

Per una valutazione dell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar

Jacques Servais

Pontificia Università Gregoriana (Roma)

Il tema di questa conferenza – l'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar¹ – corrisponde bene alla vocazione del centro di Lugano, il quale, a leggere il depliant messoci a disposizione, vuole essere un «luogo di documentazione, di studio e di dibattito» sulla loro opera. Vicini alle Facoltà universitarie dell'area tede-

¹ In seguito, citiamo le opere di H.U. von Balthasar e di A. von Speyr nella versione originale; le indicazioni utili circa le traduzioni disponibili, del resto talvolta molto carenti, si possono trovare nei libri di letteratura secondaria ai quali si rinvia. Non diamo menzione dell'autore là dove l'opera o il contributo è di Balthasar. I riferimenti bibliografici esatti sono facilmente reperibili in *H.U. von BALTHASAR Bibliographie 1925 – 1990*, Johannes Verlag, Freiburg 1990. EB = *Erster Blick*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968; ZSW = *Zu seinem Werk*, Freiburg 2000²; NB I-XII = A. von Speyr, *Nachlaßwerke [Bände I-XII]*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 13 voll. 1966-1977; TD = *Theodramatik*, 5 voll., Johannes Verlag, Einsiedeln, 1973-1983; TL = *Theologik*, 3 voll., Johannes Verlag, Einsiedeln–Basel, 1985-1987; TPB = *Thessaloniker- und Pastoralbriefe des Heiligen Paulus*, Johannes Verlag, Freiburg 1992³; UA = *Unser Auftrag*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984. Per quanto riguarda le opere di A. von Speyr, si veda l'antologia *Kostet und seht. Ein theologisches Lesebuch*. Testi scelti ed introdotti da H. U. von Balthasar, Johannes Verlag, Einsiedeln–Trier 1988, dove sono menzionati i principali libri.

sca, gli organizzatori del convegno che mi hanno chiesto di trattare questo tema, ne sono per primi consapevoli: la questione non è priva di difficoltà ed insidie; ha suscitato nel passato e continuerà probabilmente ad aizzare – e non solo negli ambienti della ricerca scientifica – notevoli contrasti e controversie. Se ho accettato l'invito, non è per schierarmi polemicamente in una posizione o l'altra. È piuttosto per contribuire possibilmente a superare i dibattiti e le discussioni partigiane sulle persone e portare il discorso a livello di un confronto sereno con i loro scritti d'indole oggettiva, e in particolare con quelli di Adrienne von Speyr, la cui produzione – formata anzitutto di meditazioni bibliche e di trattati spirituali – rimane finora una specie di mare sconosciuto. È mia convinzione che i loro scritti costituiscano un tutto indivisibile. Se però, in base al rapporto verificatosi fra i due autori e a motivo delle dichiarazioni dello stesso Balthasar, si afferma l'unitarietà dell'opera, come vagliare il loro contributo specifico? E a supporre che una stretta delimitazione non sia in questo caso fattibile, come affrontare l'insieme degli scritti senza ridurli o alla creazione geniale dell'uno o all'intuizione mistica dell'altra? Per esercitare il discernimento, cercherò di ravvisare le posizioni assunte dai critici nel valutare la natura del rapporto. Dato che è stato pubblicato pochissimo sull'Autrice, mi devo concentrare anzitutto sulla letteratura secondaria dedicata al teologo di Basilea. La presente relazione avrà due parti. Nella prima, si illustrano due linee contrastanti d'interpretazione presenti nella letteratura secondaria, con lo scopo di mettere in evidenza il loro carattere unilaterale. Nella seconda, si espone una terza linea, secondo me più congeniale all'orientamento generale dell'opera dei nostri autori: quella, abbozzata in alcuni critici, che dà risalto al carisma profetico di Adrienne.

1. DUE INTERPRETAZIONI UNILATERALI

1.1. *Balthasar senza la mistica Adrienne*

Nella rassegna della letteratura secondaria, iniziamo con la posizione, a dire il vero, maggioritaria, di chi tace sul rapporto fra i due autori. Se non è mera mancanza di ragguaglio, tale silenzio sembra dare per scontato che esso è di carattere privato e quindi estraneo all'ambito scientifico. Abbiamo tutti in mente l'osservazione tagliente che Karl Rahner faceva in un'intervista del 1982, stigmatizzando come gnostico il pensiero di Adrienne von Speyr². La critica è stata ripresa da Vorgrimler, che l'utilizza per opporre in tal modo la teologia di Balthasar e quella di Rahner. Stranamente – ripete sulla stessa scia Klaghofer-Treitler – Adrienne sa molte cose sulla vita intradivina e, nel secondo volume della *Theologik*, serve addirittura a Balthasar da fonte di argomentazione. L'influsso di questa mistica avrebbe indotto quest'ultimo ad una teo-

² *Karl Rahner im Gespräch I*, a cura di P. Imhoff & H. Biallowons, Benzinger, München 1982, pp. 245s.

logia catalogica distaccata dal dato rivelato³. Quasi per risparmiare quest'ultimo da tale critica, un discepolo e difensore del teologo svizzero, Löser, sceglie di ignorare questa donna. Già in un saggio scritto in occasione del 70° anniversario di Balthasar, dove si chiedeva della intenzione teologica di questi, ometteva, nell'elenco delle persone che avevano sorretto la sua attività e ricerca, il nome di Adrienne von Speyr⁴. Non si tratta, ovviamente, di un difetto di cognizione al riguardo. Da un articolo sulla "Herder Korrespondenz", pubblicato all'indomani del decesso del teologo, risulta che egli sa benissimo di questa donna medico, cofondatrice della Comunità San Giovanni. Il Professore di Francoforte, che pregia senza riserva l'indefettibile senso della Chiesa di Balthasar nonché l'orizzonte universale del suo pensiero, non esita a proferrare la raccomandazione seguente, che manifesta il proprio convincimento: «Contro il consiglio proprio di Balthasar, uno farà bene a lasciare questi libri [i.e. i libri di lei] e di occuparsi soltanto del suo proprio pensiero»⁵. Più di recente, in un'intervista su "America", la rivista dei gesuiti statunitensi, egli ha ribadito il suo giudizio, mettendo in causa, senza altre spiegazioni, le «esperienze religiose estreme» di Adrienne von Speyr⁶. Sulla stessa posizione si allineano più critici favorevoli a Balthasar, come ad esempio Stinghammer, che rinvia semplicemente all'autorità di Löser⁷. Più sfumata ma in fondo simile è la posizione di Oakes che, menzionando una fonte, non ulteriormente precisata, di amici di Balthasar, riporta l'opinione secondo la quale questi sarebbe stato sviato dalla sua vera vocazione da Adrienne von Speyr⁸. Ben diversa, invece, e del tutto rispettabile, è la posizione di Heinz che, dopo aver accennato all'importanza di questa donna, conclude senza toni di contesa: «Benché, secondo il giudizio di Balthasar, la propria opera non sarebbe spiegabile senza Adrienne von

³ «Hier scheint die Katalogik, wie sie sich begreifen läßt als kenotisch gemessene, sich beinahe umzukehren in eine die Kenose messende Bestimmung, wodurch sie dann zum Mittel verwegener Erkenntnis und ebenso verwegenen Wissens wird» (W. KLAGHOFER-TREITLER, *Karfreitag. Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars Theologie*, Tyrolia, Innsbruck 1997, p. 102; cfr. p. 74). Si paragoni con la conclusione, di tutt'altro tenore, del suo contributo (sotto il nome Treitler) *Wahre Grundlagen authentischer Theologie*, in *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*, K. LEHMANN - W. KASPER (edd.), Communio, Köln 1989, pp. 175-190.

⁴ W. LÖSER, *Das Sein – ausgelegt als Liebe*, "Communio" (D) (1975), pp. 410-424.

⁵ ID., *Unangefochtene Kirchlichkeit – universaler Horizont. Weg und Werk Hans Urs von Balthasars*, in "Herder Korrespondenz" 42 (1988), 472-479, qui 479; nella tr. it., *Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Teologia in dialogo*, in "Il Regno" (1988) 469-474, l'espressione *auf sich beruhenlassen*, riferita ai libri di Adrienne von Speyr, è resa, in modo più sfumato, con le parole «relativizzare l'importanza» (ivi, p. 474).

⁶ B.W. HUGHES (ed.), *Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar. An Interview With Werner Löser*, "America" (16.10.1999), 20.

⁷ H. STINGHAMMER, *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik*, Echter, Würzburg 1997, p. 7. Il nome di Adrienne von Speyr, che non appare sotto la rubrica della letteratura secondaria, è menzionato più volte nel corpo della tesi, ma erroneamente sempre con la grafia "Speyer".

⁸ E.T. OAKES, *Pattern of Redemption. The Theology of Hans Urs von Balthasar*, Continuum, New York 1994, p. 303.

Speyr, l'opera di quest'ultima non deve essere considerata come fondamento della sua teologia; il vero e proprio fondamento è piuttosto la cosa stessa, la Rivelazione»⁹.

A concentrarci sulla letteratura secondaria globalmente favorevole a Balthasar, individuiamo dunque una prima linea d'interpretazione nella quale si minimizza o s'ignora del tutto l'influsso di Adrienne von Speyr, con l'intento di comprendere Balthasar in base ad altre fonti d'ispirazione. Molti studiosi, come ad esempio Schmid¹⁰ o O'Hanlon¹¹, non nominano affatto Adrienne. Altri la menzionano di sfuggita, ma con il motivo di difendere l'autonomia della teologia, si esonerano da un confronto approfondito con i suoi libri. Nella sua «visione sistematica», l'opera di Balthasar «possiede la sua unità interna, che la rende in sé stessa intelligibile», dichiara Meiattini, invocando la necessaria distinzione metodologica fra esperienza spirituale e razionalità teologica¹². Prima di lui, Wallner aveva assunto una posizione in fondo simile, ma meglio documentata¹³. Secondo lui, questa visione sistematica è presente in Balthasar fin dall'inizio della sua produzione e non deve nulla a Adrienne von Speyr, neanche per quanto riguarda il Sabato Santo. Giudica quindi assoluta la priorità di Balthasar rispetto a quest'ultima. È lui il vero e proprio autore della loro opera. «Nelle sue visioni mistiche, Adrienne non ha contemplato niente di sostanzialmente diverso da quanto lei poteva assimilare coscientemente o incoscientemente nella frequentazione quotidiana del suo confessore e direttore spirituale Balthasar». A questo riguardo, non ha esitazione: «Riteniamo come limitatissimo l'influsso della mistica sulle strutture fondamentali della teologia di Balthasar». Questa affermazione perentoria viene poi sfumata: «Ciò che senza alcun dubbio può essere considerato come contributo specifico di Adrienne è la tendenza alla "visualizzazione", come essa si manifesta in un modo che più colpisce (e irrita) ad esempio nella descrizione immaginativa dei processi divino-trinitari per mezzo di una terminologia personalistica»¹⁴. Nelle riserve dello studioso cisterciense, si scorge del resto la matrice hegeliana della sua critica.

Un tratto caratteristico di questa prima linea d'interpretazione è il fatto che, consapevolmente o meno, i suoi rappresentanti contraddicono alle dichiarazioni di Balthasar circa l'inseparabilità della sua opera da quella di Adrienne. Egli riteneva che, anche dal punto di vista teologico, non era possibile dividerle. Scrisse in seguito all'invito del Papa il suo libro testamento *Unser Auftrag*, pubblicato nel 1984, proprio per impedire che dopo la sua morte venisse intrapreso un tentativo del genere. Fin dal

⁹ H. HEINZ, *Der Gott des Je-mehr*, P. Lang, Frankfurt a. M. 1975, p. 62.

¹⁰ J. SCHMID, *Im Ausstrahl der Schönheit Gottes. Die Bedeutung der Analogie in "Herrlichkeit" bei Hans Urs von Balthasar*, Vier - Türme, Münsterschwarzach 1982.

¹¹ G.F. O'HANLON, *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

¹² G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, PUG, Roma 1998, pp. 12-13.

¹³ K.J. WALLNER, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuzer Verlag, Wien 1992.

¹⁴ Ivi, pp. 25-26.

1955, aveva del resto insistito sulla complementarietà delle missioni; e già nel 1965 affermava, inequivocabilmente, che le loro opere non erano separabili «né psicologicamente né filologicamente».

Fra gli autori che impugnano quelle dichiarazioni, Wallner è pressappoco l'unico ad abbozzare qualche argomento per mettere in causa la loro fondatezza – in realtà senza un confronto reale con l'opera stessa di Adrienne. Nell'insieme, ci troviamo davanti ad un rifiuto di principio, sovente poco giustificato, della sua rilevanza teologica. La ragione di ciò è che non vedono o non vogliono vedere nel teologo Balthasar una ispirazione mistica esteriore. E ciò in reazione contro un'altra linea d'interpretazione che mette fortemente in risalto la componente carismatica di quest'opera a quattro mani, una linea che dobbiamo ora considerare più da vicino.

1.2. *Adrienne, ispiratrice mistica di Balthasar*

Nella sua sempre valida tesi dell'81, Lochbrunner, fra le diverse fonti che hanno contribuito a plasmare sostanzialmente l'opera teologica di Balthasar, attirava decisamente l'attenzione su Adrienne von Speyr quale sorgente originale, mai disseccata, di ispirazione¹⁵. Non è certamente il solo critico ad aver sottolineato la sua rilevanza centrale. Ma mentre egli, nel rinviare brevemente a lei, rimane nella prospettiva di una teologia oggettiva, altri, come Guerriero¹⁶, Marchesi¹⁷ o Jöhri¹⁸, presentano la scrittrice in base a questioni biografiche ed aspetti soggettivi senza rilievo teologico diretto. Come sappiamo, in *Erster Blick*, pubblicato all'indomani della morte di Adrienne, il teologo ha riferito a lungo delle sue grazie mistiche, che debuttarono poco dopo il loro incontro, nel 1940: così nella Pasqua seguente iniziò la prima di quelle passioni, che si ripeterono anno per anno durante la Settimana Santa. Mettendo in risalto le intuizioni carismatiche di Adrienne, questi autori non fanno altro che prendere atto del debito di riconoscenza che Balthasar sentiva di avere nei suoi confronti. A tale proposito, ci si può ovviamente chiedere in che misura essi rispecchiano fedelmente la sua attestazione e se danno in materia un giudizio proveniente da un esame personale. Nella sua possente monografia, Barbara Albrecht avanza la sua interpretazione in termini di esperienza soggettiva: «Studiando l'opera di Adrienne, non ci si può sottrarre all'impressione che Dio si serve di lei in maniera del tutto singolare per interiorizzare e approfondire la "teologia dei tre giorni"»¹⁹. Tali esperimenti, che per

¹⁵ M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*, Herder, Freiburg 1981, p. 134.

¹⁶ E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991; cfr. *Il dramma di Dio. Letteratura e teologia in Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book Milano 1999, in particolare pp. 21-29.61-69.

¹⁷ G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997.

¹⁸ M. JÖHRI, *Descensus Dei. Teologia della Croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Laterano, Roma 1981, in particolare pp. 191-196.

¹⁹ B. ALBRECHT, *Eine Theologie des Katholischen: Einführung in das Werk Adriennes von Speyr*, Vol. 2. *Darstellung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973.

Adrienne «terminavano con la tipica grande esperienza del Sabato Santo», mirano a farle provare lo «stato di sofferenza interiore di Gesù nella sua pienezza e differenziazione»²⁰, con lo scopo di dischiudere al teologo il significato esistenziale della redenzione salvifica. Il rischio è che, seguendo questo filo interpretativo, il lettore sia indotto a porre l'accento sulla psicologia della mistica e perda quindi di vista questo scopo. Le esperienze del Sabato Santo sarebbero, si è detto, il lato vissuto, il cui contenuto dogmatico trova le sue prime formulazioni teologiche in opere come *Herz der Welt* (1945), *Der Christ und die Angst* (1951), *Gottesfrage* (1956) o *Theologie der drei Tage* (1969). In riferimento a quest'ultima opera, Marchesi scrive: «Il lungo saggio di B. ... non sembra altro che uno sviluppo, arricchito bibliograficamente, delle intuizioni teologiche e delle esperienze di questa mistica... È certo che senza queste, egli non avrebbe potuto redigere quelle considerazioni... Facciamo nostra l'affermazione di X. Tilliet²¹: "questa teologia del Sabato Santo, di un ardore commovente, si appoggia su una spiritualità: perché sia compresa bene, essa richiede un approccio mistico"»²². Il libro di Balthasar dedicato alla loro missione comune, *Unser Auftrag*, e le cosiddette opere postume²³ di Adrienne von Speyr, da lui pubblicate negli anni successivi al Simposio romano del 1985, hanno dato una motivazione a tale spiegazione, ma aprono anche la domanda se essa corrisponde alla intenzione vera e propria dell'opera congiunta dei nostri autori.

In contrasto con la prima linea d'interpretazione, una seconda pone quindi al centro, in modo più o meno sistematico, l'ispirazione mistica dell'opera balthasariana, e questo al fine o di stigmatizzarla o di esaltarla. Fra i critici che danno forte risalto a ciò che chiamano le rivelazioni private di Adrienne von Speyr, si possono annoverare alcuni collaboratori della rivista "Theologisches"²⁴ e soprattutto Rothkranz che, con toni polemici, non solo deride la credulità del teologo verso questa donna, ma, accennando alla porpora conferitagli – *in extremis*, scriveva lo stesso Balthasar ad un collega –, elenca gli errori cardinali ai quali l'ha portata questa donna²⁵. In un saggio, piuttosto rapido ma nell'insieme suggestivo, sul teologo, Krenski intitola uno dei suoi capitoli: *Adrienne von Speyr oppure la dogmatica sperimentale*²⁶. Non senza qualche

²⁰ EB, p. 31.

²¹ X. TILLIETTE, *L'exinanition du Christ: théologies de la kénose*, "Les quatre fleuves" (1975), 58.

²² G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, pp. 519-520. Si veda anche G. CHANTRAINE, *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr*, in "La Civiltà Cattolica" 137 (1986), 54-63, che presenta la sua mistica in una prospettiva ugualmente soggettiva. Per misurare quanto tale prospettiva può prestare il fianco alle critiche o a giudizi ambivalenti, si veda: I. Colosio, *Una sconcertante mistica dei nostri giorni: Adrienne von Speyr*, "Palestra del clero" 56 (1977), 1500-1516.

²³ NB I-XII.

²⁴ Si vedano anzitutto gli articoli di H. SCHAUF e K. BESLER (in "Theologisches", 1985-1987). Anche G. HERMES ("Der Fels" [1984], 250-256).

²⁵ J. ROTHKRANZ, *Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar*, Pro Fide Catholica, Durach 1989², con una prefazione di W. Hoeres.

²⁶ T. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Grünewald, Mainz 1995, pp. 123-157.

strale d'ironia, vi propone, in base all'idea di una mistica androgina, una lettura del rapporto fra i due autori basata sul binomio psicologico *anima* e *animus*, coniato da C. G. Jung²⁷. Per rendere conto della loro cooperazione, l'autore prende lo spunto dall'interpretazione che quest'ultima dà della corsa al sepolcro dei due discepoli (cfr. Gv 20,3-4) e commenta, alludendo in modo del tutto forzato alla bipolarità Giovanni-Pietro: «Mentre lei offre il carisma delle esperienze mistiche, lui porta il carisma del ministero, che esamina proprio queste esperienze, le ordina e le chiarisce»²⁸. In concreto, prosegue frettolosamente il giovane teologo-discepolo: «Balthasar prende conoscenza delle esperienze di Adrienne, le trascrive in un diario, le inserisce in una forma, dà a lei tale o talaltra indicazione che la aiuta a mettere quanto sperimentato in un quadro, cerca dei punti d'aggancio nella Tradizione, ordina le sue intuizioni nel sistema della dogmatica ecclesiale, le pone in rapporto con la situazione ecclesiastica, s'interroga sulla loro utilità per la Chiesa, le sottopone all'esame e tenta di renderle accessibili a un ampio pubblico»²⁹.

Pur fondata su innumerevoli notazioni e osservazioni dello stesso Balthasar (tratte soprattutto dal *Diario*³⁰), la presentazione di Krenski tradisce a mio parere la prospettiva d'insieme. L'opera del teologo trae certamente vantaggio dalle varie mozioni, sofferenze, ispirazioni soggettive di Adrienne. Lei, che non aveva fatto studi di teologia e, in quanto medico, aveva avuto poco tempo per dedicarsi a delle letture del genere, sperimentava degli stati d'animo e godeva di illuminazioni solitamente definiti mistici nella storia della Chiesa. Il termine non le si applica del resto senza le spiegazioni con le quali di H. de Lubac lo puntualizza: «Se bisogna intendere per "mistica" una certa perfezione raggiunta nella vita spirituale, una certa unione effettiva alla Divinità, allora, per un cristiano non può trattarsi d'altro che dell'unione con il Dio Tri-personale della Rivelazione cristiana, unione realizzata in Gesù Cristo e per mezzo della sua grazia»³¹. È nel quadro di questa definizione, del tutto conforme al nocciolo della tradizione bi-millenaria della Chiesa, che Balthasar situa l'esperienza mistica di Adrienne, di cui egli è stato il testimone fin dalla sua conversione³². Lunghi dal-

²⁷ «Adrienne von Speyrs Erfahrungen, die Erfahrungen einer Frau sind und sich in Bilder und Intuitionen dem Zugriff des Begriffs entziehen, sind dem Werk Balthasars, was die weibliche Anima dem männlich dominierten Seelenteil Animus ist» (T. KRENSKI, *Balthasar*, p. 149; si veda anche il titolo della prima sezione, p. 123). Anche se l'autore tenta, tutto sommato, di presentare positivamente il rapporto, non mancano i commenti critici, come quest'annotazione a proposito di Adrienne: «Sie verlegt sich in ihrer Sprache derart ungebrochen auf den Symbolismus der Komplementarität von Mann und Frau, daß man zuweilen den Eindruck hat, es handle sich um eine Groteske» (*ivi*, p. 127). In C. MILITELLO, *Una vedova anomala: Adrienne von Speyr*, in ID., *Il volto femminile della storia*, Piemme Casale Monferrato (AL) 1996², pp. 331-338, vi sono delle osservazioni (moderatamente) critiche (per es. *ivi*, p. 336), anche qui mosse da un sguardo prevalentemente soggettivo sull'opera.

²⁸ T. KRENSKI, *Balthasar*, p. 143.

²⁹ *Ivi*, p. 144.

³⁰ NB VIII-X.

³¹ H. DE LUBAC, *Théologie d'occasion*, DDB, Paris 1984, p. 42.

³² EB, p. 29.

l'avallare una lettura psicologica, incentrata sul «*sentiment religieux*» (H. Bremond), adopera come parametro il significato della mistica nella Rivelazione biblica³³. «La mistica», egli ribadisce, «non è primariamente... un fenomeno psicologico (sicché la sua essenza potrebbe essere rivelata dallo studio di “stati psichici” o da autoaffermazioni dei mistici su tali “stati”). Nella mistica cristiana... si tratta della Rivelazione di Dio in Gesù Cristo trasmessa in uno stato particolare, costituito dallo Spirito Santo, di un consegnatario e intermediario ecclesiale»³⁴. Perché la Parola di Dio sia accolta e trasmessa, oggi come ieri, in tutta la sua purezza, è necessario che si adempiano nell'apostolo, come già nella Maddalena, delle precise condizioni soggettive, e in particolare un atteggiamento di ricettività totale, incondizionata, rispetto all'iniziativa primaria di Dio. «Là dove la Parola di Dio è ascoltata non solo con l'intelletto esegetico e teologico, ma con tutto il cuore, dove uno si espone all'autorivelazione del cuore di Dio nel fuoco e nella notte: là avviene ciò che – non nel senso vago della storia delle religioni e nella filosofia, ma in quello ecclesiale-cattolico – e merita di essere chiamato mistica»³⁵. Secondo Balthasar, la mistica di Adrienne è pienamente soggetta al criterio della mistica della Rivelazione biblica, sia per quanto riguarda le condizioni della sua accoglienza che il suo contenuto, il quale altro non è che il Verbo incarnato di Dio rivolto alla Chiesa. Ella, non esita ad affermare il teologo, ha «rinnovato dai fondamenti la teoria della mistica»; in totale opposizione alle teorie dei Padri, del Medioevo, e dell'era moderna che quasi sempre sono influenzate da Filone e dal Neoplatonismo, si attiene alla Sacra Scrittura che è «il suo canone»³⁶. Il profilo sotto il quale si presenta l'opera di Adrienne non è affatto quello di una mistica soggettiva, bensì quello di ciò che egli chiama la «teologia oggettiva»³⁷.

Una interpretazione che pone in primo piano l'“esperienza” sensibile o gli “stati” provati, tradisce quindi l'intenzione di quest'opera che vuole essere soltanto trasmissione di una verità e di un contenuto di per sé indipendenti dal suo portatore. Questa mistica è una mistica concreta, che coinvolge tutta la persona, anima e corpo, per metterla puramente al servizio della Rivelazione. Una volta che essa è stata presa dalla grazia e dai doni dello Spirito Santo, tutte le potenze sensibili acquistano in sé stesse una dimensione spirituale: sono portate dalla sua anima che le unisce in sé e si apre in questo modo al Verbo incarnato, immagine del Padre impressa nell'uomo. L'atteggiamento ad un tempo attivo e passivo del credente che si lascia improntare è la condizione di possibilità della retta comunicazione, ma è il messaggio stesso, nel suo valore intrinseco, che importa e va preso in seria considerazione.

³³ Cfr. C. MACCISE, *La mistica nella rivelazione biblica*, in *Dizionario di Mistica*, a cura di L. Boriello ed altri, LEV, Città del Vaticano 1998, pp. 866-869.

³⁴ Prefazione a: A. von SPEYR, *Apokalypse. Betrachtungen über die geheime Offenbarung*, 2 voll., Johannes Verlag, Einsiedeln 1950.1977, p. 8.

³⁵ EP, p. 78.

³⁶ AA.VV., *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986, p. 15.

³⁷ Cfr. Prefazione di A. von SPEYR, *Kostet und seht*, pp. 13-14.

2. IL CARISMA PROFETICO DI ADRIENNE VON SPEYR

2.1. L'influsso su Balthasar dei temi teologici di Adrienne

Se abbiamo ritenuto carente la prima linea d'interpretazione per l'ignoranza dell'opera di Adrienne o il discredito gettato su di essa, riteniamo unilaterale e quindi del tutto inadeguata la seconda, che enfatizza la dimensione soggettiva dell'esperienza spirituale. «Gli stati e le diverse esperienze del mistico», insiste Balthasar nelle sue prefazioni ai volumi sulla mistica di Adrienne, valgono soltanto «in funzione dell'oggetto da cogliere al quale sono ordinate»³⁸. Viceversa, se i suoi enunziati poggiano su una conoscenza sperimentale, vanno valutati in ogni caso in base ai contenuti della fede che intendono ridestare³⁹. È questa l'*autentica* mistica ecclesiale: un «servizio assegnato da Dio (Rm 12,3-6) alla Chiesa universale»; perciò, egli ribadisce, «se qualcosa è significativo nell'opera e nella vita di Adrienne, è proprio questa *centrale vivificazione della Rivelazione cristiana*»⁴⁰.

Non mancano i teologi che hanno accolto il monito di Balthasar e cercato di mettere in risalto il contributo oggettivo della produzione di Adrienne. Nel *Dizionario di Mistica* pubblicato nel Vaticano, Sequeri osserva: «In generale, la speciale vocazione spirituale di Adrienne può essere globalmente riconosciuta nel singolare orientamento dall'esperienza mistica alla penetrazione della spiritualità biblica ed ecclesiale»⁴¹. Un pensiero che troviamo anche in Sicari: «Sarebbe far torto alla storia oltre che alla straordinaria intelligenza del prof. von Balthasar, pensare a questa relazione [con Adrienne] solo dal punto di vista "spirituale" o credere che la "dogmatica" ne sia uscita impoverita e divenuta arbitraria. Quanto di più profondo von Balthasar ha accolto dalla esperienza spirituale e dagli insegnamenti oggettivamente mistici della von Speyr ha trovato posto e sistemazione rigorosa dentro la dogmatica»⁴². Lunghi dallo spostare l'attenzione al margine della dogmatica e tendere a costituire una spiritualità separata, la comprensione che dimostra Adrienne, porta al cuore del messaggio biblico ed ecclesiale, recuperato e ridato ai credenti nella sua verità intrinsecamente drammatica. Fra tutti fu specialmente Fisichella, però, ad aprire ai ricercatori la via a un approccio di questo tipo, valorizzando la categoria di profezia per caratterizzare quest'opera. «È soprattutto all'esperienza *profetica* di A. von Speyr cui [sic] rimanda la più genuina produzione teologica di Balthasar... Adrienne von Speyr è nell'ambito della profezia, perché attualizza e spiega, con un moto particolare dello Spirito, la Scrittura; von Balthasar è nell'ordine del dottore perché ha posto ordine e reso penetrante il messaggio cristiano»⁴³. In questa

³⁸ NB V, p. 10.

³⁹ Cfr. NB VI, p. 15.

⁴⁰ EB, p. 51.

⁴¹ P. SEQUERI, *Speyr (von Adrienne)*, in *Dizionario di Mistica*, p. 1162.

⁴² A. SICARI, *Hans Urs von Balthasar: Teologia e santità*, in K. LEHMANN - W. KASPER (edd.), *Hans Urs von Balthasar: Figura e Opera*, Piemme Casale Monferrato (AL) 1991, p. 258.

⁴³ R. FISICHELLA, *Rileggendo Hans Urs von Balthasar*, in "Gregorianum" (1990), 544. Cfr. *H.U. von Balthasar. Amore e Credibilità*, Città Nuova, Roma 1981, pp. 222-223.

prospettiva, il contributo di Adrienne non è più considerato sul piano di un'esperienza prevalentemente soggettiva da mettere in rapporto dialettico con il ministero del teologo (nella sua funzione di esame e d'interpretazione); esso possiede una sua consistenza propria di ordine oggettivo. Da qui si apre una terza linea d'interpretazione di Balthasar, secondo la quale – contrariamente all'opinione di Wallner riportata sopra – si recepisce l'opera di Adrienne come una fonte autonoma d'ispirazione propriamente teologica.

Questa linea è di certo più consona alle dichiarazioni ripetute di *Unser Auftrag*, dove l'autore ribadisce la «iniziativa totalmente libera di Adrienne sia nella recezione di quanto le era ispirato sia anche nella sua traduzione in un linguaggio umano, comprensibile per me, che doveva redigere gli stenogrammi»⁴⁴. Ripetutamente Balthasar aveva asserito ben prima il suo debito di riconoscenza nei confronti della mistica oggettiva di Adrienne. Con quest'opera «i miei libri corrispondono per argomento e tonalità», dichiarava nel 1955⁴⁵. E un decennio dopo: «Fu Adrienne von Speyr a posare il fondamento del più che ho pubblicato a cominciare dal 1940»⁴⁶. Poi, più esplicitamente, dopo la sua morte: «Mi sono servito senza esitazione già nei miei primi libri dopo la sua conversione delle intuizioni che mi forniva... Lei mi diede spesso suggerimenti per prediche, conferenze ecc., lesse però solo raramente – e sempre di meno con lo sviluppo delle cecità – i miei libri. Nel complesso ho ricevuto teologicamente più io da lei che lei da me, nonostante che non si possa stabilire un rapporto preciso... Ho cercato di adeguare al suo il mio sguardo sulla Rivelazione cristiana. Diversamente molti studi di *Skizzen zur Theologie* e soprattutto le prospettive fondamentali di *Herrlichkeit* (alla cui elaborazione Adrienne non ha in alcun modo partecipato) non avrebbero mai visto la luce»⁴⁷. Di nuovo e più chiaramente ancora se è possibile, nel 1975: «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 profusione qui nascosta si potrà conoscere solo in un tempo posteriore. Si vedrà allora anche quanto fortemente le intuizioni di questa donna hanno influenzato i miei libri... che fondamentalmente sono un trascrizione teologica di quanto scoperto immediatamente da lei»⁴⁸. E un anno dopo, ammoniva indirettamente gli studiosi che non si lasciavano convincere: «Non si avrà realmente conoscenza delle mie cose che il giorno in cui ci si occuperà seriamente di Adrienne von Speyr»⁴⁹. Si continuava difatti a rimproverargli di aver inserito nelle opere di questa donna i suoi pensieri, oppure si

⁴⁴ UA, p. 50. Adrienne ha ricevuto da lui una specie di visione cattolica della fede (UA, p. 38) e grazie a questa «preparazione previa», ha potuto apprendere un vocabolario preciso: «Era ben conscia dei limiti del linguaggio teologico, ma la precisione delle sue affermazioni la distingue comunque chiaramente da tanti mistici ritenendo che su Dio si può soltanto balbettare» (UA p. 52-53).

⁴⁵ ZSW (*Kleiner Lageplan zu meinen Büchern*), p. 19.

⁴⁶ ZSW (*Rechenschaft*), p. 76.

⁴⁷ EB, p. 10-11; cfr. pp. 54-57, p. 59.

⁴⁸ ZSW (*Noch ein Jahrzehnt*), p. 90.

⁴⁹ ZSW (Intervista di M. ALBUS, "Geist und Feuer"), p. 104.

vuole vedere in esse solo una loro rappresentazione sensibile,⁵⁰ probabilmente più adatta alla spiritualità di cui hanno bisogno i fedeli. Perciò, in *Unser Auftrag* riprende l'accusa e risponde con questo fra altri argomenti: «Il motivo decisivo per il quale i dettati di Adrienne – e tutti senza eccezione – non possono venire da una “suggestione” da parte mia, è l'originalità della sua teologia (rispetto alla mia fino a lì) e la sua straordinaria coerenza nonostante la così grande varietà dei temi»⁵¹. Nel IV volume della *Teodrammatica*, cercherà di mostrare, con abbondanti citazioni delle sue opere, la fondamentale concordanza delle loro rispettive vedute circa molti dei temi escatologici ivi trattati⁵². E nel II volume della *Teologica*, in riferimento ai contenuti (e non solo alle esperienze soggettive), dirà della sua *Teologia dei tre giorni* che essa «rappresenta il tentativo di aprire una strada alla più audace dottrina di Adrienne von Speyr»⁵³.

Fino a poco fa, gli interpreti di Balthasar non hanno prestato molta attenzione a queste sue dichiarazioni, ma negli ultimi tempi sono apparsi alcuni studi che sembrano indicare una timida svolta a questo riguardo. Si tratta di tesi dedicate alla sua opera, che viene studiata sotto l'ottica di un tema particolare, ricorrente pure nell'opera di Adrienne von Speyr. Nel caso in cui Balthasar stesso rinvia direttamente a tale o talaltro commento o trattato di quest'ultima, lo studioso non si accontenta più di verificare la fondatezza del riferimento, ma tenta di approfondire di prima mano la fonte stessa. Talvolta lo fa addirittura uscendo dal quadro ristretto di una nota a piè di pagina o di un *excursus* e tratta decisamente di Adrienne nel testo corrente. Così agisce ad esempio Nandkimore,⁵⁴ che, sul tema dell'escatologia, si confronta non solo con le sue «esperienze mistiche»⁵⁵ ma con i suoi «commenti della Scrittura»⁵⁶. Un anno prima, nel 1996, Martinelli ha pubblicato, sul tema della morte di Cristo, una tesi nella quale faceva un altro passo avanti: non solo coinvolge sostanzialmente le opere oggettive di Adrienne von Speyr nel suo studio, ma, in base a una ricerca approfondita sul tema nelle sue opere, riesce a documentare la dipendenza di Balthasar

⁵⁰ H. Stinglhammer parla in questo senso della «theologischen Vorstellungswelt Adrienne von Speyers [sic]» (*Freiheit in der Hingabe*, p. 102).

⁵¹ UA, p. 52. Cfr. *Prüfet alles - das Gute behaltet*, Schwabenverlag, Ostfildern 1986, pp. 70-71. Di questo argomento, si veda la mia rapida presentazione *Balthasar e i Padri della Chiesa*, “Communio” 120 (novembre-dicembre 1991), 72-79.

⁵² TD IV, p. 11. «In tutto questo volume,... ci sembra che il pensiero del nostro autore sia a tal punto fuso con quello di Adrienne von Speyr da essere da quest'ultima semplicemente indistinguibile; tale carattere risulta dal fatto che innumerevoli testi... risultano essere un assemblaggio di testi della autrice di *Kreuz und Hölle* [= NB III-IV]» (P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996, p. 390, n. 65).

⁵³ TL II, p. 315 n. 1.

⁵⁴ R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, PUG, Roma 1995; si leggano in particolare le sue caute precisazioni metodologiche alle pp. 167-168.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 172-179.

⁵⁶ Si legga tutto il capitolo intitolato *Der Einfluß Adriennes von Speyr auf die Entwicklung der Eschatologie Hans Urs von Balthasars*, pp. 179-185.

dalle sue intuizioni⁵⁷. Secondo lui, il tema della morte, pur non essendo assente dalla riflessione balthasariana negli anni precedenti al 1940, «trova dopo l'incontro con Adrienne von Speyr un sicuro orientamento che rende ragione anche delle intuizioni del passato»⁵⁸. «È inevitabile riconoscere l'originalità dei temi rinvenuti nell'opera di Adrienne von Speyr; in tale senso occorre constatare che vi è un contributo specifico di novità e di radicalità rispetto ai temi enucleati dal nostro autore fino al 1940 circa la morte e la rivelazione»⁵⁹. In questo punto, lo studio conferma dunque le dichiarazioni di Balthasar, ritenendo addirittura di poter constatare in questi un «cambiamento tematico e stilistico considerevole», risultato del lavoro comune con Adrienne⁶⁰. Per questo motivo, sceglie un particolare percorso metodologico: «mettere in evidenza ciò che della vita e dell'opera di Adrienne può aver influito sul nostro autore e, successivamente, proporre uno sguardo diacronico del nostro tema nelle sue grandi opere successive»⁶¹.

La nuova linea d'interpretazione seguita da un Nandkisoro o un Martinelli non si sarebbe potuta aprire se non fossero sorte delle monografie su Adrienne von Speyr, che aiutassero ad entrare nell'immenso mare, nell'oceano di acque fluttuanti, estesosi, secondo l'immagine di Lochbrunner, ai piedi del massiccio balthasariano⁶². Prima di nominare alcune monografie più rilevanti, occorre ricordare che, oltre ai libri menzionati,⁶³ Balthasar ha redatto, fra il 1957 e il 1986, una quindicina di articoli o contributi su Adrienne, e una quarantina di prefazioni alle sue singole opere, del resto tutte quante (una sessantina) da lui curate e pubblicate. Fra gli scritti di altri autori, abbiamo già menzionato il libro di B. Albrecht; possiamo citare quelli, meno sostanziali, di Roucy⁶⁴ o di P. Ricci Sindoni⁶⁵. Nell'ambito di questo convegno vorrei rilevare degli studi scientifici che costituiscono una valida base di discussione. Nel suo saggio sul teologo di Basilea, Krenski elenca tre temi sui quali riconosce uno spiccato influsso di Adrienne von Speyr su Balthasar⁶⁶. Il primo concerne la

⁵⁷ P. MARTINELLI, *La morte di Cristo*, pp. 56-57; cfr. p. 303. A differenza di molti altri studiosi, egli si riferisce anzitutto alle opere oggettive che distingue dalle opere propriamente carismatiche, precisando che il lavoro di discernimento del linguaggio [ivi] adottato «non è contemplato nel suo studio» (p. 57, n. 111).

⁵⁸ P. MARTINELLI, *La morte di Cristo*, p. 53.

⁵⁹ *Ivi*, p. 61. Aggiunge quest'osservazione: «In genere, ciò che in Balthasar si trova al termine in Adrienne ha la sua collocazione all'inizio delle sue varie esposizioni contemplative» (pp. 64-65).

⁶⁰ *Ivi*, p. 65.

⁶¹ *Ivi*, p. 53.

⁶² M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*, p. 320; cfr. p. 134.

⁶³ EB e UA.

⁶⁴ T. DE ROUCY, *Adrienne von Speyr: Théologienne du toujours-plus*, Edition du Serviteur, Chiry-Ourscamp 1990.

⁶⁵ P. RICCI SINDONI, *Adrienne von Speyr (1902-1967). Storia di una esistenza teologica*, SEI, Torino 1996.

⁶⁶ T. KRENSKI, *Balthasar*, pp. 153-154. Krenski è l'estensore di una tesi di valore intitolata: *Pas-sio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990. Nel saggio su Balthasar al quale ci riferiamo, egli conclude il capitolo su Adrienne von Speyr mettendo giustamente in evidenza la dimensione "oggettiva" della sua mistica.

dottrina di Deo uno et trino; lo si trova sviluppato anzitutto in un capitolo del suo *Welt des Gebetes* (1951), intitolato «La preghiera nella Trinità». Qui incontriamo, come osservano M. Gisi e C. Capol, il centro del mondo teologico di Adrienne⁶⁷. Uno studente ungherese dell'Università Gregoriana sta preparando una tesi su questo tema sul quale non esiste ancora uno studio specifico. Nell'attesa della sua pubblicazione, possiamo rinviare al saggio di O'Donnell su Balthasar dove, in un capitolo a parte, egli mostra nel libro di Adrienne la fonte d'ispirazione della sua visione trinitaria⁶⁸. Il secondo tema è la dottrina sacramentaria che in Adrienne culmina nell'originale teologia della confessione, presente nel suo libro *Die Beichte* (1960). A questo riguardo segnaliamo, fra le altre pubblicazioni, la tesi, discussa nell'Istituto Giovanni Paolo II di Roma, di Schmitt sulla confessione come *sequela Christi*⁶⁹. Con il terzo tema, ritroviamo l'argomento sul quale una maggioranza di teologi, anche autori come Vorgrimler e Greshake, piuttosto critici nei confronti del cosiddetto «fenomeno Adrienne von Speyr», riconoscono una novità: la teologia del Sabato Santo, che segna la riscoperta di un articolo dimenticato del Credo. Oltre ai due contributi del Simposio romano,⁷⁰ rinviando alle tante dissertazioni su Balthasar dedicate al tema dei Tre Giorni. Raccomandiamo pure lo studio di Matro sulla sofferenza cristiana negli scritti di Adrienne von Speyr⁷¹: anche se non entra nel merito stesso

⁶⁷ «En Adriana von Speyr la revelación es siempre *rivelación de la Trinidad*, de la eterna corriente de amor entre Padre e Hijo en el Espíritu Santo, a la que el hombre está predestinado desde la eternidad y para toda la eternidad. Y esta convicción se fundamenta precisamente non en una especie de indeterminada confianza y esperanza, sino en el claro conocimiento teológico de que el Padre y el Hijo se manifiestan recíprocamente su eterno e inmenso amor en el Espíritu Santo en el hombre, en su creación y redención. Aquí nos encontramos en el centro del mundo teológico de Adriana von Speyr» (M. GISI – C. CAPOL, *Esperiencia trinitaria del cristiano*, in «Revista de Espiritualidad» 37 [1978], 464-465). Cfr. A. SICARI, *La vita trinitaria e la preghiera*, in AA.VV., *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 63-75.

⁶⁸ J. O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, Geoffrey Chapman, London 1992, pp. 74-78. Accennando al fatto che è impossibile secondo l'autore separare la sua opera da quella di Adrienne, egli scrive: «One of the areas in which it is particularly true is the field of trinitarian Theology. Therefore, in order to complete this picture of the divine freedom, I would like to borrow from von Speyr's book *The World of Prayer*, which consists of talks given by her and edited by Balthasar for publication. Anyone familiar with Balthasar's writings will find echoes of her ideas on trinitarian love scattered throughout the works of her spiritual director etc» (p. 74). Dello stesso autore: *The Mystery of the Triune God*, Heythrop Monographs, London 1988, in particolare le pp. 71-160.

⁶⁹ W.M. SCHMITT, *The Sacrament of Confession as a Sequela Christi*, PUG, Roma 1999. Si veda anche: M. TIATOR, *Beichte – Gottes Liebesgeschenk: Zur Pastoral des vergessenen Sakraments*, Johanne Verlag, Trier 1988; T. DE ROUCY, *Jésus, les chrétiens et la confession: Essai sur le fondement christologique de la confession*, Edition du Serviteur, Chiry-Ourscamp 1995; J. SERVAIS, *La confession, sacrement du Père de miséricorde selon Adrienne von Speyr*, «Communio» (1998/99), 103-118.

⁷⁰ W. MAAS, *Das Geheimnis des Karsamstags*, in AA.VV., *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, pp. 128-137; H.U. von BALTHASAR, *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, pp. 138-146. Del primo, si veda anche: *Gott und die Hölle: Studien zum Descensus Christi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1979.

⁷¹ J. MATRO, *Christian Suffering in the Spiritual Writings of Adrienne von Speyr*, PUG, Roma 1999. Cfr. anche A. NICHOLS, *Adrienne von Speyr and the Mystery of Atonement*, in «New Blackfriars» 73 (1992), 542-553.

del Sabato Santo, pone solide fondamenta per una sua trattazione più ampia. A questi tre temi: la Trinità, la confessione e il Sabato Santo, se ne potrebbero aggiungere parecchi altri: Roten ne inventaria in tutto dodici⁷². Si dovrebbe soprattutto, come spiegherò più avanti, valutare i commenti scritturistici, che costituiscono un elemento determinante della sua opera. Se l'opera di Balthasar è intessuta di riferimenti biblici, non lo deve per ultimo all'esegesi contemplativa delle meditazioni vetero- e neotestamentarie di Adrienne⁷³.

Non a caso, gli Atti del Simposio romano, organizzato per desiderio del Santo Padre, s'intitolano: *Adrienne von Speyr e la sua missione teologica*. Nello stesso anno, Balthasar spiegava la rilevanza dei suoi scritti con il termine affine di profezia: «Il carisma profetico di Adrienne manifesta la sua fecondità ecclesiale anzitutto nelle sue opere di commento alla Rivelazione. Questo dovrebbe essere recepito come cosa primaria e più importante»⁷⁴. «La realtà profetica e quella mistica non costituiscono un'antitesi (come spesso ritengono i protestanti), ma alla loro radice sono addirittura identiche»; intendere la mistica come profezia è in definitiva «l'unico punto di partenza per parlare teologicamente di mistica»⁷⁵. Difatti, la missione teologica di Adrienne consiste nell'accogliere la Parola di Dio e trasmetterla alla Chiesa in base a una meditazione segnata dall'angolazione particolare⁷⁶ – diciamo mariano-giovannea – con la quale ella guarda alla Rivelazione.

2.2. Carisma profetico e magistero sacerdotale

Nell'indagine finora compiuta, incentrandoci sull'opera di Balthasar, abbiamo distinto tre linee d'interpretazione a seconda del fatto che gli studiosi prendano o meno in considerazione il suo rapporto con l'opera di Adrienne von Speyr. In testa, vi è Löser che, all'indomani del decesso del teologo svizzero, raccomandava di occuparsi solamente del suo pensiero, lasciando tranquillamente cadere i libri di Adrienne. Non c'è dubbio che il suo consiglio è stato ampiamente seguito. Qui, osserva giustamente Nandkisoré, sembra verificarsi una valutazione personale improntata di soggettività

⁷² J.R. ROTEN, *Die beiden Hälften des Mondes. Marianisch-anthropologische Dimensionen in der gemeinsamen Sendung von Hans Urs von Balthasar und Adrienne von Speyr*, in *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*, pp. 104-132, in particolare pp. 118-121. Cfr. con gli undici temi che Balthasar nomina in NB I/1, pp. 11-24.

⁷³ Su questo, si veda: M. OUELLET, *Contemplation et exégèse*, in AA.VV., *La mission ecclésiale d'Adrienne von Speyr*, Culture et Vérité, Namur 1986, pp. 163-171. Cfr. J. SCHIETTECATTE, *Disponibilité aimante. L'attitude d'amour johannique chez Adrienne von Speyr à la lumière de l'exégèse contemporaine*, Teresianum, Roma 1998.

⁷⁴ *Adrienne von Speyr (1902-1967)*, in "Geist und Leben" 58 (1985), 66.

⁷⁵ Prefazione a: A. von SPEYR, *Apokalypse. Betrachtungen über die geheime Offenbarung*, p. 8. Altrove Balthasar ribadisce la stessa idea: «Adrienne von Speyr ha posseduto in grado straordinario il carisma della profezia nel senso inteso da san Paolo e san Tommaso: il dono dello Spirito Santo non solo di penetrare con lo sguardo cose divine, ma anche di saperle esporre, nonostante la loro profondità ed ampiezza, in forma a tutti comprensibile, ed utile per la Chiesa» (*Adrienne von Speyr e il sacramento della confessione*, "Il Nuovo Aeropago" 2 [3/1983], 218).

⁷⁶ Cfr. M. JÖHRI, *Descensus Dei*, p. 192, n. 66.

più che un giudizio sereno e oggettivo⁷⁷. In altri autori di questa linea, il motivo di tale esclusione potrebbe essere un certo razionalismo che separa ragione e fede (*Theologie und Heiligkeit*) o, nel campo stesso della teologia, cristologia e pneumatologia (*Pneuma und Institution*). La seconda linea d'interpretazione mette invece l'accento sul ruolo carismatico di Adrienne von Speyr come l'ispiratrice mistica del teologo. Né nell'una né nell'altra posizione ermeneutica troviamo un vero e proprio confronto con l'opera di Adrienne von Speyr nel suo valore oggettivo. Nella terza linea d'interpretazione, invece, il rapporto fra Balthasar e lei è valutato positivamente in base all'unità nella complementarità fra profeta e dottore⁷⁸. Le opere dell'uno e dell'altra sono considerate come inseparabili, perché parti di un'unica missione teologico-spirituale di cui danno assieme la completezza. Occorre proseguire su questa linea, tentando ora di precisare maggiormente i criteri di valutazione.

Il presupposto di tale interpretazione è la distinzione teologica fra magistero sacerdotale e carisma profetico, nonché la chiarificazione della questione ad essa legata: quella del ministero delle donne in generale. Per Tommaso, che Balthasar segue a questo riguardo, alla donna può essere dato il carisma della profezia, che di per sé è superiore, poiché «il profeta è intermediario fra Dio e il sacerdote»; non può però esserle conferito il ministero del presbiterato. Con la spiegazione dell'Aquinate si dilegua ogni dubbio d'antifemminismo: «La profezia non è un sacramento, ma un dono di Dio, il quale non esige una significazione, ma solo una realtà spirituale. E poiché effettivamente rispetto alle cose dell'anima la donna non differisce dall'uomo, ché anzi talora si trovano delle donne superiori a molti uomini rispetto all'anima, è evidente che essa può ricevere il dono profetico e altri consimili, ma non il sacramento dell'ordine»⁷⁹. Le prime ad essere inviate come messaggeri della risurrezione alla Chiesa apostolica furono delle donne. Questa loro preminenza deve tuttavia essere compresa come il privilegio dell'amore, non quello della predicazione pubblica, la quale s. Paolo nega alle donne (1Cor 14,34; 1Tm 2,12). Solo nell'ambito domestico è consentito loro l'annuncio di quanto rivelato⁸⁰. In tal modo, i ruoli rimangono complementari: la donna a cui è riconosciuta la missione della profezia, deve rimanere sottomessa all'uomo, «come la Chiesa (mariana) sta sottomessa a Cristo» (Ef 5,23); al sacerdote è assegnato l'ufficio pubblico di insegnamento del messaggio a nome del Capo (Sposo) della Chiesa.

⁷⁷ «Hier scheint doch mehr Wertung und damit Subjektivität vorzuliegen» (R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung*, p. 168, n. 167). Per Löser, non è Adrienne von Speyr ma Ignazio di Loyola che costituisce il cuore ispiratore di Balthasar: *Die Ignatianischen Exerzitien im Werk Hans Urs von Balthasars*, in *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, pp. 152-174. Nel mio libro sulla teologia balthasariana degli Esercizi, ho tentato di mostrare che non si devono opporre queste due figure, entrambe intimamente legate all'opera del teologo (cfr. J. SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels. H. U. von Balthasar interprète saint Ignace*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996).

⁷⁸ Cfr. R. FISICHELLA, *Hans Urs von B. et Adrienne von Speyr: l'inseparabilità delle due opere*, "Communio" 156 (1997), 61-74.

⁷⁹ TOMMASO D'AQUINO, *S. Th. Suppl.*, 39, 1, obj. 1 e sol. 1. Seguiamo qui il commento di Balthasar: *Thomas und die Charismatik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1996², p. 522.

⁸⁰ *S. Th.*, III 55, 1, sol. 3. Cfr. *In Ep. I ad Cor.*, 14, 7.

Ora, che cos'è la profezia? È un dono dello Spirito Santo (cfr. 1 Cor 12,28), che, precisa il *Doctor communis*, «consiste primariamente e principalmente in una conoscenza»⁸¹ e, in questo senso, confina con il dono della sapienza e il dono della scienza (1 Cor 12,8). Come Cristo, l'esegeta⁸² per eccellenza, così anche i profeti venuti dopo di lui spiegano la Scrittura (Lc 24,27.44-45) e in particolare i suoi brani oscuri⁸³. La profezia significa quindi non tanto l'attitudine di scorgere nuove verità o predire degli eventi futuri,⁸⁴ quanto quella di poter parlare a nome di Dio, di annunciare in modo convincente alla Chiesa la Parola di Dio, di manifestarle il suo amore, di trasmetterle la sua volontà *hic et nunc*, il suo volere o non-volere nella situazione attuale dei credenti. La Rivelazione è il bene comune della Chiesa; è definitivamente compiuta. Rimane viva però nel Corpo di Cristo. Chi, in questo Corpo, ha ricevuto il dono della profezia, ha il compito di consolidare quanto è già stato rivelato, di renderlo più concreto. Lo spiega Adrienne von Speyr nel suo commento a 3 Gv 3: «Uno può ricevere in una missione ecclesiale a servizio della verità, l'incarico di illuminare di una nuova luce un punto della dottrina... Dio elargisce di tanto in tanto, alla sua Chiesa, tali viste che sono come un'occhiata su di lui, come una visione incoativa, di cui manca ancora l'interpretazione»⁸⁵. Per mezzo di suoi docili strumenti ecclesiali, Dio, ad ogni epoca, offre al mondo le risposte di cui questo ha più bisogno, anche se esse si manifestano sotto il segno della contraddizione⁸⁶. Ritroviamo in tal modo il senso tradizionale della profezia: «Un profeta di Dio non è altro che uno il quale comunica le parole di Dio alle persone che non possono o non meritano di udire Dio»⁸⁷. Agostino che dà questa definizione, commenta le parole dell'Esodo con riferimento a Mosé e Aronne: «Ecco, ti ho dato come dio al Faraone... Tuo fratello sarà la tua bocca e tu sarai per lui un dio che lo ispira» (Es 7,1 e 4,16). La missione è una sola, ma si svolge nella complementarità delle funzioni: uno annunzia pubblicamente la Parola di Dio di cui

⁸¹ S. Th., II-II 171, 1; cfr. *De Ver.*, 12 1. L'immaginazione aiuta decisamente la ragione umana a cogliere le illuminazioni spirituali, perché la rivelazione del Cielo in terra si compie riempiendo del contenuto divino le immagini terrene: si veda a questo proposito il trattato di A. von SPEYR, *Das Licht und die Bilder* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1955) con la prefazione di Balthasar.

⁸² Gv 1,18. Cfr. GIUSTINO, *Ap.*, I 32, 2.

⁸³ GIUSTINO, *Dial.*, 68, 6.

⁸⁴ Nella Nuova Alleanza, «non (ci sono) più argomenti di fede da rivelare, né verità da manifestare», perché, «dandoci il Figlio suo, ch'è la sua unica e definitiva Parola» Dio «ci ha detto tutto in una sola volta» (JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, II 22, §§ 3-5, in *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 1987, pp. 296-298).

⁸⁵ A. von SPEYR, *Die katholischen Briefe. II. Die Johannesbriefe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, p. 298.

⁸⁶ «Dans la Révélation, de laquelle elle s'est mise totalement à l'écoute obéissante, Adrienne von Speyr lit les réponses indicatives du Ciel aux questions ouvertes de notre temps, des réponses que peut-être la terre n'attendait pas sous cette forme, mais qui, si elle est prête à la conversion, pourraient bien apporter un secours beaucoup plus fondamental que toutes les solutions et les projets que nous tirons de notre propre fonds» (J. SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels*, p. 47).

⁸⁷ AGOSTINO, *Quaest. In Ex.*, 17 (7, 1), in *Opere* XI/1, 591. Anziché "ascoltare", ho tradotto "udire", che mi sembra rispetti maggiormente il significato del latino *audire*.

l'altro ha ricevuto l'ispirazione profetica. Il destinatario del messaggio è il popolo la cui sordità o opposizione appare piuttosto come una conferma della vera profezia (cfr. Ger 28,8-9).

È questo, secondo me, il carisma che è stato elargito a Adrienne e che, mediante la collaborazione stabilitasi con il teologo di Basilea, ha conferito alla produzione teologica di entrambi un'attualità e fecondità eccezionali. In base a tale comprensione della proferia nella Chiesa, il rapporto fra i due autori acquista la sua vera significato. La norma di valutazione non è più l'esperienza soggettiva o, in reazione contro tale sottolineatura, una presunta autonomia della teologia con il suo metodo scientifico meramente positivo. È bensì l'oggettività dei contenuti, in quanto questi dispiegano nuovamente la Rivelazione (misura misurante), data stabilmente alla Chiesa (misura misurata), vivificandone il significato per i cristiani del nostro tempo. Conviene quindi affrontare una questione affine a quella del carisma profetico: l'indole del messaggio.

3. L'INDOLE DEL MESSAGGIO: NOVITÀ E FECONDITÀ

Come sapere che un messaggio viene da Dio? Come distinguere la vera profezia? Secondo la Bibbia, il criterio principale è la conformità dell'insegnamento alla dottrina nel suo insieme⁸⁸. Non si deve però comprendere questa dottrina in modo statico. Nel suo trattato sulla Carismatica di s. Tommaso, ribadendo la presenza sempre attuale dello Spirito Santo nei profeti della Chiesa, Balthasar ne sottolinea con Tertulliano i frutti sempre nuovi⁸⁹. Esiste difatti, conformemente alla promessa di Cristo (cfr. Gv 16,12-13), uno sviluppo al di là del tempo storico di Cristo: «Egli ha lasciato sufficientemente intravedere che lo Spirito Santo avrebbe insegnato cose che potevano essere considerate nuove, in quanto mai insegnate prima...»⁹⁰. La profezia neo-testamentaria è una manifestazione della Verità rivelata in Gesù Cristo, dovuta ad un'il-

⁸⁸ Cfr. Ger 23,22; Dt 13,2-6.

⁸⁹ «Come dalla circuminsessione di Padre e Figlio che è presenza compiuta, emerge lo Spirito Santo come puro dono, traboccante, fuori programma, così dalla pienezza della Croce sorgono, nella storia della Chiesa, delle forme originali, stupefacenti, di santità, a seconda dei doni dello Spirito distribuiti sempre a nuovo agli uomini... Attraverso i carismi dei santi, incondizionatamente consacrati al Signore, lo Spirito Santo dispiega infinitamente nella storia della Chiesa l'amore trinitario rivelato nel Figlio crocifisso e ne manifesta la fecondità imprevedibile» (J. SERVAIS, *de Lubac e Balthasar: due approcci a Gioacchino da Fiore?*, "Rassegna di teologia" 38 [1997], 164-165).

⁹⁰ TERTULLIANO, *De monog.*, II 2. Anche se non si può seguirlo là dove egli tende a ricondurre la Chiesa istituzionale alla Chiesa pneumatica, rimane valido l'intento di mantenere viva la natura essenzialmente carismatica della Chiesa: «Il Paraclito... lo glorificherà e ne tramanderà la memoria. E così egli, una volta conosciuto in base al canone precedente [inviolabile] [della fede] ci rivelerà tutto ciò che fa ancora parte della disciplina dei costumi» (*De monog.*, II 4). Cfr. *Charismatik*, pp. 270-271. Da un altro punto di vista, J. Ratzinger ha tentato di elaborare l'idea che la Rivelazione è sempre più grande della Scrittura, la quale appartiene alla Chiesa in quanto soggetto conoscente; sulle difficoltà che ha incontrato nei confronti dei suoi maestri a questo riguardo, si veda la sua testimonianza: *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, DVA, Stuttgart 1998, pp. 84-85.

luminazione dell'intelligenza mediante la grazia di Dio⁹¹. La Rivelazione è compiuta,⁹² ma in ogni decisivo periodo della storia della salvezza, dei profeti, inviati dal Cielo, cooperano (come cause seconde) nella manifestazione di tutta la Verità rivelata, esplicitandone la portata in funzione dei bisogni di una determinata epoca storica. È in questa chiave che va capito l'altro criterio biblico della vera profezia: l'adempimento del messaggio⁹³. Si può ritenere che la profezia viene realmente da Dio, se è conforme alla retta dottrina cattolica, aiutando i credenti a capire la Rivelazione e a viverne più pienamente, ma anche se offre una risposta provvidenziale ai problemi del tempo, e in questo testimonia della sua fecondità sempre nuova.

Riguardo alla missione profetica di Adrienne von Speyr, il messaggio dovrà anch'esso essere giudicato in base ai criteri della novità e della fecondità oggettiva del suo carisma. Da parte mia, credo che la sua autenticità si manifesti ad un triplice livello: antropologico, teologico ed ecclesiologico. A livello antropologico la domanda che si fa sempre più urgente nella società cosiddetta post-moderna è quella dell'uomo come maschio e femmina. Di fronte alla banalizzazione del rapporto sessuale, all'uniformizzazione dei caratteri specifici dei sessi, con la rivendicazione dell'uguaglianza dei compiti fino all'interscambiabilità dei ruoli, bisogna riscoprire in profondità il senso dell'*imago Dei* (Gen 1,27) e del mistero di cui s. Paolo parla nella *lettera agli Efesini*, in riferimento al racconto del *Genesi* (Ef 5,32). A livello teologico, si avverte il bisogno di superare una visione puramente formale della Trinità, che ha portato praticamente all'eclisse di questo dogma nella coscienza viva dei cristiani. A livello ecclesiologico, si cerca di recuperare una nozione di comunione che renda conto del mistero della Chiesa, la quale non è prima di tutto una società perfetta nel senso mondano, bensì l'adunanza dei molti nell'Uno, un corpo che integra l'unità e la differenza. Ora, a questo triplice livello il carisma di Adrienne von Speyr porta una risposta provvidenziale ai problemi e ai quesiti del nostro tempo e della Chiesa odierna: aiuta difatti a penetrare il mistero nel quale si congiungono il rapporto prototipico maschio-femmina, il rapporto archetipico Cristo-Chiesa e il rapporto originario Padre-Figlio nello Spirito Santo.

L'amore coniugale dimostra la sua fecondità, oltre i partner, nel bambino, segno tangibile di compimento del loro amore. In questo è una parabola di cui lo Spirito si serve per dischiudere il mistero dell'amore trinitario, rivelatosi nella comunione ecclesiale. Dio, spiega Adrienne von Speyr, «non ha soltanto dotato l'uomo della differenza sessuale, che si riflette attraverso tutto l'essere corporeo e spirituale del maschio e della femmina, bensì ha posto in questo anche molti punti di partenza per lo stimolo dello spirito umano mediante lo Spirito divino»⁹⁴. La risposta alla questione

⁹¹ «en cuanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina» (IGNAZIO DI LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, a cura di C. de Dalmases, Sal Terrae, Santander 1987, n. 2).

⁹² «L'Economia cristiana, in quanto è l'Alleanza Nuova e definitiva, non passerà mai e non è da aspettarsi alcuna nuova Rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo» (Concilio Vaticano II, «Dei Verbum», n. 4).

⁹³ Ger 28,9; Dt 18,22.

⁹⁴ NB XII, p. 15.

antropologica è data nella Cristologia. «In realtà», ripete, dopo il Concilio, il Papa Giovanni Paolo II, in una prospettiva molto affine ai nostri autori, «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova luce il mistero dell'uomo»⁹⁵. Nella ricchezza del mistero di Cristo è racchiuso il mistero dell'uomo,⁹⁶ ed è lo Spirito Santo che apre la nostra mente alla sua intelligenza. Lo Spirito Santo, la terza Persona in Dio, che è il frutto del mutuo amore fra Padre e Figlio, rischiarà il mistero di Cristo e dell'uomo all'interno della Chiesa: nella comunione stabilitasi fra i cristiani radunati nel suo nome (Mt 18,20). Lo Spirito divino che «aleggiava sulle acque» della prima creazione (Gen 1,2) è disceso stabilmente sulla Chiesa il giorno di Pentecoste (At 2,1-4), per costituire il nuovo popolo dei «figli di Dio» (Rm 8,14). È quindi a livello ecclesiologico che la riflessione di Adrienne trova finalmente il suo aggancio decisivo. Lo Spirito di Dio dischiude la verità del matrimonio quale esso esisteva «da principio» (Mt 19,8), manifestandone la realtà archetipica: l'unione d'amore fra Cristo e la Chiesa che egli «nutre» e «cura» come «la propria carne» (Ef 5,29). La visione che la nostra Autrice sviluppa in continuo dialogo con la Parola di Dio, concorre efficacemente allo snodamento del problema antropologico del rapporto uomo-donna, mediante una vivificazione della Chiesa meglio intesa e vissuta come comunione in Cristo ad immagine della vita intra-trinitaria⁹⁷.

Senza disconoscere l'originalità propria di Hans Urs von Balthasar, che d'altronde numerosi saggi hanno ampiamente dimostrata, sono convinto che il carisma singolare di Adrienne von Speyr abbia esercitato su di lui, a questo riguardo, un influsso decisivo, e che sia destinato a fecondare, anzitutto di nascosto, il lavoro e la ricerca di molti cristiani desiderosi di vivere più pienamente il «mistero» sempre nuovo «di Cristo»: «questo mistero che non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti per mezzo dello Spirito» (Ef 3,5).

⁹⁵ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 22; GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor Hominis*, n. 8; Id., *Fides et Ratio*, nn. 12, 60 (cfr. nn. 80, 92); ecc.

⁹⁶ Cfr. Gv 16,15.

⁹⁷ Cfr. J.S. NEUMAN, *Man & kvinna i Guds rike [Maschio e femmina nel regno di Dio]. En introduktion till Adrienne von Speyr och Hans Urs von B.s liv och verk*, Artos, Skellefteå 1999. Per quanto io possa comprendere, questo studio svedese mette in risalto questo «grande mistero» nell'opera dei due autori. In base ad un'interpretazione cristologica dell'*analogia entis*, la «teologia dei sessi» serve qui da chiave per evidenziare l'unità, non solo della loro vita ma anzitutto dei loro scritti. – Nel mio contributo al Simposio friburgense del 1995, avevo tentato di abbozzare una ricerca in tale senso: J. SERVAIS, *Ressourcement de la vie spirituelle aujourd'hui sous la conduite d'Adrienne von Speyr et de Hans Urs von Balthasar*, in H.U. VON BALTHASAR - STIFTUNG, *Vermittlung als Auftrag. Symposium H. U. von Balthasar. Fribourg 27-29.09.1995*, Johannes Verlag, Freiburg i. Br. 1995, pp. 71-92. Si veda anche: C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile. Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov*, Città Nuova, Roma 1991; C. KAISER, *Theologie der Ehe. Der Beitrag Hans Urs von Balthasars*, Echter, Würzburg 1997.

4. RIFLESSIONI FINALI

Fra tante domande ancora aperte, vi è quella posta all'inizio da Rahner che, in una battuta al suo intervistatore, faceva cadere su Adrienne von Speyr e indirettamente anche su Balthasar il sospetto dello gnosticismo. Dirò ancora una parola sulla questione della falsa e della vera gnosi, prima di concludere con una breve riflessione circa la natura del loro rapporto.

Il divorzio e la separazione che caratterizzano i sistemi gnostici che la Chiesa primitiva ha combattuto, riguardano anzitutto l'opposizione fra corpo e spirito. «Caro cardo salutis»: la carne è il cardine della salvezza, asserisce Tertulliano contro quanti stigmatizzano la condizione corporea come antidivina. Gli gnostici contro i quali Ireneo scrive il suo *Adversus Haereses*, sono quegli uomini pneumatici, protesi verso le sfere celesti dello spirito puro, alla ricerca della salvezza mediante una conoscenza segreta. Ora qual è l'errore che sta alla radice delle molteplici dottrine che pretendono essere l'inveramento del cristianesimo? In sintesi lo si potrebbe definire l'errore idealistico: non si accetta che il Verbo si sia fatto carne, si vuole «andare oltre» (2 Gv 9), superare, in virtù della propria riflessione, l'evento storico, e si giunge in tal modo a confondere lo spirito umano e lo Spirito Santo divino, a mettere il primo al posto del secondo e finalmente a identificarlo con esso. Secondo il vescovo di Lyon, il significato della realtà cristiana, tutto il peso della redenzione, sta invece nell'autenticità dell'incarnazione, l'autenticità della passione e l'autenticità della risurrezione della carne. È dentro la carne che splende il Verbo, è nel suo apparire ai nostri occhi che incontriamo e riceviamo la sua realtà salvifica. La maternità reale (anche se verginale) di Maria garantisce la verità dell'umanità di Cristo; la sofferenza reale di Gesù, la verità della nostra salvezza; la corporeità reale della sua apparizione alle donne e agli apostoli, «il primo giorno dopo il sabato», la verità del perdono pasquale.

La maternità divina, la croce e la Chiesa quale corpo di «Gesù Cristo diffuso e comunicato»⁹⁸, sono delle verità che gli gnostici sentono come il fumo negli occhi. Nell'opera di Adrienne von Speyr, come in quella intimamente legata ad essa di Hans Urs von Balthasar, tutte e tre occupano un posto centrale. A questo fatto si può intuire che, a differenza di molte concezioni sistematiche, la visione teologica di questi maestri spirituali del nostro tempo è aperta al senso del Dio sempre più grande. Anzi, riflettere autonomamente sui dati rivelati, elevando praticamente ad assoluto la ragione umana, con l'aiuto del suo confessore Adrienne si posta in un atteggiamento di pura strumentalità nei confronti della Parola di Dio. Il carisma di profezia che ha vissuto e ha messo al servizio della Chiesa, è ben diverso da una genialità meramente intellettuale. Da una parte, è un carisma esistenziale, più esattamente teologale, che coinvolge tutta la vita, sollecita la fede del lettore ed esige da lui un abbandono incondizionato a Dio. D'altra parte, è un carisma di intelligenza spirituale della Rivelazione.

⁹⁸ H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, Paris 1947², p. 25, citando un'espressione di Bossuet.

zione. Chi si confronta seriamente con i suoi scritti scopre che la conoscenza ivi presentata, lungi dall'assomigliare a una «sapienza di questo mondo» (1 Cor 2,6), discioglie la «conoscenza [evangelica] dell'amore, che sorpassa ogni conoscenza» (Ef 3,19)⁹⁹. In tal modo, il lettore viene coinvolto nel servizio umile e discreto che, fin dalle sue origini, la Chiesa rende alla Verità, suo Sposo. Questo servizio comporta dei ruoli diversi e complementari, come lo sono, nell'ordine creaturale, quelli dell'uomo e della donna; in particolare quelli del magistero sacerdotale e del carisma profetico. «La fecondità spirituale dell'uomo», scrive l'Autrice, «è posta nella carne della donna, di modo che ella diventi feconda: per l'uomo»¹⁰⁰. Il seme incorruttibile (cfr. 1Pt 1,23), seminato dal ministro della Parola di Dio (cfr. 1Cor 9,11), produce un frutto abbondante nel cuore di chi lo accoglie con disponibilità senza riserva. Nella loro diversità e complementarità, le opere di Adrienne von Speyr e di Hans Urs von Balthasar sono parte di un'unica missione più grande, che conferisce al loro rapporto la sua fisionomia e il suo vero significato. Questa missione, di indole dialogica, offre un antidoto contro un certo razionalismo della teologia moderna: l'antidoto di un'epistemologia la cui norma non è la logica umana, ma il dono dell'intelligenza d'amore nella sua doppia dimensione di attività e di ricettività, caratteristico della mediazione dello Spirito Santo¹⁰¹. Perciò, credo, essa apre alla Chiesa del III millennio la strada del ritorno alla sua origine sempre nuova: la strada della vera *gnôsis*, *épignôsis*, ossia di una conoscenza attinta da una coscienza ed esperienza ritrovata del «mistero nascosto da secoli e da generazioni, ma ora manifestato ai suoi santi» (Col 1,26).

Per concludere, vorrei riferirmi all'incontro fra Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr e al contesto concreto in cui è avvenuto, per cercare di coglierne il significato centrale. Balthasar era, già prima di far la conoscenza di Adrienne, un teologo il cui pensiero si metteva, sempre di nuovo, all'ascolto della testimonianza profetica d'Ignazio di Loyola. In un senso molto preciso, egli era – e rimase – un teologo ignaziano¹⁰². In un suo articolo del anno 1939, scritto, un anno prima dell'incontro con Adrienne, sulla scia delle regole degli *Esercizi spirituali* per il vero sentire con la Chiesa¹⁰³, trovava, nel passaggio dalla Patristica alla Scolastica e da questa ai tempi moderni, un progresso di tipo profetico¹⁰⁴. Alla fine dell'articolo si mette davanti al

⁹⁹ «Die Gnosis, um die der Apostel bittet, ist die Bewegung, in der sich die Existenz vom Glauben in der Liebe und von der Liebe im Glauben zur Erfahrung der unbegreiflichen Liebe Christi, die allem zugrunde liegt, bewegt» (H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Patmos, Düsseldorf 1958², p. 176).

¹⁰⁰ NB IX, n. 1860.

¹⁰¹ Lo Spirito Santo che abita nei credenti (cfr. Rm 8,9), è lo Spirito del Padre inviante e del Figlio obbediente. La missione che ispira loro, consiste sia nel mostrare attivamente la volontà di Dio da compiere, sia nel partecipare all'abbandono del Figlio che accoglie con gratitudine la bontà e la grazia di questa volontà.

¹⁰² Cfr. J. SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels*, pp. 333-342.

¹⁰³ *Ejercicios Espirituales*, n. 263.

¹⁰⁴ *Patristik, Scholastik und wir*, in "Theologie der Zeit" (1939), 65-104. Il progresso in parola si dà, ovviamente, sempre all'interno della Rivelazione, già, sin dall'inizio, consegnata alla Chiesa da Gesù Cristo.

compito attuale dei cristiani, quello cioè di verificare nella propria esistenza la Rivelazione di Dio: oggi, quando il pensiero cristiano non viene più minacciato dalla tentazione di confondere lo spirito umano con lo Spirito di Dio, la posizione profetica del testimone della verità acquista una importanza nuova¹⁰⁵. Si potrebbe dire che il motto ignaziano del *Deus semper major* si traduce per la teologia in un suo *a priori*, quello appunto della profezia: la verità dischiusa agli occhi del profeta rimane verità eterna e allo stesso tempo verità dischiusa all'eletto di Dio.

Una tale impostazione mise il teologo Balthasar in grado di ascoltare il profeta Adrienne che, da parte sua, si trovava anche già da tempo, benché in maniera assai misteriosa¹⁰⁶, in rapporto con Ignazio di Loyola. Dopo il loro incontro, la Scrittura prenderà significativamente un posto privilegiato nella loro opera comune. A questo riguardo, Adrienne gioca un ruolo essenziale, in quanto le è concesso, nel suo più intimo, l'intelligenza spirituale della Parola di Dio che, grazie all'aiuto del suo confessore, ella ascolta nell'obbedienza d'amore propria della Chiesa «santa e immacolata» (Ef 5,27)¹⁰⁷. In tal modo, la compenetrazione fra il Verbo incarnato e la sua Sposa acquisisce contemporaneamente una concretezza storica ed eterna, nella quale la missione personale di Giovanni, il discepolo dell'amore e il teologo, appare come il vero e proprio patrono della loro missione ecclesiale.

¹⁰⁵ *Patristik, Scholastik und wir*, p. 103.

¹⁰⁶ EB, p. 29 *et passim*; UA, p. 18ss.

¹⁰⁷ Con questa conclusione, confermiamo la linea interpretativa abbozzata in G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu: Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, University Press, Leuven 1983, in riferimento all'incontro avvenuto con Adrienne von Speyr: «Nous arrivons ici au cœur même de l'inspiration théologique de Balthasar, qui est l'événement inscrit dans une existence humaine lorsque celle-ci s'abandonne effectivement à la volonté de Dieu: condition primordiale pour entrer en contact avec la révélation de son amour» (*ivi*, p. 38). Mettendo l'accento su «l'acquiescement contemplatif que le sujet donne à l'œuvre rédemptrice des Personnes trinitaires», la teologia di Adrienne von Speyr rivolge la nostra attenzione alla «forme objective que prend cette rédemption dans l'incarnation, ainsi que sur les attitudes d'obéissance et de zèle qui sont le partage de l'Église-épouse» (p. 312).

Riassunto

Tre sono le linee di interpretazione dell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar. Le due interpretazioni classiche - Balthasar senza la mistica Adrienne o Adrienne come ispiratrice mistica di Balthasar - appaiono unilaterali. Da una parte l'unità delle due opere è stata esplicitamente affermata da Balthasar e d'altra parte la dimensione oggettiva della mistica di Adrienne von Speyr non può essere trascurata. La terza linea più congeniale all'orientamento generale dell'opera di Hans Urs von Balthasar e di Adrienne von Speyr colloca la questione dell'influsso di Adrienne su Balthasar nel quadro del carisma profetico. La norma di valutazione non è più l'esperienza soggettiva o l'autonomia della teologia bensì l'oggettività dei contenuti, in quanto questi dispiegano nuovamente la Rivelazione per la Chiesa, vivificandone il significato per i cristiani del nostro tempo. Nella loro diversità e complementarità le opere di Adrienne von Speyr e di Hans Urs von Balthasar sono parte di un'unica missione di indole dialogica.

Summary

Three are the lines of interpretation of Adrienne von Speyr's influence on Hans Urs von Balthasar. The two classical ones - Balthasar without the mystical Adrienne or Adrienne as mystical inspirer of Balthasar - seem unilateral. On one side the unity of both works was clearly affirmed by Balthasar, on the other the objective dimension of Adrienne von Speyr's mysticism cannot be ignored. The third point, more congenial to the general orientation of Hans Urs von Balthasar's and Adrienne von Speyr's work, sees the question of Adrienne von Speyr's influence on Balthasar in the frame of prophetic charisma. The valuation rule is no longer the subjective experience, or autonomy of theology, but the objectiveness of the contents inasmuch, once more, they unfold Revelation for the Church, vivifying its significance for today's Christians. In their difference and complementarity Adrienne von Speyr's and Hans Urs von Balthasar's works are parts of an unique mission of dialogical disposition.