

“Sperare per tutti”? **Il ricorso all’esperienza dei santi** **nell’ultima grande controversia** **di Hans Urs von Balthasar**

Manfred Hauke
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. COLLOCAZIONE DEL TEMA

Il rinvio alla santità e all’esperienza dei santi è un filo rosso nell’opera di Hans Urs von Balthasar. Compare parecchie volte nei suoi scritti¹ ed è forse ancora più articolato, se guardiamo il prestigioso programma editoriale della casa editrice *Johannes Verlag*, fondata dal nostro teologo: fin dall’inizio si premura di tirare fuori dal nascondiglio opere importanti di autori spirituali, di mistici e di santi².

¹ Si vedano, in questo volume, gli interventi di P. L. BORACCO e di K. HELLER. Inoltre J. KONDA, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*, Echter, Würzburg 1991.

² Basti indicare (come esempio) la collana “Christliche Meister” che è arrivata a circa cinquanta titoli (nel 1988, anno della morte di Balthasar, erano quasi quaranta): cfr. Johannes Verlag, *Gesamtverzeichnis 1999-2000. Neuerscheinungen 1999* (Einsiedeln 2000).

Anche il tema dell'escatologia percorre l'intera attività letteraria di Balthasar. Già la sua tesi di dottorato in germanistica, accettata all'università di Zurigo nel 1930, tratta la *Storia del problema escatologico nella letteratura moderna tedesca*³. Ed i suoi ultimi due libri difendono le sue convinzioni sulla speranza escatologica: *Sperare per tutti* (1986) e il *Piccolo discorso sull'inferno* (1987)⁴. Elio Guerriero dichiara (giustamente) che questi «due scritti concludono non solo dal punto di vista cronologico» l'opera teologica di Balthasar⁵. Ma proprio attorno a quest'ultima eredità del nostro teologo è scoppiata una forte controversia che stabilisce il quadro per il nostro tema.

Quello che ci interessa in questo dibattito non sono tutti i suoi aspetti teologici, ma il ruolo che debba avere l'esperienza dei santi, anche al di là del tema combattuto. Balthasar stesso dichiarò: «L'ultima parola, anche qui, l'avranno i santi»⁶. Vediamo qui un incrocio fra due *fili rossi* nell'opera balthasariana, l'interesse agiologico e quello escatologico. La controversia è illuminante perché, nell'interpretazione delle testimonianze riportate, il nostro teologo doveva confrontarsi soprattutto con due specialisti nella vita dei santi. Questa discussione ha portato a toccare dei criteri e fatti poco correnti nella teologia contemporanea.

2. LA STORIA DEL DIBATTITO

Prima d'entrare nei dettagli agiologici, dovremmo vedere brevemente la storia dell'ultima grande controversia di Balthasar⁷. L'intero dibattito pubblico si scatena

³ Ristampa: H.U. von BALTHASAR, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg i. Br. 1998; lo sviluppo del tema escatologico in Balthasar viene esposto in R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, PUG, Roma 1997; vedi anche L. SABBIONI, *Giudizio e salvezza nell'escatologia di Hans Urs von Balthasar*, IPL, Milano 1990, pp. 21-130.

⁴ H.U. von BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?* Johannes Verlag, Einsiedeln 1986 (1989²) = *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1989; ID., *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Schwabenverlag, Stuttgart 1987 = *Breve discorso sull'inferno*, Queriniana, Brescia 1988 (1993³). Bisogna anche menzionare una lezione speciale tenuta alla Facoltà teologica di Trier il 18 aprile 1988, due mesi prima della morte di Balthasar (+ 26 giugno 1988): *Apokatastasis*, in "Trierer Theologische Zeitschrift" 97 (1988), 169-182 = *Sperare per tutti*, appendice, pp. 117-134. Gli ultimi due saggi sono inseriti nell'edizione tedesca più recente: *Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis*, Johannes Verlag, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1999³.

⁵ E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991, pp. 353-354 (tr. tedesca [edizione corretta]: *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Johannes Verlag, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1993, 385). Secondo L. SABBIONI, il «tema della speranza per tutti» viene «costantemente eseguito dall'autore lungo i quasi sessant'anni della sua produzione»: *Sperare per tutti* (H. U. von Balthasar), in "Parola Spirito e Vita" 29 (1/1994), 279-289, qui 279. Dall'altra parte, lo stesso autore riconosce che l'«ultima produzione» di Balthasar «ha conosciuto una sempre più insistita trattazione del tema» (*ibidem*), soprattutto a partire dal 1983 (data di pubblicazione dell'ultimo volume della *Teodrammatica*).

⁶ H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, p. 14 (ted. p. 11).

⁷ La storia di questa controversia di Balthasar non è stata ancora esposta sufficientemente; si trovano soltanto alcuni accenni molto brevi che rendono l'eco del nostro teologo: E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, pp. 353-354 (ted. p. 395); J. AMBAUM, *Speranza di un inferno vuoto. Restaurazione di tutte le cose? La speranza della salvezza secondo Hans Urs von Balthasar*, "Communio" 115 (1991), 53-69,

nel luglio 1984 tramite una conferenza stampa del nostro teologo, quando gli viene conferito dal Santo Padre il *Premio Internazionale Paolo VI*. Quando un giornalista gli chiede quale sia la sua posizione più azzardata, Balthasar risponde: «L'inferno esiste, ma nessuno può dire chi e quanti si trovano lì – esso potrebbe essere anche vuoto». Per rispondere all'eco vivace nei giornali («l'inferno è vuoto»), Balthasar pubblica in italiano la sua *Piccola Catechesi sull'inferno* la quale viene ripresa (all'insaputa del suo autore) nell'«Osservatore Romano» di lingua tedesca⁸.

Già la conferenza stampa, riportata da un settimanale tedesco⁹, sveglia la reazione di Padre Gerhard Hermes SAC (1909-1988), redattore del mensile «Der Fels» («La Roccia»), fondato nel 1970 in stretta armonia con il movimento per il papa e la Chiesa (*Bewegung für Papst und Kirche*)¹⁰. In una lettera rivolta a Balthasar, il Padre Hermes esprime la sua ammirazione dell'opera grandiosa del nostro teologo e professa la sua perplessità di fronte alla notizia recente. Chiede se sia vera e aggiunge: «A prescindere dalla dottrina assolutamente chiara della Scrittura e della Chiesa, un inferno vuoto sarebbe una contraddizione in sé; altrimenti si presupporrebbe una concezione ingenua materiale dell'inferno»¹¹.

Balthasar risponde in una breve lettera che i giornalisti italiani avrebbero reso troppo grosse le sue affermazioni. Ma la Chiesa, pur avendo beatificato tanti, non avrebbe detto di nessuno che fosse nell'inferno. «La domanda è, se degli uomini possono dire radicalmente che eternamente non vogliono niente a che fare con l'amore di Dio. Legga esattamente la piccola Teresa»¹².

qui pp. 63-64; H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993, pp. 344s (= *Storia dell'inferno*, Piemme, Casale Monferrato 1995); J. R. SACHS, *Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell*, «Theological Studies» 52 (1991), 227-254, qui 242-246; J. ELLUIN, *Quel Enfer?* Cerf, Paris 1994, pp. 163-165 (su Balthasar: pp. 161-188); R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung*, pp. 263-264.

⁸ 21.9.1984, p. 1 (ed. tedesca). Non ho potuto verificare il riferimento che la pubblicazione sarebbe avvenuta dapprima nel settimanale «Sabato» (così H.U. von BALTHASAR, *Piccolo discorso*, p. 14, ted. p. 14). Probabilmente si tratta del mensile «30 giorni» (vedi sotto, nota 12).

⁹ Cfr. «Neue Bildpost», 8.07.1984.

¹⁰ Su questo movimento la cui voce (a differenza del «Fels») adesso non si sente più, vedi H. GASPÉR, *Bewegung für Papst und Kirche*, LThK² 2 (1994), 350. Ormai, dal 1997, la rivista è legata all'*Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg* da cui recentemente è spuntato un movimento organizzato sul livello nazionale in Germania. Su P. Hermes vedi: «Der Fels» 19 (3/1988), 66-69 (H. FROITZHEIM, H. M. KÖSTER SAC). Hermes fu redattore del «Fels» dal 1970 fino al 1986; fu seguito da Heinz Froitzheim (1986-1997). Uno degli abbonati del «Fels», come riferisce il prof. KÖSTER, è stato, per sette anni, fino alla sua morte, anche Albino Luciani (= Giovanni Paolo I).

¹¹ G. HERMES, lettera del 24.7.1984: ID., *Ist die Hölle leer? Kardinal Newman antwortet Hans Urs von Balthasar*, «Der Fels» 15 (9/1984), 250-253.256, qui 250.

¹² «Die Frage ist, ob Menschen radikal sagen können, sie wollten auf ewig nichts mit der Liebe Gottes zu tun haben. Lesen Sie genau die kleine Therese» (H.U. von BALTHASAR, lettera del 27.7.1984, in G. HERMES, *Ist die Hölle leer?*, p. 250). BALTHASAR dona un rinvio analogo (non più precisato) in *La Chiesa e l'inferno*, «30 giorni» (agosto/settembre 1984), ristampato in ID., *La realtà e la gloria*, EDIT, Milano 1988, pp. 61-66, qui p. 64: «È la piccola Teresa di Lisieux che ha parlato nel modo più bello di questa speranza universale. Essa non varca i limiti prescritti né a destra né a sinistra, però ardisce di innalzare al centro la speranza di un'assoluta fiducia nella sovrabbondanza della Grazia divina».

Hermes non riesce ad individuare quello che spiegherebbe Teresa di Lisieux¹³. Nota invece: «Se la Piccola Teresa dovesse intendere davvero qualcosa in questo senso, mi affido piuttosto della Grande Teresa la quale è dottore della Chiesa e che ammonisce... di non mettersi in sicurezza rispetto all'eterna salvezza»¹⁴. Hermes cerca d'esporre brevemente la dottrina biblica ed ecclesiale sull'inferno, aggiungendo qualche pensiero pertinente di John Henry Newman che afferma: «Migliaia d'uomini muoiono ogni giorno e si destano all'ira imperitura di Dio... miriadi, sono, che si prendono gioco dell'amor di Dio, che tentano la sua giustizia - che, come il branco dei porci -, si precipitano a capofitto nel baratro»¹⁵. In un secondo articolo, apparso qualche mese dopo, Hermes sviluppa di più la sua critica e nota che Balthasar, pur essendo invitato, non ha mostrato nessuna reazione al primo articolo comparso nel "Fels"¹⁶.

Nel 1985 appare sulla rivista "Communio" (fondata fra l'altro da Balthasar) un articolo di Leo Scheffczyk, professore di teologia dogmatica a Monaco in Baviera (e ormai cardinale). Il contributo tratta il fascino e l'aporia dell'apocatastasi. Riferendosi alla *Teodrammatica*, Scheffczyk (senza alcuna polemica) mette in dubbio il concetto della speranza adoperata da Balthasar in favore della salvezza effettiva di tutti. Non sarebbe possibile sperare una realtà non contenuta nella fede della Chiesa¹⁷.

Nello stesso anno, 1985, si fanno vedere le prime reazioni nella rivista "Theologisches", redatta da Mons. Johannes Bökmann, professore di teologia morale (1926-1998)¹⁸. Egli aveva l'abitudine d'introdurre ogni articolo della rivista con un'introduzione articolata. Balthasar, arrabbiato, lo chiamerà più tardi «*der theologisierende Monsignore*»¹⁹. "Theologisches" veniva diffusa come inserto teologico d'un mensile con offerte varie per il mondo ecclesiastico e arrivava così gratuitamente a quasi tutte le parrocchie della Germania occidentale. La rivista fu fondata, quasi contemporaneamente al "Fels" (e alla "Communio", 1972!), durante la crisi postconciliare nel 1971,

¹³ Avrebbe potuto trovare, però, qualche rinvio nell'ultimo volume della "Teodrammatica", apparso l'anno precedente (1983): H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica V*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 273-274 (ted. IV, pp. 291-292). Torneremo sull'argomento.

¹⁴ G. HERMES, *Ist die Hölle leer?*, p. 251, nota 1. Teresa di Lisieux fu dichiarata "dottore della Chiesa" solo nel 1997, Teresa d'Avila già nel 1970, pur ricevendo degli elogi con questo titolo già da parte di Gregorio XV (1590) e Urbano VIII (1621-1623): cfr., in proposito, Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 417 (ed. fr. 1957); ivi si trova anche un riferimento analogo alla "piccola" Teresa già da parte di Benedetto XV.

¹⁵ G. HERMES, *Ist die Hölle leer?*, pp. 252-253.259. Viene citato il sermone *Negligenza dei richiami e degli ammonimenti divini*, in J.H. NEWMAN, *Sermoni cattolici*, Jaca Book, Milano-Brescia 1984, pp. 21-35, qui pp. 34-35.

¹⁶ G. HERMES, *Hoffnung auf das Heil aller? Bei Hans Urs von Balthasar nichts Neues*, "Der Fels" 15 (11/1984), 316-320.

¹⁷ L. SCHEFFCZYK, *Apokatastasis: Faszination und Aporie*; "Communio" 14 (1/1985), 35-46, qui 43-44 (ed. it. *Apocatastasi: fascino e aporia*, in "Communio" 79 [1985], 65-78).

¹⁸ Cfr. "Theologisches" 28 (1998), 346-348.402-404.491-492.

¹⁹ H.U. von BALTHASAR, *Kleiner Diskurs*, p. 28 (vale a dire «il Monsignore che fa qualche tentativo in teologia»), attenuato nella traduzione italiana: «il Monsignore esperto in teologia» (*Breve discorso*, p. 36).

e ha un orientamento altrettanto fedele verso il patrimonio della fede. Non è pensata per specialisti, ma è piuttosto di alta divulgazione, pur avendo un taglio più scientifico del "Fels".

Il primo ad intervenire sul tema dell'inferno vuoto, nel contesto della nostra controversia, è Heribert Schauf, perito al Vaticano II e specialista di ecclesiologia (1910-1988)²⁰. Egli espone la dottrina del magistero e fa qualche domanda critica al commentario di Balthasar sull'Apocalisse dove il teologo basilese parla di una "auto-consumazione" del male²¹.

Per rispondere alle prime critiche indicate nel "Fels" e in "Theologisches", Balthasar pubblica nel 1986 il suo scritto *Sperare per tutti* (o letteralmente: *Che cosa possiamo sperare?, Was dürfen wir hoffen?*)²². In un capitolo biblico sviluppa la sua teoria che il NT porterebbe due serie di affermazioni, logicamente opposte fra di loro: secondo una fila, il giudizio avrà un esito doppio (salvati e dannati), secondo l'altra fila invece, si potrebbe sperare che alla fine tutti gli uomini saranno salvati. Non si potrebbe sistematizzare tale contrapposizione e quindi si aprirebbe la possibilità che nessuno si perderà²³. Arriva poi un capitolo sulla patristica (*Origene e Agostino*)²⁴, un altro su Tommaso d'Aquino²⁵ e in seguito una lunga fila di "testimonianze" (in gran parte mistici santi) che, secondo Balthasar, sostengono la sua tesi: Mechthild von Hackeborn, Teresa d'Avila e Teresa di Lisieux, Angela da Foligno, Giuliana di Norwich, Cristina von Stommeln, Maddalena Maria de' Pazzi, Marie des Vallées, Giovanni della Croce e Maria dell'Incarnazione²⁶.

È interessante fare un paragone fra queste testimonianze, che secondo Balthasar si potrebbero ancora aumentare²⁷, e qualche accenno precedente nella *Teodram-*

²⁰ Cfr. H.-J. REUDENBACH, *Schauf, Heribert*, LThK³ 9 (2000), 113.

²¹ Cfr. H. SCHAUF, *Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen*, in "Theologisches" 15 (2/1985), 6253-6258; ID., *Selbstverzehrung des Bösen? Einige Fragen an Hans Urs von Balthasar und seinen Kommentar zur Apokalypse des heiligen Johannes*, in "Theologisches" 15 (5/1985), 6394-6396.

²² Cfr. L. SABBIONI, *Sperare per tutti*, p. 280, critica che la traduzione italiana del titolo non renda più l'allusione alla famosa domanda di Kant *Was darf ich hoffen?* e che trasformi «l'interrogazione, più aperta, in un'affermazione netta e categorica». È vero che Balthasar, in quest'opera, difenda soltanto la possibilità di sperare per tutti, ma nel *Breve discorso sull'inferno*, come vedremo, questa possibilità diventa un dovere.

²³ «È generalmente noto [sic] che nel Nuovo Testamento s'incontrano due ordini di affermazioni che procedono in modo parallelo, così che una loro sintesi non ci è consentita né può essere raggiunta: il primo parla di una perdizione eterna, il secondo dice che Dio vuole e può salvare tutti gli uomini» (H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 23). Sull'uso della Scrittura che traspare in quest'esempio, cfr. G. PAXIMADI - M. HAUKE, "Spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui" (Lc 24,27). *Note sul rapporto fra esegesi e dogmatica*, RTLu 5 (1/2000), 19-46, qui 38-40.

²⁴ Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, pp. 35-51 (ted. pp. 38-58).

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 53-60 (ted. pp. 59-68).

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 71-81 (ted. pp. 79-92).

²⁷ L'autore vuol presentare esempi per confermare «quei contorni che abbiamo sin qui tratteggiato». Si incontrano due motivi: che «l'amore di Dio in Cristo... sia più forte di qualsiasi ostacolo che lo contrasti» e il dolore nei confronti dei peccatori fino al desiderio d'essere dannati al loro posto. «Noi ora ci dovremo qui limitare a poche ma significative testimonianze» (*ivi*, p. 71 [ted. p. 79]).

matica tre anni prima (1983): nel medioevo, la riflessione cristiana si sarebbe fermata su una tappa precedente (pensando che il giudizio avesse un esito doppio), «tranne alcune donne come Ildegarda, le due Metilde e lady Giuliana»²⁸. Inoltre porta, come testimone preferita, la piccola Teresa²⁹. In *Sperare per tutti* invece mancano sant'Ildegarda³⁰ e Mechthild von Magdeburg; magari Balthasar si era accorto che le dette veggenti parlavano di dannati, come accade in due citazioni portate dal nostro teologo nella *Teodrammatica*³¹.

Vale anche la pena di notare che nel capitolo sulle "testimonianze", Balthasar non si riferisce ad Adrienne von Speyr, eccetto un riferimento (fra parentesi) al "pentimento di Giuda"³² ed una nota (a piè di pagina) quale commento al pensiero della piccola Teresa³³. Seguono poi alcune riflessioni più sistematiche. Balthasar ribadisce: non si sa se tutti si salveranno, ma si "può" sperare che nessuno si perderà³⁴.

La controversia più massiccia arriva soltanto dopo la pubblicazione di questo primo saggio, quando viene discussa la vita dei santi. Il primo redattore di "Theologisches" era (fino al 1980) Wilhelm Schamoni, noto per le sue pubblicazioni scientifiche e (per lo più) divulgative sulla vita dei santi (1905-1991)³⁵. La rivista "Theologisches" fu preceduta da una ventina di contributi agiografici mensili sotto il titolo "Paralleli al Nuovo Testamento" (*Parallelen zum Neuen Testament*)³⁶. Schamoni è uno

²⁸ H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica* V, p. 271 (ted. IV, p. 289). Già prima parla «di spirituali e di mistici» del medioevo che avrebbero preso sul serio l'«almeno uguale diritto» dell'apocatastasi di fronte all'esito doppio del giudizio (p. 230 - ted. p. 244).

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 273-274 (ted. IV, pp. 291-292). Un elenco simile compare già nel 1957, quando Balthasar porta per la sua tesi altrettanto degli "spirituali e dei mistici", in particolare le due Mechthild, *santa Geltrude*, *santa Brigida*, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce e soprattutto Teresa di Lisieux, letta con il poeta Péguy cfr. H. U. von BALTHASAR, *Lineamenti dell'escatologia*, in ID., *Verbum Caro. Saggi teologici I*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 352-391, qui pp. 291-292 [ted. *Umriss der Eschatologie: Verbum Caro*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, pp. 276-300, qui pp. 290-291]. Riguardo a Teresa, il nostro autore si riferisce a H.U. von BALTHASAR, *Therese von Lisieux*, Hegner, Leipzig 1950, pp. 231-232 (cfr. sotto, nota 93). Geltrude e Brigida mancano in seguito (su Brigida vedi sotto, nota 31).

³⁰ Che verrà poi presentata dagli oppositori di Balthasar.

³¹ Tratte dall'opera di Mechthild von Magdeburg: H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica* V, p. 253, nota 4; p. 264, nota 22 (ted. IV, 269-270; 281). Su Mechthild von Magdeburg cfr. P. DINZELBACHER, *Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*, Herder, Freiburg i. Br. 1999, p. 146 (inoltre l'autore menziona rispetto a visioni sulle anime dannate Heinrich Seuse e Francesca Romana: pp. 147-149). Vedi anche H. VORGRIMMER, *Geschichte der Hölle*, pp. 214-224 (Mechthild von Magdeburg, Brigida di Svezia, Heinrich Seuse e Francesca Romana).

³² «Adrienne von Speyr wird Näheres über die Reue des Judas ausführen» (H.U. von BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, p. 81). Il riferimento al pentimento di Giuda viene soppressa dalla traduzione italiana che rende il "pentimento" in "bacio": «Adrienne von Speyr si addenterà maggiormente in questo argomento del bacio di Giuda» (*Sperare per tutti*, p. 73).

³³ H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 76, nota 16 (ted. pp. 85-86).

³⁴ *Ivi*, p. 13 (ted. p. 13).

³⁵ Cfr. "Theologisches" 21 (9/1991), 441-449; vedi già R. BÄUMER, *Wilhelm Schamoni als Hagiograph*, "Theologisches" 15 (1/1985), 6209-6211.

³⁶ Cfr. W. SCHAMONI, *Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten*, Christiana, Stein am Rhein (ecc.) 1976³, p. XXII. Questo libro rielabora e completa i contributi indicati, pubblicati anche come libro: *Parallelen zum Neuen Testament*, Kral, Abensberg 1971. Nel *Geleitwort*, il car-

dei pochissimi studiosi che hanno lavorato intensamente su determinati temi con gli atti di beatificazione e di canonizzazione. Schamoni confessa che nella sua vita avrebbe sperimentato due *shock* molto duri: il primo, quando fu arrestato dalla Gestapo (e poi portato al campo di concentramento a Dachau); il secondo, quando lesse l'ampio articolo nel *Dictionnaire de Théologie Catholique* sul numero degli eletti: Francisco Suarez sarebbe stato il primo teologo cattolico importante che avrebbe pensato che la maggior parte dei cattolici adulti si salvasse³⁷. «Nel mio spavento realizzai, quanto terribilmente grande il passato ha ritenuto la massa dei dannati». Schamoni prese questo choc come stimolo di propagandare con più slancio l'amore di Dio e lo zelo per salvare le anime³⁸. In seguito, pubblicò fra l'altro un saggio e qualche articolo sul tema che molte persone si perderanno, opponendosi con un approccio piuttosto positivo (e meno sistematico) alla tesi che in fine tutti si salveranno³⁹.

Schamoni, essendo già anziano, non entra direttamente nella polemica con Balthasar, ma si accontenta d'indicare alcuni punti salienti del suo dossier agiografico⁴⁰. Il protagonista principale diventa invece un suo collaboratore, il parroco Karl Besler che insieme a Schamoni pubblicherà un saggio sui carismi dei santi⁴¹. Sulla copertina di questo libro troviamo un cenno che potrebbe venire (come vedremo) anche da Balthasar⁴²: «Gli eventi nella vita dei santi sono il commento ottimo e più vivo della Sacra Scrittura. Se si facesse un'indagine critica su questi eventi... "molto nella Sacra Scrittura dovrebbe apparire in una luce nuova"... La ricerca teologica (cattolica) che si privasse di questi accessi, commetterebbe in fondo un peccato contro lo Spirito Santo il quale nei santi autentici (soprattutto nei canonizzati, cioè in quelli dichiarati canone, misura, del vero cristianesimo) edita il *suo* commento permanente alla Bibbia attraverso i secoli».

Nel settembre del 1986, Besler inizia una serie di otto contributi mensili in "Theologisches", prendendo di mira dettagliatamente il saggio di Balthasar. Per il nostro tema, è particolarmente interessante l'ampio capitolo in cui mette in questione le testimonianze riportate dal nostro teologo. Egli arriva alla conclusione che nessuno dei mistici indicati sostiene la tesi di Balthasar, con l'eccezione di Adrienne von Speyr. Poi porta altre testimonianze di mistici che espressamente parlano di molti dannati e fini-

dinale Lorenz JAEGER porta un cordiale elogio e chiama Schamoni «esperto nella teologia dei santi» (*Wunder sind Tatsachen*, p. XII).

³⁷ A. MICHEL, *Elus (nombre des)*, DThC 4 (1911), 2350-2378, qui 2367.

³⁸ W. SCHAMONI, *Wider den Wahn von der leeren Hölle*, "Theologisches" 17 (11/1987), 16-21, qui 16-17; vedi anche la continuazione: "Theologisches" 17 (12/1987), 55-59; 18 (2/1988), 94-96.

³⁹ Soprattutto W. SCHAMONI, *Glaubensbewußtsein und Kirchenentfremdung*, Paderborn 1958, pp. 25-38, 40-46; ID., *Die Zahl der Auserwählten*, Paderborn 1965; ID., *Gehen viele ewig verloren?*, H. PFEIL (ed.), Pattloch, Aschaffenburg 1977, 73-103; ID., *Theologischer Rückblick*, Kral, Abensberg 1980, pp. 39-54; ID., *Wider den Wahn von der leeren Hölle* 1987-1988.

⁴⁰ Vedi sopra, nota 38. Balthasar quindi, nel suo secondo saggio, non si riferisce a questi contributi.

⁴¹ W. SCHAMONI - K. BESLER, *Charismatische Heilige. Besondere Gnadengaben bei Heiligen nach Zeugenaussagen aus Heiligsprechungsakten*, Christiana Verlag, Stein am Rhein 1989.

⁴² BALTHASAR, alcuni anni prima della nostra controversia, cita Schamoni con grande apprezzamento: vedi sotto, p. 213.

sce la serie con uno sguardo sul messaggio di Fatima⁴³. Andreas Schönberger, nel "Fels" di marzo 1987, aggiunge ancora altre voci dal mondo dei mistici e dei santi⁴⁴.

Dopo il primo contributo di Besler, Balthasar accoglie la possibilità di dare una prima risposta sulla stessa rivista "Theologisches"⁴⁵. Siccome Besler ha sottolineato l'influsso di Adrienne, Balthasar tiene al fatto che la sua teologia (rispetto alla speranza universale) era già conclusa prima dell'incontro con Adrienne von Speyr⁴⁶. L'influsso decisivo sarebbe partito invece (tramite la guida di Henri de Lubac) da Origene, Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore i quali il nostro teologo ritiene i più grandi fra i padri greci. Loro avrebbero rivolto la sua attenzione sui tanti passi del NT che permetterebbero la «speranza per tutti». Poi indica la «nuvola di testimoni» (*Wolke von Zeugen*) da lui riportati per quella seconda fila neotestamentaria in sostegno della speranza universale⁴⁷.

Ma propria quella «nuvola di testimoni», con ogni numero di "Theologisches", viene progressivamente dissolta. Quando Besler ha terminato la sua serie, Balthasar non accoglie la proposta del redattore di "Theologisches" di rispondere sull'insieme⁴⁸. Publica invece il suo secondo saggio sul tema, il *Breve discorso sull'inferno* (1987). Alza il tono polemico, caratterizzando i suoi oppositori come "infernalisti" i quali proverebbero piacere nel vedere soffrire i poveri dannati⁴⁹. A differenza del primo saggio, Balthasar non postula soltanto la possibilità di sperare per tutti, ma il dovere di farlo. Chi ritenesse possibile la perdizione anche di un solo individuo (eccetto la propria persona), non potrebbe amare senza riserve⁵⁰.

Balthasar non risponde precisamente alle ampie critiche di Besler, ma si accontenta con qualche accenno interpretativo: cerca di fondare la sua tesi con misti-

⁴³ K. BESLER, *Die Hölle leer hoffen? Erwägungen zu Hans Urs v. Balthasars These vom universalen Heil*, "Theologisches" 16 (9/1986), 7255-7264; ID., *Die Hölle ist nicht leer oder: Grenzen der Hoffnung. Erwägungen zu Hans Urs v. Balthasars These vom universalen Heil*, "Theologisches" 16 (10/1986), 7329-7333; 16 (11/1986), 7359-7363; 16 (12/1986), 7455-7458; 17 (1/1987), 33-36; (2/1987), 30-35; (3/1987), 42-44; (4/1987), 46-50.

⁴⁴ A. SCHÖNBERGER, *Die Hölle – Realität? Oder nur 'reale Möglichkeit'?*, "Der Fels" 18 (3/1987), 74-77.

⁴⁵ La lettera è del 24.9.1987: J. BÖKMANN, *Zum Tod von Hans Urs von Balthasar*, "Theologisches" 18 (7/1988), 393s, qui 393.

⁴⁶ «Entgegen dem, was Sie glauben lassen, war meine diesbezügliche Theologie vor meiner Begegnung mit Adrienne von Speyr (1940) durchaus abgeschlossen» (H.U. von BALTHASAR, *Zur Frage: 'Hoffnung für alle'. Eine Antwort auf den Artikel von Pfr. Karl Besler*, "Theologisches" 39 [11/1986], 7363-7366, qui 7363). Lo ribadisce anche nel *Breve Discorso sull'inferno*: «Questo avvenne molti anni [ted.: lange] prima del mio incontro con Adrienne von Speyr» (p. 11 - ted. 10).

⁴⁷ H.U. von BALTHASAR, *Zur Frage*, 7363-7364.

⁴⁸ Lettere di Bökmann del 29.9.1986 e del 13.2.1987 (J. BÖKMANN, *Zum Tod*, 393).

⁴⁹ H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, pp. 23-24.44-49 (ted. pp. 18.33-36). J. BÖKMANN, come risposta, critica il «pansalutismo» quale «*theologoumenon* preferito del (neo)modernismo»: ("Theologisches" 18 [3/1988], 141).

⁵⁰ H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, sotto il titolo *Il dovere di sperare per tutti*: «chi pensa che, oltre a se stesso, anche solo un altro possa andare eternamente perduto, non può più amare senza riserve» (p. 57; ted. p. 42).

ci che affermano il fatto di tanti dannati. Effettivamente smette di riferirsi alla “nuvola di testimoni” citati in precedenza. Invece scopre e pone come parola finale una riflessione di Edith Stein, beatificata il 1 maggio 1987, la quale ritiene “infinitamente improbabile” che un’anima si chiuda per sempre all’amore misericordioso di Dio.

L’ora decisiva (per la conversione) potrebbe venire ancora in un luogo ultraterreno⁵¹. Sembra che Edith Stein parli qui d’una conversione oltre la soglia della morte⁵².

⁵¹ H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, p. 65 (ted. p. 48): «anche se non possiamo chiudere gli occhi né di fronte alla realtà che molti sono sorpresi dalla morte temporale senza aver mai pensato all’eternità e essersi fatto un problema della salvezza né di fronte alla realtà che molti si sono premurati per tutta la vita della salvezza, senza divenire partecipi della grazia, tuttavia non sappiamo se per tutti costoro l’ora decisiva arrivi in un luogo ultraterreno, e la fede ci può dire che le cose stanno così». (La citazione è di E. STEIN, *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, Herder, Freiburg 1962, pp. 158ss).

⁵² In precedenza sono elencati soltanto i contributi in “Fels” e “Theologisches” a cui Balthasar si riferisce nei suoi due saggi: indica ancora l’ultimo contributo di BESLER, apparso nell’aprile 1987. Nota anche, senza entrare nell’argomentazione, B. de MARGERIE, “Das ewige Leben. Zwischen Hoffnung für alle und Glaubenswissen um Verdamnis”, “Theologisches” 16 (4/1986), 6978-6983 (H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, p. 14, nota 19; ted. pp. 51-52). Balthasar non prende posizione su un contributo molto severo di Johann AUER, autore (insieme a Joseph Ratzinger) della nota *Piccola Dogmatica Cattolica* (*Allversöhnung - ‘moderne Gnosis’?*, “Theologisches” 17 [3/1987], 45-47). Auer si spiega di fronte ad un articolo di Martin BIELER che sviluppa il pensiero di Balthasar e di Norbert Hoffmann, consentendo con il loro pensiero (*Grund der Gelassenheit. Die Frage nach der Allversöhnung als Weg zu Gott*), “Geist und Leben” 60 [1987], pp. 23-39). Auer sostiene che la posizione di Bieler non sarebbe nient’altro che “gnosi moderna” e “idealismo dialettico”, influenzato da Lutero e Hegel, magari anche da qualche pizzico di marxismo (*Allversöhnung - ‘moderne Gnosis’?*, 45). Nella sua escatologia apparsa in precedenza (1984), Auer non discute ancora la proposta di Balthasar, ma indica, rispetto al numero dei dannati, i saggi di MICHEL (vedi sopra, nota 37) e di SCHAMONI (1965, vedi sopra, nota 39): J. AUER, “Siehe, ich mache alles neu”. *Der Glaube an die Vollendung der Welt*, Pustet, Regensburg 1985, p. 71, notato con plauso nella recensione apparsa su “Theologisches” 17 (1/1987), 36-42, qui 41.

Dopo la pubblicazione del *Breve discorso sull’inferno* (1987) appaiono sulle due riviste altri contributi che, in parte, riprendono il tema della mistica e l’esperienza dei santi: A. SCHÖNBERGER, “Infernalisten” und “Pansalutisten”, “Der Fels” 18 (11/1987), 311-312 (recensione del *Breve discorso*); ID., ...um uns zu retten. *Fatima – eine Katechese auch über die Hölle*, “Der Fels” 18 (11/1987), 316-319; K.M. FERGES, “Hölle ohne Hoffnung”, “Theologisches” 18 (3/1988), 141-149 (la seconda parte annunciata fu tenuta indietro dal redattore, J. Bökmann: visto dopo, sarebbe stato meglio per rispetto di fronte all’annuncio della dignità cardinalizia e alla morte di Balthasar il 26 giugno 1988: vedi il seguente articolo). Dopo la morte di Balthasar, il prof. J. BÖKMANN mette un necrologio che elenca i pregi del teologo scomparso, ma riassume anche la storia della nostra controversia e nota («come un segno dall’alto») che la morte sarebbe avvenuta due giorni prima di ricevere la dignità cardinalizia (cfr. *Zum Tod von Hans Urs von Balthasar*, “Theologisches” 18 (7/1988), 393s. Ancora nel febbraio 1988 viene conclusa la prima monografia che porta una critica generale della teologia balthasariana, inserendo anche il tema dell’inferno (senza approfondire, però, la testimonianza dei santi): J. ROTHKRANZ, *Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar*, Verlag Anton Schmid, Durach 1988.1989², pp. 343-464. L’occasione di questa critica fu la controversia sullo sperare per tutti. Balthasar aveva (giustamente) osservato che i suoi critici «non hanno mai preso conoscenza delle mie opere maggiori, nelle quali da un bel pezzo si sarebbe già potuto trovare abbondante legna per il mio rogo» (H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 14, nota 5; ted. p. 14). Rothkranz si sforza di “raccolgere” questa “legna”. Su “Theologisches” 18 (11/1988), 628-630 appare presto una recensione benevole di W. HOERES, professore di filosofia. Mentre gli autori di “Fels” e “Theologisches” trattano Balthasar ancora con grande rispetto, Rothkranz, più giovane, mescola la sua critica acuta con una polemica molto dura.

3. TRE LIVELLI D'INVESTIGAZIONE

Per strutturare la discussione sull'esperienza dei santi, dobbiamo distinguere diversi livelli. Il primo è la riflessione teologica, come la troviamo, ad esempio, nei padri e nei teologi medievali, come Tommaso d'Aquino o Bonaventura. Già qui possiamo, in qualche modo, parlare nel senso di Balthasar di "esperienza dei santi" come "gustare" delle realtà divine nella totalità della vita, come «sentire con Cristo»⁵³.

Un secondo livello, assai stimato da Balthasar, si mostra nelle visioni e rivelazioni dei mistici, interpretati come contatto diretto con le realtà escatologiche: «si danno... partecipazioni immediate di un membro della chiesa al corpo oggettivo della rivelazione, come visione, ascolto, tatto sensibile di una parte della realtà soprannaturale della rivelazione»⁵⁴.

Ma gli indicati fenomeni forniscono davvero sempre un contatto immediato? Che cosa succede, se magari arrivano dei conflitti fra i mistici? È qui il gusto personale che decide, magari preferendo la "grande" alla "piccola" Teresa o viceversa? O si può scegliere una fonte mistica, lasciando da parte tutte le altre? Il terzo livello è quindi quello della riflessione sui criteri dell'esperienza mistica. Potremo applicare qualche regola accennata dallo stesso Balthasar.

4. L'ESPERIENZA DEI SANTI NELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA

Il livello sistematicamente più interessante della discussione, a mio modesto parere, è il primo, quello della riflessione teologica dei santi. Qui Balthasar fa una scelta molto articolata già rispetto alla patristica. Lo mette bene in rilievo la tesi di Werner Löser: Balthasar vuol svolgere la sua intera opera «nello spirito d'Origene»⁵⁵. Tutte le sue simpatie vanno ad Origene e ai teologi che dipendono da lui nella speranza per la salvezza di tutti: Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore, benché l'interpretazione di quest'ultimo da parte di Balthasar venga contraddetta da altri interpreti⁵⁶. Balthasar

⁵³ Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Gloria. I.*, Jaca Book, Milano 1971, p. 224 (ted. p. 233); pp. 266-267 (ted. p. 278) e passim; vedi il riassunto di G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, PUG, Roma 1998.

⁵⁴ H.U. von BALTHASAR, *Gloria. I.*, p. 382 (ted. p. 398). Il nostro autore distingue il livello "normale" dell'esperienza cristiana (quale dispiegazione dei doni dello Spirito Santo) e la mistica che raggiunge carismi particolari (come «le visioni o audizioni o sensazioni tattili straordinarie») - H.U. von BALTHASAR, *Per determinare dove si collochi la mistica cristiana: Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici IV*, Morcelliana, Brescia 1979, pp. 256-278, qui pp. 271-272; (orig. *Pneuma und Institution*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, pp. 298-324, qui pp. 316-317). Sulla caratteristica dell'esperienza mistica in Balthasar vedi G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo*, pp. 71-73, 369-376; M. ENGELHARD, *Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars*, EOS Verlag, St. Ottilien 1998, pp. 225-263.

⁵⁵ W. LÖSER, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Knecht, Frankfurt 1976, 1991², p. 83.

⁵⁶ Balthasar aggiunge anche Girolamo (prima della sua svolta contro Origene) e Gregorio di Nazianzo, che infatti dimostra qualche simpatia con l'apocatasi: H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tut-*

accenna al fatto che la condanna dell'apocatastasi al sinodo di Costantinopoli del 543 riguarda più gli origenisti che Origene stesso. Origene non aveva affermato che tutti si salveranno, ma che bisogna sperare questo fatto, anche se egli ne era convinto profondamente⁵⁷. Comunque il minimo che risulta dall'anatema è che non si possa aspettare una redenzione di persone già dannate, né del diavolo e dei demoni né di uomini⁵⁸. Per non opporsi a quest'anatema, Balthasar non insegna la speranza nella salvezza degli spiriti cattivi, ma soltanto quella riguardo a persone umane⁵⁹. Qui, però, è meno conseguente di Origene che inseriva anche il diavolo in questa speranza.

Aver sperato nella salvezza del diavolo diventa poi un punto di accusa e (forse) uno dei motivi perché il teologo alessandrino venne scacciato dal suo vescovo⁶⁰; la dottrina origeniana sulla preesistenza delle anime e sull'apocatastasi fu poi condannata dalle chiese di Roma e di Alessandria attorno all'anno 400⁶¹. Come Balthasar (e de

ti, pp. 45-46 (ted. p. 51). Vedi adesso il bilancio patristico di B. DALEY, *Eschatologie. In der Schrift und Patristik*, Herder, Freiburg i. Br. 1986, pp. 151-152 (Gregorio di Nazianzo); 169-170 (Girolamo). In una nota, BALTHASAR prende posizione sulla critica di Daley: *Sperare per tutti*, p. 46, nota 38 (ted. pp. 51-52), non su quella di Sherwood (1964). DALEY riprende la sua critica in *Eschatologie*, pp. 239-240. Vedi anche A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*, MM Verlag, Aachen 1996, p. 200. Nel capitolo sulla speranza universale nella *Teodrammatica* Balthasar non punta ancora su Origene (benché questo si possa dedurre da qualche accenno precedente), ma menziona fra i padri Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore, respingendo sull'ultimo la critica di Daley: *Teodrammatica V*, pp. 271-272 (ted. IV, 289-290).

⁵⁷ Vedi H. CROUZEL, *Origène, Lethielleuse*, Paris 1985, pp. 331-341, in particolare p. 340 (*un grand espoir*); ID., *Les fin dernières selon Origène*, Viatorum, Aldershot 1990; B. DALEY, *Eschatologie*, pp. 133-134. Sull'epistemologia origeniana, con il suo carattere ipotetico e la prevalenza del "vedere" gnostico di fronte all'"ascoltare" del credente, vedi brevemente M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier*, Bonifatius, Paderborn 1993, pp. 291-296.

⁵⁸ «Se qualcuno dice o ritiene che il castigo dei demoni e degli uomini empì è temporaneo e che esso avrà fine dopo un certo tempo, cioè ci sarà un ristabilimento (apocatastasi) dei demoni o degli uomini empì, sia anatema». Mentre gli anatema del 543 riportano un riassunto di tesi contenute nel *Peri archon*, le condanne al II concilio di Costantinopoli del 553 si riferiscono piuttosto alla ricezione d'Origene presso Evagrio Pontico, quindi nella «scolastica origenista» (DH 411). Cfr. A. GRILLMEIER, *Jesus Christus im Glauben der Kirche II/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Herder, Freiburg i. Br. 1989, pp. 403-430.

⁵⁹ H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, pp. 103-106 (ted. pp. 116-119). Dall'altra parte viene problematizzato il carattere personale di satana e dei demoni: *ivi*, pp. 98-99, 105 (ted. pp. 111-112, 118). Qualche traccia si può indovinare già nella *Teodrammatica III*, pp. 456-462 (ted. II/2, pp. 454-460). In un dialogo con Adrienne, Balthasar chiede se la veggente «sia sicura che tutti questi diavoli [con facce umane] siano anche esseri propri personali? Lei riflette e dice: "No, questo non so proprio con certezza. Potrebbe forse darsi che sono soltanto personificazioni (*Verkörperungen*), quasi le braccia succhianti di un grande polipo"» (A. von SPEYR, *Erde und Himmel. Ein Tagebuch*, vol. I, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975, n. 727, p. 344). Nella *Teodrammatica V*, p. 430 (ted. IV, p. 464), Balthasar sostiene che «la questione del destino dei demoni» sarebbe «insolubile da parte di una *theologia viatorum*».

⁶⁰ Cfr. H. CROUZEL, *Origène*, pp. 41-45.

⁶¹ Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XXI,17; H. CROUZEL, *Origenismo*, in AA.VV., *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 2533-2538, qui p. 2535; con tono apologetico in favore d'Origene cfr. ID., *Les condamnations subies par Origène et sa doctrine*, in W. A. BIENERT - U. KÜHNE (edd.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, University Press, Leuven 1999, pp. 311-315, qui p. 313.

Lubac), anche Origene era un “uomo di Chiesa”, con un profondo amore delle realtà ecclesiali⁶². La sua filosofia, però, non riesce a valutare pienamente l'importanza del corpo e del tempo terreno come unico tempo di prova⁶³. Soltanto così le scelte decisive di fronte a Dio possono accadere già prima del tempo terreno (nella preesistenza), ma anche dopo: l'inferno si riduce ad un lungo purgatorio. Origene ipotizza (almeno in una prima fase del suo pensiero) che l'intera realtà corporea, inclusa l'Incarnazione del Verbo, potrebbe in fine scomparire⁶⁴. Origene è un gran teologo, ma a causa dei suoi difetti la Chiesa non lo ritiene un santo⁶⁵.

Mentre Balthasar elogia Origene e la sua scuola, è molto duro nei confronti di altri. Basilio è quello fra i grandi cappadoci che più decisamente rifiuta l'apocatasti, ribadendo la realtà di fatto di una condanna eterna⁶⁶. Giovanni Crisostomo, eco fedele della tradizione biblica, non fa nient'altro che “dipingere” quello trovato nel NT e di respingere le tesi origeniste⁶⁷. Balthasar ritiene che tutti e due siano predicatori “orribili” dell'inferno, interpretando alla lettera vari passi della Sacra Scrittura⁶⁸. Due dei tre grandi “dottori ecumenici” della Chiesa orientale⁶⁹ vengono così messi da parte. Una critica ancora più dura viene rivolta contro Agostino, padre più stimato della Chiesa latina: come mai potrebbe sapere che ci saranno dei dannati?⁷⁰

Balthasar vuol trovare una “terza via” fra gli estremi: evitare sia l'affermazione sicura che tutti si salveranno (la tesi degli origenisti condannati dal sinodo di Costantinopoli del 543) sia quella che ci saranno dei dannati (la tesi di Agostino e dei suoi seguaci). Per questo bisognerebbe “sperare” nella salvezza di tutti, ma non insegnarla come fatto⁷¹. La

⁶² Cfr. H. de LUBAC, *Storia e spirito*, Paoline, Roma 1971, cap. II (orig. *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier, Paris 1950).

⁶³ Sulla valutazione del corpo in Origene vedi M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, pp. 330-333.361-363.

⁶⁴ Cfr. M. EICHINGER, *Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie*, Wien 1969, p. 200 (una forte tendenza di dissolvere in fine la corporeità di Cristo, pur non affermando questo fatto espressamente); B. DALEY, *Eschatologie*, pp. 128-129; M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, pp. 300-304.

⁶⁵ Malgrado il fatto che su de Lubac venga riportato il detto: «Se io diventassi papa, beatificherei Origene».

⁶⁶ Cfr. B. DALEY, *Eschatologie*, pp. 149-150.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, 171-173.

⁶⁸ «Am scheulichsten wohl Basilius, und wenig sanfter Chrysostomus» (H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 46; ted. pp. 51-52)

⁶⁹ Il terzo è Gregorio di Nazianzo che, sulla traccia d'Origene, dimostra qualche simpatia con l'apocatasti: vedi sopra, nota 56.

⁷⁰ «Come fa Agostino a sapere che ci sono dei dannati?» (H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 51, nota 55 [ted. 58]).

⁷¹ Cf. H.U. von BALTHASAR, *La realtà e la gloria*, pp. 61-66, qui p. 64; ID., *Teodrammatica V*, pp. 270-271 (ted. IV, p. 289). L'espressione “terza via” viene usata da E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, p. 351 (ted. p. 383). Altrove il nostro teologo può anche parlare di una proposta aldilà di Origene (!) e di Agostino: H.U. von BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968.1989⁴, p. 59 (it. *Primo sguardo su Adrienne von Speyr*, Jaca Book, Milano 1975). Altrettanto già (nel 1957) nei *Lineamenti dell'eschatologia*, pp. 290-291 (ted. p. 289): contro Origene che ha sciolto l'inferno nel purgatorio e contro Agostino che esclude l'apocatasti.

dannazione appare come «possibilità reale»⁷². Di fatto, però, non si tratta qui di una “terza via”, perché le simpatie del nostro teologo sono con Origene; anche lui “sperava” soltanto la salvezza di tutti. Questa simpatia si riflette anche nelle visioni di Adrienne. Nei “diari” su Adrienne von Speyr, Balthasar scrive: «Con particolare amore e rispetto le fu mostrato Origene, sicuramente (disse Adrienne) per fare piacere a me. Altri, come Agostino e Tommaso, vengono sbrigati brevemente e non rappresentati molto bene riguardo alla loro vita di preghiera»⁷³.

La teologia scolastica, secondo Balthasar, segue Agostino⁷⁴. Tuttavia il nostro teologo cerca di tirare dalla sua parte le riflessioni di Tommaso d'Aquino sulla speranza per tutti. Tommaso, infatti, insegna che tramite la virtù della carità la nostra speranza si estende su tutti che si trovano ancora nel cammino verso la patria eterna⁷⁵. Ma Tommaso non orienta la speranza sui dannati: chi muore nel peccato mortale, entra subito nell'inferno⁷⁶. Questa consapevolezza della teologia medievale diventa dogma formale e definitivo nel 1332 con la Costituzione *Benedictus Deus* di Benedetto XII (DH 1002). Ne risulta la verità di fede che la morte è la fine dello stato di pellegrinaggio: con la morte si decide per sempre la sorte umana⁷⁷. Già nella Sacra Scrittura la morte compare come linea definitiva che distingue giusti ed empì⁷⁸.

Se mettiamo fra parentesi la dottrina di Gregorio di Nissa, sostenitore ancora più massiccio dell'apocatastasi rispetto al suo maestro Origene⁷⁹, Balthasar riferisce espressamente soltanto un'unica testimonianza di una persona venerata come santa, una voce che non è in armonia con il dogma indicato: un testo di Edith Stein il quale conclude il *Breve Discorso sull'inferno* e che fa continuare lo *status viatoris* anche nell'aldilà⁸⁰. Ma questo testo del 1931 non fu mai pubblicato da Edith Stein e viene contrastato dal suo testamento spirituale del 9 giugno 1939 dove la possibilità della

⁷² Con questo termine (rahneriano) Balthasar cita il *Catechismo cattolico per adulti*, pubblicato dai vescovi tedeschi nel 1985 (redattore principale: Walter Kasper): DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (ed.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, Bonn 1985, p. 423 (H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 9; ted. p. 7).

⁷³ A. von SPEYR, *Erde und Himmel. Ein Tagebuch*, vol. II, Johannes Verlag: Einsiedeln 1975, n. 1626, p. 223.

⁷⁴ H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 47 (ted. p. 52).

⁷⁵ STh II-II q. 17 a. 3.

⁷⁶ ScG IV, 91-95, in particolare 93; STh II-II q. 18 a. 3 ecc. Vedi P. DÜREN, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes. Reflexion über eine katholische Glaubenslehre*, Stella Maris, Buttenwiesen 2001³, pp. 142-146. Tommaso, meditando l'importanza del peccato originale e del carattere soprannaturale della visione beatifica, sostiene: *pauciores sunt qui salvantur* (STh I q. 23 a. 7 ad 3). Gli oppositori di Balthasar invece ribadiscono soltanto il riferimento biblico che “molti” si perderanno, senza speculare sul rapporto di numero fra eletti e reprobì.

⁷⁷ Cfr. CCC, n. 1035; P. DÜREN, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes*, pp. 198-200.

⁷⁸ Cfr. C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Milano 1990², pp. 440-445 (orig. *Teología del más allá*, BAC: Madrid 1981²); P. DÜREN, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes*, pp. 70-105.

⁷⁹ Vedi il contesto sistematico della teologia del Nisseno (e la sua critica) in M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, pp. 621-623. 658-659. 675. BALTHASAR cita Gregorio di Nissa con ovvio assenso ancora nel suo articolo del 1988 sull'apocatastasi: *Sperare per tutti*, pp. 122-123. 129-131 (ted. 1999, pp. 81-82. 92-95).

⁸⁰ Vedi sopra, nota 51.

perdizione appare molto più reale⁸¹. La beatificazione (o canonizzazione) di una persona non comporta, comunque, alcuna approvazione di tutte le sue idee espresse.

Il ricorso alla riflessione dei santi come primo livello della controversia porta ad un esito poco favorevole alla tesi del nostro autore. Il pensiero d'Origene sull'apocatastasi è stato, come pare, il motivo principale ad ostacolare la ricezione della sua opera (e di venerarlo come santo padre della Chiesa). Gli altri autori patristici citati da Balthasar si muovono tutti sulle tracce del loro maestro Origene che rimane la fonte teologica principale per il nostro teologo (rispetto alla tesi in discussione).

5. LE TESTIMONIANZE DELL'ESPERIENZA MISTICA

Il secondo livello della controversia riguarda la "nuvola di testimoni" con esperienze mistiche, presentati da Balthasar⁸². La fila dei mistici inizia con santa Mechthild von Hackeborn (+ 1299) con un testo particolarmente stimato dal nostro autore, perché integrato nella *Storia di un'anima* della piccola Teresa⁸³. In una visione, Gesù Cristo promette alla santa: «Con sicura speranza tu devi credere che dopo la tua morte io ti accoglierò come un padre il suo figlio prediletto»⁸⁴. Questa speranza, secondo Balthasar, viene estesa all'intero cosmo. Gesù si presenterebbe a Mechthild come «Salvatore di tutti i secoli», inclusi «cieli e terra e l'inferno»⁸⁵. Besler, controllando i riferimenti con l'edizione curata da Balthasar, scopre invece una citazione piuttosto selettiva da parte del nostro teologo. Il brano citato sul «Salvatore di tutti i secoli» continua con la precisazione: «io sono il Salvatore di tutti quanti hanno seguito la mia dottrina e di tutti che vogliono ancora entrare nelle mie tracce fino alla fine dei tempi»⁸⁶. Poco dopo viene un capitolo dedicato ai predestinati⁸⁷.

Rispetto alla beata Angela da Foligno (+ 1309), la citazione di Balthasar non porta niente in favore della salvezza universale, ma è piuttosto controproducente: nel-

⁸¹ Cfr. M.A. NEYER, *Edith Stein. Ihr Leben in Dokumenten und Bildern*, Echter, Würzburg 1987, 70s. Il testamento spirituale porta come ultima frase: «Ich bitte... schließlich für meine Angehörigen, Lebende und Tote, und alle, die mir Gott gegeben hat: daß keines von ihnen verloren gehe». Vedi il commento di R. SCHENK, *The Epoché of Factual Damnation? On the Costs of Bracketing Out the Likelihood of Final Loss*, "Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture" 1 (3/1997), 122-153, qui 150-151, nota 35.

⁸² H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, pp. 71-81 (ted. pp. 79-92). Un'eccezione, come vedremo, è Teresa di Lisieux: è l'unica persona fra i "testimoni" a non richiamare rivelazioni carismatiche in riguardo.

⁸³ Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 72 (ted. p. 80).

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ MECHTHILD VON HACKEBORN, *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*, vol. II, Poitiers 1877, 48-49 (= *Liber gratiae specialis*); cfr. H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 72 (ted. p. 80).

⁸⁶ MECHTHILD VON HACKEBORN, *Das Buch vom strömenden Lob. Auswahl, Übersetzung und Einführung von Hans Urs von Balthasar*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955.1986², 83; J. BESLER, (11/1986), 7359. Inoltre Besler mostra che Mechthild descrive Cristo come prototipo dell'intero cosmo, ma in nessun modo come redentore dei dannati dell'inferno.

⁸⁷ MECHTHILD VON HACKEBORN, *Das Buch vom strömenden Lob*, p. 85 (cap. 281): secondo il riassunto di Balthasar stesso il testo tratta della "beata predestinazione".

la versione tedesca (poi corretta dal traduttore italiano!), il nostro teologo lascia via il rinvio a “molti” dannati visti dalla veggente⁸⁸.

«Nessuno nel medioevo», secondo Balthasar, «si è avventurato fin dove giunse la più grande mistica inglese, Giuliana di Norwich» (+ dopo il 1416) la cui rivelazione citata parla dell'amore universale di Dio Tutto-Buono: «Nell'umanità salvata è compreso ogni ente»⁸⁹. Besler aggiunge quello affermato da Giuliana qualche riga dopo: «Parlo soltanto di quegli uomini che vengono salvati, perché Dio non mi ha mostrato in quel tempo altri. Tuttavia credo in tutto quello che insegna la santa Chiesa»⁹⁰.

Santa Teresa di Lisieux non pretende d'aver avuto delle rivelazioni sul nostro tema e non esprime l'attesa che in fine tutti si salveranno. Besler descrive l'impegno di Teresa per la conversione dell'assassino Pranzini che si convertì all'ultimo momento prima d'esser giustiziato, baciando un crocifisso⁹¹. La santa cerca di fare tutto per salvare delle anime ed è consapevole che la conversione del peccatore deve arrivare prima della morte.

L'unico brano che Balthasar, a prima vista, può citare in favore della sua tesi è un testo teatrale della piccola Teresa su *Gli Angeli al Presepe di Gesù*: l'“angelo del giudizio”, che proclama il giorno della vendetta, viene “vinto” dall'“angelo del santo volto” che ottiene da Gesù bambino la promessa di aver misericordia con il peccatore: «Esaudire vorrò la tua supplica: ogni anima sarà perdonata»⁹². Ma anche qui la citazione del nostro teologo è selettiva; bisogna leggere l'intera risposta di Gesù bambino: «Esaudire vorrò la tua supplica: ogni anima sarà perdonata e da me riempita di luce appena il mio nome dirà» (in francese: «Dès qu'elle invoquera mon nom!»)⁹³. Qui

⁸⁸ «Ich sage das [Durch deine heiligen Gerichte erlöse mich], weil ich die Güte Gottes in einem guten und heiligen Menschen und in vielen guten und heiligen Menschen nicht besser erkenne, als in einem Verdammten oder in einer Menge von Verdammten» (ANGELA VON FOLIGNO, *Zwischen den Abgründen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955, p. 43 - fu messa in corsivo la parte tralasciata da H.U. von BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, p. 81; vedi invece ID., *Sperare per tutti*, p. 73, e le osservazioni di J. BESLER 11/1986, 7360-7361). Cfr. L. THIER - A. CALUFETTI (edd.), *Il libro della Beata Angela da Foligno*, Typis Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1985.

⁸⁹ H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, pp. 73-74 (ted. p. 82). Vedi JULIANA VON NORWICH, *Eine Offenbarung der göttlichen Liebe*, Herder, Freiburg 1959, pp. 78-79.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 79-80; J. BESLER, (11/1986), 7361.

⁹¹ J. BESLER, (12/1986), 7455-7456; vedi anche A. SCHÖNBERGER, (3/1987), 74-75; W. SCHAMONI, (12/1987), 57-59. «Era... condannato a morte per dei crimini orribili: tutto faceva credere che sarebbe morto impenitente. Volli ad ogni costo impedirgli di cadere nell'inferno». Dopo il bacio del crocifisso «la sua anima andò a ricevere la sentenza misericordiosa di Colui che dichiara che in Cielo ci sarà più gioia per un solo peccatore che fa penitenza che per 99 giusti che non hanno bisogno di penitenza!» (S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Opere complete*, LEV, Città del Vaticano 1997, pp. 146-147 [Manoscritto A, 45vo-46vo]).

⁹² H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 76 (ted. p. 85).

⁹³ S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli angeli al presepe di Gesù*, 7ro: *Opere complete*, 789, «Je veux exaucer ta prière Toute âme obtiendra son pardon Je la remplirai de lumière Dès qu'elle invoquera mon nom!» (SAINTÉ THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Oeuvres complètes*, Cerf/Désclee, Paris 1992, p. 815). Quest'osservazione non si trova ancora in BESLER. BALTHASAR cita l'intera strofa nel *Schwester im Geist*. *Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970.1990⁴, p. 320, ma ne

è ovvio che il perdono dipende dall'invocazione del nome di Cristo, come lo ha fatto implicitamente l'assassino Pranzini prima di morire.

Le citazioni balthasariane di beata Cristina von Stommeln (+ 1312), santa Maria Maddalena de' Pazzi (+ 1607) e beata Maria dell'Incarnazione (+ 1618) indicano delle sofferenze vicarie in favore dei peccatori, ma non la speranza che l'inferno sia vuoto oppure l'attesa che si possano salvare dei dannati⁹⁴. Marie des Vallées invece (+ 1656) descrive nelle sue visioni di aver visto molti dannati perché non si erano occupati della miseria di altri. Riferendosi ad una rivelazione del Signore, la mistica afferma: «chiunque, nell'ora della morte, avrà almeno un grado d'umiltà, riceve la grazia del pentimento e sarà salvato»⁹⁵.

Balthasar cita poi santa Teresa d'Avila (+ 1582) con la sua esperienza dell'inferno per illustrare la possibilità (non di più) d'essere dannato⁹⁶. Qui e in Giovanni della Croce, secondo il nostro autore, si tratta di «un'esperienza personale dell'inferno, senza che si scorgano dei dannati»⁹⁷. Quest'osservazione è corretta per la visione descritta della grande Teresa, ma dovrebbe essere completata (come dimostra Besler) da un'altra visione (indicata nello stesso capitolo dell'autobiografia) dove la mistica vede il tormento dei dannati⁹⁸.

Vedendo più da vicino la «nuvola di testimoni» richiamata da Balthasar, tutte le pretese voci dei mistici scompaiono. Bisogna dare ragione a Besler: «Dall'esame del testo originale degli scritti dei mistici indicati risulta che non si può concludere oppure sostenere da essi in nessun caso la dottrina della speranza nella salvezza di tutti gli uomini. Alcuni di questi carismatici hanno visto in modo mistico i dannati e condiviso i loro tormenti indicibili; ma tutti hanno creduto in conformità con la dottrina ecclesiale che ci saranno di fatto dei dannati». L'unica eccezione è Adrienne von Speyr⁹⁹.

Besler non riesce soltanto a smontare tutte le testimonianze mistiche di Balthasar, ma estende un numero considerevole di visioni e rivelazioni di mistici che espressamente parlano di molti dannati. Riporta delle visioni fra l'altro di sant'Ildegarda¹⁰⁰

porta soltanto la prima meta nella *Teodrammatica*. V., p. 274 (ted. IV, 292) e nel testo *Sperare per tutti*, p. 76 (ted. p. 85).

⁹⁴ J. BESLER, (12/1986), 7456. Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, pp. 77-79-80 (ted. pp. 87-89-90).

⁹⁵ I. HAUSMANN, *Marie des Vallées, Sühnopfer für die Zeit der großen Bekehrung*, Gröbenzell 1971, 33, citato in BESLER (12/1986) 7458 e non registrato in H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, pp. 77-78 (ted. 87).

⁹⁶ H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, pp. 78-79 (ted. 87-88). Cfr. l'autobiografia di TERESA D'AVILA, *Vita*, cap. 32.

⁹⁷ H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, p. 62 (ted. pp. 45-46).

⁹⁸ TERESA D'AVILA, *Vita*, cap. 32,1-5. Cf. J. BESLER, (1/1987), 33-34. A. SCHÖNBERGER, (3/1987), 77 cita la frase: «Non so come possiamo vivere con calma, se vediamo così tante anime le quali il maligno strappa con sé nell'inferno» (*Vita*, cap. 32,5). In un'altra visione Teresa d'Avila vede una persona defunta (di cui non tradisce il nome) tormentata dopo la morte dai diavoli: *Vita*, cap. 39,20.

⁹⁹ J. BESLER, (3/1987), 44.

¹⁰⁰ Ivi, (1/1987), 34-36, con riferimento a HILDEGARD von Bingen, *Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste (Liber vitae meritum)*, Otto Müller Verlag, Salzburg

(+ 1179, tanto venerata da Adrienne von Speyr, medico¹⁰¹), santa Margherita Maria Alacoque (+ 1690, che lamenta la condanna di tanti religiosi)¹⁰², Giuseppa Menendez (+ 1923, che vede precipitare nell'inferno anche un gran numero di preti)¹⁰³, santa Faustina Kowalska (+ 1938, secondo cui l'inferno è popolato da tante persone le quali non credevano che ci fosse l'inferno)¹⁰⁴, beato Aloisio La Nuza (+ 1656, che vede come molte anime si buttano nell'inferno, come l'acqua precipita durante la pioggia)¹⁰⁵ e il beato Antonio Baldinucci (+ 1717) su cui torneremo¹⁰⁶. Il "Fels" aggiunge fra l'altro la beata Anna Maria Taigi, di Roma (+ 1837), che dichiara: avrebbe potuto vedere la sorte di tante persone scomparse dopo la loro morte. «Soltanto pochi di loro salirono al cielo, molti rimasero nel purgatorio, mentre gli altri caddero nell'inferno, numerosi come i fiocchi di neve nell'inverno»¹⁰⁷.

Nel suo secondo saggio sul nostro tema, Balthasar non è più in grado di difendere la sua "nuvola di testimoni". Come novità porta invece Caterina da Siena che esprime il desiderio che nessuno si perda, ma ammette subito «che la stessa santa Ca-

1972, pp. 55.106-132.269-270 (= I,73; II,48-102; VI,11-14). Intanto è pubblicata l'edizione critica nel CCCM (= Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis), 90 (1995).

¹⁰¹ Vedi, per es., H.U. von BALTHASAR, *Erster Blick*, p. 164; E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, p. 119 (ted. p. 139) nota che Adrienne morì il 17 settembre 1967, festa di sant'Ildegarda, tanto venerata da lei «per il comune amore per la medicina».

¹⁰² J. BESLER, (12/1986), 7455; ID., (2/1987), 33, con riferimento a M.M. ALACOQUE, *Leben und Offenbarungen*, Fribourg 1974², pp. 104-105.164.

¹⁰³ J. BESLER, (2/1987), 33-35, con riferimento a *Die Liebe ruft – Botschaft des Herzens Jesu an die Welt und ihre Kunderin Schwester Josefa Menendez*, Fribourg 1966², pp. 204.542.544-548. Vedi anche W. SCHAMONI, (2/1988), 94-95.

¹⁰⁴ J. BESLER, (3/1987), 42, riferendo al Diario, 20.10.1936 (*Visita nell'inferno*). Cfr. *La misericordia divina nella mia anima. Diario della beata suor Faustina Kowalska*, LEV, Città del Vaticano 1996, p. 276.

¹⁰⁵ J. BESLER (3/1987), 42-43, indicando gli atti di beatificazione, citati da W. SCHAMONI, *Parallelen zum Neuen Testament*, Kral, Abensberg 1971, pp. 445-446.

¹⁰⁶ J. BESLER, (3/1987), 43-44.

¹⁰⁷ A. SCHÖNBERGER, (3/1987), 77, con riferimento a J.R. TORRENS, *Le nombre des élus*, NEL, Paris 1965. Cfr. A. BESSIÈRES, *Anna Maria Taigi. Seherin und Prophetin*, Christiana Verlag, Stein am Rhein 1984³, pp. 162-163 (orig. *La bienheureuse Anna-Maria Taigi, mère de famille [1769-1837]*, Paris 1936). Bessières nota che fra i dannati la Taigi avrebbe visto anche sacerdoti, religiosi, religiose e dignità ecclesiastiche. Taceva i nomi per non importunare i parenti ed amici dei defunti. Altri mistici e santi citati nel "Fels" e in «Theologisches» durante la controversia: san Benedetto Giuseppe Labre (+ 1783), san Giovanni Bosco (+ 1888), san Giovanni Maria Vianney (+ 1859) in A. SCHÖNBERGER (3/1987), 77; non più noto al Balthasar del *Breve discorso* invece K.M. FERGES, *Hölle ohne Hoffnung*, p. 142, che intendeva ancora trattare persone non beatificate come P. Pio (+ 1968, beatificato nel 1999), A. K. Emmerick (+ 1824; fu proposta nel 1992 la *positio* per il processo di beatificazione: C. ENGLING, *Emmerick, Anna Katharina*, LThK³ 3 [1995], 629) e Therese Neumann (+ 1962; cfr. E. H. RITTER, *Neumann, Therese*, LThK³ 7 [1998], 765-766). Emmerick e Neumann erano, come Adrienne, veggenti e portavano le stigmate. FERGES (cfr. p. 143) aggiunge ancora un messaggio di Medjugorje, pubblicato nel 1983, dove la "Gospa" sostiene che "tanti" verrebbero nell'inferno, «la maggior parte» nel purgatorio e soltanto pochi entrerebbero direttamente in cielo; BALTHASAR, come è noto, riteneva autentiche le apparizioni di Medjugorje (cfr. *Le grazie di Medjugorje*, in ID., *La realtà e la gloria*, p. 67 = "Il Sabato", 12.10.1985).

terina e molti altri mistici - e di cui Besler ha raccolto pagine e pagine - erano malgrado tutto convinti del fatto della dannazione di molti»¹⁰⁸.

Balthasar, a questo momento, avrebbe potuto ammettere che rispetto all'esito duplice del giudizio secondo i mistici santi avevano ragione i suoi oppositori. Ma come ulteriore rifugio cerca d'interpretare le visioni non come percezioni carismatiche di realtà dell'aldilà, ma solo come minacce che richiamano l'intervento vicario: «Ci sono casi in cui il santo vede una massa di uomini *dirigersi* verso l'inferno (come "fiocchi di neve", come "foglie cadenti") e, alla vista di questa 'marcia verso l'inferno', si pone sulla breccia». Si «accende lo zelo della rappresentanza». Certi «eletti ebbero la certezza soggettiva che un numero di uomini è già perduto, tuttavia in essi... il desiderio di opporsi a quanto è stato loro mostrato, di annullarlo, prevale di gran lunga sull'idea che... non ci sia più nulla da fare»¹⁰⁹.

Balthasar riconosce quindi l'autenticità delle visioni riportate, ma nega che la dannazione percepita e realizzata sia la parola definitiva. Se prendiamo come espressione del pensiero balthasariano la citazione conclusiva di Edith Stein, il nostro autore ritiene possibile una conversione nell'aldilà dopo il tempo terreno¹¹⁰. Inoltre dobbiamo presupporre il suo pensiero sul sabato santo, intrecciato con le visioni di Adrienne von Speyr¹¹¹.

6. UN CRITERIO "ESPERIENZIALE" DEL DISCERNIMENTO

Da ambedue le parti della controversia troviamo un'accettazione di testimonianze mistiche, senza farne un'investigazione critica¹¹². Ma è vero il tacito presupposto che stiamo in ogni caso di fronte ad una manifestazione soprannaturale? E qual è il rapporto fra l'influsso divino (se c'è) e l'accoglienza personale del veggente? C'è magari (se non si tratta proprio di santi) un influsso diabolico? Hanno ragione sia santa Teresa d'Avila che vede tanti dannati sia Adrienne che vede nell'inferno soltanto le "effigie" dei peccati, ma nessuna persona dannata? O dobbiamo sospendere il nostro giudizio? Balthasar stesso osserva: con il tema della mistica entriamo "in un labirinto, anzi in un campo minato"¹¹³.

Non è la prima volta nella storia della Chiesa che viene organizzata quasi una battaglia sui mistici. Troviamo qualche analogia (fra l'altro) nella controversia sul-

¹⁰⁸ H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, p. 62 (ted. p. 45). A Caterina da Siena aveva già riferito J. BESLER (2/1987), 30-33 con il *Dialogo della divina provvidenza*, nn. 30.42.

¹⁰⁹ H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, pp. 62-63 (ted. pp. 45-46).

¹¹⁰ Su questo punto, vedi sotto, (pp. 211-212 di questo contributo).

¹¹¹ Vedi il contributo di LOCHBRUNNER pubblicato in questo volume.

¹¹² L'unica eccezione sono le note critiche e pertinenti di J. BESLER (9/1986), 7255-7264 riguardo ad Adrienne. Balthasar lo suggerisce (ma non lo espone) per le testimonianze opposte alla sua tesi. Lo sguardo critico si rivolge soltanto alle fonti dell'altra parte.

¹¹³ H.U. von BALTHASAR, *Per determinare*, p. 256 (ted. p. 298).

l'Immacolata Concezione. Uno dei difensori più spinti del futuro dogma era Juan Eusebio Nieremberg, gesuita spagnolo (con genitori di lingua tedesca, + 1658)¹¹⁴. Egli combatteva quei rappresentanti dell'*Ordo Praedicatorum* ancora opposti all'Immacolata Concezione. Qualche domenicano faceva ricorso a santa Caterina da Siena secondo cui la Vergine Maria in persona avrebbe detto: "Non sono concepita senza peccato originale". Secondo l'interpretazione di Nieremberg, Caterina non avrebbe ricevuto nessuna visione su questo punto, ma avrebbe espresso soltanto l'opinione del suo padre spirituale che era domenicano. Inoltre bisognerebbe tenere conto che anche i santi potessero avere delle allucinazioni. Ma poi Nieremberg procede al contrattacco: troveremmo più di 30 mistici che insegnerebbero l'Immacolata Concezione nelle loro rivelazioni, fra cui santa Brigida con una speciale approvazione dei papi¹¹⁵.

Dobbiamo quindi concludere secondo l'esempio di Nieremberg come una partita di pallavolo, indicando quasi trenta punti contro zero? Magari aggiungendo con Newman che il singolo fattore non è sempre sicuro, ma che conta la "cumulazione delle probabilità" di modo che tanti fili fini fanno un bastone di ferro incrollabile?¹¹⁶

Nella tradizione della Chiesa troviamo una grande prudenza nell'accettare l'origine divina di una percezione mistica. Tale riserva trova un'espressione fortissima nella scuola carmelitana (Giovanni della Croce e Teresa d'Avila)¹¹⁷, ma anche un eco ufficiale nell'opera monumentale di Prosper Lambertini (poi come papa Benedetto XIV) sulla beatificazione dei servi di Dio e la canonizzazione dei beati¹¹⁸. Il dotto canonista dichiara fra l'altro che persino nei santi possiamo trovare delle "rivelazioni" che non vengono dallo Spirito Santo, ma dal proprio giudizio. ... *fieri bene potest, ut aliquis Sanctus ex praeconceptis opinionibus, aut ideis in phantasia fixis aliqua sibi a Deo revelata putet, quae ex Deo revelata non sunt*¹¹⁹. Ma come individuare l'origine

¹¹⁴ Cfr. M. HAUKE, "Nieremberg, Johannes Eusebius", in R. BÄUMER - L. SCHEFFCZYK (edd.), *Marinenlexikon*, IV, EOS Verlag, St. Ottilien 1992, pp. 618-619.

¹¹⁵ J.E. NIEREMBERG, *Dissertationes epistolicae de Immacolatae Conceptione Deiparae*, Antwerpen 1655, p. 252-257. Sul caso di Caterina si spiega anche P. LAMBERTINI, *De servorum beatificatione et beatorum canonizatione*, III, Bononia 1737, p. 760 (III,53,16s): la pretesa visione non è autentica.

¹¹⁶ Cfr. J.H. NEWMAN, *Letters and diaries*, 21,146; ID., *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book-Morcelliana, Milano-Brescia 1980, cap. 8, § 2; J. ARTZ, *Newman-Lexikon*, Grünewald, Mainz 1975, pp. 1147-1151.

¹¹⁷ Vedi soprattutto GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo*, libri II-III, e TERESA D'AVILA, *Castello interiore*, 6,9. Cfr. K. DEURINGER, *Die Beurteilung außergewöhnlicher mystischer Phänomene beim hl. Johannes vom Kreuz*, in U. DOBHAN - R. KÖRNER (edd.), *Johannes vom Kreuz: Lehrer des „neuen Denkens“*. *Sanjuanistik im deutschen Sprachraum*, Echter, Würzburg 1991, pp. 147-158. Pare un buon esempio il comportamento di Teresa d'Avila: J. BURGGRAF, *Teresa von Avila. Humanität und Glaubensleben*, Schöningh, Paderborn 1996, pp. 338-366. A mio modesto parere si trovano qui gli strumenti fondamentali adatti per valutare anche l'autenticità (o meno) della mistica di Adrienne von Speyr.

¹¹⁸ Quest'opera costituisce il decisivo fondamento dottrinale per la proclamazione di beati e santi fino ad oggi; cfr. F. VERAJA, *Le cause di canonizzazione dei santi*, LEV, Città del Vaticano 1992, p. 6 e passim.

¹¹⁹ P. LAMBERTINI, *De servorum beatificatione et beatorum canonizatione*, p. 761 (III,53,17). Una buona guida alla bibliografia classica e recente sui criteri dell'autenticità di rivelazioni profetiche si trova in P. ADNES, *Révelations privées*, in "Dictionnaire de Spiritualité" 13 (1987), 482-492; A. ZIEGE-

divina di una profezia? Per constatare la provenienza divina, ci vuole l'attestazione del messaggio tramite un miracolo¹²⁰.

Possiamo applicare questo severo criterio alle testimonianze riportate? A mio giudizio, durante la controversia appare soltanto un unico caso di tutto particolare, quello del beato Antonio Balducci SJ (1665-1717), al suo tempo un famoso predicatore per le missioni popolari nelle diocesi di Frascati e Viterbo¹²¹. Il 12 aprile 1706 P. Antonio tenne una predica a Giuliano vicino a Cori. Su quello che segue esistono diverse testimonianze oculari, fra cui un protocollo confermato con giuramenti da quattro canonici di Cori. In esso leggiamo: «Si fermò con l'intero popolo per predicare sotto gli olmi... Il padre si mise davanti al tavoletto portato per la predica all'aperto e posito sotto l'olmo più grande il quale si trovava in una chiara distanza dagli altri olmi. Nella sua predica, il padre disse esattamente queste parole chiare ai fedeli: "Sapete, mio popolo, come le anime cadono nell'inferno? Come da quest'albero cadono le foglie!" Appena ebbe pronunciato queste parole, dall'albero sotto cui predicò e che mostrò con le sue mani e con la testa, cominciarono a cadere le foglie in tale massa come se nevicasse. La caduta delle foglie durava così lungo che nel frattempo si avrebbe potuto pregare quattro volte il Credo. L'albero era totalmente spogliato dalle sue foglie, mentre dagli alberi vicini non cadde nessuna foglia. Non soffiava nemmeno alcun vento prima, durante o dopo la predica. Quando il popolo vide il miracolo, cominciò a piangere in maniera commovente ed a gridare perdono. Il padre non poteva calmarlo per continuare la sua predica. Il piangere e le urla durarono circa mezz'ora. L'effetto era questo: se uno dei presenti nutriva odio contro il suo prossimo, subito si riconciliò con lui; altri cominciarono una vita nuova oppure entrarono addirittura in un monastero»¹²².

Questo fatto miracoloso fu espressamente sottolineato da papa Leone XIII nel suo decreto di beatificazione nel 1893¹²³. Durante la cerimonia stessa della beatificazione fu svelato un grande dipinto, rappresentando P. Antonio Balducci sotto l'olmo durante la sua predica *riguardo all'abuso della misericordia di Dio, (una predica) confermata tramite un miracolo*, come disse il titolo¹²⁴.

NAUS, *Kriterien für die Glaubwürdigkeit. Zur Prüfung der Echtheit von Marienerscheinungen*, in ID. (ed.), *Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche*, Pustet, Regensburg 1995, pp. 167-182.

¹²⁰ Cfr. P. LAMBERTINI, *De servorum beatificatione et beatorum canonizatione*, pp. 676-677 (III,47,11).

¹²¹ Per il seguente, vedi W. SCHAMONI - K. BESLER, *Charismatische Heilige. Besondere Gnadengaben bei Heiligen nach Zeugenaussagen aus Heiligsprechungsakten*, Christiana Verlag, Stein am Rhein 1989, pp. 58-67; Th. McCOOG, *Balducci, Antonio*, LThK³ 1 (1993), 1336. Cfr. già W. SCHAMONI, *Glaubensbewußtsein und Kirchenentfremdung*, Paderborn 1958, pp. 110-112; ID., *Der Sel. Balducci*, "Theologisches" 12 (9/1982), 4799-4803; ID., *Wider den Wahn von der leeren Hölle*, (11/1987) 19-21; J. BESLER (3/1987), 43-44.

¹²² Tradotto dalla traduzione tedesca in W. SCHAMONI - K. BESLER, *Charismatische Heilige*, pp. 63-64; cfr. J. BESLER (3/1987), 43-44.

¹²³ Cfr. *Acta Leonis XIII*, 1893, 102-110, tradotto parzialmente in W. SCHAMONI - K. BESLER, *Charismatische Heilige*, 67; W. SCHAMONI, *Wider den Wahn von der leeren Hölle*, (11/1987), 21.

¹²⁴ Cfr. W. SCHAMONI - K. BESLER, *Charismatische Heilige*, p. 66.

Balthasar prende nota di questo miracolo e accetta come scontata la sua autenticità. Non mette fatti miracolosi fra le stranezze che il teologo serio dovrebbe ignorare¹²⁵. Lo interpreta, però, nel senso indicato: le anime, rappresentate nelle foglie, cadrebbero soltanto verso l'inferno, ma il beato si opporrebbe a questo fatto. Certo che il beato vuol impedire che i suoi uditori cadono nell'inferno. Ma il testo riportato dai testimoni dice che molte anime non cadono soltanto verso l'inferno, bensì che cadono dentro¹²⁶.

Oltre al fatto indicato, si potrebbe rinviare ancora al messaggio di Fatima. Durante l'apparizione del 13 luglio 1917, i bambini ebbero una visione dell'inferno. Videro "diavoli" ed "anime" in forma umana con l'apparenza quasi di carboni ardenti trasparenti¹²⁷. È la richiesta delle apparizioni di salvare i peccatori dall'inferno e di portare il mondo intero alla pace con Dio. Il fatto di molti dannati sottolinea che la chiamata alla conversione non è un gioco, ma un caso serio.

Il riconoscimento ecclesiale del messaggio di Fatima e la recente beatificazione dei veggenti Jacinta e Francisco a Fatima (13 maggio 2000) non ha, certo, alcun carattere strettamente dogmatico. Ma attesta la credibilità umana del messaggio apportato che in questo caso non fornisce niente di nuovo, ma ricorda soltanto l'annuncio evangelico di Gesù. Balthasar non nega il messaggio di Fatima, ma dice in modo sbrigativo che i bambini avrebbero visto «solo immagini dell'inferno»¹²⁸.

Certo: hanno avuto soltanto una visione che non è semplicemente identica con la realtà avvisata¹²⁹. Ma non è tipico della verità in questo tempo terreno che si rivela con immagini? Non pare che si possa pensare ad una conoscenza immediata "faccia a faccia" di Dio *in statu viatoris*, nemmeno ad una percezione diretta delle realtà escatologiche. Tale "mistica oggettiva" è riservata all'aldilà. Durante il pellegrinaggio terreno, anche nei carismi mistici, stiamo soltanto viaggiando *ex umbris et imaginibus in veritatem*¹³⁰. Tuttavia: anche le "ombre ed immagini" rispecchiano la verità che alla fine si rivelerà direttamente.

¹²⁵ Così ovviamente R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung*, p. 264, nota 31: «Die theologischen Gegner Balthasars... warteten selbst mit solchen theologischen Kuriositäten auf, daß ihnen hier kein Platz eingeräumt werden kann».

¹²⁶ La stessa osservazione vale per l'immagine, accennata da Balthasar, con i fiocchi di neve, riferita dalla beata A. M. Taigi (vedi sopra, nota 107).

¹²⁷ J. BESLER, (4/1987), 47-48. Vedi le *Memorie* di Suor Lucia, in particolare III,2-3; IV,2,5; MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ, *Toute la vérité sur Fatima*, vol. II, Renaissance catholique, Saint-Parres-lès-Vaudes 1986², pp. 17-36; L. SCHEFFCZYK, *Verheißung des Friedens. Theologische Betrachtungen zur Botschaft von Fatima*, RSK, Wien 1985, pp. 35-41.

¹²⁸ H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, p. 63 (ted. p. 46).

¹²⁹ Lo dice di fronte al nostro tema J.H. NICOLAS, *Enfer*, "Dictionnaire de Spiritualité" 4 (1960), 729-745, qui 736: c'è la «disparition entre l'intuition mystique... et son expression, pour laquelle le croyant utilise les concepts, les images, les mots, qui font partie de sa culture. En aucun des cas on ne saurait dire d'un mystique qu'il a vu l'enfer, comme on dirait d'un voyageur qu'il a vue telle ville». Nicolas rinvia ai racconti di san Gregorio Magno e alle visioni di santa Francesca Romana, san Paolo della Croce e santa Teresa d'Avila (*ivi*, pp. 735-736).

¹³⁰ Così l'iscrizione sulla tomba di Newman: I. KER, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford University Press, Oxford/London 1988, p. 745.

7. IL RICORSO ALLA SCRITTURA E ALLA TRADIZIONE COME CRITERIO DECISIVO

Apparizioni e miracoli hanno un ruolo importante nella vita della fede. Balthasar lo sottolinea nel suo commento al trattato dei carismi di Tommaso d'Aquino¹³¹. «Senza la profezia», potremmo citare (con Tommaso) il libro dei Proverbi, «la gente diventa sfrenata» (Prv 29,18)¹³². Ma allo stesso momento bisogna collocare l'esperienza mistica nel quadro giusto. Tommaso ribadisce che il carisma profetico, dopo l'arrivo di Cristo, non succede «per promuovere una nuova dottrina di fede, ma per dirigere gli atti umani»¹³³. L'esperienza mistica può soltanto illustrare ed esplicitare quello che è si trova nella parola di Dio, annunciata una volta per sempre in Gesù Cristo. La parola di Dio, trasmessa nella Sacra Scrittura e nella Tradizione, costituisce il tesoro della fede a cui il Magistero (e il teologo) deve servire¹³⁴.

Balthasar è critico di fronte all'intero sviluppo del pensiero ecclesiale che sarebbe una reazione esagerata contro il montanismo. In seguito si «mette un grosso punto interrogativo di fondo su ogni esperienza mistica in cui entrino i sensi e la fantasia»¹³⁵. Il nostro teologo respinge come troppo radicale e anticarismatica la mistica carmelitana di san Giovanni della Croce che è molto scettico di fronte al ruolo dei sensi nelle esperienze mistiche¹³⁶.

Anche Balthasar stesso, però, non nega l'importanza di uno sguardo critico: «Dal punto di vista pratico e psicologico è comprensibile tutta la prudenza, si guarda alle devastazioni provocate all'altro estremo della carismatica ingenua quando, in maniera acritica e quasi materialista, si assume e corrispondentemente si propaga ogni visione, audizione e stigmatizzazione pretese o reali come moneta sonante, cioè come un fatto brutto che può prescindere dal contesto ecclesiale. Contro questi abusi hanno protestato a ragione i grandi santi che abbiamo ricordato [Agostino, Giovanni della Croce], perché questo significherebbe confondere a sua volta la dimensione della rivelazione biblica con quella della chiesa e, alla fine, scivolare in campi i quali non solo cadono sotto la tutela della comune psicologia religiosa, ma anche della magia»¹³⁷.

¹³¹ Cfr. il contributo di A. LOBATO posto in questo volume.

¹³² STh II-II q. 172 a. 1 ob. 4; q. 174 a. 6.

¹³³ STh II-II q. 174 a. 6 ad 3. È d'accordo anche BALTHASAR nel suo commento (cfr. "Deutsche Thomas-Ausgabe" 23 [1954], 371 = ID., *Thomas und die Charismatik*, Johannes Verlag, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1996, pp. 426-427).

¹³⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 10.

¹³⁵ H.U. von BALTHASAR, *Gloria. I.*, p. 379 (ted. p. 396).

¹³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 379-380 (ted. 396-397). Vedi sopra, nota 117. BALTHASAR esprime una valutazione più positiva dell'approccio carmelitano in un capitolo posteriore dedicato a san Giovanni della Croce (cfr. *Gloria III*, Jaca Book: Milano 1976, pp. 95-155 [ted. II, pp. 465-518]).

¹³⁷ H.U. von BALTHASAR, *Gloria. I.*, p. 380 (ted. p. 397).

8. L'AVVICINAMENTO AL MYSTERIUM INIQUITATIS INFERNI CON LA RIFLESSIONE SISTEMATICA

Per la spiegazione del patrimonio di fede non bastano dei riferimenti di fatti positivi, come quello che Gesù parla di molti dannati. Bisogna portare altrettanto il contesto sistematico, un compito esigente che in questa sede può essere soltanto accennato¹³⁸.

Balthasar ha ragione, quando parla in un senso generale (con Tommaso d'Aquino) di una "speranza nella salvezza di tutti". La Chiesa prega che tutti gli uomini si salvino. Ma questa speranza si riferisce soltanto alla situazione della prova *in statu viatoris*, come sottolinea il recente documento della Commissione Teologica Internazionale sull'escatologia¹³⁹. Non c'è speranza di scappare dall'inferno, ma soltanto di fronte ad esso.

Poi bisogna tenere conto del fatto che la morte corporale è la fine dello stato di pellegrinaggio. Non pare che Balthasar neghi questo dogma, ma sembra che non lo valorizzi di fronte alla condanna eterna¹⁴⁰. Il nostro teologo non nega nemmeno il fatto che tante persone vivono nel peccato grave e, per questo, meritano l'inferno¹⁴¹. Ma se è vera l'osservazione del Signore che tanti si trovano sulla via ampia che porta alla perdizione¹⁴², bisogna concludere che soltanto la conversione può strappare il peccatore alla condanna futura, una conversione che deve accadere prima del decesso (e non dopo o "nella" morte¹⁴³). «Noi definiamo ... che ... le anime di coloro che muoi-

¹³⁸ Vedi qui C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, pp. 425-433; L. SCHEFFCZYK, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung? Zum Glauben an den doppelten Ausgang der Menschheitsgeschichte*, in F. BREID (ed.), *Die Letzten Dinge*, Ennsthaler, A-Steyr 1992, pp. 95-132; A. ZIEGENAUS, *Kriterien für die Glaubwürdigkeit*, pp. 190-214; P. DÜREN, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes*, pp. 461-476. Il pensiero balthasariano invece viene ripreso da L. SABBIONI, *Sperare per tutti*; J. SERVAIS, *Comunione, universalità e apocatastasi: speranze per tutti?* "Communio" 148 (1996), 24-39; C.L. ROSSETTI, *Speranza universale e possibilità dell'inferno*, "Lateranum" 65 (1/1999), 131-137.

¹³⁹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, "La Civiltà Cattolica" (1992), pp. 458-494, qui p. 491: «Quando la Chiesa prega per la salvezza di tutti, in realtà sta pregando per la conversione di tutti gli uomini che vivono» (cfr. anche CCC, nn. 1033-1037). M. HAUKE, *Die ekklesiale Dimension in der Tugend der Hoffnung*, in C. BREUER (ed.), *Ethik der Tugenden*. *Festschrift Joachim Piegsa*, Eos Verlag, St. Ottilien 2000, pp. 51-64.

¹⁴⁰ Riferendosi a DS (= DH) 1000 (sarebbe corretto: 1000-1002), BALTHASAR parla della "definizione" (!) di Benedetto XII che le anime dei defunti, dopo la risurrezione di Cristo, arrivano dopo la morte (ed eventualmente la necessaria purificazione) in cielo, anche prima della risurrezione e del giudizio universale: *Teodrammatica* V, p. 306 (ted. pp. 325-326). Fa parte della definizione anche il fatto, tralasciato dal nostro teologo, che le anime di coloro che muoiono in peccato grave subito ricevono il supplizio infernale (DH 1002). Questo fatto viene, però, brevemente riferito come dogma nei *Lineamenti dell'escatologia*, p. 280 (= 1957).

¹⁴¹ Vedi, per es., H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*. V., p. 241 (ted. IV, p. 256).

¹⁴² Mt 7,13-14; cfr. Lc 13,23-24.

¹⁴³ Contro questi errori vedi C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, pp. 448-458; P. DÜREN, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes*, pp. 257-265.269-343. Contro la tesi di Boros (decisione finale "nel momento della morte") si rivolge anche H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*. V., p. 251 (trad. IV, p. 267, nota 16), mentre un simpatizzante di Balthasar propone proprio quella tesi per salvare la concezione balthasariana: H.J. LAUTER, (*lettera di un lettore*), "Theologisches" 17 (3/1987), 51-53.

no in peccato mortale attuale, subito dopo la loro morte, discendono all'inferno, dove sono tormentate con supplizi infernali ...¹⁴⁴. Nella *Teodrammatica*, anche Balthasar rifiuta la teoria «che nel giudizio dopo la morte sia ancora possibile una “conversione”»¹⁴⁵. Il giudizio divino si riferisce alla vita terrena. Ma troviamo anche l'idea che il peccatore, che ha voltato le spalle a Dio e che si trova nell'inferno, potrebbe convertirsi tramite l'incontro “atemporale” con il Cristo abbandonato e miserabile¹⁴⁶. E poi Balthasar sostiene: anche il peccatore che avrebbe fatto un'opzione fondamentale negativa di fronte a Dio, non sarebbe giudicato secondo questa scelta cattiva, ma secondo un “granellino di amore” che si trova nella sua vita, magari lontano nel passato¹⁴⁷. Non pare che tale spiegazione prenda sul serio il fatto del peccato mortale che spegne la vita della grazia. Perché sicuramente anche i pessimi criminali, magari da bambini piccoli, avranno dimostrato una volta un “granellino di amore”.

Possiamo aspettare davvero che tutti i peccatori gravi si convertano prima della morte? Di fronte a questa domanda pare giusta la reazione della Commissione teologica del Vaticano II, incaricata con l'interpretazione ufficiale dei testi conciliari: il fatto di molti dannati (che alcuni padri volevano mettere espressamente nel testo) è già indicato dal Signore stesso nei testi citati (della *Lumen gentium*, 48) con la forma grammaticale del futuro: «Non si tratta di verbi in forma ipotetica o condizionale, ma di futuro: ‘andranno’ suppone che qualcuno andrà»¹⁴⁸.

L'inferno è una conseguenza del divino amore che non costringe o “aggira” l'uomo¹⁴⁹, ma aspetta la sua libera risposta in un tempo limitato. Quest'aspetto “drammatico” della fede (per cogliere un'espressione di Balthasar) ci espone al massimo rischio, ma ci sprona anche a sfruttare del nostro tempo al massimo nell'amore di Dio e del prossimo.

¹⁴⁴ BENEDETTO XII, Costituzione *Benedictus Deus* (DH 1002).

¹⁴⁵ H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica* V, p. 253 (ted. IV, p. 270).

¹⁴⁶ Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica* V, p. 248 (ted. IV, pp. 284-286), soprattutto: «forse qualcuno il cui guscio può essere rotto non si trova ancora davvero nell'inferno, ma soltanto rivolto verso di esso nella sua ostinazione contro Dio». Cfr. già, più brevemente, in H.U. von BALTHASAR, *Lineamenti di escatologia*, in ID., *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici IV*, Morcelliana, Brescia 1979, pp. 352-391, qui pp. 381-382 (ted. *Eschatologie im Umriß: Pneuma und Institution*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, pp. 410-455, qui pp. 443-444).

¹⁴⁷ Il nostro teologo sostiene che non verrebbe giudicato lo stato finale della vita, bensì la vita intera. Basterebbe “un granello (Körnlein) di amore” del passato, anche se l'opzione fondamentale alla fine della vita sarebbe cattiva (H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica* V, pp. 253-254 [ted. IV, pp. 269-270]). Persino Jan Ambaum, che scende in campo per difendere Balthasar, nota che non sarebbe «semplice accordare questa ipotesi di Balthasar con la costituzione *Benedictus Deus* di papa Benedetto XII» (DH 1002): J. AMBAUM, *Speranza di un inferno vuoto*, p. 68. Sul rapporto fra “opzione fondamentale” e peccato mortale rispettivamente veniale si spiega intanto con chiarezza l'enciclica *Veritatis splendor* (1993), nn. 69-70.

¹⁴⁸ C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, pp. 426.518.

¹⁴⁹ H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, p. 67 (ted. pp. 49-50) cita Edith Stein: «La libertà umana non può essere spezzata e messa fuori causa da quella divina, però può esser per così dire aggirata».

9. CONCLUSIONE

Nel *Breve discorso sull'inferno*, Balthasar ha dichiarato: «L'ultima parola, anche qui, l'avranno i santi»¹⁵⁰. La testimonianza dei santi, però, è decisamente sfavorevole all'opinione che l'inferno potrebbe essere vuoto. Tuttavia, con la sua "tesi più azzardata", provocando il *contradictur*, il nostro teologo ha messo in rilievo l'importanza della santità per la testimonianza teologica. La proposta balthasariana di mettere in prima fila i santi e la mistica, applicata conseguentemente, porta alla falsificazione della speranza nell'apocatastasi e conferma l'esito doppio del giudizio. Diamo l'ultima parola a Balthasar: i santi, «come dice una volta con espressione molto bella e vera W. Schamoni, sono il commento vero e proprio dei Vangeli, scritto dallo Spirito Santo stesso, molto più istruttivo dei cinque volumi dello Strack-Billerbeck»¹⁵¹.

«I grandi sperimentatori (*die großen Erfahrer*) furono sempre i santi... Essi hanno puntato tutto su una carta e sono diventati, con il loro sprezzo del rischio, limpidi specchi, hanno proiettato un ricco spettro di luce dall'interiore sulla nostra buia esteriorità. Essi sono la grande storia d'interpretazione dell'evangelo, più autentica e più convincente di qualsiasi esegesi. Essi sono la dimostrazione sia della pienezza che della presenza». Noi cristiani «siamo e rimaniamo membra della Chiesa, rami del suo albero, nutriti della linfa di tutte le sue esperienze, che risalgono in ultima analisi, alle insondabili esperienze di Gesù Cristo. Dobbiamo aver fiducia in queste energie che operano in noi; anch'esse fanno da tramite indispensabile per introdurci nell'immediatezza»¹⁵².

¹⁵⁰ H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, p. 14 (ted. p. 11).

¹⁵¹ ID., *Due modalità di credere: Spiritus Creator. Saggi teologici III*, Morcelliana, Brescia 1983², pp. 73-87, qui p. 84 (ted., 1967, pp. 76-91, qui p. 87). Ovviamente Balthasar si riferisce a W. SCHAMONI, *Das wahre Gesicht der Heiligen*, Naumann-Christiana, Würzburg-Stein am Rhein 1967⁶ (ristampa 1984), p. 41: «Wer mit der Geschichte der Heiligen vertraut ist, weiß, daß man aus ihr zu den Wundern und wunderbaren Erscheinungen des Alten und Neuen Testaments eine solche Fülle von Parallelen aufweisen könnte, daß sehr vieles der Heiligen Schrift in einem neuen Licht erscheinen müßte. Im Vergleich dazu würde das Licht, das aus Talmud und Midrasch auf das Neue Testament fällt, ein sehr bescheidenes sein, und doch ist bekannt, wie wertvoll der Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch von Strack und Billerbeck ist».

¹⁵² H. U. von BALTHASAR, *La tradizione*, in ID., *Punti fermi*, Rusconi, Milano 1972, pp. 132-145, qui pp. 143-145 (ted.: *Klarstellungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, pp. 72-80, qui pp. 79-80). Correzione da parte mia: ho sostituito la parola *incomunicabile* per rendere *das Unmittelbare* (non: *das Unmittelbare*) con *immediatezza*.

Riassunto

Fra le tesi più note di Hans Urs von Balthasar si trova la speranza che in definitiva tutte le persone umane saranno salvate. Nella sua ultima grande controversia il teologo cercò di difendere quest'opinione ricorrendo all'esperienza dei santi. Egli articolò il discorso distinguendo tre livelli: la riflessione teologica dei santi, le testimonianze dell'esperienza mistica e la riflessione sui criteri di tale esperienza. Come criterio decisivo compare il ricorso alla Scrittura e alla Tradizione, sostenuto dall'esperienza dei santi ed approfondito dalla teologia sistematica. L'invito balthasariano ad interpellare l'esperienza dei santi porta a smentire la speranza nell'apocatastasi.

Summary

Among Hans Urs von Balthasar's most known thesis emerges the certitude that, finally, every human being will be saved. In his last great controversy the theologian tried to support this opinion applying to the Saint's experience. He articulated his speech distinguishing three levels: the theological reflection of the Saints, the evidences of the mystical experience and the consideration on the criteria of such an experience. The recourse to the Scriptures and to the Tradition appears as a decisive criterion and is supported by the experience of the Saints and probed by systematic theology. Balthasar's invitation to interpellate the experience of the Saints induces to deny hope in the apocatastasis.