. 217-220. Il tema ritorna sinteticamente anche in *La mia opera ed Epilogo*, cit., pp. 157ss.

¹⁹⁰ *TI II*, cit., p. 48.

¹⁹¹ *Ib.*, p. 46.

¹⁹² In verità nemmeno quella teologia contemporanea che privilegia, tra gli scopi della realtà matrimoniale, la testimonianza dell'amore vicendevole dei coniugi piuttosto che la procreazione, sembra favorire la ripresa dell'analogia del modello dell'analogia familiare.

in qualche modo, «non essere preso in seria considerazione come un' *imago Trinitatis*»¹⁹³. Se si accoglie il dato biblico iniziale per cui il rapporto comunione interpersonale della coppia Adamo-Eva è *imago Dei* (rapporto nel quale è inclusa la procreazione) e ogni cosa creata è chiamata a riprodursi (piante, animali), allora si è autorizzati ad avanzare il modello familiare come via analogica per ripensare i rapporti intratrinitari. Balthasar riferisce la critica tagliente di Agostino contro questa elucubrazione analogica giudicata «assurda, anzi così falsa che è estremamente facile confutarla»¹⁹⁴ e quanto questo giudizio agostiniano abbia influenzato il pensiero cristiano successivo, ma va oltre l'insegnamento di Agostino e supera la sua obiezione (dell'unità sostanziale di natura spirituale dell'uomo interiore) affidandosi al mistero della fecondità dell'amore, sulla quale in ultima analisi si costruirebbe l'analogia, una fecondità dell'amore che a sua volta, pur prendendo spunto e avvio dalla realtà coniugale, la supera per ritrovare in se stessa la ragione della legittimità del suo ruolo analogico.

La fecondità del rapporto naturale coniugale (anche a prescindere dal legame sacramentale) «nell'emersione di un soggetto spirituale è di più che non un semplice processo naturale»¹⁹⁵, in quanto nel rapporto che genera nuove immagini di Dio, Dio stesso concorre; difatti «la fecondità deve essere sia corporea, in vista dei figli e della discendenza, sia spirituale, cioè un amore e una dedizione reciproca che colma entrambi i *partners*. Quanto i due aspetti siano inseparabili è evidente, perché il bambino non solo proviene da

¹⁹³ *Ib.*, p. 47.

¹⁹⁴ *Ib.*, citando AGOSTINO, *De Trin.* XII, 5, 5.

¹⁹⁵ *Ib.*, p. 48. L'amore coniugale e il suo frutto costituiscono «la rappresentazione più perfetta, più pienamente umana, nell'ordine naturale del mistero della santissima Trinità», BALTHASAR DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Beauchesne, Paris 1975.

questo amore reciproco, ma anche richiede e pertanto rinsalda la permanenza d'esso per essere e per crescere»¹⁹⁶.

5.1. Fecondità, Trinità, Nuzialità

Siamo così già immessi nel mistero della fecondità trinitaria, ma riprendiamo l'immagine del rapporto madre-figlio (quindi dell'analogia familiare), oltre che del rapporto creatura-Creatore, rapporti che sono «come l'amore di una madre, durante la gravidanza, legata al figlio da un amore spirituale e contemporaneamente da un legame organico e sostanziale»¹⁹⁷.

Dobbiamo ricorrere al pensiero della von Speyr ma precisando che Balthasar non assume esplicitamente alla fine la metafora del rapporto madre-figlio per esporre il mistero della fecondità trinitaria, pur richiamandola in riferimento alle intuizioni della von Sepyr e di altri autori.

Nei commenti al mistero trinitario della mistica svizzera è di fatto presente un'insistita analogia sponsale o in genere familiare. La relazione dialogica tra uomo e donna è per lei una esplicita immagine della tensione e del dinamismo dell'amore trinitario. La stessa origine dello Spirito Santo trova facile esposizione dentro la fecondità del rapporto d'amore sponsale¹⁹⁸. Lo Spirito appare, nelle

¹⁹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, cit., p. 132.

¹⁹⁷ A. VON SPEYR, *I discorsi polemici*, cit., p. 103. Balthasar riprende e utilizza questa immagine del rapporto madre-figlio, insieme con i richiami dell'antropologia dialogica di Siewerth, nel suo saggio *L'accesso alla realtà di Dio*, cit., pp. 19-59.

¹⁹⁸ In verità Balthasar ci tiene a sottolineare che in Adrienne è riconosciuta la superiorità della fecondità della verginità che «giustifica e sacramentalmente santifica anche la fecondità fisica dell'uomo e della donna», in *Il nostro compito*, cit., p. 47. Annotiamo, a tal proposito, che sia nelle opere di Balthasar sia in quelle della von Speyr non ci sono riferimenti alla sua esperienza e vocazione matrimoniale. Eppure non possiamo non rimandare alle belle pagine di Balthasar sullo stato matrimoniale in *Gli stati di vita...*, cit., pp. 195-216.

immagini della mistica svizzera, come il Terzo, originato dall'amore tra il Padre e il Figlio, analogamente alla nascita del figlio frutto dell'amore tra uomo e donna.

L'amore tra il Padre e il Figlio non è solo un legame tra due distinte persone, come un rapporto affettivo tra due persone umane, ma è un qualcosa di essenziale, sostanziale, che unisce sostanzialmente e che dice sia unità che pluralità delle Persone che sono essenzialmente nell'amore, amore che si svela in una triplice manifestazione. L'amore è la vita stessa delle Persone Divine, il modo essenziale di esistere delle Persone. Dall'amore tra il Padre e il Figlio viene fecondato cioè ha origine il Terzo in Dio, lo Spirito Santo che è «il respiro comune del loro amore, il movimento eterno tra Padre e Figlio, la fonte della vita eterna in Dio, colui che trasforma ogni compimento tra di loro in origine, e che quindi come il Padre e il Figlio è origine e pone origine. Lo Spirito è l'unità eterna di coloro che stanno eternamente uno di fronte all'altra nell'amore»¹⁹⁹. In queste riflessioni la von Speyr è vicinissima al pensiero di Riccardo di san Vittore nella sua ritmica e analisi dell'amore trinitario. Anche la von Speyr parla di un amore sterile, chiuso e destinato all'esaurimento senza l'apertura di un terzo; per questo giustamente Balthasar quando riferisce di queste intuizioni di Adrienne non manca di richiamare i passi dei libri III e IV del *De Trinitate* di Riccardo di san Vittore. Dice la von Speyr: «Per mantenere vivo l'amore tra i due ci vuole sempre un terzo... Ci vuole un compito che li riempie, una fonte che alimenta il loro amore, un interesse comune, un qualcosa che li stimola, che fa progredire, che spezza il cerchio, che fornisce l'occasione per un eterno rinnovamento»²⁰⁰. Pur con un linguaggio poco teologico-specialistico la mistica ripete, a nostro avviso, l'acuta analisi fenomenologico-trinitaria dell'amore secondo Riccardo di san Vittore.

¹⁹⁹ A. VON SPEYR, *Il Verbo si fece Carne...*, cit., pp. 22-23.

²⁰⁰ *Ib.*, p. 23.

L'analogia familiare della fecondità, come analogia della fecondità sponsale, viene presentata come l'*imago Trinitatis* che dimostra e riconferma la struttura triadica della logica di tutta la concreta realtà creata²⁰¹ e fa pensare anche alla fecondità della vita spirituale, al rapporto spirituale io-tu che si realizza pienamente solo in «un obiettivamente terzo... che è la produzione di un frutto»²⁰², ma soprattutto alla fecondità trinitaria assoluta.

Inoltre, «la fecondità dell'unione di uomo e donna è immagine di quella misteriosa essenza di Dio che dice a se stesso in un imper-scrutabile plurale: *Facciamo*. L'essenza di Dio è infinita fecondità nella Trinità, che si manifesta verso l'esterno nella creazione, e ogni cosa che è fatta secondo la sua immagine deve essenzialmente partecipare a questa fecondità»²⁰³, e «il mistero della fecondità, per la quale Dio ha fatto l'uomo e attraverso la quale egli è un'immagine della Trinità eternamente feconda, è però connesso con l'essenza di Dio...»²⁰⁴. Il comando *multiplicatevi* dunque è non solo morale ma riflette l'archetipo secondo il quale uomo e donna sono stati creati, cioè rispecchierebbe analogicamente la fecondità della Trinità. E non si tratta solo della fecondità derivante dalla unione sessuale, ma anche di quell'unità spirituale che è già concreta e feconda, quell'unità come uomini che «così è immagine della divina, unità d'essenza con la sua fecondità trinitaria»²⁰⁵. La misteriosa fecondità della Trinità si irradia sull'immagine creaturale della fecondità degli sposi. Ciò che caratterizza dunque l'*imago Trinitatis* nell'analogia coniugale è specificamente la fecondità nella dualità, e non tanto

²⁰¹ «... il miracolo della fecondità è l'immagine (*vestigium*) del mistero fontale in assoluto, della sua struttura triadica», in H. U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, cit., p. 158.

²⁰² *Ib.*

²⁰³ H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita...*, cit., p. 197.

²⁰⁴ *Ib.*

²⁰⁵ *Ib.*, p. 198. Cfr. anche *TD III*, cit., p. 266 e *TD IV*, cit., pp. 402-404.

o quanto meno non solo quella fisicamente procreativa, ma quella fecondità della comunione²⁰⁶ tra uomo e donna inalveata nella sua soprannaturale origine, una fecondità della fede donata da Dio, sia essa fisica o solamente spirituale. Adrienne insisterà molto sulle conseguenze che questo mistero della qualità trinitaria dell'amore ha per l'amore umano e per l'unione sponsale in particolare: l'amore dei due è inesauribilmente ricco perché Dio ha inserito e trasformato il loro amore nel suo amore. Il punto focale del loro amore è in Dio.

5.2. Cristo e la Chiesa: modello nuziale

La fecondità trinitaria si mostra nel mistero di Cristo, in cui assume una «forma non meno corporea. Una forma in cui la morte (come nell'archetipo sulla croce) viene a coincidere con la fecondità più alta della vita, la quale allora non genera più dei viventi mortali, ma qualcosa che appartiene già all'eterna vita trinitariamente feconda di Dio... In un significato spirituale ciò vale per tutti i cristiani..., in un significato letterale» per quelli che scelgono la strada della speciale consacrazione e che realizzano una «fecondità nuova, imitante il modello di Cristo, non solo nello spirito ma anche nel corpo»²⁰⁷.

È la fecondità misteriosa della verginità cristiana anticipata dal concepimento verginale di Maria per opera dello Spirito, «l'imperitura fecondità della sua maternità verginale per tutti e per lei stessa»²⁰⁸. Questa fecondità sovrassessuale-verginale, a partire

²⁰⁶ «Sposo e Sposa nel Cantico dei Cantici non hanno prole: essi sono l'un per l'altra tutto quanto basta, ed ogni fecondità resta compresa in questo cerchio chiuso di vita l'uno per l'altra: *hortus conclusus, fons signatus*», in H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, cit., p. 89.

²⁰⁷ H. U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, cit., p. 158.

²⁰⁸ *Ib.*, p. 159. «La fecondità di Maria è risposta e strumento della fecondità di Dio... La fecondità corporea della madre del Messia dipende interamente dalla

dalla fecondità soprannaturale di Giuseppe e Maria, caratterizza il mistero della vita di Cristo fino alla fecondità dell'amore della sua morte in Croce²⁰⁹, prolungandosi nella fecondità del rapporto sponsale Cristo-Chiesa e di tutta la vita sacramentale della Chiesa. La relazione Cristo-Chiesa è in stretto rapporto con il mistero della relazione originaria uomo-donna; l'una si comprende attraverso l'altra²¹⁰ e partecipa dell'amore trinitario. L'unione Cristo-Chiesa diventa come l'analogato (è di nuovo in gioco l'analogia cristologica, il rinvio all'inclusione in Cristo di ogni cosa, al *mirabile commercium*²¹¹) medio tra la realtà della fecondità divina intratrinitaria e la fecondità dello stato matrimoniale, come il nesso o legame tra le due, la realtà mediatrice che ha la forza di far riflettere l'una nell'altra, quasi circolarmente, ed eleva la fecondità coniugale a *imago Trinitatis* e dona la presenza trinitaria a quella, grazie alla consacrazione sacramentale. «C'era bisogno precisamente dell'esclusivo specifico cristiano, dell'intreccio tra cristologia, Trinità e Chiesa, per levare la categoria di fondo dell'interumano, il rapporto tra marito e moglie, dal livello della specie a quello della persona... Mai come qui i livelli e gli ordini si accostano e si uniscono sfumati e indissociabili, senza tuttavia confondersi»²¹².

5.3. L'esagerato amore di Dio

Balthasar riprende l'intuizione tipica di Adrienne dell'eccesso di Dio in Dio stesso, dell'esagerata apertura intratrinitaria di Sé che si

fecondità spirituale e soprannaturale della sua fede (*prius concepit mente quam ventre*: Agostino)», H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, cit., p. 147.

²⁰⁹ «...in questa fecondità dell'amore crocifisso del Signore è divenuta manifesta la stessa legge dell'amore trinitario che non si esaurisce fra Padre e Figlio, ma ha per frutto il Terzo, lo Spirito, al quale appartiene perciò in maniera speciale l'amore di Dio», H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita...*, cit., p. 214.

²¹⁰ Cfr. *ib.*, pp. 195ss.

²¹¹ Cfr. *TD III*, cit., pp. 215ss.

²¹² *Gl VII*, cit., p. 423.

riflette nel Suo autocomunicarsi e darsi all'uomo; è lo Spirito che, facendoci ricordare ogni cosa secondo la promessa del Figlio, ci fa conoscere questo eccesso di Dio che appartiene in fondo alla Sua Essenza, trovandosi sempre di nuovo davanti ad una sorpresa²¹³, facendoci prendere coscienza di una «fecondità eccessiva» o di una eccedenza di fecondità. Dio si sorprende continuamente di Se stesso perché si scopre sempre più grande, come *l'eterno sovrappiù*, l'incredibile eccedenza d'amore che deborda e fuoriesce, per opera dello Spirito, anche dentro la volta del mondo.

Una teologia dello Spirito non è dunque parallela ad una del Padre e una del Figlio, ma anzi la teologia di Questi si può sviluppare in modo autentico solo *nello* Spirito. Egli è sempre e solo lo Spirito del Figlio e del Padre, non rinvia mai a Se stesso, perché Egli mette in luce sempre l'amore e la conoscenza tra i Due, come l'eccesso proprio della fecondità intrinseca alla Natura Amorosa, senza mettere in luce Se stesso, anzi offrendo luce a Se stesso.

Anche il rapporto tra le processioni è inquadrato all'interno di una logica d'amore: la mistica svizzera, secondo Balthasar, trova l'*equilibrio* trinitario ritenendo eterne, come la loro esistenza, le processioni del Figlio e dello Spirito: «Già la generazione viene co-agita dal Figlio che, mentre si lascia generare, si tiene pronto ad essere generato»²¹⁴. È come se nella generazione il Padre tenesse conto della volontà libera del Figlio di essere generato e della cooperazione e azione dello Spirito nella stessa Incarnazione: «...e vedendo come il Figlio trattiene la sua libera volontà rispetto al Padre, è obbediente al Padre, lo Spirito vuole esercitare questa obbedienza rispetto ad entrambi, Padre e Figlio. Ed ora è come se il Padre e il Figlio divenissero consapevoli di questo trattenimento e come se gridassero a lui nello stesso istante no! Per gratificarlo ora vera-

²¹³ Cfr. *Tl III*, cit., p. 29.

²¹⁴ *Ib.*, p. 49.

mente di tutta la divina libertà. Lo Spirito non è un nato in seguito in Dio, non è colui che chiude la serie», è piuttosto come se «Egli si rappresentasse di nuovo qualcosa della preordinata volontà del Padre e qualcosa della subordinata volontà del Figlio in un senso unitario originario, in cui il rapporto della preordinazione e della subordinazione non rimane più perfettamente visibile..., egli può trovare nella libertà ciò che sempre può fare per l'amore del Padre e del Figlio»²¹⁵.

Questo «senso unitario originario» di Balthasar e von Speyr rinvia al Mistero dell'Unica Essenza e alla sua intrinseca fecondità d'amore alla quale appartiene e partecipa attivamente evidentemente anche lo Spirito, pur nella distinzione della sua singolare personalità.

Adrienne svolge anche molto bene il rapporto di vicendevole ammirazione, di adorazione e preghiera e di reciproca gratitudine del Padre verso il Figlio perché questi si lascia generare eternamente, del Figlio verso il Padre perché questi si dona eternamente; un tale rapporto di assoluto amore tra Padre e Figlio è di tale esuberanza che produce il Terzo, come l'eccesso dell'amore, il miracolo compiuto dell'amore, che diventa l'inafferrabile e insuperabile vertice della fecondità dell'amore assoluto. Adrienne supera così lo schema classico delle due uscite, quella del Figlio per *modum naturae* e quella dello Spirito per *modum voluntatis* o *liberalitatis*; per Adrienne entrambe le uscite sono riconducibili alla libertà divina e inoltre non si dà in Dio alcuna priorità della necessità sulla libertà e viceversa, come non si dà una volontà di piacere o di arbitrio in

²¹⁵ *Ib.*, pp. 49-50, citando: A. VON SPEYR, *Die Welt des Gebetes*, cit., pp. 50ss. Ad Adrienne Balthasar riconosce anche il merito di chiarire a volte riflessioni speculative di illustri teologi di professione con i quali la fa spesso interloquire e non raramente paragona le sue espressioni con alcune di san Tommaso, di Riccardo di san Vittore o san Bonaventura.

quanto Dio è al di là di necessario e libero: «La prima intenzione originaria del Padre non è libera. O meglio: essa è nella sua assoluta sovranità al di là di necessità e libertà. Ma una volta che il Figlio è generato, allora Egli assume la volontà paterna volendo essere in libertà ciò a cui lo ha destinato l'intenzione paterna. Ed ora è come se da questa libera volontà anche il generare del Padre e l'essere generato del Figlio ricevessero segni della libertà, Padre e Figlio ricapitolassero nella loro libertà fino in fondo ciò che è il loro rapporto naturale... In Dio la necessità non è una cieca necessità di natura precedente alla sua spiritualità e personalità. È una necessità da Dio, che esprime il suo essere spirituale, per la quale noi creature non possiamo indicare nessun parallelo»²¹⁶ e quindi non possiamo stabilire nessuna analogia, come non possiamo stabilire nessuna analogia se parliamo di una fecondità necessaria in Dio, in quanto costitutiva della Sua Natura.

²¹⁶ *Ib.*, p. 134, nota 18, citando: A. VON SPEYR, *Die Welt des Gebetes*, cit., p. 50.

Capitolo III

In vista dell'unico compito

1. Il lavoro comune: l'unica missione

Il sottofondo teologico di Riccardo di san Vittore come anche la speculazione di Gustav Siewerth (insieme con il retroterra patristico-teologico-mistico) si intrecciano, come è stato già detto, continuamente in modo efficacemente sintetico e reciprocamente illuminante con le riflessioni della von Speyr in quasi tutti i volumi di Balthasar. Ma se Balthasar si appoggia volentieri ai primi due, non mancando di esporre le sue osservazioni, integrare e avanzare anche interrogativi, nei confronti del pensiero della von Speyr è esplicita l'attestata, e continuamente ribadita con insistenza, dipendenza del suo lavoro teologico; ne sono riprova specialmente i suoi ultimi libri (che assumono quasi carattere di testamento) *Il nostro compito*, scritto in vista del Simposio Internazionale del 1985, e *La mia opera ed Epilogo*, pubblicato nel 1988, anno della sua morte. Dopo la scomparsa della von Speyr avvenuta nel 1967 Balthasar non perderà occasione per protestare con forza che la sua opera non è avvicinabile senza il riferimento continuo a quella della mistica svizzera e che se ha qualche merito questo è da attribuire innanzitutto a Lei. Questa forte e chiara avvertenza di Balthasar sembra essere stata raccolta, nel mondo ecclesiale accademico e non, con qualche titubanza e non senza diffidenza, ma a distanza ormai di qualche decennio cresce sempre di più il convincimento tra gli studiosi che l'approccio all'opera del teologo svizzero deve seguire la

sua indicazione esplicita e quindi camminare parallelamente sui due binari, quello del teologo e quello della mistica.

Già in un primo resoconto del 1955 intitolato *Piccola pianta dei miei libri* scriveva: «Ancora più decisivo fu il legame con l'opera in gran parte ancora non pubblicata di Adrienne von Speyr, che io vedo nascere a cominciare dal 1940 e che a poco a poco vado editando e con la quale i miei libri corrispondono nella lettera e nel contenuto... Se nella mia opera non ci fosse nulla di originale (non me ne meraviglierei), resterebbe solo la passione con cui trasmetto ad altri ciò che ho ricevuto, che a molti è ignoto, e l'invito a fare altrettanto»¹. Balthasar ci tiene a sottolineare la corrispondenza nella lettera e nel contenuto che a qualcuno fa arricciare il naso. Nel *Resoconto* del 1965, due anni prima della scomparsa della mistica, ormai a letto ammalata da anni e non più attiva, ripete: «Adrienne von Speyr fu colei che indicò la strada dell'adempimento che va da Ignazio a Giovanni e che pose il fondamento del più che ho pubblicato a cominciare dal 1940. La sua opera e la mia non sono divisibili, né psicologicamente né filologicamente, sono le due metà di un tutt'uno, che come centro ha un solo fondamento»². Nel 1975: «È necessaria una parola conclusiva per eliminare l'impressione che nei libri... io abbia semplicemente esposto le mie convinzioni. La maggior parte di quanto ho scritto è una traduzione di ciò che è presente in modo più immediato, meno "tecnico", nella possente opera di Adrienne von Speyr... La pienezza qui contenuta potrà essere conosciuta solo in tempi più maturi. Allora si vedrà quanto fortemente le intuizioni di questa donna hanno influenzato diversi miei libri... che essenzialmente sono una trascrizione teologica di quanto appreso direttamente da lei. Questa è un'asserzione che potrà essere verificata solo più tardi... Le opere di Adrienne von

¹ H. U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, cit., pp. 30-31.

² *Ib.*, p. 73.

Speyr, quasi tutte dettate, rappresentano circa un terzo dei libri scritti di mio pugno, un secondo debole terzo è costituito dai libri pubblicati col mio nome, un terzo più corposo, infine, dai libri da me tradotti...»³. L'ultima testimonianza è quella in occasione del Simposio su Adrienne von Speyr, scritta all'inizio dell'opera *Il nostro compito*: «Questo libro ha soprattutto uno scopo: impedire che dopo la mia morte venga fatto il tentativo di separare la mia opera da quella di Adrienne von Speyr. Il libro dimostra che questo non è possibile per nessun aspetto, né per quanto attiene alla teologia, né all'Istituto iniziato»⁴, e ancora, a proposito dei suoi lavori dopo il 1940: «L'intreccio di tutto ciò che io già portavo con me quanto a idee e progetti con ciò che vi si inserì provenendo da lei non sarà mai possibile distinguerlo nitidamente»⁵. Fin dalla prima opera⁶, composta nell'estate del 1943 dopo il loro incontro, Balthasar dice che essa è la «diretta risonanza alle esperienze pasquali di Adrienne, come a quelle del Venerdì e del Sabato Santo e a quelle eucaristiche... Esso testimonia della mia ammirazione ed entusiasmo di fronte agli sguardi che mi erano permessi...»⁷. Le espressioni citate

³ *Ib.*, pp. 82-83 e p. 84.

⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, cit., p. 13. In genere tutti gli studiosi hanno messo giustamente in evidenza questo legame, seguendo il richiamo dello stesso Balthasar. Cfr. per esempio P. MARTINELLI, *La morte di Cristo...*, cit., pp. 54-75, specialmente sui temi della morte e della Rivelazione; e anche G. MARCHESI, *La Cristologia...*, cit., pp. 44-54; G. MELATTINI, *Sentire cum Christo: la teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di H. U. von Balthasar*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998, pp. 71-77 e pp. 369-376; M. IMPERATORI, *H. U. von Balthasar. Una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico nella modernità*, Glossa, Milano 2001, pp. 409-419; J. SERVAIS, *Per una valutazione dell'influsso di A. von Speyr su Hans Urs von Balthasar*, in «Rivista Teologica di Lugano», 1 (2001), pp. 67-89; G. STREL CZYK, *L'esperienza mistica...*, cit., pp. 239-252.

⁵ *Ib.*, p. 63.

⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Das Herz der Welt*, cit.

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, cit., p. 63.

di Balthasar possono sembrare cariche di un pathos oltre modo eccessivo, ma se il teologo si ripete e batte questo stesso tasto evidentemente, oltre al debito di riconoscenza verso la mistica, sente l'obbligo di protestare ciò che risponde al vero. La confessione di Balthasar è quanto mai veritiera perché di fatto nessun interprete a tutt'oggi è riuscito a proporre una distinzione sul pensiero dei due, sulle due parti di un tutto, le due «metà lunari che si integrano nelle missioni doppie»⁸. Balthasar ammonirà spesso che non potrà esserci una conoscenza effettiva di tutto ciò che ha prodotto se non quando ci si occuperà seriamente di quanto ha trasmesso la stessa von Speyr, affermando in tal modo l'inestricabilità e l'indivisibilità dell'opera dei due.

Il carisma della mistica vive in stretta relazione con l'opera teologica di Balthasar, senza soluzione di continuità e con una ricca fecondità. In un passaggio molto indicativo e anche impressionante perché descrive i momenti della visione e del dettato, così è descritta la complementarietà e integrazione tra i due: «Adrienne vede sempre e rivede il mistero... e dapprima non comprende che cosa le viene mostrato... Qui interviene la missione di Hans Urs. Questa è per Adrienne in qualche modo norma del suo parlare nello spirito: ella deve darsi al parlare nello spirito fin quando Hans Urs comprende. In ogni caso spiegare così a lungo finché egli vede chiaro che cosa s'intende. In tutto ciò Hans Urs non la influenza; ella analizza, smembra la verità unitaria che vede. Adrienne non crede che abbia una forte incidenza il fatto che io (Hans Urs) sono teologicamente formato e lei no... Se qualcuno legge Adrienne e dice che è Hans Urs in tutto e per tutto, può aver talvolta ragione. Dove Adrienne vede giallo e Hans Urs blu, ella si deve all'occasione forse trasferire sul punto dove lui vede blu, per poterlo condurre di

⁸ *Ib.*, p. 15.

lì là dove lei vede giallo...»⁹. La contemplazione del mistero da parte di Adrienne si traduce in un linguaggio verbale tale da essere compreso da Balthasar e fino a quando Balthasar comprende, senza che questi possa intervenire con spiegazioni teologiche e così influenzarla. Adrienne scompone il mistero visto misticamente, perché possa essere afferrato da Balthasar in ogni sua parte, per nulla preoccupata di avere dinanzi un teologo esperto; la professione del teologo qui è in umile atteggiamento di attesa e di accoglienza, e anche di disponibilità a lasciarsi condurre dove la mistica crede, perché la stessa professione si possa esercitare con profitto.

Insistiamo nel ritenere che il rapporto con la von Speyr sia un aspetto certamente cruciale non solo della teologia ma anche della vicenda umana ed ecclesiale di Balthasar; ormai è acquisita da tutti l'impossibilità di dividere il lavoro di Balthasar da quello di Adrienne von Speyr, pur mancando, per quanto ci risulta, uno studio esauriente sulla reciproca interdipendenza e sulla collaborazione teologica e pastorale tra le due grandi figure della teologia del secolo XX.

Abbiamo già presentato nel capitolo precedente una rapida panoramica degli orizzonti abbracciati dalla comune missione dei Due, che qui sintetizziamo per dare la misura della sua effettiva consistenza: il grande tema del Mistero Pasquale con la teologia del Sabato Santo, il *Descensus ad Inferos*, il *Triduum mortis*, la realtà dell'inferno e la speranza di salvezza per tutti, non esclusi i grandi concetti soteriologici di *Stellvertretung* (sostituzione vicaria) e *Unterfassung* (subabbraccio); l'obbedienza del Figlio, dono di Sé fino alla totale espropriazione, come rivelatrice della reciproca obbedienza che si danno le Persone Divine e in queste la comprensione dell'obbedienza del cristiano alla propria missione in un confronto

⁹ *Ib.*, p. 16. Abbiamo già citato questa singolare immagine sopra, all'inizio dell'introduzione.

continuo con Dio; la vita intratrinitaria come mistero di comunione d'amore in una incessante esuberanza di ogni Persona verso l'altra; la Natura di Dio come Amore reciproco e sorprendente; l'inversione o trasposizione trinitaria; la lettura continua e appassionata della Scrittura ma soprattutto del Vangelo di Giovanni con la nozione di *Gloria* (che unisce insieme Croce e Resurrezione) e l'amore; l'universalismo della salvezza di Cristo, l'unità tra mistica, teologia, spiritualità; l'immagine della Chiesa vista attraverso il principio mariano e il principio petrino e la scena delle figure di Maria e Giovanni sotto la Croce. Per ciascuno di questi temi si può applicare quel metodo poco sopra descritto nella citazione del blu e del giallo per verificarne in effetti la validità e veridicità.

Ci sentiamo autorizzati a parlare allora, con buone ragioni, di una missione doppia, o duale, duplice, una missione-due persone (con un'audace analogia trinitaria dove una missione divina abbraccia le Tre Persone, come un'unica fecondità riguarda le stesse Tre). Due persone dunque in una missione, come Tre Persone in un unico Amore (e come due nature nella missione dell'unica Persona del Verbo). L'una non è senza l'altra; non è. La relazionalità, dal mistero trinitario di cui è costitutiva, si trasferisce al mistero interpersonale, per questo possiamo parlare della qualità trinitaria della missione dei Due, Adrienne e Balthasar. *L'Imago Trinitatis* qui è inverata ed esplicitata, con tutti i riflessi della sua ricchezza¹⁰.

Osando ancora esprimerci con un linguaggio analogico, ma non assente nella storia della più alta mistica cristiana, potremmo dire che la comune vocazione/missione di Adrienne e Balthasar è la figura estrema di un connubio indissolubile, mistico, teologico, spirituale, ecclesiale, di una unica forma missionaria/vocazionale per la Chiesa e per il mondo. In fondo si sta affermando con forza

¹⁰ Se osiamo tanto, nell'uso dei paragoni e negli accostamenti paradossali, l'intento è, all'interno della licenza prosaica, semplicemente di ordine esplicativo e di natura didattica. Siamo consapevoli delle sproporzioni.

il legame mistico tra Cristo e la Chiesa, lo Sposo e la Sposa e la sua forte analogia, l'immagine riflessa, l'innesto quasi di una coppia nell'altra coppia. Il principio estetico è alla fine quello regolatore: nell'una si vede, appare l'altra, quella forma fa vedere, percepire, fa riflettere l'altra forma. Nella coppia Adrienne-Balthasar appare e si percepisce la forma del rapporto Cristo-Chiesa, l'unione sacramentale uomo-donna, lo stesso incontro uomo-Dio. Ci rendiamo conto che così si spinge fin quasi all'impossibile il significato della loro esperienza, per la Chiesa, per il mondo, per ogni uomo e per ogni donna. Certamente non è l'unica storia che si sia verificata in queste dimensioni, ma è fuori di dubbio che è una storia singolare e forse irripetibile per tanti suoi tratti originali.

2. La fecondità: la nascita del Bambino

La grande riflessione di Adrienne sulla Vergine e soprattutto i suoi lunghi commenti al quarto Vangelo e all'Apocalisse costituiscono la base della missione nel mondo dei due. Questo spiegherà il riferimento privilegiato alle due figure di Maria e Giovanni. Adrienne, fin dal 1941 appena dopo la conversione, intuisce per prima che bisogna fare qualcosa, su invito di Maria, come dice lei stessa: «Ella mi invitò ad occuparmi di giovani ragazze; ci sarebbero tante vocazioni in germe, si deve aiutare il loro sviluppo»¹¹. È singolare questa preoccupazione iniziale attribuita a Maria per le vocazioni, soprattutto femminili. Conosciamo la profonda sintonia di Adrienne con l'assenso di Maria, l'obbedienza della Vergine che per lei diventa modello e figura esemplare di ogni vocazione e nello spirito del Vangelo è certamente coerente l'attribuzione a Maria di un'ispirazione di carattere vocazionale, se così si può dire. Adrienne di

¹¹ *Ib.*, p. 35, T 9, il Diario di Adrienne così citato da Balthasar.

fatto pensa all'inizio solo ad una comunità di donne consacrate, avendo incontrato, grazie al padre gesuita, studentesse sensibili ad una forma di vita comunitaria da consacrate. Per questo comincia a visitare case di consacrate e monasteri e studia regole e costituzioni di varie congregazioni, fa conoscenze e intrattiene contatti che conserverà per tutta la sua vita¹². Cerca di individuare ragazze disposte a percorrere, lontane dalla consueta vita quotidiana e in modo diverso dagli ordini e congregazioni femminili già esistenti, un cammino di formazione per un certo periodo e poi tornare alla vita nel mondo ma da consacrate. Nel luglio del 1941 (solo otto mesi dopo la sua conversione) espone i suoi progetti a Balthasar: un nucleo di persone ben istruite, un secondo gruppo di persone con un livello di formazione meno elevato, quindi un terzo gruppo che fa riferimento alla comunità in modo meno impegnato. I migliori sono da formare fino al punto da consentire loro di occupare posti importanti e decisivi nella vita pubblica. Il piano programmatico di Adrienne può sembrare troppo idealistico o velleitario ma dà la misura della tensione della mistica verso la sua possibile realizzazione, confidando sulla forza ecclesiale del gesuita e forse della Compagnia, di cui non può nutrire in quel tempo alcun sospetto. In quel tempo né Balthasar né Adrienne potevano immaginare che nella Chiesa soffiasse già un vento che portava verso quella direzione da loro intuita; difatti nel 1947 con la *Provida Mater Ecclesia* Pio XII¹³ dava uno statuto giuridico per le forme di vita consacrata

¹² Sarebbe molto interessante, da questo punto di vista, un lavoro di ricerca di questi rapporti che intrattenne Adrienne, mediante lo studio del carteggio epistolare e delle testimonianze, qualora ci fossero, di religiose che hanno avuto modo di conoscerla e fare esperienza anche della sua guida spirituale.

¹³ Costituzione Apostolica del 1947 in cui Pio XII dice che «il Signore infinitamente buono..., per mirabile consiglio della sua Divina Provvidenza dispose che anche nel mondo depravato da tanti vizi, specialmente ai nostri giorni, fiorisse ed anche attualmente fioriscano gruppi di anime elette, le quali, accese dal desiderio non solo della perfezione individuale, ma anche per una speciale

negli Istituti Secolari. Balthasar, ignaro di questa futura svolta, orientava, soprattutto con i corsi di *Esercizi*, giovani negli Ordini e Congregazioni note, oltre che nella Compagnia naturalmente, in verità con buoni risultati. È singolare questa sintonia tra l'intuizione di Adrienne e la novità che prendeva forma nella Chiesa con l'iniziativa autorevole del Papa. Dall'estate del 1941, quando espone a Balthasar il suo progetto, Adrienne si occupa intensamente del progetto di comunità che ora comincia a chiamare significativamente *il bambino*, sia perché domina davanti a lei l'immagine della Vergine che sorregge il Bambino, sia per un naturale istinto di maternità che l'accompagnerà sempre in modo particolare verso le sue figlie. Prende appunti per regole e statuti, prega molto per questa idea, vede Maria con in braccio il bambino (non una visione ma proprio là, *en chair et en os*). Riferisce tutto al gesuita, gli sottopone i suoi molti appunti e gli comunica l'intenzione di presentare pubblicamente il tutto al circolo delle studentesse. L'entusiasmo la spinge a precorrere i tempi, ma Balthasar in questi approcci iniziali sembra

vocazione, rimanendo nel mondo, potessero trovare ottime forme nuove di associazioni, rispondenti alle necessità dei tempi, nelle quali potessero condurre una vita molto consona all'acquisto della perfezione», *ib.*, n. 7. In occasione del Simposio Internazionale nel cinquantesimo anniversario della Costituzione, nel 1997, Giovanni Paolo II nel discorso ai partecipanti ripeteva: «Con felice intuizione, anticipando alcuni temi che avrebbero trovato nel Concilio Vaticano II la loro adeguata formulazione, il mio predecessore di venerata memoria, Pio XII, confermò con la sua autorità apostolica un cammino e una forma di vita che già da un secolo avevano attirato molti cristiani, uomini e donne: essi si impegnavano nella sequela di Cristo *vergine, povero e obbediente, rimanendo nella condizione di vita del proprio stato secolare*. È bello riconoscere, in questa prima fase della storia degli Istituti Secolari, la dedizione e il sacrificio di tanti fratelli e sorelle nella fede, che affrontarono intrepidi la sfida dei tempi nuovi. Essi offrirono una testimonianza coerente di vera santità cristiana nelle condizioni più diverse di lavoro, di abitazione, d'inserimento nella vita sociale, economica e politica delle comunità umane alle quali appartenevano», *ib.*, n. 1.

dubbioso, fa partecipe di questa idea qualche altro padre gesuita che non lo incoraggia e che mette in crisi anche Adrienne (il riferimento alla Compagnia sembrava dunque scontato). Lei, dietro le inevitabili obiezioni del gesuita, viene ricondotta a più miti consigli e ridimensiona in qualche modo il suo progetto. Il bambino, precisa la dottoressa, non sarà certo come i grandi Ordini del passato, deve avere dimensioni modeste, ma deve essere costruito. Nelle sue visioni è spesso presente il fatto che questo progetto deve essere portato avanti insieme con Balthasar, ma continua a portarlo nel grembo da sola. Preghiere intense, penitenze, visioni si alternano per più di un anno intorno al bambino; a volte Adrienne è presa dall'angoscia, da tormenti atroci, ma non smette di incontrare studentesse a casa sua. Ignazio non l'abbandona; Adrienne vede nella sua spiritualità il cuore della formazione della futura comunità. Intanto le è dato di sperimentare e di soffrire misticamente anche la possibilità del rifiuto del bambino e della responsabilità che esso comporta, vive il dramma dell'aborto e poi le doglie del parto; è come se Maria avesse detto di no all'angelo, sarebbe vissuta come una pia ebrea, senza angosce ma in un vuoto intollerabile. Il sì comporta il peso ma anche l'angoscia, la vergogna e la disperazione. Adrienne avverte come Maria il momento del dramma del sì alla maternità divina. Le viene concessa, in proposito, un'esperienza singolare in ospedale mentre assiste una partoriente; appena la donna partorisce scompare e la dottoressa si accorge che era il *bambino*. Maria la rassicura, la conforta e le promette aiuto per la nascita del *bambino*. Non mancano momenti di forte disperazione nei quali si sente spinta verso la rinuncia. Balthasar riferisce alcuni di questi momenti che per lei dovettero essere terribili. Una volta Adrienne vide di notte «otto o dieci uccelli neri, disposti tra di loro in forma di cerchio», che si trasformarono in *donne diaboliche* che non volevano pregare. «Dopo alcuni giorni – continua Balthasar – ella vide Maria con sulle braccia la comunità in via di fondazione e tra le varie persone anche queste donne che nel gruppo non si distin-

guevano». Adrienne capì che si trattava di membri della comunità che avrebbero tentato di distruggerla, per cui si impegnò a pregare «perché non producessero troppo danno»¹⁴. Un'altra volta, di notte, ebbe l'impressione che le pareti della camera si stringessero e la soffocassero; capì che le pareti della comunità dovevano essere costruite molto solide, perché il tradimento, i pericoli, verranno dall'interno della comunità stessa. Intanto l'8 dicembre del 1943, come stabilito, fu una data importante per la comunità; Adrienne, Balthasar e quattro studentesse si riunirono nella cappella della casa dello studente per una celebrazione mariana, poi si recarono a casa della dottoressa e qui si parlò della comunità, ognuno disse ciò che pensava sulla comunità e su quello che sarebbe stato necessario fare. Si decise anche di incontrarsi più spesso, di recitare insieme il *Suscipe*¹⁵, di meditare ogni giorno e di essere cauti nel fare la proposta della comunità ad altri membri. Per i primi dieci anni la comunità non avrebbe avuto regole, ma solo direttive provvisorie, per procedere ad una verifica ed eventualmente cambiare la rotta. Diceva Adrienne: «Se volete impedire allo Spirito Santo di agire in una fondazione, cominciate con lo stabilire delle regole», e questo riteneva essere vero soprattutto per un istituto secolare composto da persone che dovevano continuare a vivere nel mondo nelle solite attività.

Dopo la Pasqua del 1944 Adrienne insiste sull'importanza della preghiera per la comunità, specialmente la preghiera personale, che vede più importante per le donne che per gli uomini. Vede con

¹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, cit., p. 13, attingendo dal Diario di Adrienne.

¹⁵ È una preghiera di sant'Ignazio (citata nella versione italiana di Salvatore Di Meglio: IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, Padova 1987, pp. 117-118): «Prendi, o Signore, e accetta tutta la mia libertà, la mia memoria, il mio intelletto e tutta la mia volontà, tutto ciò che ho e possiedo; tu me lo hai dato ed io a Te lo ridono. Tutto è tuo, disponi di questo a tuo pieno compiacimento. Dammi il tuo amore e la tua grazia, perché questo mi basta». Cfr. il commento di Adrienne in *Esperienza di preghiera*, cit., pp. 88-90.

spavento le conseguenze di una vita senza preghiera, fatta solo di attivismo ed esteriorità, «un velo, una buccia vuota della sua vita interiore. I cristiani che smettono di pregare sono molto difficili da salvare»¹⁶. È singolare che in questo momento di massima tensione per la costruzione della comunità, nella primavera del 1945, comincino i grandi dettati sul Vangelo di Giovanni e che attorno al bambino si raccolga anche un certo numero di sacerdoti, per lo più amici e conoscenti di Balthasar. Ma in questa novità vede anche per la prima volta, drammaticamente, la possibilità per Balthasar di lasciare la Compagnia per doversi occupare dei sacerdoti futuri membri della comunità. Adrienne intuisce che fino a quando si tratta di giovani studenti l'iniziativa non suscita clamore, ma la presenza di sacerdoti non potrà risultare indifferente; il vescovo si sarebbe certamente insospettito, né la cosa sarebbe sfuggita alla Compagnia, come di fatto accadde.

Intanto ci si accorge che occorre una sede per la comunità. Provvidenzialmente un parroco di Basilea, amico comune di Adrienne e Balthasar, procura la casa e tutto l'arredo necessario proveniente dall'eredità di alcuni benefattori. Il 5 agosto del 1945 Balthasar predica gli *Esercizi* per la fondazione della comunità ad Estavayer, alla fine di settembre la casa è già pronta e agli inizi di ottobre viene occupata dai primi tre membri (tre studentesse). «La casa viene benedetta dopo una santa messa, noi andiamo di stanza in stanza e dappertutto preghiamo insieme in ginocchio»¹⁷. Balthasar descrive minuziosamente questi inizi per sottolineare come l'idea e il progetto fossero di Adrienne e che lui si convinse dell'autenticità e dell'urgenza del compito, e della sua responsabilità, «che mi mosse fino al sacrificio più grande, che poteva essere da me richiesto: l'abbandono della Compagnia di Gesù»¹⁸. Dopo l'uscita dalla

¹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, cit., p. 39.

¹⁷ *Ib.*, p. 40.

¹⁸ *Ib.*

Compagnia apparve più chiaro che occorreva un ramo maschile; ormai Balthasar non può più indirizzare i suoi giovani verso la Compagnia come accadeva normalmente con ottimi frutti¹⁹ (né la Compagnia avrebbe potuto accettarli senza imbarazzo), quindi pensa ad un secondo ramo, un istituto secolare per sacerdoti diocesani che desiderassero vivere i consigli evangelici, secondo lo spirito ignaziano ma dentro il nuovo Istituto.

3. Lo spirito proprio della *Comunità di Giovanni*

La Comunità avrebbe avuto due patroni: Giovanni l'evangelista e Maria, la Madre e il Figlio affidato a Lei sotto la Croce²⁰, qui si sarebbe concentrata tutta la spiritualità dell'Istituto. Dalla contemplazione di queste due figure nacque quindi la sostanza della *Comunità di Giovanni*, focalizzata su Dio con una intensa vita di preghiera e di penitenza e votata ai bisognosi e sofferenti, proprio secondo lo specifico carisma della stessa dottoressa, vissuto fin dalla sua infanzia. Le due figure della Madre del Signore e di Giovanni l'apostolo prediletto riassumono sinteticamente l'opera comune di Adrienne e di Balthasar, grazie alla mediazione, possiamo aggiun-

¹⁹ In una lettera del 18 ottobre 1945 di de Lubac a Balthasar, spedita dal «Seminario delle Missioni di Siria» posto sulla collina di Lyon/Fourvière, la casa che ospitava lo studentato teologico dei gesuiti, l'amico e maestro gesuita dice dei giovani mandati da Balthasar: «I vostri figli spirituali sono incantevoli (*charmants*); credo siano molto felici nella nostra casa, ma per renderne conto dovete venire di persona», G. MARCHESI, *Tre lettere inedite di de Lubac a von Balthasar*, in «La Civiltà Cattolica», 1998 III, pp. 158-169, *ib.*, pp. 168-169.

²⁰ Balthasar amava le immagini delle Crocifissioni del pittore fiammingo Grünewald (ne aveva una nel suo studio privato, dietro la scrivania), che nella loro crudezza e tragicità rappresentano Maria e Giovanni sotto la Croce, e in qualche modo possiamo dire che raffigurano la natura dell'Istituto voluto da Adrienne e ne sintetizzano anche il cuore spirituale.

gere, di Ignazio. La contemplazione di queste due figure «era la sostanza da cui crebbe l'Istituto San Giovanni»²¹. Abbiamo già visto quanto il mistero del sì della Vergine influenzasse il nucleo del carisma di Adrienne e quanto, d'altro canto, il messaggio del quarto Vangelo, con il Mistero dell'Incarnazione del Verbo e il mistero dell'amore di Dio per gli uomini, informasse di sé il pensiero teologico di Balthasar. L'amore della Madre-Sposa e del discepolo diventano un unico amore in particolare sotto la Croce, quando devono raccogliere insieme il Sangue di Cristo che fonda la Chiesa, che è appunto la Comunità della Croce. «Che Maria presso la croce (nella com-passione col Figlio e nella consegna a Giovanni) diventa Chiesa (nell'essenza più intima come sposa di Cristo) è dottrina corrente di Adrienne... Maria impersona presso la Croce il ruolo della Chiesa e questo in unione con Giovanni, senza detrimento del ministero che Pietro incarna in modo primario»²². Giovanni presente sotto la Croce, dove Cristo Crocifisso gli ha affidato la Madre unendolo a Lei, diventa il legame fra la Donna, simbolo della Chiesa senza macchia, e Pietro, simbolo della Chiesa apostolica; sembra scomparire questo legame che è centro discreto ma del tutto indispensabile di mediazione, quindi fra la Chiesa del ministero e la Chiesa femminile, l'apostolicità e la sponsalità. Sia l'una che l'altra sono intrinsecamente sostenute e giustificate dall'amore, che quindi le unisce, per cui non c'è Pietro senza l'amore (Gesù chiede a Pietro per ben tre volte: «Mi ami tu?», Gv 21,15-17), non c'è il servizio del Pastore se questi non ama le sue pecore (come Cristo ama i suoi discepoli e la sua Chiesa fino al sacrificio di sé), né può esserci la Sposa se non in virtù del mistero d'amore che la lega allo Sposo. Pietro incarna lo Sposo che con il suo amore ha cura della Sposa (fino a dare la vita per Lei) e la Sposa non abbandona

²¹ Un membro dell'istituto, *Una breve presentazione dell'Istituto di San Giovanni*, in AA.Vv., *La missione ecclesiale...*, cit., p. 54.

²² *Ib.*, p. 72.

mai lo Sposo ma lo ama, le resta sempre fedele e lo segue nell'avventura della missione.

Quando Adrienne (soprattutto) e Balthasar pensano ad una forma organizzata di laicato attivo nel mondo non possono non puntare il loro sguardo su Maria e Giovanni; questi per la mistica e il teologo rappresentano la pienezza della Chiesa e la sua presenza testimoniale nel mondo, il sì della Vergine come la sintesi perfetta della fede-speranza-carità che ogni cristiano deve realizzare nel mondo e Giovanni la missione per l'evangelizzazione mediante l'annuncio del Verbo che si fa Carne e che comunica l'amore di Dio. Il discepolo rappresenta anche il ministero ecclesiastico, il legame con l'istituzione, quindi con Pietro che accompagna al sepolcro vuoto, la prima testimonianza della resurrezione. L'asse Giovanni-Pietro, oltre a fondare la fede nella resurrezione di Gesù, caratterizza l'interna struttura della Chiesa nella sua unità in tensione, specie nella sua ministerialità sacerdotale. Balthasar da questo punto di vista sviluppa un linguaggio ecclesiologico che illustra efficacemente la sua visione della missione della Chiesa nel mondo, nelle sue diverse e complementari componenti, persone consacrate nel mondo, laici, ministri ordinati; con la formulazione del principio mariano, cioè con il Mistero della Vergine-Madre, viene indicata la realtà della Chiesa non solo e non tanto in quanto madre di credenti, ma nel senso del suo mistero sponsale, il suo legame con il Signore, la sua dedizione assoluta alla missione del Verbo Incarnato mediante un sì totale, assoluto, obbediente, fin sotto la Croce, come la Madre. Senza questo principio mariano la Chiesa non può assolvere al suo compito, senza guardare al mistero della Vergine la Chiesa è sterile nella sua vocazione materna. Per questo Maria è tipo della Chiesa, *Sponsa Verbi*. Accanto al principio mariano nella Chiesa deve prendere forma il principio petrino, il ruolo dell'apostolo, del ministero, dell'istituzione, che vive con l'altra in perfetta sintesi, grazie alla mediazione del principio giovanneo, il principio del mistero dell'amore, che è come l'anima della Chiesa, lo Spirito che è l'amore.

«È attorno a queste tre figure (Maria, Giovanni e Pietro) che il pensiero più personale di Balthasar si muove, e fra esse, l'ultima ha assunto nella sua opera un posto sempre più essenziale, quale delicata ma determinante figura *trait d'union*. Si tratta di Giovanni – fa capire Balthasar, interpretando la scena di Gv 19,25-27 come Adrienne von Speyr nel suo grande commento al IV vangelo – che introduce là Madre nella sua casa, la Chiesa visibile di Pietro e degli altri apostoli, della quale costituisce con Maria la cellula primitiva»²³. La Chiesa-Sposa ama lo Sposo ed è una cosa sola con Lui che rivive nella persona di Pietro, il pastore/guida/maestro che conferma i suoi figli nella fede. Non c'è opposizione, non c'è dualismo, non c'è giustapposizione, né surrettizio accostamento, né oscillazione temporanea su uno dei versanti, né pacifica convivenza tra realtà distinte, ma una unica realtà costituita e costruita su questi principi, ma soprattutto sul principio giovanneo dell'amore che è legame, dono reciproco che collega scomparendo, secondo un'immagine cara a Balthasar e nello stile di Adrienne. L'uno tiene e sorregge l'altra, né può fare a meno dell'altra.

Da Giovanni i membri della comunità (uomini, donne e sacerdoti) devono imparare come contemplare nell'amore il mistero della Trinità, in tutte le sue conseguenze e declinazioni nella realtà della Chiesa e nella specificità della loro vita quotidiana. Meditando il Vangelo di Giovanni essi devono essere guidati alla sequela di Cristo e alla pratica dei tre consigli evangelici. Da Maria devono imparare ad essere totalmente e sempre aperti alle manifestazioni della Trinità, alla volontà di Dio, alla sua chiamata ogni momento e disponibili al sì dell'assenso. Maria insieme con Giovanni manifestano questo atteggiamento: sotto la Croce stanno insieme in assoluta dimenticanza di se stessi²⁴, uniti dal mandato del Figlio

²³ J. SERVAIS, *Maria, Pietro e Giovanni, figure della Chiesa*, in «Communio», 203-204 (2005), pp. 117-132, *ib.*, p. 128.

²⁴ Cfr. Un membro dell'istituto, *cit.*, p. 56.

Crocifisso di essere da questo momento in poi Giovanni il figlio e Lei sua Madre. La meditazione del mistero della Croce, la contemplazione di quella scena con i tre attori che realizzano definitivamente ciascuno la sua missione, fonda la spiritualità e la vita dei consigli evangelici dei membri della comunità. Dopo la resurrezione l'unione di Giovanni e Maria è sviluppata nella Chiesa quando (Gv 21) a Pietro è data la sua parte dell'*admirabile commercium* ai piedi della Croce. Gesù chiede a Pietro se lo ama più di tutti: funzione e amore sono uniti. A Pietro si unisce Giovanni che porta Maria con sé, definitivamente inseparabili.

Eppure le tre branche della Comunità di Giovanni, donne, consacrati, sacerdoti, sono orientate verso una delle tre figure e ogni branca viene ispirata dal carisma misterioso di ognuna delle tre. A Pietro guardano i sacerdoti ma il loro ruolo ministeriale deve trovare forza nell'amore a Cristo, da Maria e dalla sua disponibilità le donne imparano a riconoscere la volontà di Dio e metterla in pratica, a Giovanni si rivolgono i laici consacrati e gli stessi sacerdoti. Ma sappiamo quanto il carisma di Maria incrocia quello di Pietro e di Giovanni, e viceversa, in un intreccio triadico che fa vivere e compiere a ciascuno in pienezza tutti i carismi, che poi riassumono lo stesso mistero della Chiesa. Si può quasi dire che l'uno non sta senza l'altra, per cui ogni branca dell'Istituto ha bisogno dell'altra, in una naturale simbiosi, scambio e partecipazione vitale di grazia, sostegno vicendevole.

La branca femminile è stata e sembra essere quella più rappresentativa dell'Istituto, perché originaria e perché era quella che Adrienne dall'inizio curò con particolare attenzione. Alle ragazze, le sue figlie, offriva un cammino di formazione ricalcato sulla sua stessa esperienza di fede. Dovevano saper fare di tutto, dai lavori più umili alle attività culturali più impegnative, allargando i loro orizzonti. L'atteggiamento della confessione, come era sperimentato da lei, doveva essere costante; era lo strumento concreto per l'educazione ad uno stile di massima trasparenza. Ogni giorno si recava nel

loro appartamento e commentava una pagina di Vangelo, le ragazze stenografavano e nel corso della giornata meditavano quanto ascoltato dalla dottoressa. Questa sua presenza continuò anche quando si ammalò gravemente e non poteva stare più in piedi. Era esigente nel consiglio evangelico della povertà e nell'amore per i poveri, specialmente gli anziani soli. L'obbedienza era fuori discussione, ogni membro doveva essere disposto ad accettare qualsiasi tipo di lavoro e anche la scelta professionale dipendeva dal superiore. Quanto veniva appreso e assimilato durante il periodo di formazione doveva poi essere vissuto con la stessa radicalità nella vita quotidiana perché fosse evitato il pericolo sia della pura mondanità sia dell'egoistico rinchiudersi in se stessi. La formazione d'altronde puntava a favorire un atteggiamento mentale che avrebbe creato lo stile di vita richiesto dall'appartenenza all'Istituto e in questa opera gli *Esercizi* predicati da Balthasar erano una tappa decisiva, insieme con la preghiera fedele, la meditazione quotidiana e i ritiri annuali.

4. La forma ecclesiale della missione

Nella Chiesa ogni missione particolare (personale o di gruppo) riflette la stessa natura, la realtà misterica della Chiesa stessa, anzi è di questa il compito, il riflesso nel mondo; la Chiesa è mandata per assolvere alla missione che il Maestro le ha affidato, in essa trova la sua ultima e sola ragion d'essere. Questo compito/missione viene realizzato sotto varie forme, così come lo Spirito suscita e suggerisce nelle comunità e nei fedeli, secondo carismi, potenzialità e inclinazioni, ricchezza variegata di doni, e secondo i segni dei tempi e le sollecitazioni che vengono dal contesto culturale e sociale, le speranze e le attese dell'uomo di ogni tempo. Si può ben dire che per ogni tempo e per ogni periodo storico lo Spirito anima quella missione ecclesiale che risponda alle istanze di quel tempo; la missione

ecclesiale non è mai disincarnata dalla realtà storica nella quale e per la quale è sollecitata e dalla quale in qualche modo è anche provocata e si deve lasciare interrogare.

Le grandi trasformazioni culturali e sociali della prima metà del secolo XX hanno suscitato nella Chiesa (almeno in quella delle regioni occidentali di antica tradizione cristiana) nuove forme di presenza dei cristiani nel mondo per nuove forme di evangelizzazione. Gli Istituti Secolari sono stati un segno dei tempi, nel momento in cui le forme classiche dell'associazionismo di apostolato attivo entravano in crisi e la presenza della Chiesa diventava sempre più sterile, soprattutto in ambito strettamente accademico/culturale. Si imponevano nuovi metodi e una rinnovata forma di evangelizzazione (come spesso ha ricordato Giovanni Paolo II nel suo magistero), dall'interno delle stesse realtà terrene, secondo l'immagine evangelica del lievito che fermenta la massa, ma anche della città posta sopra il monte. Accanto agli Istituti Secolari e ai nuovi movimenti laicali sorti in molte parti del mondo, particolare impulso ha avuto e continua ad avere quella forma di presenza cristiana missionaria che è tipica delle comunità familiari, associazioni e gruppi di famiglie che tramite la vita quotidiana, nella fedeltà al sacramento del matrimonio e all'insegnamento della Chiesa, testimoniano una modalità di adesione a Cristo e al suo Vangelo che ha una forte carica profetica per il mondo d'oggi, proprio nel momento in cui l'Istituto familiare in quanto tale è in profonda crisi, nella sua realtà di unione naturale di un uomo e una donna e nel suo essere luogo dove nasce e cresce la vita e si viene educati. L'insistenza del pontificato di Giovanni Paolo II da questo punto di vista è stata una risposta forte e urgente ai cambiamenti in atto nella società e al quel relativismo etico e culturale che tende a derubricare la realtà familiare e il rapporto uomo-donna come ambiti strettamente privati, provvisori, eticamente indifferenti, semplici prodotti culturali in scadenza, rinviati ormai a libere decisioni individualistiche, senza alcun riconoscimento di un fondamento di validità

oggettiva naturale. Il riproporre con forza da parte della Chiesa il mistero dell'incontro uomo-donna, nella sua forma della realtà coniugale naturale e nelle altre possibilità di fecondità per la fede e la spiritualità, è insieme segno della consapevolezza dell'urgenza del momento e riscoperta di una ricchezza dello Spirito a favore della Chiesa e del mondo. L'esperienza dell'incontro di Balthasar e Adrienne si inserisce in questo impeto di rinnovamento spirituale rispondente alle domande e alle attese del mondo contemporaneo, per la pienezza di fede che esprime e per l'intensità della vita spirituale che l'incontro attesta.

5. Una vocazione per il mondo

Fin dagli anni della sua formazione presso le scuole della Compagnia Balthasar respira, insieme con tanti suoi compagni e docenti, un clima di profondo cambiamento, di fronte ai mutamenti epocali della società che non sfuggono agli ambienti ecclesiali e culturali che ha la fortuna di frequentare. Lo studio degli antichi Padri, sotto la guida e i suggerimenti dell'amico de Lubac, stimolava Balthasar ad un effettivo rinnovamento della Chiesa e della sua presenza nel mondo; avvertiva l'esigenza di uno stile di evangelizzazione fondato sulla conoscenza e il confronto critico con la realtà contemporanea, un'apertura senza complessi di inferiorità, senza offuscamento della sua identità, che consentisse alla Chiesa una forza di annuncio più adatto ai tempi. Quando incontra Adrienne sono già poste tutte le basi e le condizioni favorevoli per tentare nuove strade di apostolato; l'impegno tra gli studenti universitari di Basilea era una delle premesse favorevoli più importanti perché quel mondo accademico, di ricerca e di studio, offriva stimoli e opportunità che non avrebbe incontrato in altri contesti. Crediamo che per questo motivo si decise per quel tipo di apostolato, piuttosto che un pur molto impegnativo lavoro accademico a tavolino. Balthasar viene

quasi condotto provvidenzialmente alla nuova avventura che determinerà una svolta nella sua vita di gesuita in missione nel mondo, la sua vocazione di figlio di sant'Ignazio e sacerdote della Chiesa cattolica trova ora un naturale e affascinante compimento. Con Adrienne nacque così l'intuizione della *Comunità di Giovanni*, comunità di laici consacrati, donne e uomini, ai quali si aggiunsero anche sacerdoti, pienamente inseriti nelle realtà ecclesiali istituzionali tradizionali. Occorreva uscir fuori dalle mura, superare gli steccati entro i quali per secoli si era rimasti prigionieri, abbattere i bastioni (è il titolo di una sua famosa opera degli inizi degli anni Cinquanta, anticipatrice delle aperture del Vaticano II)²⁵, guardare oltre, tentare sortite in campo avversario. Balthasar, grande conoscitore della cultura mondiale del suo tempo, era convinto che ormai continuare a restare arroccati sarebbe stato un autentico tradimento della missione, oltre che una presenza inefficace, influente, assolutamente di facciata, non più sale della terra e luce del mondo, secondo il mandato evangelico ricevuto. Adrienne era attivamente presente nel suo mondo professionale e nel contesto sociale e culturale, il suo affollatissimo studio medico era famoso in tutta Basilea. Viveva certo fin dalla sua giovinezza l'ansia di una ricerca personale ma aveva anche sperimentato nelle comunità protestanti un cristianesimo sterile, vuoto, molto formale, insignificante per la vita delle persone e della società, una religiosità

²⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, tr. it. Borla, Torino 1966 [originale: ID., *Schleifung der Bastionen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1952]. L'opera attesta il cammino di maturazione del pensiero di Balthasar lungo gli anni Quaranta a proposito del compito e delle forme di presenza della Chiesa; gli impegni pastorali e la fecondità dell'opera con Adrienne producono una visione ecclesiologicala che anticipa di qualche decennio la riflessione teologica in ambito cattolico. È dello stesso periodo il saggio *Il laico e la Chiesa*, apparso in *Viele Ämter, ein Geist, Jubiläumausgabe der Renaissance*, a cura di Heinrich Nüsse, Benziger, Einsiedeln 1954, ora in *Sponsa Verbi*, cit., pp. 311-326, che di fatto anticipa la teologia del laicato del Vaticano II.

vecchia e polverosa destinata a scomparire. Quei timidi e sporadici approcci casuali con il cattolicesimo, come abbiamo visto sopra, non ebbero su di lei un effetto molto positivo né un fascino travolgente, fino a quando l'incontro con il giovane brillante gesuita, in un momento decisivo per la sua vita, le aprì nuovi scenari non solo per la sua vita interiore, ma anche per la presenza nel mondo della fede cristiana. Quasi contemporaneamente alla sua conversione alla *Catholica* intravide la possibilità di nuove forme di presenza cristiana e quindi di vita vissuta per l'evangelizzazione; ciò sottolinea di nuovo lo stretto rapporto che inevitabilmente nasce tra una sincera conversione personale e la sollecitudine per la testimonianza a favore degli altri, come dire che tutte le vocazioni, anche quelle alla vita claustrale più nascosta, hanno una naturale inclinazione alla missionarietà²⁶. Adrienne, da questo punto di vista, è molto impegnata a lavorare in profondità con i primi membri della Comunità (un gruppo di ragazze, per lo più studentesse universitarie, conosciute tramite Balthasar) e poco preoccupata del piccolo numero (come un piccolo gregge), mentre lascia a Balthasar il compito dell'apertura all'esterno, sostenendolo con la preghiera intensa e continua e con tanta sofferenza volontaria, oltre l'offerta di tutte le sue pene e di tutta la sua vita. Si crea così un binomio ecclesiale/missionario, che può essere esemplificato secondo un paradigma classico ma non banale, e cioè l'incontro fecondo tra la contemplazione e l'azione. Ma quanta azione c'è nella stessa contemplazione di Adrienne, se azione è la sua preghiera, la sua sofferenza, le innumerevoli opere e la guida spirituale di tante persone mediante colloqui e lettere! Adrienne non vive in un monastero ma di fatto gli ultimi quindici anni della sua vita trascorrono dentro le mura

²⁶ È emblematica da questo punto di vista l'esperienza mistica di santa Teresa di Lisieux, monaca di clausura, proclamata dalla Chiesa Patrona delle missioni, pur non essendo mai uscita dal suo Monastero e morta all'età di ventiquattro anni.

della sua casa, nel lavoro silenzioso e in una solitudine praticamente eremitica. Balthasar in quegli stessi anni vive da autentico missionario itinerante per le città europee, nel centro della cultura del suo tempo, partendo sempre dallo stesso luogo in cui Adrienne risiede e dal quale lei non si muoverà mai più. Adrienne a Basilea è punto fermo, cuore geografico e spirituale della missione di Balthasar, da lì si parte, lì si ritorna. C'è una reciproca complementarità tra le due forme di missione, quasi una perfetta armonia, un rifluire dell'una nell'altra, un alimentarsi e sostenersi a vicenda, con l'unico obiettivo della stessa missione della Chiesa per il mondo. Adrienne dalla solitudine della sua camera, e in seguito del suo letto, accompagna Balthasar, conosce molto bene il lavoro che il teologo va svolgendo e il suo ministero culturale, è in costante contatto con lui, anche quando il teologo si assenta per lunghi periodi; l'attività del teologo è in fondo anche la sua, c'è una piena condivisione dei suoi impegni, come d'altronde il teologo vive i drammi di Adrienne, conosce le sue ansie e il senso di quella vita, apparentemente distrutta dalla malattia e dall'impossibilità ormai di ogni esperienza di apostolato attivo. Per questo Balthasar dopo la morte di lei non mancherà di dire che tutto il suo lavoro teologico sarebbe stato impensabile senza la presenza e la missione di lei. Balthasar non sembra avvertire particolari contraccolpi dalla scomparsa di lei. Da qualche anno lei viveva praticamente una lunga agonia e il teologo era ben consapevole dell'imminente fine, quindi ben preparato al compito che gli sarebbe rimasto da svolgere in seguito. La Provvidenza aveva già programmato gli sviluppi successivi, con una logica che sfugge a calcoli terreni. L'eredità era pesante, i tanti Dettati da trascrivere e pubblicare, le altre opere da curare e divulgare, e la sua produzione teologica che si avviava ad una forma ormai matura e definitiva. La morte di lei quindi non è una rottura, anzi segna una continuità nel ministero di Balthasar; in lui è presente e si raccoglie il carisma di lei e giunge effettivamente a maturazione definitiva.

6. Un dono per la Chiesa e per il mondo

Quanto Adrienne e Balthasar abbiano inciso nella vita della Chiesa della seconda metà del secolo XX è ormai riconosciuto in modo incontestabile. Tanto di quello che Balthasar ha scritto e detto negli anni Cinquanta è rifluito quasi inconsapevolmente nel lungo lavoro di preparazione del Vaticano II e anche durante il suo svolgimento. Pur non invitato, come avrebbe meritato secondo l'esplicita e amara constatazione del padre de Lubac, Balthasar, non avvezzo al lavoro di commissione, come era nel suo stile riservato e come sapevano molto bene i suoi amici, non fa in alcun modo cenno a questa sua esclusione, e negli scritti posteriori al Concilio, specie quelli ecclesiologici, fa volentieri ricorso ai documenti conciliari per avvalorare alcune sue tesi. Alla fine degli anni Sessanta partecipa con entusiasmo al moto di rinnovamento postconciliare e insieme con l'allora giovane professore Ratzinger (già consulente del cardinale di Colonia al Vaticano II), de Lubac, con il giovane Angelo Scola e altri teologi fonda, dopo tentativi falliti e rinunce, la rivista internazionale «Communio»²⁷, espressione di un movimento teologico

²⁷ Cfr. R. FARINA, cit., p. 208. L'autore descrive brevemente in modo molto efficace il ruolo di Scola (attuale cardinale di Venezia) nella nascita della rivista e nella scelta del nome. I rapporti tra l'allora teologo Joseph Ratzinger e Balthasar risalgono al periodo del post-concilio e sono segnati da una sincera amicizia, nonostante i ventidue anni che li dividevano. Collaborano anche nella Commissione Teologica Internazionale, insieme con K. Rahner e i più grandi teologi del tempo. Ratzinger dedicherà a Balthasar con queste parole «A Hans Urs von Balthasar con stima e gratitudine» l'opera: *Dogma und Verkündigung*, E. Wewel Verlag, München-Freiburg/Br. 1973 [tr. it. di G. POLETTI, *Dogma e Predicazione*, Queriniana, Brescia 1974]. Balthasar gli ricambierà la cortesia con l'ultimo volume dei Saggi Teologici *Homo creatus est*, del 1986, con la dedica «al Cardinale Joseph Ratzinger con gratitudine», anche per ringraziarlo per aver voluto e patrocinato, insieme con il Santo Padre Giovanni Paolo II, il Convegno Internazionale sulla missione ecclesiale di Adrienne von Balthasar del 1985. Insieme, Ratzinger e Balthasar, curarono le seguenti pubblicazioni: *Perché*

fedele alla tradizione della Chiesa e nello stesso tempo attento alle novità della contemporaneità per una nuova evangelizzazione, in alternativa a iniziative editoriali teologiche (tra cui spicca la rivista «Concilium») che mal interpretavano gli insegnamenti conciliari dell'apertura al mondo, auspicando una Chiesa a rimorchio della cultura del tempo e succube della ventata di novità intesa come svolta radicale nella vita della Chiesa, con il conseguente quasi azzeramento della sua struttura visibile e delle sue istituzioni. Per questa iniziativa e per il suo pensiero che lentamente si andava diffondendo nelle strutture accademiche, Balthasar negli anni Settanta, insieme con altri che condividevano con lui la sua stessa passione, fu accusato di conservatorismo e di reazione, dato il suo insistito richiamo alla fedeltà e alla tradizione della Chiesa e la tenace contestazione di una distorta lettura delle novità conciliari²⁸.

sono ancora cristiano. Perché sono ancora nella Chiesa, Queriniana, Brescia 1972; *Maria. Il sì di Dio all'uomo*. Introduzione e commento all'enciclica *Redemptoris mater*, Queriniana, Brescia 1988. Nel 1992 il cardinale Ratzinger, in occasione della celebrazione dei vent'anni della rivista «Communio», pronunciò le seguenti parole che evidenziano la preoccupazione, così caratteristica di Balthasar, che la Chiesa pensasse a se stessa e ai suoi problemi lasciando in secondo piano l'annuncio del Vangelo al mondo intero: «Mi brucia ancora dentro la frase di Hans Urs von Balthasar: "Non si tratta di bravura, ma ora come sempre del coraggio cristiano che rischia". Abbiamo avuto a sufficienza questo coraggio? Oppure non ci siamo rintanati piuttosto dietro l'erudizione teologica per dimostrare un po' troppo che anche noi siamo all'altezza dei tempi? Abbiamo veramente inviato in un mondo affamato la parola della fede in maniera comprensibile e che va ai cuori? Oppure non siamo forse rimasti anche noi per lo più all'interno dello stretto circolo di coloro che con linguaggio specialistico si gingillano gettandosi la palla l'un l'altro?».

²⁸ È piuttosto singolare lo strabismo del giudizio su Balthasar (e su altri teologi) da parte del *politically correct* ecclesiale, se così si può dire; prima del Concilio era additato come un pericoloso progressista, da cui guardarsi con cura e isolare quando era possibile boicottando la sua opera, dopo il Concilio viene tacciato di conservatorismo, di reazione e di essere nemico delle novità conciliari. Lo stesso Ratzinger subisce questo destino nel giudizio della Chiesa militante progressista postconciliare.

È innegabile che la coppia Balthasar/Adrienne si presenti oggi come un grande dono per l'attualità del contesto ecclesiale e il suo rapporto con la realtà terrena, un dono le cui potenzialità forse devono ancora venir fuori in tutta la loro ricchezza. Ogni vocazione/missione è dono di Dio per la sua Chiesa e per il mondo, Adrienne e Balthasar sono sicuramente un dono che Dio ha fatto alla Chiesa del XX secolo, un dono che va riconosciuto, accolto e fatto fruttificare. Dio non abbandona il suo popolo né tutto ciò che ha creato, in Adrienne e Balthasar si perpetua un'esperienza di comunione ecclesiale non nuova nella storia della Chiesa, e si realizza una presenza profetica rispondente ai bisogni del nostro tempo e alle domande di senso dell'uomo di oggi.

7. Il seme e l'albero

Balthasar pose le premesse teologiche per tanta parte del messaggio del Concilio Vaticano II; la teologia europea (compreso il pensiero teologico ortodosso) deve molto ai suoi lavori, le più note scuole di teologia, i più grandi teologi si confrontano col suo pensiero, il magistero ha da tempo riconosciuto la grandezza e l'originalità delle sue conquiste teologiche, i Sommi Pontefici Giovanni Paolo II e Benedetto XVI (con i quali Balthasar condivideva una sincera amicizia personale) hanno esplicitamente lodato e promosso l'opera sia di Balthasar sia di Adrienne, tanti movimenti laicali e associazioni di apostolato dipendono spiritualmente e culturalmente dai carismi dei due²⁹, e infine nell'ultimo ventennio è cresciuta note-

²⁹ Durante un ritiro di giovani in Svizzera, agli inizi degli anni Settanta, Balthasar conobbe il sacerdote milanese Luigi Giussani, fondatore del movimento ecclesiale di Comunione e Liberazione. Rimase colpito da questo prete che in quegli anni era fortemente criticato, anche in ambienti ecclesiastici. Balthasar, esperto anch'egli di contestazioni ed emarginazioni, non ebbe difficoltà ad accettare di pubblicare con lui il volumetto *L'impegno del cristiano nel mondo*,

volmente la letteratura intorno alle opere dell'uno e dell'altra, così che sono ormai acquisizioni durature e stabile patrimonio della teologia e della Chiesa tanti guadagni e tante intuizioni. Oggi la sua immensa opera è presente in tutte le biblioteche teologiche e filosofiche del mondo, la letteratura sui suoi lavori si è estesa oltre misura, il suo pensiero, con quello di Adrienne, è vivisezionato in tutte le sue parti; non c'è una scuola balthasariana (né sarebbe possibile) ma non c'è manuale o saggio di teologia che in qualche modo non debba fare i conti con il teologo di Basilea, a volte per criticarlo, a volte per dovere di gratitudine, spesso per attingere dal suo ricco scrigno.

Adrienne e Balthasar hanno seminato abbondantemente, ma c'è tanto ancora, crediamo, che debba germogliare ed essere raccolto. I primi frutti copiosi ebbe modo di sperimentarli e di goderne lo stesso Balthasar alla fine della sua vita, al contrario di Adrienne che dovette immolarsi prematuramente ma fermamente convinta degli

tr. it. di R. Mazzarol, Jaca Book, Milano 1971 [in tedesco: *Gnade und Einsatz*] con questa dedica: «Dedico queste due conferenze tenute per i gruppi di Comunione e Liberazione a don Luigi Giussani, in segno di amicizia e di ammirazione profonda», *ib.*, p. 7. Balthasar continuò a collaborare con il movimento rendendosi sempre disponibile con interventi, articoli, commenti e interviste per il settimanale «Il Sabato» animato dai giovani di Comunione e Liberazione. Vedevo in quei giovani incarnarsi il suo ideale di presenza missionaria della Chiesa nel mondo. A nostro avviso la collaborazione di Balthasar si rivela programmatica per la futura natura e missione del movimento di don Giussani; Comunione e Liberazione deve molto, nella sua più profonda ispirazione carismatica, alle intuizioni teologiche di Balthasar. Di fatti nei primi anni Settanta il movimento lavorava molto (negli incontri chiamati «scuola di comunità») sui primi volumi di *Gloria* che in quegli anni uscivano nella traduzione italiana; crediamo che il debito di riconoscenza e gratitudine nei confronti del grande teologo di Basilea debba essere costante e testimoniato soprattutto con un sempre rinnovato legame con la sua opera e con quella di Adrienne. Il ramo dei laici (uomini e donne) consacrati del Movimento, chiamato *Memores Domini*, riflette in linea generale la struttura e la spiritualità che Adrienne e Balthasar pensarono per il loro Istituto Secolare *Comunità di Giovanni*.

sviluppi futuri della loro missione; vide profeticamente crescere rigoglioso l'albero per il quale ha dato letteralmente la sua vita. Lei è stata il seme caduto in terra per marcire e morire e così garantire la nascita e lo sviluppo dell'albero. Adrienne non ha partecipato alla nascita della rivista «Communio», della cui necessità tante volte aveva parlato con Balthasar, non ha visto nemmeno l'effetto del fascino della sua esperienza spirituale e mistica su tanti movimenti laicali e su nuove esperienze di comunità monastiche maschili e femminili che nascevano negli anni del postconcilio, né ha potuto vedere la legittimazione dell'opera teologica di Balthasar che dagli inizi degli anni Settanta è proseguita nei decenni successivi. Balthasar dopo la morte di lei usciva fuori dal silenzio e dall'emarginazione, veniva riabilitato (se è consentito usare questo termine) in ambienti accademici ed ecclesiali nei quali precedentemente aveva ricevuto ostracismi e censure, la stessa Amata Patria, la Compagnia di Gesù, alla fine della sua vita tentò delle strade di possibile riammissione ma fattori di natura giurisdizionale ostacolavano i necessari passaggi.

8. Conclusione

Si è voluto ripercorrere in questo lavoro l'avventura umana, cristiana ed ecclesiale di due grandi figure del XX secolo, entrambi di origine svizzera, Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr, l'esperienza spirituale e teologica che li vide respirare all'unisono, l'incontro di due genialità, quella maschile e quella femminile che nell'incontro-confronto si arricchiscono, si completano, si rinviano l'una nell'altra. È il mistero della pienezza dell'umanità, insieme maschile e femminile, che si riflette nel mistero della pienezza della fede; Balthasar e Adrienne hanno continuato a testimoniare nella storia della Chiesa il felice connubio del reciproco donarsi di una vocazione ecclesiale-ministeriale e una vocazione specificamente

carismatico-spirituale per il bene della Chiesa e della sua missione nel mondo. La singolare spiritualità di un ordine religioso storicamente consolidato e sperimentato, fecondo di ricchezze apostoliche indiscutibili nel corso di quattro secoli, ha incontrato una spiritualità suscitata in modo così imprevedibile dallo Spirito e di essa si è arricchita e rinnovata, offrendo a questa, a sua volta, una struttura e una configurazione capace di legittimazione dinanzi alla Chiesa.

Abbiamo rivissuto l'esperienza umana di Adrienne, insistendo sui passaggi decisivi della sua ricca esistenza; si è cercato di presentare il momento delicato della sua conversione e quindi i tratti salienti della sua personalità cristiana, la tipicità della sua vita di fede, i suoi carismi, le sue tensioni spirituali, i doni straordinari, le sofferenze. In modo analogo abbiamo rivissuto il cammino di Balthasar, la scoperta di un carisma eccezionale, le nuove potenzialità offerte al suo ministero sacerdotale, e la forte incidenza sul suo lavoro teologico delle esperienze mistiche di Adrienne. Nella seconda parte in particolare abbiamo inteso il rapporto tra i due come l'intreccio tra riflessione teologica ed esperienza mistica. Velocemente abbiamo attraversato i passaggi più importanti dell'opera teologica di Balthasar per mettere in evidenza gli indiscussi condizionamenti su di essa dell'opera di Adrienne e quindi si è visto come la singolarità della fecondità del rapporto maschile-femminile (il genio duale) apra di fatto prospettive insperate addirittura per l'intelligenza dei misteri principali della fede cristiana. L'opera dei due ha prodotto nella Chiesa novità importanti per l'evangelizzazione e per una presenza cristiana dentro la realtà mondana che ha innovato indubbiamente il modo di essere della realtà ecclesiale dentro la stessa società. La ricchezza dell'incontro del maschile e del femminile è da loro testimoniata nella effettiva fecondità di una spiritualità che assume, integra, completa lo specifico di ciascuno dei due. L'auspicio è che dentro la Chiesa questa forte e significativa esperienza diventi motore di un continuo rinnovamento, occasione di superamento di pregiudizi e chiusure che impoveriscono i carismi suscitati dallo Spirito.

Per molti anni sul rapporto tra Balthasar e Adrienne ha aleggiato un clima negativo (il gesuita Balthasar ha lasciato la casa del suo Ordine e si è ritirato a vivere a casa della dottoressa) fatto di sospetti, maldicenze, pregiudizi, a volte anche di calunnie gratuite, un clima che poi ha significato, come abbiamo avuto modo di vedere, emarginazione, chiusura, silenzio sull'opera dei due. Quanto abbiano influito su questo clima gli stessi Balthasar e Adrienne, con il loro carattere, le scelte singole e alcuni comportamenti, potremmo solo immaginarlo e forse comprenderlo. L'avventura vissuta dai due non è stata certamente facilmente comprensibile e condivisibile dal contesto religioso-ecclesiale del tempo nemmeno dalle persone a loro più vicine; la singolarità, la novità assoluta e la specificità del compito che stavano assumendo non rientravano in nessuno dei parametri, dei modelli di presenza e testimonianza ecclesiale pacificamente accettati e correttamente letti dentro la Chiesa. Balthasar e Adrienne hanno rotto equilibri molto delicati, preconfezionati e solidificati: il religioso direttore d'anime e confessore e la figlia spirituale, sia essa presuntuosamente o realmente mistica o semplice fedele particolarmente devota. Non è fuori luogo, comunque, porsi la domanda se Balthasar e Adrienne siano stati sempre cauti e prudenti nel vivere la loro esperienza, o se ci sia stato da parte loro qualche forma di arroganza o pretesa di superiorità e sicurezza spirituale, rispetto al contesto nel quale erano inseriti.

Avrebbe Balthasar potuto rinunciare al compito per il quale si sentiva prepotentemente chiamato da Dio tramite l'esperienza di Adrienne? Sarà stato troppo frettoloso nelle sue decisioni, poco attento forse ai richiami della Compagnia, troppo sicuro di sé, convinto di farcela da solo? Nessuno forse è in grado di rispondere a queste domande, anche se le riteniamo lecite. Ma non si può negare che i decenni successivi hanno fatto giustizia di tante accuse e calunnie.

Balthasar confessa, nel suo commiato ai suoi confratelli al momento di lasciare la Compagnia, di non aver sempre informato

i suoi del lavoro che stava svolgendo con la dottoressa, e quindi di aver agito in modo eccessivamente individualistico e quindi di aver peccato di orgoglio e di superbia. Ai suoi confratelli e superiori che in fondo osservavano dall'esterno, eccetto quei pochi che conoscevano più in profondità quello che stava accadendo, non sembra possiamo imputare sentimenti aprioristici di avversione o di condanna; dal loro punto di vista l'anomalia dell'esperienza del colto gesuita non era facilmente inquadrabile, pur essendo la Compagnia molto sensibile e rispettosa verso i carismi dei singoli, a volte molto variiegati e vissuti in modo molto personale (fa parte della storia dell'Ordine una certa personalizzazione della spiritualità ignaziana, espressa in modo multiforme³⁰). Su quella coppia si focalizzò uno sguardo ambiguo, non pulito, fortemente falsato, tanto da vedere cose inesistenti, come spesso accade di fronte all'assolutamente imprevedibile e a tutto ciò che non rientra in un quadro già prestabilito. Il nuovo in genere sconvolge e scandalizza, quando non si ha uno sguardo puro, disposto dunque anche di fronte al non immaginabile. All'esterno e ad un approccio molto superficiale nella città di Basilea quel rapporto doveva apparire molto strano e motivo di pettegolezzi, più o meno pesanti, soprattutto in ambienti ecclesiastici. La Basilea cattolica lo ignorò totalmente, di quella protestante non conosciamo reazioni ma data la presenza decisiva dell'amico Karl Barth, autorità indiscussa in quell'ambiente e quindi *opinion*

³⁰ Citiamo a tal proposito un brano di de Lubac pubblicato per la prima volta da p. G. MUCCI S. J. in *Esercizi*, cit., p. 21: «È uno dei benefici della Compagnia di ammettere largamente le nostre diversità e anche di incoraggiarle. Come non esclude nessuna forma di ministero, che infine è una via che conduce al regno dei cieli, così non respinge nessuna delle sfumature che ci distinguono tra noi nel modo di accostare e contemplare il nostro unico Signore... Tutti i temperamenti spirituali, tutti i progetti apostolici, tutti i tipi di uomini possono incontrarsi in mezzo a noi. Ciò forse fa sì che tra noi la collaborazione non si realizzi in un effetto di massa. Ma la via seguita da ciascuno non esclude la via di nessun altro e in mezzo a noi circola uno stesso Spirito che è lo Spirito di Cristo».

maker, possiamo dedurre che nella comunità riformata quell'esperienza, anche se non totalmente compresa perché comunque molto cattolica, non suscitasse particolari scandali; Barth stimava troppo Balthasar (stima ricambiata) per avere sospetti e inoltre avendo conosciuto la dottoressa avrebbe potuto testimoniare la serietà dell'opera dei due, pur non condividendone l'esplicita colorazione cattolica.

Balthasar fu accusato di sudditanza nei confronti della dottoressa, e quindi di essere succube delle sue visioni mistiche, di aver rinunciato quindi ad approccio critico e istituzionale verso le confidenze di Adrienne. Lei era giudicata malevolmente superba, eccentrica, piuttosto visionaria, una donna dalla personalità forte e condizionante, insensibile nei confronti dei suoi familiari. Le chiacchiere non mancarono e anzi durarono non poco, nella totale (o apparente?) indifferenza però di Balthasar, lei invece in qualche passaggio dei suoi commenti al Vangelo di Giovanni si lascia sfuggire qualche critica velata nei confronti di quanti ipocritamente seminavano zizzania nella Chiesa a causa del distorto giudizio sul loro rapporto. Ma la sofferenza silenziosa e umile di entrambi per queste incomprensioni è abbastanza nota. Non c'è una riga, né un cenno in nessun luogo o momento in cui Balthasar faccia riferimento agli anni difficili e alle traversie e incomprensioni subite; ha attraversato gli ultimi vent'anni della sua esistenza senza cercare improbabili rivendicazioni o riabilitazioni, salvo l'insistenza, quando richiesto, dell'importanza dell'opera di lei per comprendere la sua stessa opera, quasi per una sorta di riconoscimento oggettivo del valore di Adrienne e per non riservare solo a sé meriti culturali ed ecclesiali che da più parti cominciarono ad arrivare. Certo, lo ritroviamo ancora come un cavaliere solitario, nemmeno molto impegnato per la vita e lo sviluppo della *Comunità di Giovanni* che restò una realtà abbastanza esigua e forse elitaria. Balthasar continuò a lavorare come fece per tutta la vita, in solitaria, lontano anche da lavori di commissioni e gruppi, per i quali non era particolarmente portato.

Indicazioni bibliografiche

Opere di Adrienne von Speyr

In questo elenco non presentiamo una bibliografia completa di Adrienne von Speyr, ma solo quelle opere che effettivamente abbiamo utilizzato nel nostro lavoro.

Apokalypse, Betrachtungen über die geheime Offenbarung, 2 voll., 1950, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976²; tr. it. *L'Apocalisse, Meditazioni sulla Rivelazione cristiana*, 2 voll., Jaca Book, Milano 1983.

Magd des Herrn, Johannes Verlag, Einsiedeln 1948; tr. it. *L'ancella del Signore*, Jaca Book, Milano 1986.

Der Mensch vor Gott, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966; tr. it. *L'uomo di fronte a Dio*, Jaca Book, Milano 1977.

Das Beichte, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960; tr. it. *La confessione*, Jaca Book, Milano 1978.

Aus meinem Leben. Fragment einer Autobiographie, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968; tr. it. *Dalla mia vita. Autobiografia dell'età giovanile*, (con una introduzione di von Balthasar), Jaca Book, Milano 1989.

Die Welt des Gebetes, Johannes Verlag, Einsiedeln 1951; tr. it. *Il mondo della preghiera*, a cura di H. U. von Balthasar, Jaca Book, Milano 1982.

Das Johannesevangelium, I, Das Wort wird Fleisch, Johannes Verlag, Einsiedeln 1949; tr. it. *Il Verbo si fece Carne. S. Giovanni. Esposizione contemplativa del suo vangelo*, Jaca Book, Milano 1982.

Das Johannesevangelium, II, Die Streitreden, Johannes Verlag, Einsiedeln 1949; tr. it. *I discorsi polemici*, Jaca Book, Milano 1989.

Das Worth und die Mystik, 2 voll. 1. Objective Mystik, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, tr. it. *Mistica oggettiva*, antologia e scritti a cura di B. Albrecht, tr. it. Jaca Book, Milano 1975.

Erde und Himmel. Ein Tagebuch, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975-1976.

Passion nach Matthäus, Johannes Verlag, Einsiedeln 1957.

Das Angesicht des Vaters, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981²; tr. it. ID., *Il volto del Padre, Meditazioni teologiche*, Morcelliana, Brescia 1975.

Gebeterfahrung, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978²; tr. it. *Esperienza di preghiera*, Jaca Book, Milano 1977².

Theologie der Geschlechter, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969.

Das Buch vom Gehorsam, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966; tr. it. *Il Libro dell'obbedienza*, Edizioni Messaggero, Padova 1983.

Kreuz und Hölle, I e II, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966.

Opere di Hans Urs von Balthasar

In questo elenco non presentiamo una bibliografia completa di von Balthasar, ma solo quelle opere che effettivamente abbiamo utilizzato nel nostro lavoro.

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. I. Schau der Gestalt, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961; tr. it. *Gloria. Un'estetica teologica. I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975.

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. II/1. Fächer der Stile: Klerikale Stile, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962; tr. it. *Gloria. Un'estetica teologica. II. Stili ecclesiastici*, Jaca Book, Milano 1978.

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III/2. Fächer der Stile: Laikale Stile, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962; tr. it. *Gloria. Un'estetica teologica. III. Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1976.

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III/1/1. Im Raum der Metaphysik. Altertum, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965; tr. it. *Gloria. Un'estetica teologica. IV. Nello spazio della Metafisica. L'antichità*, Jaca Book, Milano 1977.

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III/1/2. Im Raum der Metaphysik. Neuzeit, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965; tr. it. *Gloria. Un'estetica teologica. V. Nello spazio della Metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978.

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III/2/1. Alter Bund, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966; tr. it. *Gloria. Un'estetica teologica. VI. Antico Patto*, Jaca Book, Milano 1980.

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III/2/2. Neuer Bund, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969; tr. it. *Gloria. Un'estetica teologica. VII. Antico Patto*, Jaca Book, Milano 1977.

Theodramatik. I. Prolegomena, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973; tr. it. *Teodrammatica. I. Introduzione al dramma*, Jaca Book, Milano 1980.

Theodramatik. II/1. Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976; tr. it. *Teodrammatica. II. Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1982.

Theodramatik. II/2. Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978; tr. it. *Teodrammatica. III. Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983.

Theodramatik. III. Die Handlung, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980; tr. it. *Teodrammatica. IV. L'azione*, Jaca Book, Milano 1986.

Theodramatik. IV. Das Endspiel, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983; tr. it. *Teodrammatica. V. L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986.

Theologik. I. Wahrheit der Welt, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985; tr. it. *Teologica. I. Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989.

Theologik. II. Wahrheit Gottes, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985; tr. it. *Teologica. II. Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990.

Theologik. III. Der Geist der Wahrheit, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987; tr. it. *Lo Spirito di verità*, Jaca Book, Milano 1992.

Apokalypse der deutschen Seele, 3 voll., (a cura di A. Haas), Johannes Verlag, Einsiedeln 1998².

Christlicher Stand, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977; tr. it. *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985.

Schleifung der Bastionen, Johannes Verlag, Einsiedeln 1952; tr. it. *Abattere i bastioni*, Borla, Torino 1966.

Cordula oder der Ernstfall, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966; tr. it. *Cordula ovvero il caso serio. Dibattito sul cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969³.

Epilog, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987; tr. it. *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994.

Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968; tr. it. in *Mistica oggettiva*, Jaca Book, Milano 1975, pp. 7-63.

Glaubhaft ist nur Liebe, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963; tr. it. *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1982.

Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986; tr. it. *Homo creatus est. Saggi Teologici V*, Morcelliana, Brescia 1991.

Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976; tr. it. *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985.

Der Christ und die Angst, Johannes Verlag, Einsiedeln 1953¹, 1976⁵; *Il cristiano e l'angoscia*, tr. it. di E. Babini, Jaca Book, Milano 1987.

Kosmische Liturgie. Das Weltbilds Maximus des Bekenner, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961; tr. it. *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*, A.V.E., Roma 1976.

Mein Werk-Durchblicke, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg 1988.

Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974; tr. it. *Lo Spirito e l'Istituzione. Saggi teologici IV*, Morcelliana, Brescia 1979.

Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Johannes Verlag, Einsiedeln 1967; tr. it. *Spiritus Creator. Saggi teologici III*, Morcelliana, Brescia 1983².

Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961; tr. it. *Sponsa Verbi. Saggi teologici II*, Morcelliana, Brescia 1983³.

Unser Auftrag. Bericht und Entwurf, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984; tr. it. *Il nostro compito*, Jaca Book, Milano 1991.

Theologie der drei Tage, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969; tr. it. *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Queriniana, Brescia 1990.

Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986; tr. it. *Verbum Caro. Saggi teologici I*, Morcelliana, Brescia 1991.

Henri de Lubac, Sein organisches Lebenswerk, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976; tr. it. *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*, Jaca Book, Milano 1978.

Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk, Olten, Hegner 1953.

Kleiner Diskurs über die Hölle, Schwabenverlag AG, Ostfildern 1987; tr. it. *Breve discorso sull'inferno*, Queriniana, Brescia 1988.

Was dürfen wir hoffen?, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986; tr. it. *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1989.

Die Entwicklung der musikalischen Idee, Fritz Bartels, Braunschweig 1925.

Bekanntnis zu Mozart, in «Neue Zürcher Zeitung», Sonntag, 13 Februar 1955, 4, tr. it. (a cura di P. A. Sequeri) *Lo sviluppo dell'idea*

musicale – Testimonianza per Mozart, Glossa, Milano 1995, pp. 13-66.

Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972; tr. it. *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1979².

Eschatologie, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960; tr. it. *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967.

Letteratura scelta

Indichiamo solo i testi ai quali si è fatto riferimento nel volume e che attengono strettamente ai temi della ricerca. I saggi citati nelle note, contenuti in raccolte di Atti già citate, non vengono nuovamente indicati.

AA.VV., *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr*, (introduzione di Hans Urs von Balthasar), tr. it. Jaca Book, Milano 1986.

ALBRECHT B., *Une femme dans l'Eglise. Adrienne von Speyr (1902-1967)*, in «Vie consacrée», 47/1, pp. 33-45.

BABINI E., *L'Antropologia Teologica di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1988.

BÄTZING G., *Nostalgia di Dio. La confessione di Adrienne von Speyr*, in «Communio», 194 (2004), pp. 25-31.

CARELLI R., *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano 2007.

CERVERA J. C., *Mistica e ontologia trinitaria*, in P. CODA - L. ŽÁK (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 258-261.

DI NICOLA G. P., *Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar*, in M. CHIAIA - F. INCAMPO (a cura di), *Come Chiara e Francesco. Storie di amicizie spirituali*, Ancora, Milano 2007, pp. 138-177.

FARINA R., *Maestri. Incontri e dialoghi sul senso della vita*, Piemme, Casale Monferrato 2007.

FISICHELLA R. (ed.), *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Roma 2007.

ID., *Adrienne von Speyr: un esempio di teologia mai scritta*, in C. MILITELLO - C. VALENZIANO, (a cura di), *Atti del Colloquio teologi laici nella Chiesa cristiana*, Facoltà teologica di Sicilia, 24-26 aprile 1987, Palermo 1988, pp. 242-252.

GUERRIERO E., *Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Paoline, Ciniello Balsamo 1991.

IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, (con il commento di Louis Lallemant S.J., a cura di Giandomenico Mucci S.J.), La Civiltà Cattolica, Roma 2006.

IMPERATORI M., *H. U. von Balthasar. Una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico nella modernità*, Glossa, Milano 2001.

JERUMANIS A.-M. - TOMBOLINI A. (a cura di), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar*, Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2-4 marzo 2005, Eupress FTL, Lugano 2005.

LEHMANN K. - KASPER W. (a cura di), *H. U. von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato 1991.

MARCHESI G., *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della Rivelazione e della salvezza*, Queriniana, Brescia 1997.

ID., *H. U. von Balthasar e l'universalismo cristiano*, in «Studium», 3 (1984), p. 367.

ID., *Tre lettere inedite di de Lubac a von Balthasar*, in «La Civiltà Cattolica», 1998 III, pp. 158-169.

MARTINELLI P., *La morte di Cristo come Rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di H. U. von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 339-355.

MELATTINI G., *Sentire cum Christo: la teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di H. U. von Balthasar*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.

MILITELLO C., *Il volto femminile della storia*, Piemme, Casale Monferrato 1996², pp. 331-338.

RICCI SINDONI P., *Adrienne von Speyr. Storia di un'esistenza teologica*, SEI, Torino 1996.

ID., *La preghiera è mondo. Adrienne von Speyr*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

SALMANN E., *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, EMP, Padova 2000, pp. 48-50 e pp. 203-204.

SCOLA A., *Hans Urs von Balthasar. Uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991.

SEQUERI P. A., *L'estro di Dio*, Glossa, Milano 2000.

ID., *Antiprometeo. Il musicale nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*, Glossa, Milano 1995, pp. 67-141.

ID., *Speyr von Adrienne*, in L. BORRIELLO - E. CARUANA - M. R. DEL GENIO - N. SUFFI (a cura di), *Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, coll. 1162-1163.

ID., *La fede ecclesiale come grazia per l'altra. Il rilievo della mistica di Adrienne von Speyr*, in H. U. VON BALTHASAR-STIFTUNG, *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie*, Fakultät der Universität Freiburg i. Br. 2002, pp. 57-64.

SERVAIS J., *Per una valutazione dell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar*, in AA.VV., *Esperienza mistica e teologia. Ricerca epistemologica sulle proposte di Hans Urs von Balthasar*, Atti del XIV Colloquio Internazionale di Teologia, Lugano 25-26.05. 2000, in «Rivista Teologica di Lugano», 6 (2001), pp. 67-88.

ID., *Hans Urs von Balthasar interprète de saint Ignace: une Théologie des Exercices Spirituels*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992.

ID., *Théologie des Exercices Spirituels. Hans Urs von Balthasar interprète saint Ignace*, Culture e Verità, Bruxelles 1996, pp. 42-75.

ID., *H. U. von Balthasar, discepolo e teologo di Ignazio di Loyola*, in «Communio», 117 (1991), pp. 91-99.

ID., *Au fondement d'une théologie de l'obéissance ignatienne. Les Exercices spirituels selon H. U. von Balthasar*, in «Nouvelle Revue Théologique», 116 (1994), pp. 352-373.

ID., *La dottrina teologico-spirituale della preghiera secondo Adrienne von Speyr*, in G. DE GENNARO (a cura di), *I quattro Universi di discorso*, Atti del Congresso Internazionale *Orationis Millennium*, L'Aquila 24-30.06.2000, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp. 357-381.

ID., *Per una valutazione dell'influsso di A. von Speyr su Hans Urs von Balthasar*, in «Rivista Teologica di Lugano», 1 (2001).

ID., *Maria, Pietro e Giovanni, figure della Chiesa*, in «Communio», 203-204 (2005).

STREL CZYK G., *L'esperienza mistica come fonte della teologia sistematica: osservazioni metodologiche*, in «Rivista Teologica di Lugano», 1 (2001), pp. 239-252.

WOJTYLA K., *La bottega dell'orefice*, tr. it. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007.

Indice

Premessa	pag.	5
Introduzione	»	7
Capitolo I – Un disegno misterioso	»	15
1. La predestinazione e l'attesa di Adrienne	»	15
1.1. In vista della chiamata	»	18
1.2. La vita matrimoniale	»	21
1.3. Il richiamo della <i>Catholica</i> : la conversione	»	26
2. La preparazione di Hans Urs	»	42
2.1. La passione: Arte e Letteratura	»	51
2.2. Sotto il carisma del Padre Ignazio	»	60
3. Gli <i>Esercizi</i> e la forma ignaziana dell'incontro	»	67
4. L'incontro come novità drammatica	»	69
4.1. L'uscita dalla Compagnia	»	73
4.2. L'isolamento e il silenzio	»	76
Capitolo II – Il mistero della vocazione	»	81
1. Il ruolo di Adrienne:		
Mistica (Profezia) e Teologia	»	81
1.1. Grazie particolari	»	83

2. Il carisma	»	88
2.1. La confessione	»	95
2.2. L'obbedienza	»	98
2.3. La povertà	»	100
2.4. La verginità	»	102
2.5. L'amore	»	105
3. Il ruolo di Balthasar:		
Teologia e Mistica (Profezia)	»	106
3.1. Adrienne nella <i>Teodrammatica</i>	»	109
3.2. Adrienne nella <i>Teologica</i>	»	115
3.3. Il mistero del Sabato Santo	»	120
3.4. Le tre virtù teologali	»	124
3.4.1. Il posto della Speranza	»	125
3.4.2. Le tre virtù e il Mistero Trinitario	»	127
3.4.3. La salvezza per tutti	»	133
3.5. La kenosi e le sue forme	»	136
3.6. La primazialità dell'amore	»	139
3.6.1. L'amore e le Persone Divine	»	143
3.6.2. L'amore tra il Padre e il Figlio	»	146
4. Il maschile e il femminile: un genio duale	»	148
4.1. Il rapporto uomo-donna in Balthasar e Adrienne	»	149
4.2. La figura della donna	»	156
4.3. Ruolo profetico della donna	»	159
4.4. La fecondità dell'essere	»	162
4.5. La fecondità intratrinitaria	»	164
5. Fecondità matrimoniale <i>imago Trinitatis</i>	»	167
5.1. Fecondità, Trinità, Nuzialità	»	171
5.2. Cristo e la Chiesa: modello nuziale	»	174
5.3. L'esagerato amore di Dio	»	175

Capitolo III – In vista dell'unico compito	»	179
1. Il lavoro comune: l'unica missione	»	179
2. La fecondità: la nascita del Bambino	»	185
3. Lo spirito proprio della <i>Comunità di Giovanni</i>	»	191
4. La forma ecclesiale della missione	»	196
5. Una vocazione per il mondo	»	198
6. Un dono per la Chiesa e per il mondo	»	202
7. Il seme e l'albero	»	204
8. Conclusione	»	206
Indicazioni bibliografiche	»	211
Opere di Adrienne von Speyr	»	211
Opere di Hans Urs von Balthasar	»	212
Letteratura scelta	»	216

