

In Gesù Cristo splende, è vero, con la massima intensità, il mistero del fondamento del mondo. Tuttavia egli è come un lampo che fa percepire in modo giusto e definitivo tutta l'inafferrabilità di Dio.

ISBN 88-04-41781-1



9 788804 417811

EDWARD T. OAKES
LO SPLENDORE DI DIO



LA TEOLOGIA
DI HANS URS VON BALTHASAR

LEONARDO

EDWARD T.
OAKES
LO SPLENDORE
DI DIO

MODELLO DI REDENZIONE
CRISTIANA

MONDADORI

Oakes ammette allegramente che scrivere un'opera monografica su Balthasar è come cercare di portare il Mediterraneo nel secchiello di un bambino, eppure vi è mirabilmente riuscito. Oakes non soltanto guida il lettore nella selva delle opere maggiori – la *Gloria*, la *Teodrammatica*, la *Teologica*, l'*Epilogo* – ma arriva a cogliere l'intima semplicità del pensiero di Balthasar, le poche «colonne portanti» della «casa spirituale» di Balthasar.

Ma prima incontriamo i «Tributi ai maestri», gli interlocutori che influenzarono la sua vita, da Erich Przywara, a Karl Barth, agli idealisti tedeschi, ai Padri della Chiesa: Origene, Gregorio Nisseno, Massimo il Confessore. Lasciando da parte i temi più elitari, come la teologia fondamentale, l'ispirazione, e ogni altro argomento di ambito strettamente tecnico, Oakes non dimentica né passa sopra la testa del suo «immaginario lettore», che è «non tanto il teologo di professione quanto lo studente o il lettore curioso di quest'uomo così discusso ma così poco conosciuto». E, aderendo a chi scrisse l'unica estetica teologica della storia della teologia, *Lo splendore di Dio* è scritto con una grazia, uno stile e un'arguzia che Hans Urs von Balthasar avrebbe certamente apprezzato.

LEONARDO SAGGISTICA

Edward T. Oakes

LO SPLENDORE
DI DIO

Modello di redenzione cristiana
La teologia di Hans Urs von Balthasar

Traduzione di Michele Sampaolo

MONDADORI

© 1994 by Edward T. Oakes, S.J.
© 1996 Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano
Titolo dell'opera originale
Pattern of Redemption
The Theology of Hans Urs von Balthasar
I edizione Leonardo saggistica novembre 1996

ISBN 88-04-41781-1

LO SPLENDORE DI DIO

A mio padre e mia madre,
a mio fratello e mia sorella

Ringraziamenti

Osserva Pascal che gli autori, parlando delle loro opere, sono soliti citarle come: «Il mio libro, il mio commentario, la mia storia, ecc.». A suo avviso dovrebbero dire piuttosto: «Il nostro libro, il nostro commentario, la nostra storia». Mentre lavoravo all'opera che è ora davanti al lettore, più d'una volta ho avuto modo di verificare quanto quest'osservazione fosse giusta. Vorrei pertanto in questa pagina ringraziare tutti coloro che di questo libro hanno fatto il «nostro» libro.

In primo luogo il direttore e i membri del consiglio della Marguerite Eyer Wilbur Foundation per avermi concesso due borse di studio consecutive, che mi affrancarono dagli obblighi di insegnamento allorché mi imbarcai in questo progetto. In secondo luogo, il Deutscher Akademischer Austauschdienst per un'ulteriore borsa di studio del governo tedesco, che mi ha consentito un soggiorno a Francoforte, in Germania, dove ho potuto consultare alcuni importanti documenti inediti o altrimenti inaccessibili, nonché la letteratura secondaria non disponibile nel mio paese, presso la Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen, verso il cui rettore, dottor Werner Löser, S.J., e il cui bibliotecario, dottor Georg Miczka, ho un vero e proprio debito di gratitudine per l'inesauribile ospitalità dimostrata.

Nei confronti del professor Löser e del professor Medard Kehl, S.J., sono in debito anche per la generosità con cui mi hanno messo a disposizione la loro specifica competenza sul

pensiero di Balthasar. Gli studiosi della teologia del XX secolo, a cui i loro lavori sono già noti, sanno quanto profonda sia la loro conoscenza del pensiero di Balthasar, e io non ho esitato a sfruttarla durante la mia permanenza presso di loro.

I professori Avery Dulles, S.J., della Fordham University, e Louis Dupré di Yale hanno letto la prima stesura di questo libro ed entrambi hanno contribuito a trasformarlo dall'informe e indigesta enciclopedia che era in quello che spero assomigli a una esposizione rigorosa e scorrevole. Parti delle successive stesure furono lette altresì, a vari livelli, dai professori Alfred Ivry, David Leahy e F.E. Peters, tutti miei generosi colleghi alla New York University. Non sempre ho seguito i loro suggerimenti e perciò la consueta professione di responsabilità è in questo caso doppiamente valida: le imperfezioni superstiti sono soltanto mie.

Il redattore che mi ha seguito per conto della casa editrice Continuum, Frank Oveis, rappresenta un sogno diventato realtà: uno di quei redattori che non solo sostengono e comprendono un autore, ma si sintonizzano con le sue ricorrenti ansie e le curano con la propria gioia di vivere.

E a questo proposito voglio ricordare il professor Peters e sua moglie Mary, cui devo alcuni soggiorni nella loro tenuta estiva, una specie di Casa Bellagio per giovani studiosi, dove ho potuto ritrovare la mia personale gioia di vivere.

Infine il mio ringraziamento va alla mia famiglia, alla quale questo libro è dedicato, e che non sarà più costretta ad aspettare una risposta alla fatale domanda: «Quando esce il tuo libro?».

Edward T. Oakes, S.J.
Peter-Faber-Kolleg, Berlino

31 luglio 1994

Introduzione

Rari sono gli studiosi pii.
Pascal

Sullo sfondo più ampio della teologia del XX secolo, la figura di Hans Urs von Balthasar si staglia piuttosto isolata, se non addirittura in totale solitudine. Ciò è in gran parte dovuto, ma non del tutto, ai dati della sua biografia: nato a Lucerna, in Svizzera, il 12 agosto 1905 da famiglia di classe medio-alta di nobile ceppo (dove il *von* del nome), si mise molto presto in luce con la precocità del suo talento in campo musicale e letterario. Dopo aver sfruttato al massimo le splendide possibilità scolastiche offerte in quell'età dell'oro dalle strutture educative svizzere (prima al *Gymnasium* dei benedettini e più tardi in quello dei gesuiti), si iscrisse all'università di Zurigo, dove seguì i corsi di laurea in lingua e cultura germanica (si noti: *non* in teologia!).¹

Prossimo alla laurea, seguì un ritiro spirituale sotto la guida di un gesuita noto per il suo fervore e le sue capacità di predicatore; e un giorno, nel corso di una passeggiata nei boschi, Balthasar sentì una potente chiamata al sacerdozio cattolico nella Compagnia di Gesù, ordine in cui entrò il 18 novembre 1929.² Poiché la Compagnia di Gesù non godeva all'epoca di riconoscimento legale in Svizzera (e in effetti non ne avrebbe goduto fino agli anni '70), dovette trasferirsi, per il noviziato e gli studi filosofici, in Germania, dove il *curriculum* standard era fondato su quel «tomismo ridotto in segatura» dei famigerati manuali neoscolastici. Anche molto più tardi nella sua vita Balthasar avrebbe parlato di quel periodo – con perdurante amarezza – come di un deserto; e questa

presa di distanza dalla formazione consueta di quel tempo è probabilmente la prima avvisaglia di quello che sarebbe diventato più tardi un acuto senso di isolamento. Egli non lascia certo dubbi sui segni profondi lasciategli da quella persistente dieta di sbobba scolastica:

Tutto il periodo dei miei studi nella Compagnia di Gesù fu una terribile lotta con la monotonia della teologia, con quello a cui gli uomini hanno ridotto la gloria della rivelazione. Non sopportavo quel modo di presentare la Parola di Dio! Avrei scalcciato con la furia di un Sansone. Con la forza di Sansone mi sentivo pronto ad abbattere tutto il tempio e a rimanere io stesso seppellito sotto le macerie. E mi sentivo così perché, nonostante il mio senso della vocazione, ero deciso a portare a compimento i miei progetti e vivevo in uno stato di sconfinata indignazione. Non mi confidavo al riguardo quasi con nessuno. [Ma il mio maestro Erich] Przywara capì; non c'era bisogno che gli dicessi nulla. A parte lui, non c'era altri che potesse capirmi.³

È interessante notare che la decisione di Balthasar di dedicare la vita alla teologia non arrivò nemmeno quando passò al teologo gesuita di Fourvière (presso Lione, in Francia) per studiare la teologia prescritta come preparazione al sacerdozio. Nonostante si innamorasse qui dei Padri della Chiesa, sotto la guida del suo grande maestro Henri de Lubac, fino a scrivere qualcuna delle sue prime opere in campo patristico, dedicava ancora gran parte del tempo libero dalle lezioni a leggere e tradurre alcune delle grandi figure della letteratura francese contemporanea come Paul Claudel, Charles Péguy, George Bernanos e Paul Valéry.⁴

Il primo compito a tempo pieno che gli fu affidato dopo l'ordinazione sacerdotale, celebrata il 26 luglio 1936, fu di lavorare per la prestigiosa rivista mensile dei gesuiti *Stimmen der Zeit* a Monaco di Baviera. Ma i clangori di guerra, che per Balthasar si concretizzavano nel passo dell'oca dei soldati in marcia, udibile dalla sua stanza, e nei proclami della propaganda nazista lanciati dagli altoparlanti, stavano a significare che ben presto avrebbe dovuto partire. I superiori gli offrirono un'interessante alternativa: andare a Roma a insegnare teologia o ritornare in Svizzera come cappellano de-

gli studenti presso l'università di Basilea; non sorprende che la sua scelta cadesse su questa seconda possibilità.⁵

Qui conobbe Adrienne von Speyr, protestante e medico, due volte sposata, che si convertì al cattolicesimo sotto i suoi auspici. Quasi dal momento del loro primo incontro ella fu la destinataria di una serie di grazie mistiche tanto intense da spingere alla fine Balthasar, incoraggiato da lei, a lasciare la Compagnia di Gesù. La scelta si impose per consentire a entrambi di fondare un «istituto secolare» – dove, grosso modo, si vive cercando di conformarsi all'essenza più profonda della vita religiosa (voti, celibato, ecc.), ma in modo del tutto privato, senza appoggi esterni, restando pienamente immersi nel mondo secolare del lavoro.

Fu senza dubbio questo incontro, più che qualsiasi altro evento della vita di Balthasar, a portarlo a isolarsi dalla più ampia cerchia dei teologi professionisti, allo scopo, come disse in più di un'occasione, di «impedire che dopo la mia morte venga fatto il tentativo di separare la mia opera da quella di Adrienne von Speyr ... Questo non è possibile per nessun aspetto, né per quanto attiene alla teologia, né all'istituto iniziato» (*NC*, p. 13). Se questo è vero – e nessuno, penso, può metterlo in dubbio – ci troviamo davanti al più evidente dei fattori responsabili dell'isolamento di Balthasar dal mondo della teologia del XX secolo; Adrienne von Speyr, infatti, colpì (e tuttora colpisce) molti come figura, se non bizzarra, almeno imbarazzante e troppo intensa per i loro gusti; anche quelli che si accostano alla sua vicenda personale con le migliori intenzioni trovano la sua vita così insolita e sconcertante da sentirsene spesso disorientati. E di sicuro non mancarono aggrottar di ciglia e chiacchiere quando Balthasar entrò in casa Kaegi a Basilea nella veste di suo direttore spirituale a tempo pieno (Werner Kaegi era il secondo marito della von Speyr ed era docente di storia all'università di Basilea).⁶

Ma anche altri fattori vanno presi in considerazione. Anzi tutto una delle prime attività di apostolato assunte dall'istituto secolare fu l'istituzione di una sua casa editrice intitolata, come lo stesso istituto, a san Giovanni (dove il nome di Johannes Verlag); e due fra i primi libri pubblicati dalla casa editrice furono la celebre dissertazione di Hans Küng *Justification*, e il volume di Karl Rahner *Das freie Wort in der Kirche*

(Libertà di parola nella Chiesa), volumi apertamente «liberali» che non contribuivano certo a frenare i sospetti di una Roma revanscista.⁷ Inoltre, era appena apparso il famoso libro dello stesso Balthasar su Karl Barth, che arrivò nelle librerie proprio subito dopo la condanna della cosiddetta «*nouvelle théologie*» della facoltà di Fourvière proclamata da Pio XII nell'enciclica *Humani generis* del 1950. Conseguenza di tutti questi avvenimenti fu che, dopo aver lasciato la Compagnia di Gesù, Balthasar non trovò più alcun vescovo disposto a incardinarlo nella propria diocesi; il che ebbe l'effetto canonico di trasformare il sacerdote Balthasar in una specie di Ismaele: impedito dal diritto canonico a celebrare la messa in pubblico, a predicare e ad ascoltare confessioni, Balthasar si trovò all'epoca a combattere con una reale povertà, e a dover contare sulla generosità dei Kaegi, sui magri guadagni di una casa editrice in fase di decollo e sui ritiri spirituali e le conferenze che teneva di tanto in tanto in Germania.

Alla fine, nel 1956, il vescovo di Chur in Svizzera accettò di incardinarlo nella sua diocesi (consentendogli tuttavia di continuare a vivere a Basilea), e così finalmente si dissolse la nube canonica sotto la quale Balthasar aveva dovuto lavorare per tanto tempo. Ma le sue relazioni con i vescovi svizzeri non furono mai fluide o di reciproca stima, tant'è che non fu mai preso in considerazione per una nomina a loro *peritus* (esperto di teologia) che li assistesse nel corso del concilio Vaticano II. Rimase così – in linea si potrebbe dire con la sua posizione di sempre – estraneo all'evento più significativo del cattolicesimo romano di questo secolo, continuando con tranquillità e pazienza a scrivere, a curare testi, a tradurre e a pubblicare.

Eppure, in un certo qual modo, il Concilio rappresentò la completa rivalutazione di tutto quello per cui aveva combattuto come teologo: l'abbandono di un pesante razionalismo calato dall'alto a favore di un approccio più simbolico ed estetico di stampo patristico e lo smantellamento dei «bastioni» di una Chiesa con «mentalità da fortezza» a favore di una maggiore apertura al mondo – per l'appunto, quello che egli aveva raccomandato nel titolo stesso di uno dei suoi primi libri.⁸ Ma nella realtà le cose non andarono propriamente in quella direzione. A Concilio appena concluso Balthasar cominciò a preoccupar-

si per alcune tendenze che venivano sbandierate col suo nome, e nel giro di pochi anni mise in gioco la sua reputazione con una strenua e aperta opposizione all'indirizzo teologico assunto dalla maggioranza, soprattutto quello che trovava spazio sulla rivista internazionale *Concilium*, cui egli contrappose la pubblicazione da lui stesso fondata, *Communio*. Erano così definite le linee della battaglia.

È facile immaginare l'esito di tutto questo: un lavoro condotto nell'isolamento, eppure con grandissima dottrina ed energia; il peso del sospetto, dapprima da parte di Roma e poi da parte del suo episcopato nazionale; la sensazione di essere guardato ora con quasi altrettanto sospetto dalla maggior parte dei teologi sull'onda del Vaticano II; direttore spirituale a tempo pieno di una donna che appare (stando almeno a quanto *lui* afferma) la destinataria di grazie mistiche ineguagliate dai tempi di Teresa d'Àvila, eppure autore di una teologia non tanto mistica (nel senso tecnico e specifico del termine) quanto piuttosto «estetica» e umanistica. Come intendere un teologo del genere? In quale casella collocarlo e come classificarlo? È chiaro: in nessuna.⁹ Ma forse anche questo fa parte del suo costante isolamento: ciò che non è familiare e categorizzabile viene ignorato.

Scopo di questo libro è di superare quell'isolamento. È – non ho difficoltà ad ammetterlo – un'impresa da brividi, già solo per la pressoché schiacciante erudizione di Balthasar. Vale per lui quello che lui stesso dice in riferimento a Massimo il Confessore, il Padre della Chiesa del VII secolo: «Di certo aveva letto moltissimo». Di fatto mi sono accorto che, ritraendo un altro teologo, in molte occasioni Balthasar fornisce inconsapevolmente un ritratto di se stesso. In ogni caso ho preso la sua descrizione della teologia di Massimo come la chiave per strutturare questo libro: «Ma nonostante le sue vaste letture,» continua Balthasar, «[Massimo] costruì il suo edificio spirituale su pochissimi pilastri ben scelti: essi gli permisero di guardare al di là di tutte le grandiose travature trasversali e i simulacri, al di là della distraente facciata del passato, ritrovando nuovamente la forma autentica della tradizione vivente. La genialità di Massimo sta nel fatto che fu capace di dischiudere cinque o sei mondi interiori all'apparenza ormai inconciliabili, e di collegarli fra loro. Seppe anche trarre da

ciascuno di quei mondi una luce interna per illuminare tutti gli altri e porli in una nuova prospettiva l'uno con l'altro, sì da ricavarne i riflessi e le relazioni più inattese». ¹⁰

Sotto molti aspetti la vera grandezza di Hans Urs von Balthasar come teologo ha il suo fondamento in un uguale carisma: lasciando da parte per un momento tutta la massa delle sue straordinarie letture e la sua prodigiosa attività di cultura – la faticosa lotta per tener viva e vibrante la tradizione della Chiesa con la sua opera di curatore di testi e di traduttore – vediamo che anch'egli fu capace di guardare al di là di quell'immensità e di costruire il suo edificio su pochi «pilastri ben scelti». Questo libro si propone di guidare i lettori attraverso tale palazzo, tanto ampio e intimidente. È ben vero che l'edificio ha ottime fondamenta; e che poggia su pochi, semplici, ma solidi pilastri, affondati direttamente nella roccia madre dell'annuncio cristiano. Ma è anche vero che è straordinariamente grande, cosa sorprendente se si pensa a quanto pochi siano i lavoratori che hanno preso parte alla costruzione. La guida si trova pertanto di fronte alla penosa scelta di decidere quali delle molte stanze del palazzo debbano venire ignorate, quali siano troppo abbondantemente decorate per una visita tanto breve, e quali debbano essere purtroppo rimandate a un altro giorno.

Ma anche quando la guida abbia esaurito tutto il programma di quella sia pur breve visita, come può riuscire a dare a quelli che lo seguono un'idea della lineare *semplicità* architettonica dell'edificio? Come può trasmettere l'eccitazione dei primi schizzi del progettista, l'abbozzo concepito con rapidità, ma realizzato a poco a poco, fino a raggiungere il compimento finale, abbastanza miracolosamente, poco prima della morte dell'architetto? Per noi, ora, la costruzione è completa e siamo liberi di muoverci al suo interno a nostro piacimento e di ammirare qualunque parte al momento ci colpisca. Ma qual è il significato dell'intero? Perché è lì, e quale importanza ha per la Chiesa? L'insieme dell'opera, infatti, è molto più significativo delle tante singole parti che lo compongono. ¹¹

Questo libro, appunto, non vuole essere preso solo come una guida, un *vademecum* o un *Baedeker*, per un labirintico edificio di articolata complessità, ma si propone altresì di tra-

smettere il senso dell'architettura dell'insieme. Quando Malcolm Miller guida i visitatori della cattedrale di Chartres, ¹² fa qualcosa di più che ricordare gli innumerevoli aneddoti o i pressoché infiniti dettagli relativi alla costruzione di questo straordinario esempio di architettura gotica; trasmette anche il suo amore per il monumento e il turista si sente non tanto un turista, appunto, ma un catecumeno ai primi passi, invitato a unirsi all'atto di adorazione per il quale la cattedrale era stata soprattutto pensata.

A proposito della sua teologia, una volta Balthasar fece un'osservazione, che potrebbe suonare stridente all'orecchio di qualcuno, ma che a mio avviso, se correttamente compresa, contribuisce molto a spiegare l'architettura del suo pensiero. Egli diceva infatti di voler perseguire una «teologia in ginocchio» e non una teologia prodotta stando seduti alla scrivania. ¹³ A qualche orecchio l'affermazione, come dicevo, può forse sembrare carica di pietà untuosa o tipica del fariseo che davanti alla sinagoga si congratula con se stesso per essersi inginocchiato durante il servizio di preghiera, mentre il pedante scriba è rimasto seduto in un banco in fondo a scarabocchiare di una teologia puramente «accademica».

Ma questo significherebbe fraintendere sia la sua osservazione sia la sua teologia. La teologia è sempre una *costruzione*, ma una costruzione che vuole simboleggiare o rimandare a una realtà di cui essa rappresenta solo una risposta. In altre parole, Balthasar costruisce il suo edificio per uno scopo preciso. I musei raccolgono le reliquie del passato, le chiese invece sono costruite per l'adorazione, per quanto molte di esse possano diventare, nel corso del tempo, anche attrazioni turistiche. Forse l'osservazione di Balthasar sulla teologia «in ginocchio» può essere meglio intesa paragonandola alle scritte esposte spesso nelle più famose chiese gotiche e barocche di tutta Europa: «Questa chiesa è destinata al culto. Durante il servizio divino, siete pregati di rispettare la dignità del luogo».

In questi edifici sono certo consentite le visite, ma, per così dire, solo «fuori orario». Allo stesso modo, questo libro vuol essere sobriamente descrittivo, proponendosi di fare da guida a una semplice visita «fuori orario», ma la sua è la descrizione di una teologia che intende costantemente rimandare a

Dio e alla sua rivelazione, davanti alla quale la prima risposta dev'essere sempre non già la teologia, ma l'adorazione.

Ma, com'è ovvio, anche le opere scritte avendo in mente solo il turista (o magari il potenziale convertito) possono diventare a un certo punto tecniche, e questo libro non fa eccezione. Come ho già detto in precedenza, non mi sento in obbligo di essere completo, di coprire tutti gli aspetti del pensiero di Balthasar; tuttavia egli ha dato importanti contributi al dibattito teologico del XX secolo ed è impossibile capire la *rilevanza* del suo pensiero senza capire prima la natura del suo contributo al dibattito teologico contemporaneo. E questo richiede che un congruo spazio sia dedicato agli sviluppi di quel dibattito. Basterà citare la fin troppo esuberante, ma molto accurata, valutazione degli apporti di Balthasar da parte di Karl Rahner:

Egli scrive puntuali monografie patristiche sugli antichi Padri della Chiesa (in pratica è lo scopritore di Evagrio Pontico), e con uguale scrupolo commenta una sezione quasi dimenticata della *Summa* di Tommaso e fa sì che una parte della teologia dell'Aquinata torni a rivivere; ma può anche disegnare magnifici ritratti collettivi dei Padri (su Origene, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore, ecc.) come difficilmente chiunque altro saprebbe fare. ... Scrive una storia intellettuale del XIX secolo. ... È anche un teologo sistematico: elabora un'estetica *teologica*, l'unica che sia mai stata scritta, un'opera che può avanzare la pretesa di indicare alla teologia il suo centro unico e definitivo; quello che egli dice sull'escatologia cristiana, sulla relazione fra natura e grazia, sulla posizione cattolica riguardo a quel moderno Padre della Chiesa protestante che è Karl Barth, sulla teologia della storia, e molto ancora: ... tutto questo è diventato una parte integrante della teologia sistematica contemporanea. È uno scrittore spirituale che parla della preghiera contemplativa, che dischiude le Scritture alla meditazione, che dà un'interpretazione cristiana all'angoscia esistenziale, che elogia il cuore del mondo in un libro su Cristo di afflato innico, e che dice qualcosa di importante al mondo di lingua tedesca circa la natura dei moderni istituti secolari. È un apologeta nel senso migliore della parola, il quale risponde al problema di Dio in termini comprensibili per l'uomo d'oggi. È un filosofo nell'interpretazione che dà dell'idealismo tedesco non solo nel suo *Prometheus* ma anche nella sua opera

Wahrheit. È un traduttore di rango non solo di Origene, Agostino, Gregorio di Nissa, Ignazio di Loyola, ma anche di Blondel, Péguy, Bernanos e, soprattutto, Claudel, di cui è diventato il tramite decisivo per la Germania.¹⁴

Questi apprezzamenti sono particolarmente preziosi, a mio avviso, in quanto provengono da un uomo che è stato spesso considerato il suo principale contendente alla palma del «più influente teologo cattolico del nostro secolo», una rivalità emersa con evidenza soprattutto nel periodo in cui lavorarono insieme nella Commissione teologica internazionale promossa dal Vaticano. Ma se ho citato la sintesi dei suoi meriti formulata da Rahner non è tanto per agganciare quei lettori prudenti che potrebbero accostarsi a Balthasar con una cauta riserva iniziale dovuta alla sua reputazione di presunto «conservatore», quanto piuttosto perché non si lascino spaventare dai capitoli iniziali, che cercano di dispiegare il vasto spettro di influenze da Rahner descritto con tanta accuratezza e concisione.¹⁵

Nondimeno, come dicevo, non è mia intenzione fare di quest'introduzione al pensiero di Balthasar un semplice catalogo di quello che egli ha realizzato, con etichette numerate apposte alle singole opere alla maniera dei cataloghi pubblicati dai musei in occasione di esposizioni speciali. Dietro l'affollatissimo spiegamento di lavori che Balthasar è stato in grado di mettere in campo, infatti, c'è in realtà un'importante struttura organizzante; ed è questa appunto che cercheremo di descrivere nei capitoli iniziali. Percorrendo infatti le tantissime pagine di cui si compongono le sue opere complete, mi è diventato sempre più chiaro quanto sia importante in teologia il dibattito relativo a quella che viene chiamata «l'analogia dell'essere» e come esso costituisca, al di là della sua più ampia importanza per la teologia in generale, una delle principali vie di accesso al pensiero di Balthasar. Non voglio dire con questo che la dottrina dell'analogia dell'essere domini tutto il suo pensiero (semmai è il contrario!). Ma ritengo che a quelli che non conoscono l'importanza del dibattito sull'analogia dell'essere sfuggirà anche la più ampia importanza del pensiero di Balthasar; pertanto, il prossimo capitolo dovrà trattare l'argomento, dapprima in termini generali, in modo da porre le basi per la

successiva discussione della versione specifica di questa dottrina fornita da Balthasar.

Vorrei ritornare ancora una volta (ma sarà l'ultima) all'immagine di Chartres: è certo possibile apprezzare la bellezza del luogo senza alcun previo quadro di riferimento estetico o religioso. Ma l'apprezzamento e la comprensione dell'edificio migliora di molto quando si capisce perché e quando l'architettura gotica emerse in Europa, e perché Chartres è un esempio impareggiabile di quello stile. E per gustare adeguatamente quella visione si richiede almeno un minimo di conoscenza anche degli aspetti tecnici della costruzione, degli archi rampanti, delle volte svettanti e così via. In modo simile, vorrei incoraggiare i lettori che non hanno familiarità con gli arcani della teologia metafisica a perseverare attraverso i primi due capitoli sull'analogia dell'essere. Una volta che si sarà colta l'ineludibilità del dibattito e si sarà capito che cosa ruoti intorno a esso, il pensiero di Balthasar assumerà non soltanto nuove dimensioni, ma anche, spero, una nuova attrattiva.

Come mostra molto bene la citazione su Massimo il Confessore sopra riportata, un tratto non secondario del pensiero di Balthasar è dato dal suo ruolo di mediatore del pensiero altrui – o, forse sarebbe meglio dire, di interlocutore nel dialogo con i grandi pensatori e santi del passato: da Origene e Agostino, a Massimo e Anselmo, giù giù fino ai nostri giorni, dove si stagliano figure influenti come Karl Barth, Teresa di Lisieux e Adrienne von Speyr. A volte l'influenza di questi personaggi è tanto forte e l'orma impressa su di lui tanto evidente che la descrizione che ne fornisce Balthasar finisce per essere, come abbiamo visto, un inconsapevole ritratto del suo stesso pensiero. Così, la prima parte di questo libro sarà dedicata a spiegare come le più grandi di queste figure abbiano influenzato la vita di Balthasar: Erich Przywara, Karl Barth, gli idealisti tedeschi, Origene, Massimo e via dicendo.

Ho pensato, tuttavia, di rimandare la considerazione di colei che più di tutti influenzò la sua vita, Adrienne von Speyr, alla parte finale del libro, dove cerco di allontanarmi dall'edificio per avere una visione d'insieme e proporre alcune valutazioni e giudizi critici miei personali. Devo riconoscere che questa scelta forse non incontrerebbe l'approvazione del pa-

drone dell'edificio, se fosse ancora vivo e potesse requisire e mettere al rogo tutte le guide turistiche, visto che nei suoi ultimi anni egli non perse occasione per ribadire che la sua opera e quella di lei erano due parti di un tutto unico (e che la sua era, di fatto, la meno importante). Ma ai fini di questo libro, ritengo comunque giusto insistere sull'idea opposta: e cioè che il suo è un edificio che può reggersi da solo; anzi, che è di fatto autoportante. C'è, è vero, un grande palazzo forse inizialmente intimidente lì subito accanto, quello costruito da Adrienne von Speyr, ma in quale rapporto esso sia con l'edificio che noi attraverseremo in questo libro lo vedremo solo al termine della visita.¹⁶

Dopo aver illustrato le influenze più importanti sul pensiero di Balthasar, passeremo a presentare la famosa trilogia, sia nella sua importanza come un tutto sia nelle sue varie ramificazioni e implicazioni. La «conoscenza di fondo» necessaria per una corretta comprensione di quest'opera immensa non è facile da conseguire e non rientra fra gli scopi di questo libro fornirla.¹⁷ Infatti, mentre si propone di scendere nelle profondità del suo pensiero per quanto è possibile in un'opera di dimensioni ridotte, questo libro non può sostituire la sensibilità che solo le influenze combinate della fede e dell'esperienza possono dare. È una questione di maturità, di pazienza, di lenta sedimentazione e di crescita di qualcosa di già piantato. C'è una sola parabola in Marco che non si trova né in Matteo né in Luca, e mi è tornata spesso alla mente quando pensavo all'atteggiamento che il lettore deve avere per poter apprezzare l'opera di questo straordinario uomo del XX secolo:

Diceva [Gesù]: «Il regno di Dio è come un uomo che getta il seme nella terra; dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce; come, egli stesso non lo sa. Poiché la terra produce spontaneamente, prima lo stelo, poi la spiga, poi il chicco pieno nella spiga. Quando il frutto è pronto, subito si mette mano alla falce, perché è venuta la mietitura» (Mc 4,26-29).

Per apprezzare l'importanza di quello che Hans Urs von Balthasar ha fatto ci vuole tempo. La sola speranza che nutro per questo mio lavoro è che esso renda il compito più invitante e lo faccia apparire meno intimidente di quanto una ra-

pida occhiata alla raccolta delle sue opere possa fare. Prendendo a prestito un'immagine che compare per la prima volta nelle leggende fiorite intorno alla vita di sant'Agostino, posso dire che scrivere un libro su Balthasar concentrandolo in un solo volume è stato spesso per me come cercare di far entrare il Mediterraneo nel secchiello di un bambino.¹⁸ Per motivi di spazio ho dunque organizzato il materiale in blocchi, seguendo la struttura della stessa trilogia. Così ho trattato le opinioni di Balthasar sulla relazione fra il Vecchio e il Nuovo Testamento nella sezione relativa alla sua *Estetica*, poiché è qui che egli dedica due volumi a questo argomento; e presento la sua cristologia all'interno della *Teodrammatica*, mentre riservo la sua teologia della Trinità all'ultima parte della trilogia, la *Teologica*, dove Balthasar è speculativo al massimo. Naturalmente la teologia di Balthasar è trinitaria e cristologica dall'inizio alla fine, ma solo aggregando gli argomenti in questo modo ho potuto trasmettere sia la struttura del suo pensiero sia i principali temi che caratterizzano questo grande edificio come spiccatamente balthasariano, pur nei limiti dello spazio disponibile.¹⁹

Ma prima di arrivare a queste stanze, dobbiamo considerare in che modo il suo disegno fu influenzato dai grandi visionari e maestri che segnarono la sua vita in maniera così marcata, e ed è quindi con l'esame di queste influenze che inizieremo la nostra visita.

Parte prima

LE INFLUENZE

Nel mio principio è la mia fine. Volta per volta
Le case s'alzano e cadono, crollano, sono ingrandite,
Son demolite, distrutte, restaurate...

Le case vivono e muoiono: c'è un tempo per costruire
E un tempo per vivere e per generare.

T.S. Eliot, *East Coker*, dai *Quattro Quartetti*

Erich Przywara e l'analogia dell'essere

L'intrico della trama è movimento...
Lo stesso desiderio è movimento,
Per se stesso non desiderabile.

T.S. Eliot,
Burnt Norton, dai *Quattro Quartetti*

«In poche parole, io credo che là dove *molti* altri si sono affannati ad agitare l'aria, io sono riuscito nel mio libro a stabilire alcuni punti fermi – tacendone». ¹ Quest'osservazione, sorprendente nella sua schiettezza, compare in una lettera inviata da Ludwig Wittgenstein a un amico, in cui spiegava lo scopo e gli intendimenti del suo *Tractatus logico-philosophicus*; e costituisce un efficace e terribile ammonimento per chiunque intenda dedicarsi allo studio della teologia. Infatti, quale altra possibilità abbiamo salvo che dire, con Wittgenstein, che «su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere»? ² Le alternative sono evidenti: o noi applichiamo il linguaggio umano a Dio, e cadiamo allora nell'idolatria dell'antropomorfismo, descrivendo Dio con termini umani e quindi abbassandolo al nostro livello; oppure affermiamo che i nostri termini significano qualcosa di completamente diverso quando li riferiamo a Dio, e allora riduciamo la teologia a poco più che tavole runiche avulse dal mondo che di fatto conosciamo. ³

È proprio quest'apparente contraddizione che la teologia delle relazioni analogiche pretende di aver risolto. Secondo questa teoria il linguaggio può essere usato in molti sensi non del tutto divergenti, ma con una chiara correlazione di significato. È vero che nel linguaggio una stessa parola può avere significati del tutto diversi (come, in italiano, il sostantivo «cotta» può significare sia un'improvvisa e tormentosa passione d'amore, sia la maglia di ferro indossata sotto l'arma-

tura medievale, o il verbo «marcare» può significare sia munire di contrassegno sia rendere più distinto). Si tratta di un fenomeno chiamato «omonimia» o, più in generale, «equivocazione». In altri casi, due parole diverse possono essere praticamente interscambiabili, con una convergenza di significato chiamata «sinonimia». (A causa delle sue ascendenze greche e latine, l'italiano presenta a volte degli accavallamenti sinonimici, come per esempio le parole «paradigma» e «modello»). Quando invece la stessa parola è usata in riferimento a due cose differenti pur continuando a significare la stessa cosa (per esempio, «cotta» detta della maglia di ferro di re Artù e di quella del principe Valiant, o «cane» riferito a un fox terrier e a un pastore tedesco), siamo di fronte a un caso di «univocazione».

Ci sono altri casi in cui una stessa parola può riferirsi a cose differenti, che non sono né completamente diverse né completamente identiche, bensì *correlate* in qualche modo l'una all'altra, correlazione che può essere graduata secondo una certa proporzionalità di riferimento, a seconda, cioè, che la parola corrisponda all'oggetto cui si riferisce in maniera più o meno piena. L'esempio classico, e forse perciò un tantino usurato, proveniente da Aristotele, è quello del concetto di «sano» applicato a una persona, all'aspetto esteriore del viso, o a una dieta. In questo quadro, il termine «sano» si applica in primo luogo all'organismo vivente, ma può essere legittimamente usato per altri fenomeni, però solo nella misura in cui questi si accordano al referente primario (in quanto un buon colorito è indice di buona salute, e una dieta nutriente la promuove).

Questa capacità del linguaggio di riferirsi in maniera diversa a cose fra loro correlate viene utilizzata per mostrare come un'uguale flessibilità si possa applicare al linguaggio relativo a Dio: proprio allo stesso modo che il concetto di «sano» si applica in primo luogo al corpo e solo in secondo luogo a ciò che segnala o promuove la salute, anche termini come «buono» e «giusto» si riferiscono in primo luogo a Dio, e solo secondariamente all'universo e a noi, che siamo unicamente «segni» della vera bontà, quella di Dio. Ma, purtroppo, la faccenda non è così semplice. A complicare la questione c'è il fatto che l'analogia (per cui il termine «sano» si può applica-

re a diversi fenomeni, ma primariamente a un'entità soltanto, il corpo) può essere usata in rapporto a Dio solo in senso *analogo* (!), dal momento che Dio è Dio e non un oggetto del mondo proporzionale agli altri oggetti. Se siamo giustificati nel definire «sana» una dieta, «sano» l'aspetto del viso, ecc., è perché già sappiamo che cosa significhi, per un organismo come il corpo umano, essere sano e ci è noto che certi altri fenomeni segnalano o promuovono la salute. Ma ciò non vale nel caso di Dio. Quello che ci manca nel linguaggio teologico è proprio il *metro* con cui giudicare l'appropriatezza del parlare di Dio con termini umani; e di fatto non può essere altrimenti, se vogliamo ammettere che Dio è Dio, a noi comunque incomprensibile.

Nondimeno, ciò che la dottrina dell'analogia dell'essere sostiene è appunto di poter sviluppare un legittimo e vero discorso su Dio, per quanto «analogo» sia l'applicazione dell'analogia. Ma una simile pretesa non può essere presa in considerazione in maniera isolata, in quanto comporta una serie di questioni difficili da considerare tutte insieme e simultaneamente. Per fare qualche esempio: l'applicazione a Dio dell'analogia (che, dopotutto, abbiamo tratto dal mondo che conosciamo e applicato a Dio) non implica forse lo stesso antropomorfismo che con l'analogia si voleva evitare? Non è essa forse, come afferma Karl Barth, invenzione per eccellenza dell'Anticristo, in quanto estremo tentativo da parte dell'uomo di assicurarsi una presa su Dio, il quale invece non può essere afferrato? Può davvero l'analogia affermare di aver sviluppato infine un linguaggio capace di dire qualcosa di veramente significativo su Dio, senza presumere con ciò di averlo afferrato?

A questo si aggiunge anche la connessa questione del rapporto tra fede e ragione, o – per dirla in termini più storici – dei diversi modelli di pensiero ebraico e greco, dell'immaginario biblico *versus* la dialettica greca: «analogia» è un termine inventato dai greci nell'ambito della loro scienza matematica e poi ripreso dai loro filosofi per spiegare proporzioni non numeriche. Ma la Bibbia è del tutto aliena da simili interessi e sostiene la sua pretesa di essere il tramite della rivelazione divina, beatamente ignara di simili scrupoli filosofici. Che cosa significa? La dottrina dell'analogia ci impone di fa-

re violenza esegetica alla rivelazione di Dio nella Bibbia, o è invece proprio lo strumento per salvare tale rivelazione da quello che viene considerato come un oscurantismo tribale e una primitiva ingenuità?

C'è infine, ed è forse la cosa più importante, la questione della credibilità del messaggio cristiano di fronte allo scetticismo e alla secolarizzazione dei nostri giorni: nelle società industriali avanzate molti non riescono a credere in Dio o sentono l'argomento stesso tanto estraneo alla loro vita che Dio si può considerare, di fatto, morto dal punto di vista funzionale. Ciò è dovuto al fatto che le religioni hanno blaterato su Dio tanto a lungo da produrre una specie di inflazione verbale che ha fatto perdere alle parole applicate a Dio il loro valore; o forse il linguaggio usato per Dio può di nuovo fornire agli uomini di oggi un moderno accesso al Dio vivente, posto che tale linguaggio sia correttamente inteso?

Erich Przywara dedicò gran parte del suo lavoro di filosofo della religione al tema dell'analogia, e la sua influenza su Balthasar in qualità di maestro e mentore fu notevole. In questo capitolo esamineremo gli elementi essenziali e le implicazioni della dottrina dell'analogia e il ruolo che Przywara ha avuto nel XX secolo come suo sostenitore e difensore. Data la natura della sua influenza su Balthasar e la rilevante importanza che essa ha avuto nel modellare la metodologia di tutta la sua opera, questo capitolo non può che specificare le implicazioni della teoria dell'analogia: in che modo poi Balthasar fece uso della teoria diventerà chiaro solo quando saremo introdotti nell'insieme della sua opera. D'altro canto questo libro non è un lavoro specifico su Przywara, e quindi dovremo tralasciare molta parte delle sue raffinate considerazioni sulla teoria nonché i suoi lavori di moderno interprete di Agostino e di Kierkegaard (fra gli altri). In altri termini il punto su cui concentreremo la nostra attenzione in questo capitolo sarà la teoria in se stessa più che le bizzarre vicende del suo destino in questo secolo fra sostenitori e avversari. Ma, dopo aver abbozzato gli elementi essenziali della teoria, cercheremo di delineare, per quanto lo spazio lo consente, il contributo specifico di Przywara a questo dibattito e di segnalare quello che di questo contributo lo stesso Balthasar riprese nel proprio pensiero. Il capitolo è perciò diviso in tre

paragrafi: il primo definisce i contorni generali e le motivazioni della dottrina dell'analogia, il secondo precisa il contributo di Przywara al dibattito e il terzo discute, in termini molto generali, quello che Balthasar prese dal suo maestro e mentore.

I

Come già osservato, la teoria dell'analogia non solo è abbastanza complessa in sé, ma richiede anche che si tengano presenti simultaneamente una serie di altri argomenti connessi. Una tale simultaneità di considerazione, tuttavia, si può ottenere solo dopo aver acquisito una certa familiarità con i singoli argomenti. Questo paragrafo, pertanto, esaminerà i seguenti sei argomenti connessi con l'analogia dell'essere: a) in primo luogo, vedremo il ruolo e la presenza dell'analogia nella conoscenza umana (ossia l'analogia come processo di organizzazione mentale e come fenomeno del linguaggio); quindi, b) considereremo il fatto stesso dell'analogia e della proporzionalità nel mondo in quanto tale, prescindendo dalla conoscenza umana (cioè l'analogia in quanto innata proporzionalità dell'essere nel mondo); poi, c) tenuto conto che il cristianesimo è una religione storica, guarderemo al tema della *storia* e al modo in cui l'analogia gioca un ruolo nella conoscenza storica; d) tratteremo poi della dottrina greca della grande catena dell'essere e di come i filosofi greci dopo Parmenide insistettero sul fatto che il termine «essere» dovesse intendersi in maniera analogica; e) discuteremo di come la dottrina cristiana della creazione *ex nihilo* alterò questo schema, pur adottando le intuizioni concettuali della filosofia greca; e infine in f) affronteremo l'importante questione se i cristiani aderirono a questa dottrina della creazione attraverso la fede o attraverso la ragione. Quest'ultimo punto fornirà così la cornice in cui collocare il contributo specifico di Przywara alla discussione e ci consentirà quindi di precisare con uno sguardo d'insieme quello che Balthasar imparò da Przywara.

a) *La conoscenza umana*

Cominciamo dunque col primo dei nostri sei punti: l'analogia nella conoscenza umana. Consideriamo dapprima il modo in cui un bambino sviluppa il linguaggio nelle prime fasi della sua evoluzione: lo fa adattando il suo limitato vocabolario a molte situazioni diverse fra loro, ma analoghe. Benché il suo vocabolario sia ancora per forza di cose limitato al minimo, il bambino impara d'istinto che è possibile applicare una stessa parola a scenari diversi: ora ti aggiusta papà; papà aggiusta la mia automobilina; mi aggiusta i pantaloni; aggiusta il sale nell'insalata; o: fa il letto; fa un panino; fa un errore; fa a tempo; fa un piano; fa una smorfia. Basandosi su studi di questo tipo, i linguisti hanno potuto stabilire che i bambini imparano a parlare capendo i significati molteplici di una stessa parola. In pratica in questo modo apprendono la lingua materna molto più facilmente che se dovessero imparare una diversa parola per ogni nuovo contesto e ogni nuova ristretta area di impiego.⁴ L'apprendimento della lingua è dunque intrinsecamente analogico, cioè prende un'unica parola e la applica a contesti diversi e tuttavia correlati. Ma se il bambino può apprendere la lingua in questo modo, significa che la lingua stessa è aperta a questa polivalenza.

b) *L'analogia nel mondo*

Ma l'analogia esiste anche in concreto nel mondo, e non è una semplice funzione della conoscenza umana o della fluidità semantica. Per riprendere ancora una volta un esempio proposto per primo da Aristotele, un uccello e un pesce non sono la stessa cosa, ma hanno alcuni elementi in comune. Entrambi sono animali che si muovono in un mezzo adatto: l'aria per l'uccello, e l'acqua per il pesce. E tutt'e due hanno organi analoghi per sviluppare il movimento (rispettivamente ali e pinne), appendici corporali diverse fra loro, ma con somiglianze strutturali tali da permetterci di dedurre delle correlazioni (nella struttura le ali sono simili alle pinne, ma differiscono come l'aria dall'acqua) e da consentirci poi con questo stesso atto di estrapolazione di imitare quelle struttu-

re, come è accaduto nell'invenzione degli aerei e dei sottomarini.

Lo stesso succede quando incontriamo una nuova realtà che non ha ancora un nome. Il greco, per esempio, ha una parola per «ala» e un'altra per «pinna». Aristotele tuttavia si doleva del fatto che un unico termine, «polmone», dovesse servire per indicare l'organo di ricezione dell'ossigeno. Ma con quale organo i pesci assicurano il rifornimento di ossigeno alle cellule? Aristotele poteva solo dire che quello che il polmone è per certi animali, in altri animali è qualcosa di *simile* a un polmone. Così pure, mentre alcuni animali hanno il sangue, altri animali hanno qualcosa che svolge la stessa funzione del sangue.⁵ L'esempio tratto da Aristotele illustra in effetti entrambi i tipi di percezione analogica che abbiamo fin qui incontrato: d'altronde, l'analogia esiste nell'ordine reale, anche quando non è ancora riflessa nel linguaggio; ed essa mostra come la conoscenza umana non faccia altro che assimilare sempre nuove esperienze nei termini di sue analogie con il passato, usando lo stesso termine per entità analoghe.

c) *L'analogia e la conoscenza storica*

Il linguaggio è sempre polivalente e polisemico; è flessibile perché le esperienze passate devono assimilare le nuove conoscenze; ma allora si pone un'altra questione epistemologica relativa al modo in cui il linguaggio e l'immaginazione vengono usati per accedere alla storia, che, secondo me, è un processo intrinsecamente comparativo e quindi analogico. Quest'argomento è particolarmente importante nella teologia cristiana, che non solo deve affrontare la sfida di come si possa parlare in maniera significativa di Dio in generale, ma anche quella di come si possa asserire che Dio si è rivelato negli eventi storici. Prima però di occuparci della sfida specifica della rivelazione, dobbiamo considerare ogni forma di conoscenza storica in quanto tale, ottenuta attraverso la stessa polivalenza del linguaggio presente in tutti gli atti di conoscenza e di comunicazione.⁶

La conoscenza storica è un atto proprio della mente creativa, e per avere successo richiede l'applicazione del linguaggio

a referenti che, per definizione, sono al di là della percezione diretta del soggetto conoscente. Questi deve costruire la narrazione della storia attraverso la sua comprensione della vita, applicata poi alla situazione storica per analogia, ossia usando termini tratti dalla sua esperienza primaria del presente e attribuiti ai corrispondenti elementi del passato.⁷ E sulle orme del critico letterario Erich Auerbach, possiamo anche parlare di una dimensione sacra della conoscenza storica in quanto mediata dall'interesse che l'immaginazione ha per la narrazione storica: «La cosa rappresentata [nella narrazione storica] dev'essere qualcosa di molto importante e santo per quelli che vi sono interessati, qualcosa che tocca tutta la loro vita e il loro pensiero, e questo qualcosa non è soltanto espresso o imitato nel segno e nel simbolo, ma è considerato presente esso stesso dentro di essa».⁸

Ma, ancora una volta, entriamo in un ambito di complessità del tutto nuovo quando ci riferiamo alle narrazioni storiche della Bibbia, che rivendicano un diverso tipo di santità rispetto a quella che Auerbach vede in tutte le narrazioni storiche in quanto tali. E all'interno della Bibbia, il Nuovo Testamento ha un carattere di particolare eccezionalità, dal momento che afferma di raccontare la storia del Dio incarnato: «Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita: poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza» (1 Gv 1,1-2). Così, ancora una volta siamo costretti ad ammettere che una cosa è vedere l'onnipresenza dell'uso analogico del linguaggio nella conoscenza storica, e tutt'altra cosa dire che questo fatto da solo risolve la questione del modo di raccontare del Nuovo Testamento! Wittgenstein, per fare un solo nome, era senz'altro consapevole di quanto diversa fosse la questione della narrazione neotestamentaria rispetto alle altre storie:

Il cristianesimo non è basato su una verità storica; piuttosto, ci offre una narrazione (storica) e dice: ora credi! Ma non: credi a questo racconto così come si crede a un racconto storico; bensì: credi fermamente; questa è l'unica cosa che puoi fa-

re come risultato di una *vita*. *Qui hai un racconto; non avere nei suoi confronti lo stesso atteggiamento che hai verso altri racconti storici!* Dagli uno spazio del tutto diverso nella tua vita. Non c'è nulla di paradossale al riguardo!⁹

Forse di paradossale no, ma di analogico sì. Poiché quello che Wittgenstein intende con «credere fermamente» è: assumere questo racconto come una freccia che punta verso Dio. Significa credere che Dio si manifesti in questo racconto. Ma come può essere? Come può Dio insieme manifestarsi nella storia e tuttavia rimanere sempre l'Incomprensibile? Questa domanda costituirà il punto centrale della terza parte di questo libro, là dove analizzeremo la teodrammatica di Balthasar – cioè la sua concezione di come Dio possa coinvolgersi nella storia umana pur rimanendo nascosto: rivelato in senso vero e proprio, eppure ancora inaccessibile. Per il momento ci basta osservare che tutta la conoscenza storica è radicata in forme analogiche di ragionamento e di immaginazione. L'altra questione di come si possa dire che Dio si è rivelato in questo mezzo storico sarà oggetto di successive riflessioni.

d) L'analogia e la grande catena dell'essere

Ma prima di affrontare un tema così difficile, dobbiamo trattare della prioritaria questione dello stesso essere. E questo non soltanto perché la storia e la rivelazione nella storia non sono altro che sottoinsiemi del più vasto problema della stessa esistenza, anche se è ovvio che lo sono. Ma per un motivo più cruciale, e cioè che proprio la rivelazione proclama che l'universo stesso deve la propria esistenza alla libera decisione di Dio di crearlo dal nulla. Ed è soprattutto questo che ci porta al nodo finale della dottrina dell'analogia: il tema dell'essere dello stesso universo. Parte essenziale del messaggio cristiano è infatti che lo stesso «esserci» dell'universo è *derivativo*. Ma affermare questo significa già scivolare, anche se inconsapevolmente, nel linguaggio analogico, in quanto lo stesso concetto di derivazione comporta un confronto: prima di tutto c'era Dio, la causa incausata; poi venne, in maniera derivata, l'universo, creato da Dio *ex nihilo*.

Ma come è possibile un confronto del genere se il principio del confronto ci rimane sempre inaccessibile? La dottrina della creazione implica che l'universo abbia il suo essere, per così dire, «in prestito»: esso non possiede l'esistenza, ma deve il suo «esserci» a Dio. Quanti complessi problemi una simile affermazione sollevi diventa subito evidente, dal momento che anche questo «prestito» dell'esistenza non è diretto, quasi che Dio avesse qualcosa chiamato «essere» in magazzino e ne avesse dato una porzione in prestito al creato, come accade per il denaro di un conto bancario: un prestito bancario, infatti, non è altro che la distribuzione di sostanza già esistente (che oltretutto si vuole far aumentare!). L'essere del mondo non partecipa dell'essere di Dio in questo modo.

I filosofi greci dopo Parmenide erano di diversa opinione. Non avendo a che fare con una dottrina della creazione, vedevano il mondo come emanante da Dio in maniera più diretta. Come mai la filosofia greca andò a sfociare in questo tipo di emanazionismo (nel neoplatonismo) è una storia complessa; per quel che qui ci interessa, basterà fare qualche considerazione su come la nozione delle gradazioni dell'essere nacque nel pensiero greco. Tutti ammettiamo che l'universo esiste e che noi stessi esistiamo dentro di esso. Anche quando il mondo viene visto come un fantasma senza alcun peso ontico («noi siamo una materia simile a quella di cui sono fatti i sogni, e la nostra piccola vita è sprofondata nel sonno»), non possiamo fare a meno di assegnare a questo fantasma l'esistenza di fantasma. La distinzione, all'apparenza innocua, di vari gradi dell'essere segna l'inizio del cammino della metafisica greca, giacché affermare un essere puramente apparente in contrasto con l'essere «reale» significa già cominciare ad ammettere distinzioni all'interno dello stesso essere, il che porterà ben presto a una dottrina dell'analogia dell'essere.

Prima di raggiungere una sua articolazione matura, tale dottrina dovette emergere dalle tesi contrapposte dei filosofi presocratici Eraclito e Parmenide. Eraclito partiva semplicemente da quello che era evidente ai suoi sensi, e in effetti uno dei suoi frammenti superstiti dice «io onoro di più le cose che vengono percepite con la vista e con l'udito». ¹⁰ E la testimonianza fornita da quei sensi era una testimonianza di

continuo cambiamento e di conflitto: «Le cose fredde si riscaldano, le calde si raffreddano, le umide si seccano, le asciutte si bagnano ... Bisogna sapere che la guerra è universale, che la giustizia è conflitto, che tutte le cose avvengono in accordo con il conflitto e con quello che deve essere». ¹¹ Ma se una simile coincidenza di opposti è tutto quello che c'è nell'universo, allora nulla è stabile, e il divenire è tutto. Se così stanno le cose, allora quando si passa a parlare dell'essere non si può che far ricorso ai paradossi: «Gli dei sono mortali, gli umani immortali, vivono la loro morte, muoiono la loro vita. ... Entriamo e non entriamo in uno stesso fiume, siamo e non siamo». ¹²

Per Parmenide tutto questo era privo di senso. Egli sosteneva che l'apparente tautologia «l'essere è» escludesse gradazioni nell'essere e che fosse filosoficamente incoerente ammettere che l'essere potesse avere vari «livelli». Una cosa o è o non è. Parmenide è così il padre originario di tutti i pensatori successivi che hanno negato la legittimità di una discussione analogica dell'essere, e il suo esempio è pertanto molto illuminante. La sua filosofia è un esercizio di ampio respiro per sciogliere i dilemmi posti dal rifiuto di ammettere gradazioni dell'«essere». Intanto, fu il primo a rilevare le debolezze della posizione dei presocratici che cercavano di individuare un substrato comune nell'universo (identificato di volta in volta nell'aria, nel fuoco, nell'acqua o in qualunque altra cosa). Per Parmenide l'elemento comune era semplicemente l'essere; tutti gli esseri hanno in comune per definizione appunto questa caratteristica: l'essere stesso. Ma la vera importanza di Parmenide sta proprio nella sua definizione dell'essere.

Che cosa è dunque l'essere? Per lui la risposta era evidente in quanto richiesta dalla sua tautologia: è implicito nella stessa definizione di essere che tutto ciò che partecipa dell'essere è, mentre ciò che non ne partecipa *non è*. In altri termini non esiste una terza possibilità fra le due alternative amletiche «essere o non essere». Un ragionamento all'apparenza abbastanza fluido, che con la stessa fluidità portava alla conclusione che l'essere non può avere nessuna causa. Per poter causare l'essere, infatti, la causa in questione dovrebbe prima di tutto essere; il che significa che, essendo l'essere l'unica causa concepibile dell'essere, esso non ha

causa, e non ha quindi inizio. Né può arrivare mai a una fine, dal momento che qualunque concepibile causa della sua distruzione dovrebbe *essere* per poterlo distruggere; l'essere, pertanto, non ha fine: è eterno. Ma questo significa anche che è essenzialmente estraneo al cambiamento: l'essere non può includere il divenire. Perciò il cambiamento semplicemente non esiste.

L'unica strada per uscire da questa impossibile contraddizione è di postulare una gradazione dell'essere, operando una distinzione fra realtà e apparenza, prototipo e copia, come fa Platone, oppure stabilendo la distinzione fra atto e potenza, che fu l'innovazione di Aristotele rispetto a Platone. Ma nell'un caso e nell'altro, viene allo scoperto la questione dell'analogia, come bene osserva Przywara: «Dietro la problematica dell'analogia in Platone si nasconde la medesima [motivazione] che in Aristotele: la critica dei due estremi del cambiamento assoluto e dell'assoluta identità, da cui deriva la basilare insistenza sul *méson* [il punto intermedio] fra di essi». ¹³

Nella questione dell'essere, dunque, l'analogia appare come l'unica alternativa fra due conclusioni impossibili: per Parmenide l'essere non poteva avere altra causa che se stesso, e quel che sembrava essere causato – il moto, la generazione, le forme di vita, ecc. – non poteva partecipare dell'essere; per Eraclito, viceversa, la tautologia «l'essere è» significava esattamente l'opposto: solo il moto è. Il divenire è tutto. Non esiste stabilità e tutte le impressioni di identità sono illusorie. Per evitare queste due evidenti assurdità, sia Platone sia Aristotele furono costretti ad ammettere un livello intermedio dell'essere, in modo che il carattere reciprocamente esclusivo dell'essere e del non-essere non portasse a conclusioni impossibili. ¹⁴

Da questa prima ammissione di (almeno) un livello intermedio dell'essere derivò la successiva dottrina neoplatonica della grande catena dell'essere, che si presenta a sua volta come una sintesi di elementi platonici e aristotelici. ¹⁵ Fu Plotino (205-270 d.C.) a raccogliere l'eredità platonica e aristotelica delle gradazioni dell'essere e a fondere questa idea con la nozione di un non geloso (e peraltro innominato) Uno; egli arrivò così a postulare una grande catena dell'essere che emana

dall'Uno scendendo giù giù fino alle forme più basse dell'essere nella scala dell'universo: la materia atomica. Secondo Plotino dunque

perfetto com'è, giacché nulla ricerca, nulla possiede, di nulla ha bisogno, l'Uno *trabocca*, per così dire, e la sua esuberanza dà origine a una realtà nuova. Ogni volta che qualcosa raggiunge la sua perfezione, vediamo che non può rimanere in se stesso, ma genera e produce qualcos'altro ... Come dunque potrebbe l'Essere Perfettissimo e il Primo Bene rimanere chiuso in se stesso, come se fosse geloso o impotente – lui stesso la potenza di tutte le cose? ... Qualcosa perciò *deve* essere generato da lui. ¹⁶

e) *L'essere e la creazione del mondo*

L'affermazione secondo cui l'Uno «deve» creare il mondo sottolinea la grande differenza fra la dottrina cristiana dell'analogia e la visione cui erano giunti i greci: un punto che viene spesso trascurato da quelli che accusano i teologi analogici di importare nella rivelazione una falsa categoria ellenizzante. ¹⁷ Come abbiamo già sottolineato, l'universo esiste, ma non trae la propria esistenza da quella di Dio *sostanzialmente*, quasi che l'esistenza dell'universo fosse una porzione dell'esistenza di Dio, «asportata», per così dire, perché noi potessimo essere. Questo è tutt'altra cosa rispetto alle asunzioni dell'esistenza eterna del mondo all'interno delle quali si muovevano i filosofi greci quando elaborarono il loro pensiero. Nella loro visione del mondo, l'universo partecipa dell'esistenza come un'emanazione via via sempre più debole dall'essere di Dio, che si irradia verso l'esterno nel mondo, finché alla fine – come i raggi del sole a mano a mano più freddi, che raggiungono i pianeti esterni – la luce dell'Essere svanisce davanti alle resistenze dell'ultima «materia prima» che era servita da materia grezza per la potenza formatrice del Demiurgo. Nella teologia cristiana, invece, la dottrina dell'analogia nacque come risultato delle meditazioni sulla dottrina della creazione, che di colpo stabilisce la completa trascendenza di Dio rispetto all'essere del mondo e

tuttavia postula un rapporto fra Dio e il mondo molto più stretto di quanto fosse possibile nella dottrina neoplatonica della grande catena dell'essere. L'universo, in altri termini, è derivativo in un senso molto più radicale di quanto la parola «emanazione» (o anche la parola «derivazione») potesse implicare.¹⁸

Quando la teologia cristiana, che si basa sulla dottrina della creazione, afferma che l'essere dell'universo è analogo a quello di Dio, lo fa perché costretta dalla dottrina della creazione ad affermare che, in quanto creazione di Dio, l'universo deve avere con lui un legame (per l'evidente ragione che nessuna causa può provocare un effetto totalmente diverso da sé), e che tuttavia, in quanto creazione di Dio, non può essere Dio, anzi non può che essere del tutto finito, dipendente e creato. In altri termini, dal momento che Dio creò il mondo, quest'ultimo deve condividere con l'essere di Dio alcune somiglianze, nel senso che non può essere completamente diverso da Dio; ma il mondo è anche di gran lunga differente dall'essere di Dio, e ciò proprio in quanto è un essere creato e non un essere divino! Questa è la motivazione che sta dietro il decreto del concilio Lateranense IV secondo cui «fra il Creatore e la creatura non può essere rilevata tanta somiglianza senza che si rilevi insieme una maggiore dissomiglianza».¹⁹

Ma ovviamente, dal momento che i termini «somiglianza» e «dissomiglianza» vengono applicati con riferimento al metro dell'essere di Dio, essi pure devono essere intesi in senso analogico (poiché in fin dei conti tutta l'esperienza che noi abbiamo di somiglianza e dissomiglianza deriva dalla nostra esperienza del mondo e nel mondo). Sembrerebbe prospettarsi a questo punto il rischio di cadere in un processo di regressione all'infinito; ma si tratta di un pericolo evitabile seguendo l'unica strada aperta: ossia partendo dall'essere *creaturale*. Una teologia basata sulla dottrina dell'analogia evita il pericolo della regressione all'infinito, partendo dall'unico punto da cui può partire: dall'analisi del solo essere che ci sia accessibile, cioè da noi stessi. E ciò che quest'analisi attesta è semplicemente l'inesplicabilità dell'essere del mondo in termini autoreferenziali. Mascall ha sintetizzato molto bene l'essenza di questa dottrina dicendo: «Dio, naturalmente, ci è dato in un concetto, *ma non in un*

concetto di Dio. Egli ci è dato nel concetto dell'essere finito, che dichiara la propria dipendenza, per quanto concerne l'esistenza, da una causa transfinita».²⁰

f) *La conoscenza della creazione: attraverso la fede o attraverso la ragione?*

Ma anche qui c'è un pericolo di fraintendimento, il pericolo di partire con un fatale passo falso: se infatti l'essere creaturale è l'unico essere a noi accessibile, come sappiamo che esso è appunto *creaturale*? È necessaria la rivelazione perché noi riconosciamo la nostra creaturalità o essa risulta evidente dall'analisi dell'essere del mondo in quanto tale? Qui siamo a uno degli aspetti più complessi del tema dell'analogia, cui abbiamo fatto solo un accenno in precedenza, ma che ora dobbiamo affrontare direttamente e che sarà di importanza decisiva nel prossimo capitolo su Karl Barth: il rapporto tra fede e ragione. Storicamente parlando, l'idea della creazione «dal nulla» proviene dalla Bibbia e non fece mai parte della metafisica greca. È questo un fatto storico accidentale, o invece l'impatto della rivelazione che Dio fa di sé nell'*Esodo* («Io sono colui che sono») segna un momento assolutamente decisivo nella definizione dell'essere, cui l'uomo non sarebbe mai potuto arrivare senza la donazione di grazia di Dio stesso?

Prima di tutto è importante riconoscere, come puro dato storico, che i greci (come ogni altra cultura pagana) *non* arrivarono a concepire una creazione *ex nihilo* sulla base della loro analisi dell'essere. I risultati dell'indagine nella storia della filosofia ci costringono viceversa a riconoscere che il pensiero metafisico risultò radicalmente modificato e ristrutturato allorché i teologi cristiani, a seguito del loro incontro con la tradizione metafisica greca, cominciarono per la prima volta a riflettere sul significato della parola «essere» proposto dall'«Io sono colui che sono» dell'*Esodo*. Se non si coglie e non si riconosce questo dato della storia, diventa privo di senso il successivo dibattito fra Przywara e Balthasar contro Barth da un lato e i neoscolastici dall'altro.

Per rispondere alla domanda dobbiamo prima di tutto volgerci non tanto alla storia della filosofia cristiana (che si svi-

luppò a lenti passi), quanto alla Bibbia stessa e alla sua costante polemica contro il paganesimo. In quella polemica, infatti, si nasconde la differenza decisiva fra la metafisica greca e quella cristiana e quindi fra le due versioni dell'analogia dell'essere nei due sistemi.

La polemica biblica contro l'idolatria è un tema scritturale suscettibile di facile fraintendimento, con la sua retorica del «Dio geloso» e il suo esibito disprezzo per le religioni dei vicini di Israele, una polemica che, da allora, è sempre parsa dare alle religioni monoteistiche un'aria piuttosto fanatica e disumana. Ma quella retorica derivava dalla specifica esperienza di Israele del suo Dio, cioè dalla sua esperienza della trascendenza di Dio al di là del suo creato, rispetto all'emergere degli dei pagani dall'universo preesistente. La polemica biblica contro il paganesimo non ha molto senso se non si comprende prima la profonda incompatibilità strutturale fra la concezione greca dell'essere e quella biblica.²¹

Il modo migliore per afferrare questo contrasto è di considerare il tema della teogonia, cioè della «genealogia degli dei». In tutte le religioni non bibliche si incontrano racconti sulla nascita degli dei, visti come provenienti da un *universo preesistente*, un universo dato tacitamente come sempre esistito (al pari dell'universo con esistenza eterna di Aristotele). Questi racconti propongono innumerevoli varianti del preesistente: uova cosmiche, confluenza di fiumi del mondo, l'albero al centro del mondo e così via. Tutte rappresentano tuttavia il grembo protonaturale da cui sono nati gli dei della mitologia. Ma come sottolinea Yehezkel Kaufmann, grande storico israeliano del Vecchio Testamento,

tutte queste figure contengono implicitamente un'idea che è il tratto distintivo del pensiero pagano: l'idea che esista un regno dell'essere precedente agli dei e al di sopra di loro, da cui essi dipendono, e ai cui decreti debbono obbedire. La divinità appartiene a un regno primordiale, da cui è derivata. Questo regno è concepito in vari modi – come tenebra, acqua, spirito, terra, cielo, ecc. – ma sempre come il grembo in cui sono contenuti i semi di ogni essere. Ciò vuol dire che, nella visione pagana, gli dei non sono la fonte di quello che è, né trascendono l'universo.²²

Del tutto diversa è la struttura dell'universo nella concezione della religione israelitica. Ciò non vuol dire che le religioni pagane siano «mitiche», laddove la religione di Israele sarebbe invece una variante semitica «demitologizzata», dal momento che l'espressione mitica è un tratto importante della narrazione biblica. Ma quel che manca in questa narrazione è una teogonia: «Il Dio di Israele non ha un albero genealogico, né figli; non eredita né lascia in eredità la sua autorità. Non muore e non viene risuscitato. Non ha qualità o desideri sessuali e non mostra alcun bisogno o dipendenza da poteri esterni».²³ Due passi del Vecchio Testamento, che cristallizzano questa visione del mondo, furono in pratica determinanti per la successiva speculazione cristiana: *Isaia 45* ed *Esodo 3*:

Io sono il Signore e non v'è alcun altro. Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provo la sciagura; io, il Signore, compio tutto questo (*Is 45,6-7*).

Mosè disse a Dio: «Ecco, io arrivo dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io cosa risponderò loro?». Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono». Poi disse: «Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi» (*Es 3,13-14*).

Per uno degli accidenti della storia, l'impatto di questa prospettiva su una dottrina dell'analogia dell'essere tardò a trovare espressione e cominciò a entrare esplicitamente nella riflessione cristiana solo dopo la riscoperta e la traduzione dei testi di Aristotele nell'XI e XII secolo (la logica dell'analogia è trattata in maniera molto più esplicita da Aristotele che da Platone, il quale tendeva ad abbozzare le sue analogie con una logica puramente implicita). A quel punto, quando Aristotele fu fatto per la prima volta oggetto di intensa riflessione in ambito cristiano, il collegamento della definizione biblica del nome di Dio come «Io-Sono» con la visione aristotelica dell'essere come atto o energia provocò una rivoluzione non soltanto nella metafisica cristiana, ma in tutta la storia della filosofia occidentale successiva, soprattutto grazie a Tommaso d'Aquino. Tommaso però non si limitò a fondere o giustapporre questi

due punti di vista, ma si vide costretto a ristrutturare la dottrina aristotelica dell'eternità del mondo. In considerazione del suo assunto dell'eternità del mondo (un assunto dovuto naturalmente ai presupposti della visione pagana del mondo), Aristotele aveva insistito sulla sostanza dell'essere; Tommaso, invece, costruendo sulla dottrina rivelata della creazione, mise l'accento sul puro atto dell'essere. Ossia: a seguito dell'influenza della rivelazione biblica, apparve infine alla mente umana che l'atto in grazia del quale una sostanza è deve appartenere a un altro ordine rispetto all'atto per cui una sostanza è una sostanza. Un leone è leone in quanto la sua essenza o forma lo fa essere tale; ma un leone è a seguito di un atto dell'*essere* che è separato e non si identifica con l'idea della sua leonità. Come dice Gilson,

la forma, dunque, è l'atto stesso con cui una sostanza è quello che è e se l'essere è primariamente o – come dice lo stesso Aristotele – quasi esclusivamente *quello che è*, ogni essere è primariamente e quasi esclusivamente la sua forma. Questo, che è vero della dottrina di Aristotele, rimarrà ugualmente vero della dottrina dei suoi discepoli, altrimenti non sarebbero suoi discepoli. Il carattere distintivo di una metafisica dell'essere autenticamente aristotelica sta nel fatto che essa non conosce alcun atto al di sopra della forma, nemmeno l'esistenza ... [Tuttavia] se uno, al di sopra della forma, pone un atto di quella forma, potrà continuare certo a usare la terminologia tecnica di Aristotele, ma su questo punto almeno non può dirsi aristotelico.²⁴

E in questo senso, Tommaso non può appunto dirsi aristotelico. A lui, infatti, dobbiamo quella che da allora in poi sarebbe stata conosciuta come «la distinzione reale fra essenza ed esistenza». Ciò significa che l'atto di esistere, inerente a ogni singolo individuo, è distinto da quello che l'individuo è. L'individuo effettivamente esistente, in quanto esistente è cosa diversa dalla sua essenza. Questa non soltanto non deve essere, ma deve la propria esistenza a un atto dell'essere, un *esse* che non è esso stesso derivato. Questa distinzione è assolutamente cruciale, poiché da essa si è sviluppata l'analogia dell'essere, che a sua volta ci dà accesso all'intera struttura del pensiero di Balthasar. Quello che la cosiddetta distinzione

reale implica è che «essere» è il supremo atto di ogni cosa che è. La distinzione reale ci dice che la forma di un leone fa sì che esso sia *un leone*, ma non fa sì che esso *sia*: questo infatti è dovuto all'atto dell'*esse* stesso, e non c'è nulla nell'essenza di una cosa che renda intrinsecamente necessario che essa sia. L'essere di tutte le essenze è un essere ricevuto, accordato alle forme senza che, nell'essenza della cosa, ne sussista alcuna intrinseca necessità.

L'essenza di Dio, invece, è di essere. Qui non siamo di fronte a una «definizione» a cui «accade» di essere concretizzata nell'essere. In Dio non possiamo pensare a una distinzione fra essenza ed esistenza. «Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi». Ma che significa questo «Io-Sono»? Precisamente che è al di là delle nostre possibilità di concettualizzazione, in quanto solo le essenze possono essere concepite, e l'essere non è un'essenza! Tutto questo può apparire come inutilmente sottile, ma intorno a questo ruota l'intera giustificazione dell'analogia dell'essere nel pensiero cristiano. Data la sua importanza, faremo esprimere a Gilson le sottigliezze della dottrina e le sue considerazioni ci serviranno di base per mostrare come non possiamo fare a meno della nozione dell'analogia:

Quello che è in gioco qui non è semplicemente la correttezza formale del ragionamento logico; si tratta di un'opzione fra due metafisiche diverse dell'essere. In effetti, quello che è in gioco è la comprensione metafisica del carattere autonomo dell'ordine dell'esistenza, e questa è una comprensione impossibile per chi si accosta all'essere solo per via di rappresentazione concettuale. Come concetto, «essere» è in effetti uno pseudoconcetto, ma può sfuggire benissimo alla rappresentazione in virtù della sua stessa trascendenza. Quando diciamo che Dio è solo *essere* (*Deus est esse tantum*), non cadiamo nell'errore di quelli che dicono che Dio è quell'essere universale (cioè, «essere» preso come un puro universale) grazie al quale di ogni singola cosa si dice che è attraverso la sua forma. Al contrario: l'unico caso in cui «essere» è assolutamente puro ed esente da qualsiasi aggiunta o determinazione è anche l'unico caso in cui è assolutamente distinto da tutto il resto. Dio non deve il suo *esse* alla sua individualità; piuttosto, la suprema e unica individualità appartiene necessariamente a Lui,

e Lui è Lui, proprio perché Lui soltanto è «essere» nella sua assoluta purezza: «Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse».25

Se il lettore riesce a seguire questo ragionamento e a cogliere quello che Tommaso ha fatto qui, comprenderà subito come ne risulti immediatamente l'inevitabilità di una dottrina dell'analogia. Le creature, infatti, sono una miscela («per ipsam suam impuritatem», si potrebbe dire) di *esse* ed *essentia*, e lo sono non nel senso che gli ingredienti si combinano diversamente, ma nel senso che il fatto di essere miscela rende il loro essere analogo. Ciò significa prima di tutto che sono contingenti rispetto alla loro causa; potrebbero cioè non esistere. Ma c'è di più: anche nel fatto di esistere e nel modo di esistere, le creature sono solo analoghe a Dio. Erich Przywara, che lasciò una sua orma profonda sulla riflessione di Balthasar in questo campo, si esprime così:

In questa forma la creatura è l'«analogia» di Dio. È simile a Dio per il fatto di avere in comune con lui l'unità fra l'«essere-quello-che-è» [*Sosein*: cioè, la sua essenza] e il semplice «esserci» [*Dasein*: cioè, la sua esistenza]; ma anche in questa somiglianza, è essenzialmente dissimile da Dio, in quanto la forma dell'unità di essenza ed esistenza in Dio è un'«unità essenziale», laddove quella della creatura è un'«unità in tensione». Orbene, dal momento che la relazione di essenza ed esistenza è l'essenza dell'«essere», Dio e la creatura sono simili-dissimili nell'«essere», cioè sono fra loro «analoghi»: è appunto quello che intendiamo con *analogia entis*, l'analogia dell'essere.26

II

Tutta la vita di Przywara fu profondamente segnata dalla nozione di analogia. Al cuore di tutto il pensiero religioso, diceva, si scopre un'implicita metafisica della relazione Dio-mondo, una metafisica che presenta problemi insolubili se non li si illumina e corregge con una dottrina dell'analogia. Il migliore accesso al pensiero di Przywara è dato probabilmente dalla parola «polarità».27 Il termine esprime la tensio-

ne che deve sempre esistere fra la trascendenza di Dio (Dio sopra di noi) e l'immanenza di Dio (Dio in noi). Soltanto mantenendo la tensione possiamo evitare il crollo o dell'essere del mondo in Dio (teopanismo) o di Dio nel mondo (panteismo). In altri termini, nessuno dei due estremi – Dio in noi o Dio sopra di noi – si sostiene senza l'altro, e questo sempre:

Il fatto metafisico primordiale è la tensione dell'analogia entis, o, per dirla con altre parole, la tensione fra «Dio in noi» e «Dio sopra di noi», o ancora, la tensione fra la realtà e l'operatività propria della creatura e la realtà e l'operatività universale e totale di Dio, fra l'universo delle creature come visibilità di Dio e l'invisibilità dello stesso Dio sopra l'intero universo del suo creato.28

Questa posizione consentì a Przywara di rendersi conto fino a che punto la storia della filosofia possa essere interpretata come il pathos di questa tensione. Per esempio, tanto Platone quanto Aristotele consideravano il primo principio dell'essere come puro spirito – come l'Idèa suprema del Bene (Platone) o come Colui che pensa Se Stesso (Aristotele). E tuttavia per Przywara quest'accenno di trascendenza non è decisivo, a causa dell'eredità del pensiero mitico greco (cioè teogonico), nel quale gli dei emergevano ed erano generati in un universo preesistente. Come dice James Collins, illustrando la sottile posizione di Przywara:

[Nella visione greca, secondo Przywara] Dio è scarsamente immaginato come staccato dal suo esemplare o da una dinamica relazione con il mondo. Per di più, il mondo dell'esperienza sensoriale contiene una sua irrazionalità di fondo che, in Aristotele, lo sottrae alla diretta ed efficace conoscenza e provvidenza divina. La materia è un *contro*-potere [che si oppone a quello divino], mentre gli eventi naturali sono soggetti alla legge inesorabile di *moira*, del fato. Per questo la religione greca sperimentò eccessi alternativi di formalismo puritano e di carnalità dionisiaca, soprattutto nelle sue fasi più tardive. Il ritmo naturale della vita religiosa ed etica era viziato da una fondamentale ambiguità circa la portata dell'immanenza e della trascendenza divina.29

Lo stesso si potrebbe dire del cammino della metafisica occidentale a partire da Descartes; e Przywara insistette con notevole vigore su questo punto; di fatto egli prese le formule di Agostino e la precisione di Tommaso d'Aquino e reinterpretò poi tutta la filosofia moderna alla luce di questa dottrina, che, come vedremo nel capitolo 3, è il tema più importante del suo pensiero e quello che soprattutto influenzò Balthasar. Ma volendo caratterizzare il tratto più cruciale della sua dottrina, a prescindere dalle sue analisi storiche, dovremmo dire che il vero significato dell'analogia è che l'automanifestazione di Dio nel suo creato non è mai esaustiva: benché ci sia qualche somiglianza fra il mondo e Dio, in questa stessa somiglianza c'è una dissomiglianza persino più grande. Ma ciò è accettabile solo in un'interna dinamica che riconosca, nella fede, l'automanifestazione di Dio nel creato, e poi in quell'atto di fede riconosca che esso deve «negare se stesso» e andare al di là di quello che aveva appena conquistato.

Se dovessimo scegliere una parola capace di rendere il senso del singolare contributo di Przywara alla discussione dell'analogia, essa sarebbe, a mio parere, la parola «dinamica». Per quanto legittima sia la recriminazione secondo cui le categorie greche sono troppo statiche per adattarsi all'intimo dinamismo della Bibbia, almeno nel caso di Przywara quest'osservazione non corrisponde al vero. Per lui, infatti, l'analogia è un momento nella vita della fede, e quello che la fede vede nell'analogia è l'esigenza di andare al di là di se stessa, cosa che appunto fa nel suo legittimo atto di riconoscere il mondo come creazione di Dio. «Costante cambiamento» (*stetige Wandlung*) è un'espressione che ricorre ripetutamente negli scritti di Przywara, e non a caso.³⁰

Il punto cruciale da richiamare a questo proposito è che il momento del pensiero analogico comincia all'interno dell'atto di fede: «Per il principio dell'*analogia entis*, è assioma incontrovertibile che tutto ciò che tende verso Dio e ogni esperienza di Dio deve *assumere piuttosto che provare* la relazione con Dio ... Lo studio scientifico di Dio è sempre qualcosa che *sfocia* nella vita pratica della religione».³¹ È una fede che richiede un continuo atto di autorinnegamento, sia del cuore sia della mente. Ciò conferisce agli scritti di

Przywara un carattere fortemente emotivo, che riscontreremo presto anche in Balthasar. In altri termini c'è un correlato emotivo alla dottrina dell'analogia, dal momento che tale dottrina nasce dalle tensioni dello stesso atto di fede. Ora, il correlato emotivo alla trascendenza di Dio è «il timore del Signore», mentre l'amore e l'intimità sono più propri all'interna relazione di Dio con il mondo. Ma nessuno dei due momenti può cancellare l'altro; il primo da solo darebbe luogo a un semplice servilismo, il secondo a un sovraccarico di sentimentalismo.³² Przywara si contrapponeva in maniera particolare all'enfasi eccessiva posta da Max Scheler sull'amore come chiave della vita religiosa, e si chiedeva quanto un simile desiderio mascherasse un'inconfessata paura; raccomandava pertanto la formulazione di Agostino di «un amore timoroso e un timore amoroso».

L'immediata connessione fra i sentimenti religiosi di Przywara e le sue concezioni metafisiche non solo generò una tensione emotiva di grande intensità, ma questa a sua volta raddoppiò la sua dedizione a una vita di difficile impegno per la causa di Cristo. Per l'interno dinamismo sempre in azione nella dottrina dell'analogia (che spinge a non essere mai soddisfatti dei concetti già acquisiti, del lavoro già compiuto), la volontà cristiana si sente costantemente attratta e ispirata dall'esempio di san Paolo, le cui fatiche per la causa di Cristo furono senza sosta (*1 Cor 9,24-27*). Lo stesso tipo di instancabile impegno caratterizzò in particolare la vita di Przywara e aiuta a capire la straordinaria capacità di lavoro di Balthasar: «C'è una legge fondamentale nella vita della grazia,» diceva Przywara, «che affloscia gli indolenti e dà la carica agli instancabili: quanta è la grazia che abbiamo ricevuto, altrettanto dev'essere il lavoro che compiamo».³³

Ma al di là di questa implicazione personale della dottrina, la scoperta delle sue interne ricchezze offrì a Przywara la prospettiva giusta per capire come e dove la moderna filosofia avesse deragliato dai suoi binari e questo, come abbiamo già detto, costituisce forse il contributo più cospicuo da lui dato al pensiero di Balthasar: gli insegnò infatti a interpretare la passione della filosofia moderna a seconda di come essa reagiva alla dottrina dell'analogia. In altri termini, gli fece vedere i dilemmi in cui viene a trovarsi il pensiero umano allorché

abbandona le tensioni rappresentate nell'analogia. Secondo Przywara la storia del pensiero moderno può essere interpretata come l'incapacità di tenere insieme le polarità della trascendenza e dell'immanenza di Dio; ossia come un incagliarsi o nella foga di una sottolineatura dell'onnipotenza di Dio, che priva il mondo della sua realtà travolgendola nella trascendenza divina (come in Lutero), o in un'esaltazione del mondo, che assorbe Dio in se stesso attraverso una panteistica identificazione con lui (come in Spinoza).

Ma più che mettere in evidenza la passione dei singoli pensatori incapaci di tenere insieme i due poli, Przywara poté osservare come tutta la filosofia fosse la storia di questa irrealizzata passione per la totalità. Vide come *tutta* la filosofia fosse un succedersi di incagliamenti, dovuti al quasi inevitabile fallimento dei tentativi dei singoli di mettere le redini alle tensioni dell'anima umana, tensioni che sono solo il riflesso sul piano psicologico dell'interna struttura della relazione dell'universo con Dio.³⁴

Przywara visse appieno questo dinamismo in alto grado, riconoscendo con Tommaso che l'analogia non è solo una semplice dottrina, ma uno stile di vita, un «come», che richiede la più completa dedizione dell'anima a trascendere se stessa: «In questa modalità del fatto oggettivo [*Dass*], il «come» dell'*analogia entis* si rivela già nella sua valenza di *principio*. Dal momento che l'*analogia entis* è fondata sulla contraddizione [fra Dio e la creatura], si presenta come il principio più radicale. Ma allo stesso tempo, condividendo proprio per questo la modalità di un «formalismo negativoriduttivo» e di «movimento *in actu primo*», opera come il principio più aperto».³⁵

Il principio più radicale e insieme il più aperto: è qui il contributo più rilevante di Przywara al dibattito del XX secolo sull'analogia dell'essere. Più di qualunque altro pensatore di questo secolo, egli è riuscito a sfruttare le potenzialità analitiche dell'analogia e a imbrigliarle in una critica della filosofia moderna al contempo radicalmente severa eppure fondamentalmente aperta: «Nonostante la sua strettissima dipendenza da Dio, il creato è dotato di un'essenza e un'esistenza separata. Dio è pienamente reale, e anche il creato è a suo modo al-

trettanto reale. Dio è Valore Universale, e anche il creato ha valore in se stesso».³⁶

Una prospettiva del genere offre vantaggi straordinari, che si spingono fino agli aspetti più concreti e immediati della vita del credente. Prendiamo, per esempio, il tema della preghiera di richiesta. Come può Dio essere influenzato dalla preghiera o mosso da quello che gli chiediamo? A giudizio di Przywara, una giusta comprensione della relazione fra Dio e il mondo chiarisce questo spinoso e ricorrente tema pastorale: «È soprattutto in questa completa «resa», come dice Newman, nell'adorante, incondizionato abbandono alla grandezza di Dio, che è al di là di ogni necessità delle sue creature, che si realizza il significato salvifico della relazione con Dio. Non è Dio che deve essere misurato in base al suo potere di salvare le anime, ma è la salvezza delle anime che deve essere fiduciosamente avvolta nel mistero delle sue imperscrutabili vie».³⁷

Così, quel «pregare con fiducia», come vuole il Vangelo (Lc 11,1-13), è un aspetto del nostro completo abbandono in Dio che crea e redime, ma «Dio non deve essere misurato in base al suo potere *di* salvare le anime». Al contrario, la nostra fiducia nella salvezza è avvolta nel mistero della trascendenza di Dio:

Questo fenomeno trova l'espressione più chiara nella tensione fra l'ingenua preghiera di richiesta cattolica e l'austero abbandono che troviamo in Francesco di Sales e Ignazio di Loyola. Il Dio della prima è il mite Patriarca, che si invoca per avere il bel tempo, il necessario per mangiare e bere come suoi liberi doni; il Dio della seconda è la divina Maestà, la cui volontà è imperscrutabile e che porta a compimento i suoi disegni in ogni caso, come per divino decreto. Nel quadro del primo atteggiamento, le leggi dell'universo appaiono come il dominio non legalistico del libero amore; nel quadro del secondo, la Divinità appare quasi come la personificazione del fatale potere della legge. Questo ritmo [si muove] tra fiducioso amore e tremante riverenza, e si allarga nell'anima in accordo con l'*analogia entis*; ... [e] grazie a questa noi vediamo qui più chiaramente che mai il significato ultimo di quel ritmo: l'abbandono a un Dio che è apertura.³⁸

O, come Przywara dice in quella che è forse la sua più lapidaria sintesi di tutto il significato dell'analogia: «In tutto lo spettro dell'insegnamento cattolico dalla creazione alla soprannatura fino all'incarnazione, domina un solo assioma fondativo: *il creato orientato a Dio e non Dio supplemento del creato*».39

III

Se non vogliamo esaminare tutto il lavoro di Balthasar alla luce di Przywara (cosa possibile, quando si pensa all'ampia influenza che quest'ultimo ha esercitato sul suo pensiero), possiamo riferirci a due luoghi della vasta opera di Balthasar da cui è facile afferrare quali elementi specifici egli mutuò da Przywara e in quali invece prese le distanze dal suo primo grande mentore della Compagnia di Gesù: il suo saggio introduttivo a una bibliografia completa delle opere di Przywara curata da Leo Zimmy⁴⁰ e il suo libro su Karl Barth. Il primo, data la collocazione, è più valutativo ed elogiativo nello stile e nell'approccio, mentre il secondo mette in luce con tutta la chiarezza auspicabile i punti sui quali Balthasar aveva delle riserve da sollevare nei confronti delle posizioni del maestro. Per questo le polemiche di Barth contro l'analogia dell'essere erano indirizzate soprattutto contro Przywara, e furono occasionate in realtà proprio dalle conversazioni che i due ebbero in Germania, quando Barth ancora vi insegnava, all'inizio degli anni '30.

Nel suo libro su Barth, perciò, Balthasar, prima di affrontare direttamente le obiezioni di quest'ultimo, insiste sul fatto che la posizione di Przywara (su ogni tema aperto, e non soltanto sull'analogia) non andava presa necessariamente come *la* posizione cattolica sulle varie questioni. Ciò gli offre poi l'opportunità di distinguere la sua posizione da quella di Przywara, prima di passare allo stesso Barth. Ma poiché la formulazione di ciò che lo distingue da Przywara è strettamente intrecciata con la sua interpretazione di Barth, dobbiamo rinviare l'esposizione più articolata della posizione di Balthasar sull'analogia al prossimo capitolo, mentre qui ci li-

miteremo a sottolineare come Balthasar riconosca il debito che lo lega al suo mentore.

Il punto di maggior contatto fra Balthasar e Przywara può essere individuato nella loro comune antipatia per il sistema e nella loro condivisa insistenza sulla necessità di assoggettare la teologia a quello che Balthasar chiama «il giogo della relatività» in modo che la vera universalità del mistero di Cristo possa infine risplendere. La seguente testimonianza, appassionatamente lirica, potrebbe valere anche come una descrizione riferita allo stesso Balthasar, tanto è forte l'influenza di Przywara a questo proposito:

Come chiunque sia posto davanti al Dio vivente e venga chiamato a parlare di lui, Przywara è qualcosa di più di un semplice «pensatore». Se con una metà del suo essere era un pensatore rigoroso e inflessibile come pochi altri del suo tempo, il suo solo scopo di pensatore era di realizzare il compito paolino di «abbattere le fortezze, distruggendo i ragionamenti e ogni baluardo che si leva contro la conoscenza di Dio, e rendendo ogni intelligenza soggetta all'obbedienza al Cristo» (2 Cor 10,4-5). La passione con cui si sbarazzò e infranse ogni possibilità di costruire un sistema e l'assoggettò al giogo della relatività ha senso solo se è consapevole di dover servire in obbedienza al mistero, che non può divenire trasparente senza che si proceda prima a una tale opera di liberazione.⁴¹

Oltre alla profonda avversione per la sistematizzazione, Balthasar apprezzava anche l'intenso pathos che segnò la vita di Przywara, non soltanto a livello personale, ma anche nel suo apostolato intellettuale; una passione manifestatasi forse al massimo livello proprio in rapporto al destino del concetto di «analogia dell'essere» nella teologia del XX secolo. Przywara, infatti, lo difese proprio perché lo considerava lo strumento per perforare il chiuso orizzonte della coscienza moderna e il suo quasi esclusivo interesse per il mondo o per l'uomo-nel-mondo. Tuttavia Karl Barth accusava Przywara (e con lui tutto il cattolicesimo, essendo questo solitario prete cattolico il suo unico interlocutore!) di provocare proprio ciò che intendeva evitare! Ma la spinta profonda del pensiero di Przywara era di far sì che Dio fosse Dio, e questo rendeva an-

cora più ironica la sua separazione da Barth sulla questione terminologica:

Erich Przywara si trovò a operare in un tempo che dedicava tutte le sue forze all'interesse per il mondo e per l'uomo; visse in un'epoca filosofica e speculativa in cui «mondo e uomo» erano la grande realtà e il grande tema, un'epoca in cui Dio rappresentava al massimo un «orizzonte» dell'essere del mondo, un concetto-limite del pensiero, una cifra dell'esistenza; proprio in questo concetto-limite, tuttavia, per quanto sempre riformulato, il pensiero sia teoretico che pratico, sia logico che dialettico che intuitivo, trova la sua sicurezza e il suo solido ancoramento come condizione della sua stessa possibilità e realtà. Il centro per Przywara è, al contrario, non l'immanenza del mondo e dell'uomo, ma piuttosto l'inafferrabile punto dell'incontro con il Dio vivente ... Przywara ha battezzato questo punto – in cui è difficile installarsi per viverci, ma che nondimeno dev'essere scelto – col nome di *analogia entis*; l'espressione è entrata ormai nel vocabolario corrente, ma senza che se ne colga e se ne trasmetta la vera passione. Come può una passione essere sistematizzata? Ridotta a questa forma scolastica, del tutto impoverita e snervata e non più distinguibile dal suo opposto, l'*analogia entis* ha potuto essere stigmatizzata da Karl Barth come «l'invenzione dell'Anticristo», mentre all'epoca essa era ciò che più si avvicinava alla passione propria dello stesso Barth: entrambi si ponevano contro il kantismo e l'hegelismo, contro i metodi immanentistici di uno Schleiermacher o del modernismo, contro ogni forma, pia o empia che fosse, di tentativo di mettere sotto controllo il Dio vivente. Il radicalismo di Przywara dimostra con chiarezza che questa lotta interconfessionale fu un fraintendimento, ammesso che si riconosca come corretta la sua analisi dell'originaria dialettica protestante come teopanistica.⁴²

Ma il pathos della vita di Przywara attinse livelli più profondi di questi fraintendimenti terminologici: egli soffrì infatti di difficoltà di comunicazione, dovute dapprima al suo stile piuttosto oscuro e teutonico (ben visibile del resto anche in alcune sue citazioni qui riportate) e poi alla malattia mentale. Ma al di là dei tratti ereditari della sua personalità (che furono forse all'origine del crollo mentale o dell'inclinazione a innalzare rigide barriere di comunicazione fra lui e i letto-

ri), Balthasar riuscì a vedere le sottostanti tensioni operanti nella quasi impossibile sfida intellettuale di Przywara:

Se il mistero più intimo di ogni anima è di essere un intreccio nuovo e unico di due tendenze fondamentali (potere e amore, violenza e resa, dominio e umiltà), nel caso del pensatore teoretico la tensione assume la forma speciale di un posizionarsi fra i poli del più generale dominio teoretico del conoscibile in una totalità sistematica e una resa all'immensa varietà del mondo empiricamente conoscibile [razionalismo contro empirismo]. Tutti i pensatori inclinano verso un polo (razionalistico-sistematico) o l'altro (irrazionale-asistematico). In rari casi la passione del pensiero è attratta con uguale intensità da entrambi gli estremi. A questo tipo appartiene Przywara. Il suo pensiero dinamico nasce dall'estrema tensione fra i due poli contrari del processo di riflessione.

Dal punto di vista del contenuto, questo significa l'interpene-trazione di una volontà incondizionata decisa a far luce su qualunque cosa fin nel suo nucleo, con un quasi razionalistico aborrimiento di tutte le filosofie dell'esperienza che fanno a meno di struttura e sostanza. Si tratta di un tipo di pensiero che «penetra ogni cosa, fino a che l'anima e lo spirito, le ossa e il midollo sono separati gli uni dagli altri». D'altra parte però questa tensione esige una consapevolezza non meno radicale della *inconclusività* di ogni movimento del pensiero, di un antirazionalismo portato all'estremo, di una diffidenza assoluta verso tutti i principi del pensiero e dell'essere organizzati in qualche modo in sistema, a partire dai quali qualsiasi cosa debba essere dedotta o sistematicamente elaborata.⁴³

L'esigenza di solitudine per una vita del genere deve essere stata notevole, e nel caso di Przywara lo fu, ma quando stiamo a valutare i costi imposti da simili sforzi, non dobbiamo dimenticare di tenere presente quello che Przywara ci ha consegnato grazie a essi: «Il risultato è una filosofia nel punto archimedeo: il che vuol dire insieme il più radicale formalismo e la più radicale sospensione di ogni sistematica, che trova la formula per annientare ogni formula mettendo in evidenza e riconoscendo fino in fondo la linea di faglia che attraversa tutto ciò che è creato».⁴⁴ Qui Przywara assume il posto che gli compete fra tutti gli altri pensatori che hanno elaborato una teoria dell'analogia: non per afferrare Dio, ma

per spiegare perché Dio non può essere afferrato! Non per avanzare pretese su Dio, ma per spiegare perché Dio può avanzare, e di fatto avanza, pretese su di noi! E per questo la sua opera è destinata a una perdurante importanza:

I profeti trascinati per i capelli dagli angeli e condotti davanti al Trono della Gloria a fare l'esperienza di quanto dovessero «soffrire per il suo nome» non potevano che rimanere soli. Soli nella pienezza della comunicazione condizionata dalla missione, lontani nella mischia del corpo a corpo con amici e nemici, con il loro popolo e con gli stranieri, costretti a tenersi a distanza per discernere gli spiriti come ordinato, ma solo in virtù del fatto di essere stati prima toccati dal fuoco divorante che li avrebbe segnati per sempre e in maniera indelebile. La loro parola brucia: non battezza nell'acqua, ma in spirito e fuoco. Lo zelo per la casa di Dio li consuma. Essi stessi sono certamente fuoco. E quando – incompresi e rigettati, disprezzati, insultati e traditi da parenti e amici – stanchi fino alla morte rendono l'anima a Dio, può essere che il Dio che consuma mandi loro il suo carro di fuoco per portarli a casa.⁴⁵

Non ci sorprende vedere da questo brano come la solitudine di un uomo, provocata dalla sua passione per la causa di Dio, abbia potuto apprezzare così a fondo le realizzazioni di un altro uomo, che visse tutta la sua vita adulta di pensatore e sacerdote in una solitudine molto più severa.

Il dialogo con Karl Barth

Non solo noi non conosciamo Dio se non per mezzo di Gesù Cristo, ma non conosciamo noi stessi se non per mezzo di Gesù Cristo; non conosciamo la vita, la morte se non per mezzo di Gesù Cristo. Senza Gesù Cristo, non sappiamo che cosa sia la nostra vita, la nostra morte, Dio, noi stessi. Pertanto, senza la Scrittura, che ha come unico oggetto Gesù Cristo, non conosciamo nulla e vediamo solamente oscurità e confusione nella natura di Dio come nella nostra.

Pascal, *Pensieri*

«Dopo Lutero e Calvino il protestantesimo non ha avuto altri teologi della statura e dell'importanza di Karl Barth.» È il giudizio di un teologo protestante francese dell'università di Parigi,¹ ma è certamente condiviso da chiunque abbia un minimo di familiarità con la teologia contemporanea. È vero che per gran parte di questi ultimi trent'anni i teologi protestanti hanno abbandonato il metodo di Barth, che ha vistosamente perso la sua influenza, un tempo tanto massiccia. Ma a tutt'oggi egli torreggia sui suoi successori, non da ultimo perché rimane il principale teologo protestante che sia riuscito a vedere la debolezza delle fondazioni kantiane e schleiermacheriane del protestantesimo liberale (e le abbia minate dall'interno), senza tuttavia cadere vittima della loro (apparentemente unica) alternativa, il fondamentalismo; e pur rimanendo del tutto fedele ai suoi ascendenti protestanti Lutero e Calvino.

Per questo, secondo Balthasar, «dobbiamo scegliere Barth come interlocutore, perché in lui *per la prima volta* il vero protestantesimo ha trovato una forma pienamente conseguente: la sua. Questa forma non è stata raggiunta soltanto mediante un ritorno radicale alle fonti, a Calvino e Lutero,

passando attraverso tutte le "evoluzioni", deformazioni e stonature del neoprottestantesimo, ma in maniera ancor più essenziale mediante una purificazione e una radicalizzazione di queste stesse fonti».²

Questo capitolo si propone di esaminare la natura dell'influenza di Barth sul pensiero di Balthasar, le loro discussioni, i risultati del loro dialogo, reso molto più facile dalla comune residenza a Basilea.³ Ma in questo caso «influenza» non è forse la parola giusta, almeno se col termine si intende una ricezione passiva della forma di pensiero di un altro. Lo scambio fra Barth e Balthasar, infatti, fu reciproco, fu cioè un vero esempio di dialogo, segnato dallo sforzo costante di permettere all'altro di essere altro e di incontrarlo esattamente come tale. Forse possiamo farci un'idea dello sforzo e del lavoro impliciti in un simile rapporto, pensando al ritratto che Balthasar fa dell'atteggiamento opposto al dialogo: quel trionfalismo di chi pensa di conoscere già la risposta e quindi di non avere bisogno di ascoltare l'altro, giacché l'oppositore ha già ricevuto «risposta»:

Presi da questo senso di superiorità non sono tuttavia soltanto le persone inflessibili, per le quali sembra che il tempo si sia fermato, in quanto sarebbe già stato pensato e detto in maniera sufficiente ed esaustiva ciò che rimane necessario fino alla fine del mondo, ma anche alcune delle teste più agili e versatili, che sono in grado di combattere con tutte le armi dell'avversario, di cambiare pelle e far proprio ogni sistema di pensiero, dando così a vedere di essere senz'altro i superiori. A chi non passerebbe l'umorismo nel vedersi manipolato, vivisezionato e classificato in questo modo, ancor prima di aver aperto bocca? Ci si deve chiedere se tali rappresentanti della causa cattolica e *universale* abbiano in realtà compreso che cosa significhi la divisione delle chiese: il baratro aperto, che non può essere superato da nessun salto dialettico e neppure analogico, la ferita sanguinante, che nessun cerotto di formule teologiche può guarire. (KB, p. 26)

Ma questa disponibilità ad ascoltare l'interlocutore e a esserne influenzato non è l'unica ragione che rese il colloquio fra Barth e Balthasar così fruttuoso. Nessuno dei due, infatti, elevò il «dialogo» a fine in se stesso, quasi che le differenze e

le divisioni che lo sollecitavano non fossero altrettanto importanti dell'atto stesso del dialogare. Tutt'e due sapevano che le divisioni all'interno della Chiesa non sono volute da Cristo, che le scissioni fra i cristiani sono questione di colpa e responsabilità personali, le quali richiedono in primo luogo la confessione del peccato e poi lo sforzo di raggiungere la verità, il solo vero scopo di ogni dialogo. Ma è una verità, questa, che non può essere raggiunta mettendo delle toppe alle differenze, o facendo finta che non esistano, o credendo che il dialogo sia un tale valore in se stesso da spegnere da solo le diversità esistenti.

A rendere l'incontro fra i due teologi così fruttuoso fu il fatto che esso si sviluppò nel quadro di una fede percepita da entrambi come intrinsecamente dinamica. Come sottolineato nel capitolo precedente, una funzione importante della dottrina dell'*analogia entis* è di dar forza alla più ampia verità secondo la quale la fede è sempre dinamica. L'analogia non è solo un modo per esprimere la dottrina che l'essere dell'universo è un essere creato, ma anche un modo per insistere sul fatto che la nostra fede in Dio è solo parziale e ha quindi bisogno di un'integrazione che soltanto il dialogo può portare. Proprio perché la fede è dinamica, il dialogo diventa imperativo:

Il cattolico, che ritiene realtà l'infinità della rivelazione, il carattere vivo della Scrittura e della tradizione nonché il progresso del dogma, non dovrebbe provare fatica ad ammettere la parzialità della sua visione attuale, anzi l'incompletezza della visione e interpretazione della fede propria della Chiesa di oggi, e quindi ad avere un orecchio vigile per tutti coloro che, come lui, si preoccupano della vera fede ... Che cosa infatti è più cristiano della disponibilità a lasciarsi interpellare dalla parola del fratello? Questa disponibilità è una parte integrale e una prova importante della fede viva. Come il vero amore di Dio si dimostra nell'amore del prossimo ed è da esso inseparabile, così, per il fatto che Cristo è Dio e uomo, neppure la disponibilità della fede ad accettare la verità di Dio può essere separata dall'apertura alla parola e alla verità del prossimo. (KB, pp. 31-32)

Essendo il libro di Balthasar su Barth un esempio impareggiabile di tale reciprocità,⁴ è in realtà impossibile isolare gli

elementi che Balthasar può aver appreso o «mutuato» da Barth, se è questo ciò che intendiamo per influenza. Allora sarà forse meglio fare ricorso alla terminologia di Goethe e parlare di «affinità elettive», una convergenza in profondità e lungo le strutture implicite del pensiero cristiano, che rende i loro disaccordi ancor più illuminanti per noi. E fra le molte affinità che uniscono questi due uomini nessuna forse è importante come il temperamento artistico, o più specificamente, il temperamento musicale, che li accompagna anche nel lavoro di teologi. Come uno degli interpreti di Barth osserva giustamente, «Barth è un artista, non un arido ragionatore. Crea un mondo e il lettore deve accettare questo mondo standoci dentro; quanto più impara a muoversi liberamente, tanto maggiore sarà la soddisfazione che ne ricaverà». ⁵

Un altro elemento che li rese veri fratelli nel dialogo fu la loro comune valutazione del liberalismo in teologia e nella vita della Chiesa, e soprattutto dei pericoli rappresentati per la teologia dal culto dell'oggettività accademica. Questo è forse un tratto ancor più marcato nella vita di Balthasar – che non ebbe mai una cattedra accademica – che in quella di Barth, il quale, benché non avesse mai conseguito il dottorato (a parte, naturalmente, i titoli *ad honorem*), fu nominato professore di dogmatica all'università di Gottinga grazie al suo epocale commentario all'*Epistola ai Romani*. Ma anche Barth nutriva profondi sospetti per l'effetto di sottile corruzione che una cattedra accademica poteva avere sulla purezza della teologia. In effetti, fu proprio il comportamento da sicofanti dei suoi professori tedeschi (impiegati statali) all'inizio della prima guerra mondiale a indurlo a dubitare del loro approccio liberale alla teologia:

Un giorno di inizio agosto del 1914 è scolpito nella mia memoria come un giorno nero. L'opinione pubblica fu colpita dalla dichiarazione di 93 intellettuali tedeschi in appoggio alla politica di guerra di Guglielmo II e dei suoi consiglieri. Fra quegli intellettuali, scoprii con orrore, c'erano quasi tutti i miei docenti di teologia verso i quali nutrivo sentimenti di venerazione. Disperato per ciò che questo indicava circa i segni dei tempi, mi resi conto di colpo che non potevo più continuare a seguire la loro etica né la loro dogmatica né la loro inter-

pretazione della Bibbia e della storia. Per me almeno, la teologia del XIX secolo non aveva più futuro. ⁶

Questo colpo costrinse Barth a riconsiderare tutto l'insieme dei presupposti su cui aveva fino allora basato la sua teologia. Quello che vedeva all'opera nella teologia protestante del XIX secolo era un tentativo di adattare il Vangelo a norme accademiche di rispettabilità, in modo che la teologia potesse occupare un posto conveniente nel firmamento delle facoltà universitarie. A questo scopo la teologia doveva prima di tutto accettare di partire da una base neutrale, da cui giudicare la rivelazione secondo i metri più generali condivisi dagli altri membri dell'accademia. Ma sotto gli effetti dello shock dell'agosto 1914 e del terribile spargimento di sangue dei successivi quattro anni, Barth si sentì spinto a volgersi alla rivelazione nei termini che le erano propri, senza trasferirla sempre nei suoi correlati presenti nella coscienza umana. E da questa ricerca di nuovi presupposti nacque il suo fondamentale commentario sull'*Epistola ai Romani*, un libro che, come Karl Adam osserva a ragione, cadde come una bomba nel cortile dei teologi. ⁷

E non poteva non produrre l'effetto di una bomba, giacché era scritto non alla solita maniera del commentario su un documento antico bisognoso del lavoro di decodifica del filologo, ma come la spiegazione delle parole di un apostolo che era stato mandato, e la cui missione era di predicare un messaggio di rivelazione. ⁸ Naturalmente, si trattava di un fatto risaputo; ma il messaggio di rivelazione in se stesso tendeva a venir messo in sordina dalla cornice accademica, ed è questo il vero motivo per cui quest'opera palpitante, inquietante, di un pastore in un paesino svizzero produsse un impatto così dirompente nel «cortile dei teologi»:

La dottrina della rivelazione di Barth ... sfidava la teologia liberale su un punto che le era molto caro, vale a dire la pretesa di fondare questa branca del sapere su un metodo accademico oggettivo. Se il liberalismo avesse avuto ragione, l'analisi del problema della religione avrebbe fornito una base per parlare di Dio in maniera oggettiva e pubblica, nonostante il fallimento della dimostrazione filosofica della sua esistenza. In questo modo la teologia avrebbe potuto conservare il suo posto

nell'insegnamento universitario. Ma se era Barth ad avere ragione, la teologia poteva nascere soltanto dalla fede specificamente cristiana. Essa non può che essere un'attività della Chiesa, orientata alla predicazione, e non un'attività pubblica, aperta a chiunque voglia riflettere in maniera oggettiva sui problemi religiosi. Per i liberali, Barth sembrava riportare indietro l'orologio della storia, togliere da sotto i loro piedi la terra su cui ritenevano di aver fatto progressi per conquistare alla teologia un posto dignitoso nel mondo intellettuale moderno. Non fa meraviglia che lo si accusasse da ogni parte di essere reazionario e oscurantista.⁹

E tuttavia, abbastanza paradossalmente, lungi dal cercare di privatizzare la teologia, isolandola dalle corrosive influenze del mondo accademico e facendone un terreno riservato al predicatore cristiano (una specie di lettura domenicale con commento), Barth sottolineò più di qualunque teologo protestante del suo tempo l'oggettività della teologia. Può apparire paradossale, ma sulla scia di Schleiermacher la teologia era riuscita a ottenere l'accesso all'accademia accentuando all'eccesso proprio quello che la rendeva inaccessibile al massimo: la soggettività, o l'esperienza personale di ogni credente. Barth invece insisteva sul fatto che il contenuto della teologia è «là fuori», e quello che determina la teologia non è la scelta iniziale di un metodo, ma il contenuto della rivelazione: è questo che deve condizionare il metodo della teologia, ed è questo senza dubbio che Balthasar trovava così attraente:

Barth – con Calvino contro Lutero – distoglie totalmente lo sguardo dalle disposizioni della fede per rivolgerlo al suo contenuto, poiché aderisce a un rigoroso oggettivismo teologico («la fede vive del suo oggetto») e si differenzia in questo in maniera chiarissima dal neoprottestantesimo di Schleiermacher. Per questo Barth parla bene; per questo non si deve temere in lui alcuna preoccupazione di edificazione pastorale. La cosa si edifica da sé. (KB, p. 41)

L'insistenza sull'oggetto della rivelazione che tutto determina spiega due tratti della teologia di Barth che nel corso di questo studio incontreremo anche in Balthasar: l'insistenza sull'oggettività della forma estetica (ovvero: il suo potere di

estasiare) e la polemica contro tutte quelle tendenze della teologia contemporanea che con tanta facilità scivolano nel soggettivismo, lasciandoci ben presto esausti e consumati. Come questo trovi espressione nella teologia di Balthasar avremo modo di vederlo nel resto del libro; ma l'affinità fra i due uomini sul tema della forma estetica della teologia diventa particolarmente chiara nella descrizione che Balthasar fa del metodo barthiano, che è uno dei passi più lirici nel suo volume su Barth:

Chi, senza stancarsi, ha avuto un respiro e uno sguardo più lungo, e lo ha così avuto perché la cosa stessa si dispiega e si rappresenta in tutta la sua grandezza davanti a lui? Bisogna risalire fino a Tommaso per ritrovare questa libertà da ogni tensione e angustia, questa completa sovranità dell'intelligenza e della bontà, di una bontà che in Barth non di rado assume la tinta dell'*humor*, ma soprattutto ha un gusto pronunciato per il giusto tempo, per il ritmo del pensiero. Barth è capace di render credibile il fatto che, per lui, il cristianesimo sia una faccenda semplicemente trionfale. E ciò non soprattutto perché possiede il dono dello stile e scrive bene, ma perché offre testimonianza, una testimonianza del tutto obiettiva, in favore di una cosa, la quale possiede lo stile migliore, la calligrafia migliore perché ne è autore Dio. Come il cristianesimo nel suo insieme, così Barth, che lo riproduce, è la confutazione della fondamentale tesi kierkegaardiana sulla separazione tra lo stadio estetico e quello etico-religioso. Il religioso è estetico perché è in se stesso quanto esiste di più autentico. (KB, pp. 41-42)

Il rifiuto della tesi di Kierkegaard è qui significativo: ci fornirà più avanti un'importante chiave per capire perché Balthasar apra la sua trilogia teologica con un'estetica ampiamente articolata in sette volumi. Secondo Kierkegaard, la sfera estetica è un mondo sensuale chiuso, che in ultima analisi finisce in disperazione.¹⁰

L'influenza di Kierkegaard aveva introdotto nella teologia cristiana una certa avversione per lo stile e la retorica, un vago e spesso implicito sentimento che la bellezza sia, se non proprio qualcosa di frivolo, certo qualcosa di superfluo ed estraneo. Ma non è così; la rivelazione, infatti, è portatrice di

una bellezza che attrae per se stessa, sicché, come Balthasar sottolinea, una volta assorbiti pienamente dalla rivelazione nei termini che le sono propri, lo stile domina l'autore. Il pregiudizio è che lo stile sia un'aggiunta un po' di maniera a quello che si cerca di dire (come in effetti accade in molti autori); ma uno stile potente non fa che riflettere il fatto che l'autore è stato conquistato da una forza superiore alle aspettative. E questo, per Balthasar, caratterizza in maniera eminente Karl Barth:

Per non fraintendere l'intenzione ultima della teologia di Karl Barth si dovrà accostarla molto strettamente all'intenzione ultima dei testimoni di Cristo, dei martiri, dei santi: come altrimenti spiegare questa insistenza del tema, queste inesauste variazioni, questa sicurezza nell'entusiasmo, questa forza magnetica nell'attrarre e ordinare tutto intorno al centro, questa sottomissione di tutto ciò che ha senso e valore a colui cui appartiene ogni adorazione e ogni amore? ... Ma un pathos veterotestamentario pervade anche tutti gli scritti successivi: il pathos di Geremia ardente di zelo e circondato dall'incomprensione che l'opprime in misura crescente, il pathos di Giobbe che ha fatto l'esperienza di ogni dialettica di giudizio e di amore, il pathos del *Qohelet*, dello scettico per amore di Dio, che soppesa tutte le cose importanti del mondo e le trova inutili. (KB, p. 188)

Questo brano dà forse un'idea anche dell'altra affinità con Balthasar che abbiamo già ricordato: l'atteggiamento polemico verso la maggior parte delle scuole contemporanee di teologia cristiana (e il comune isolamento rispetto alle tendenze contemporanee). Ancora una volta dobbiamo sottolineare che per entrambi i teologi non si tratta di semplice revanscismo o di un «no» pessimistico a tutto ciò che è accaduto nel mondo moderno. Ma il loro pensiero non è stato nemmeno soggiogato dalla proposta contraria: ossia dalla disponibilità a sostituire l'aspettativa offertaci nella Buona Novella con l'ingenua speranza che il mondo moderno, o la storia, o il futuro, o qualche invenzione astratta della nostra immaginazione idolatrica potrà liberarci dalla nostra pena. Come abbiamo visto, prima della Grande Guerra lo stesso Barth era abbastanza soddisfatto di quello che la teologia liberale ave-

va realizzato fino a quel momento e della sua personale formazione, ma l'implosione delle sue ingenuie speranze e dei facili assunti sui campi di battaglia della Marna cambiò per sempre il suo punto di vista e gli diede una visione retrospettiva di quello che era sbagliato nella teologia protestante nel XIX secolo, visione che ha chiaramente influenzato anche Balthasar:

È chiaro quali fossero le ragioni per respingere il neoprottestantesimo, che in tutti i suoi assunti principali si era allontanato dalla rivelazione. Mentre il cattolicesimo ha conservato, certamente «sfigurata, ... ma non smarrita, la sostanza» del cristianesimo, qui, almeno nelle fasi finali, del cristianesimo è rimasto soltanto il nome. La sostituzione della rivelazione di Dio, in cui la grazia che elegge, salva, santifica e redime l'uomo, proviene soltanto dall'esterno e dall'alto, con un interesse crescente per la soggettività religiosa, con un'autoredenzione dell'uomo «religioso», dapprima velata (nel pietismo) e poi scoperta (preparata dall'idealismo e portata a compimento da Feuerbach); la riduzione della fede a una «possibilità suprema» della ragione, della rivelazione a una «possibilità suprema» della storia, e infine della «coscienza di Dio» in Gesù a una possibilità suprema della religiosità umana. (KB, p. 50)

Barth fu ulteriormente confermato in queste sue vedute dall'avvento del nazismo in Germania. In effetti, chi lo studia da vicino ha modo di osservare attraverso la sua opera (che arrivò alla piena maturità durante il periodo nazista) un sottile cambiamento nell'analisi delle radici – affondate nel XIX secolo – della crisi dell'Europa del '900. In principio, era stata la prima guerra mondiale a far vedere retrospettivamente a Barth le insufficienze della teologia del secolo passato. Ma a mano a mano che aumentava il suo coinvolgimento nella lotta contro il regime nazista, e soprattutto contro la collusione delle chiese tedesche con il nuovo ordine, la sua logica divenne sempre più severa, fino quasi al punto che sembrò, nel calore della battaglia, addebitare a Schleiermacher di aver provocato il nazismo – o almeno insinuare che se il pensiero protestante non avesse assunto l'indirizzo schleiermacheriano, le chiese non sarebbero mai state sedotte dal crudele arianesimo dei «cristiani tedeschi».

Questo forse richiamerà alla mente del lettore i semplicistici tentativi di certi storici intellettualistici, secondo i quali, per esempio, Nietzsche «fu all'origine» della prima guerra mondiale, o Hegel «condusse» a Hitler, o, con un pregiudizio ancora più remoto, c'era qualcosa di innato nel carattere tedesco, che rendeva inevitabile la comparsa di un Hitler. La connessione fra la storia degli eventi e la storia delle idee è complessa e il legame, come lo vede Balthasar, fra il pensiero tedesco e i disastri del XX secolo costituirà il centro focale del nostro prossimo capitolo, ma questo almeno dobbiamo dire qui: in ogni caso per Barth esisteva un profondo collegamento interno (anche se forse il rapporto causa-effetto non è il criterio migliore per descrivere questa connessione) fra l'assoggettamento della teologia alla soggettività e l'incapacità delle chiese di resistere alla bufera del fascismo:

Tutto questo itinerario, secondo Barth, sfocia coerentemente nei «cristiani tedeschi», nel neopaganesimo in generale. Se già Schleiermacher «è il Niagara in cui, con fatale necessità, da almeno due secoli vengono a precipitare le principali correnti del pensiero teologico», lo «stadio finale» del sentiero scabroso, che a partire da Schleiermacher ha percorso il secolo XIX, è addirittura la perversione del cristianesimo in nazionalismo e razzismo. Poiché gli erano chiari questi nessi, Barth poté guidare con la nota veemenza il *Kirchenkampf* tedesco, poté dire «un no senza condizioni e riserve allo spirito e alla lettera di questa dottrina» e ritenere «preferibile per la chiesa evangelica diventare un piccolissimo gregge e scendere nelle catacombe piuttosto che concludere, anche solo da lontano, una pace con questa dottrina». (KB, p. 50)

L'affermare e il dimostrare questa connessione sono naturalmente due questioni del tutto diverse. Qui ci basta rilevare il legame che Barth vedeva fra la svolta verso la soggettività e la successiva incapacità delle chiese di dire no allo *Zeitgeist*, anche nelle sue forme più demoniache. E scoprire fino a che punto Balthasar condividesse questa «affinità elettiva» con Barth impone di analizzare il suo personale incontro con la cultura tedesca, che costituirà l'argomento del prossimo capitolo. Ma in entrambi i casi abbiamo a che fare con teologi il cui punto di partenza ha fornito una prospettiva per una dia-

gnosi affascinante e a tutto campo dei mali di un momento storico terribile.

Ma per entrambi, come abbiamo visto, il dialogo non è tanto una questione di reciproco autocompiacimento, né un'occasione per verificare fino a che punto le loro menti fossero convergenti su molti punti. Come dobbiamo valutare le loro *discordanze*, e queste ultime cosa ci dicono in generale di ciò che Balthasar ha realizzato?

Ci sono, è ovvio, discordanze sostanziali, come non si può non aspettarsi da teologi miranti a rappresentare la quintessenza rispettivamente protestante e cattolica di questo secolo, e non ha senso insistere sui temi più evidenti che separano in primo luogo i due versanti religiosi e, *a fortiori*, i due pensatori. La cosa molto più importante da sottolineare, e quello che emerge con forza nel libro di Balthasar su Barth, è la natura *formale* del loro disaccordo. Spesso il distacco di Barth dal cattolicesimo su questioni sostanziali si concentrava più su dogmi secondari (sacramenti, autorità del papa, il ruolo di Maria nell'economia della grazia, ecc.) che su dogmi primari di Dio e di Cristo. Ma, come Balthasar sottolineava, questo non voleva dire di per sé che l'avvicinamento fosse prossimo: «Barth colloca la sua *Dogmatica* al centro tra due ali: della sinistra egli respinge il *contenuto*, ma ammette che si possa parlare del suo aspetto formale, della destra invece respinge l'aspetto *formale*, mentre sembra possibile un accordo sul contenuto». ¹¹

E qual è precisamente il principio formale? Essendo puramente formale è ovviamente difficile descriverlo senza introdurre insieme anche i concreti temi che esso investe. Ma, per dirla in breve, Barth attacca il principio cattolico secondo il quale i dogmi, e per estensione la stessa rivelazione, devono essere adattati a una precedente cornice stabilita dalla teologia naturale, *su cui* la rivelazione è ritenuta poggiare come una cimasa sull'edificio. In altri termini, i cattolici prendono troppo alla lettera la parola «soprannaturale», e considerano il soprannaturale come un qualcosa di aggiunto «sopra» (dal latino *super*) la natura. In un'acuta osservazione, Balthasar descrive l'approccio di Barth come un tentativo di rovesciare

la prospettiva hegeliana: «Se è peculiarità della visione hegeliana assumere dalla sua posizione le proposizioni della teologia, risolvere quest'ultima in una filosofia onnicomprensiva, è viceversa peculiarità della visione barthiana ordinare concentricamente, dalla sua posizione teologico-universale e attorno al centro assunto, le rimanenti vie del pensiero umano, filosofiche e religiose». ¹²

Chiaramente, il cattolicesimo non è per Barth la stessa cosa che l'hegelismo, che rifiuta la necessità della rivelazione, ¹³ una posizione inconcepibile per la religione cattolica. Ma l'ammissione cattolica della rivelazione come semplice integrazione di una struttura già in corso di costruzione (per quanto imperfetta si possa considerare questa struttura senza la sovrastruttura), rappresenta per Barth un'infedeltà di principio alla rivelazione stessa. E questa considerazione è alla radice di tutto il suo disaccordo con la dottrina dell'analogia dell'essere; con efficacia, Balthasar così sintetizza, l'obiezione a tale dottrina:

È anche chiaro che cosa Barth rimproveri al cattolicesimo: il possesso di un principio sistematico, che non è Cristo Signore, ma un principio astratto – appunto l'*analogia entis* – in base al quale, già nella precomprensione filosofica (della teologia naturale) può essere conosciuto il rapporto tra Dio e creatura, di modo che, in ultima analisi, la rivelazione di Dio in Gesù Cristo si presenta come il compimento di un senso e di una scienza già esistenti prima, anche se forse non nel senso di una metafisica librantesi sopra la fede e la coscienza. Ma il posto, che Cristo assumerà nella sua funzione di compimento, è visto già «prima»; in un'ontologia che antecede l'ordine della rivelazione e non può essere infranta da essa. (KB, p. 53)

Che questo disaccordo di Barth con Balthasar (o più propriamente con Przywara, in cui Barth per la prima volta incontrò la dottrina dell'analogia dell'essere come principio del pensiero cattolico contemporaneo) sia una vera e propria discordanza formale lo si comprende appieno quando si guardi al rimprovero quasi speculare che il cattolico muove di rimando: per Przywara, infatti, Barth faceva in pratica la stessa cosa con il suo famoso metodo dialettico, in base al quale sussunseva comunque la rivelazione sotto un concetto più

ampio e più complessivo! Da entrambi i versanti, dunque, ci si lanciava l'accusa reciproca di disegnare uno schema e costruire un letto di Procuste in cui la rivelazione doveva essere adattata. Qual è dunque l'invenzione dell'Anticristo, l'analogia o la dialettica? E come stabilirlo? Questo era il dilemma di Barth, e Balthasar glielo proponeva già addirittura nel 1944:

Barth ovviamente (e a ragione) vede [nell'analogia] un principio formale strutturale che pervade ogni cosa: in ultima analisi, [è anche] il tentativo anticristiano dell'uomo di mettersi allo stesso livello di Dio, di «afferrare» Dio, un afferrare che mette allo scoperto l'essenza stessa del peccato. Ma è significativo, a questo punto, che Erich Przywara nelle sue analisi della dialettica barthiana sollevi, *nei confronti di questa*, la stessa, identica obiezione: la dialettica è per lui il tentativo titanico di colmare la distanza creaturale – garantita solo dal principio dell'analogia! – rispetto a Dio. Questa situazione acutamente paradossale della discussione, in cui entrambi gli antagonisti si scambiano un uguale rimprovero, mentre di fatto sono ispirati da una stessa preoccupazione, deve spingerci a verificare una volta di più questi due principi formali. ¹⁴

Passando al setaccio, nel suo libro su Barth, i due principi contrastanti, Balthasar ritiene di poter rintracciare una graduale evoluzione nel pensiero di Barth, che si allontana sempre più dalla dialettica e muove verso l'analogia, e individua nel commentario sull'*Epistola ai Romani* il momento più alto dell'approccio ispirato dalla «dialettica», mentre vede emergere l'«analogia» nel periodo di stesura della *Kirchliche Dogmatik* (benché Barth la chiamasse *analogia fidei* per distinguerla dalla gemella cattiva, l'*analogia entis*). Quello di «dialettica», bisogna ammetterlo, è comunque un termine notoriamente sfuggente, e lo era in maniera particolare nel periodo dell'*Epistola ai Romani* di Barth, quando il suo stile era tanto espressionistico da risultare a volte apertamente contraddittorio. Forse il modo migliore per capire sia il termine sia in che modo esso influenzasse la polemica di Barth contro l'analogia dell'essere è di rifarsi alla seguente descrizione di Balthasar:

[Per il primo Barth] questa radicalità divorante dell'assoluto, il quale non può essere espresso con il concetto neutrale dell'essere (da applicare sia a Dio che alla creatura), ma con l'attualità dell'atto divino, si insinua mediante la rivelazione nel mondo e si impadronisce dell'uomo. Ma in questo farsi evento dell'atto assoluto per il mondo diviene manifesto l'altro aspetto, che cioè l'uomo è un peccatore, un essere totalmente alienato da Dio e, in quanto tale, totalmente separato da Dio e dannato. Qualunque bene o qualità mondana l'uomo possedeva, ogni suo guadagno o ammanco, nella misura in cui egli è questo peccatore, sta dentro la parentesi, davanti alla quale si trova l'ammanco decisivo dell'incredulità, della disobbedienza, della condanna divina. (KB, p. 96)

Come si vede in questo passo, «dialettica» si riferisce all'opposizione totale fra uomo e Dio, in cui la rivelazione «si impadronisce» dell'uomo, che è definito un essere «totalmente alienato» e davanti alla cui intera esistenza c'è il segno meno: lui stesso! – definito come la negazione di Dio. Il tema è così dominante nel commentario di Barth all'*Epistola ai Romani* che praticamente qualsiasi brano scelto a caso può illustrare la potenza della dialettica all'opera; ma forse la seguente citazione illustra molto bene sia la potenza espressiva sia la profondità del metodo dialettico di Barth:

Non vi è una peculiare storia di Dio come particella, come quantità nella storia generale. Ogni storia della religione e della Chiesa si svolge in tutto e per tutto nel mondo ... Non esistono santi mescolati a profani. Appunto in quanto essi vogliono esserlo, non lo sono. Appunto la loro critica, protesta, accusa, finché la scagliano contro il mondo, invece di sottoporvisi anch'essi, li pone inevitabilmente in linea col mondo. Quest'accusa rimane all'interno del mondo, viene dalla distretta, non dal soccorso, è una parola *intorno* alla vita, non vita stessa, una luce artificiale nella notte, non il levar del sole né l'inizio del giorno. Questo è vero anche di Paolo, il profeta e l'apostolo del regno di Dio! Questo vale anche per Geremia, come per Lutero, come per Kierkegaard, come per Blumhardt! Vale per san Francesco, che in «amore», candore infantile e austerità supera di molto Gesù, e appunto per ciò compie una funzione essenzialmente di accusatore ... Trascinato o traente, tutto ciò che è umano nuota con la corrente, sulla quale sembra galleggiare o alla quale sem-

bra addirittura resistere ... Dio solo deve aver ragione. La tragicità di tutti gli uomini di Dio sta in questo, che combattendo per il diritto di Dio devono mettersi nel torto.¹⁵

Lo stile è qui apertamente vigoroso, quasi inebriante, ed è facile immaginare perché ebbe un impatto così forte sull'ambiente teologico dopo le devastazioni della prima guerra mondiale. Ma dentro il suo rombo potente si nasconde un'intima contraddizione che non poteva essere risolta dalla dialettica stessa, una contraddizione che in seguito, nell'evoluzione del suo pensiero, Barth avrebbe ammesso essere la sua rovina. La ragione della contraddizione è che la dialettica esalta a tal punto la contrapposizione fra Dio e la creatura, che l'evento della rivelazione ha l'effetto paradossale di abolire lo *status* della creatura in quanto creatura, come Balthasar spiega in quest'accurata analisi del commentario di Barth:

Là dove la dialettica si concepisce come l'assoluto vengono solo operate delle identificazioni (statiche o dinamiche): anzitutto tra Dio (nella sua pura aseità attuale!) e la sua rivelazione. Poi tra la cultura e la pura opposizione a Dio e, quindi, tra la creatura e il nulla. Infine, dato che la creatura viene assunta da Dio nella rivelazione e ricondotta a Dio in virtù del movimento dinamico (che è assoluto, perché divino), l'identificazione della creatura con Dio stesso, per lo meno nella sua origine e nel suo fine. (KB, p. 99)

La verità di questa accusa espone la dialettica di Barth a una situazione molto penosa: difficilmente si poteva attribuire alla rivelazione l'intento di sostenere il panteismo, o più precisamente un teopanismo,¹⁶ eppure è appunto su queste strane basi che Barth ha costruito il suo commentario alla lettera di Paolo! È proprio Barth, allora, l'unico che impone una forma estranea alla rivelazione!

Sono queste le identificazioni che abbiamo potuto riscontrare anche nelle due edizioni del *Römerbrief*. Proprio là dove si intende fare teologia pura in un modo che escluda qualsiasi pensiero umano che non possa essere riflettuto e «superato» dialetticamente, proprio là avviene l'inaspettata, ma prevedibile, irruzione di un panteismo (o teopanismo) filosofico non bibli-

co. È quanto in fondo si rivela anche dall'uso stesso della dialettica che, nella sua esclusività, si annulla da sé. «La via dialettica» è certamente «di gran lunga la migliore», eppure «il dialettico in quanto tale non si comporta in ciò meglio del dogmatico e del critico.»¹⁷

Contraddizioni così stridenti non possono essere portate avanti a lungo, e il riconoscimento di questo fatto avviò il movimento che avrebbe portato alla *Kirchliche Dogmatik*. Con sguardo retrospettivo siamo in grado di vedere come lo sviluppo teologico di Barth fu segnato da tre importanti momenti: il primo, naturalmente, fu lo scoppio della guerra del 1914, quando abbandonò il liberalismo dei suoi maestri tedeschi; il secondo si verificò negli anni 1920 quando il suo studio del principio di Anselmo *credo ut intellegam* (credo per capire) lo convinse che nell'atto di fede era possibile vera conoscenza e che la fede non necessariamente dev'essere intesa come opposto dialettico della conoscenza;¹⁸ il terzo si verificò quando Barth abbandonò il primo volume (i cosiddetti *Prolegomena*) di una progettata dogmatica recante il titolo *Die Lehre vom Wort Gottes*, e in sua vece fece uscire nel 1932 un primo volume completamente riformulato di una nuova dogmatica, che questa volta si sarebbe chiamata *Kirchliche Dogmatik*. Al pubblico teologico di Barth non sfuggì il cambiamento del titolo e ciò che esso implicava:

Di nuovo Barth aveva scandalizzato il pubblico dei teologi. Non soltanto aveva scritto di dogmatica, ma aveva scritto ora una dogmatica *ecclesiastica*, collegata alla chiesa e alla sua confessione, anziché alla comunità accademica e alla libera ricerca. Nella prefazione al nuovo volume ... dice che il suo scopo nella revisione era stato di eliminare dai suoi scritti ogni traccia di dipendenza dall'esistenzialismo o da qualsiasi altra filosofia. La teologia deve dipendere completamente dalla Parola di Dio ... Essa non può quindi che essere un'attività della chiesa. Ma questo rifiuto del supporto filosofico non dovrebbe fuorviarci. Barth vuole parlare ora *più* razionalmente di prima, non meno. La teologia è definita scienza, nel senso che ha un oggetto da cui è determinata, e una disciplina che la rende critica nei suoi tentativi di conformare la propria espressione alla natura specifica del suo oggetto.¹⁹

E in questo progressivo movimento verso un sempre maggiore riconoscimento della razionalità interna della *teologia* (in greco *logos* vuol dire ragione) vediamo Barth sempre più costretto a riconoscere il posto dell'*analogia* nel linguaggio teologico. È questa, in realtà, secondo Balthasar, la vera ragione importante per cui Barth abbandonò il suo primo abbozzo di una dogmatica e ricominciò daccapo: comprese di essere ancora troppo influenzato dalla dialettica, e vedeva ancora Dio e la creazione come termini troppo contrastanti, addirittura contraddittori:

Nondimeno permangono ancora certi motivi o accenti del *Römerbrief*, e sono essi che hanno spinto Barth a riprendere l'abbozzo della dogmatica e a incominciarlo daccapo ... Non vi si dice ancora chiaramente ed energicamente che la creatura non è in sé opposizione, ma anzitutto un valido, buon *essere che sta davanti*, fondato e voluto da Dio stesso. È significativo per Barth che la sua cristologia abbia raggiunto un equilibrio prima della sua dottrina della creazione. Da Cristo egli apprende la verità che è bene essere creatura e non Dio stesso. (KB, pp. 105-07)

Nondimeno, i *Prolegomena* (*Progetto di dogmatica* in italiano, il nome con cui il primo volume della progettata, e poi abiurata, dogmatica è generalmente noto) rappresenta un reale sviluppo nell'itinerario di riflessione di Barth, dal momento che alla fine Barth arriva ad ammettere che il termine «natura» non significa ciò che è in contrapposizione a Dio. Questa virata nel suo pensiero è espressa con sorprendente e irrefutabile chiarezza da un brano particolarmente eloquente contenuto in un suo saggio di quel periodo:

Il peccato, infatti, non ha distrutto l'immagine di Dio nell'uomo in misura tale che l'uomo abbia cessato di essere una persona creata e amata da Dio. Il peccato non trasforma l'uomo in un pezzo di marmo o in un torso del suo sé precedente. Anche da peccatore, l'uomo rimane uomo; e Dio gli parla in Gesù Cristo. L'umanità è dunque Promessa. E l'uomo è capace di partecipare a questa promessa. La razza umana è stata restaurata alla vita attraverso l'attiva conferma dell'affermazione di Dio in Gesù Cristo.²⁰

Così, allorché Barth arrivò a respingere totalmente le forme filosofiche estranee che in precedenza avevano irretito la sua teologia, scartando i *Prolegomena* e ricominciando daccapo con la *Kirchliche Dogmatik*, assistiamo a un inesorabile movimento verso una dottrina dell'analogia. È vero che fu nella prefazione al primo volume della *Kirchliche Dogmatik* che Barth espose per la prima volta la sua famosa linea secondo cui la dottrina dell'analogia è l'invenzione dell'Anticristo, ma l'attrazione gravitazionale della sua nuova logica anselmiana si rivelò nondimeno irresistibile, tanto che Balthasar può dire, in una delle più penetranti osservazioni del suo libro:

Karl Barth dovrà continuamente sviluppare la sua teologia «in una precisa vicinanza con la dottrina cattolica», «nel pericolo di consentire con certe false proposizioni ... del cattolicesimo romano»; spesso per esempio, descriverà la sua *analogia fidei* in un modo che quasi non la distingue neppure dall'*analogia entis*, per cui in queste linee di confine dovrebbe essere difficile far credere che il primo principio formale sia «cristiano» mentre l'altro non sarebbe che una sintesi dell'«anticristiano». (KB, pp. 66-67)

Questo naturalmente non vuol dire che le differenze che pure continuano a sussistere fra quello che Barth intendeva per analogia della fede e quello che Balthasar intende per analogia dell'essere siano senza importanza, e d'altronde non è questo che Balthasar afferma, né in questo passo né altrove. Nondimeno è chiaro che Barth si sta avvicinando a una concezione sostanziale o ontologica dell'analogia, sicché le differenze fra le due si ridurranno all'epistemologia: è solo nell'atto di fede che cogliamo la simultanea somiglianza/dissimiglianza fra Dio e noi, o l'analisi filosofica può contribuire alla nostra comprensione dell'analogia? E se è così, quest'analisi è propedeutica alla fede o successiva? Una cosa comunque è chiara, e cioè che Barth ha capito alla fine l'inevitabilità del linguaggio analogico: «La relazione [fra Dio e creatura] quindi deve essere descritta soltanto come una (specie di) *centro*, posto tra i due estremi, e che noi chiamiamo analogia. Questo centro, a sua volta, non può essere dissolto e venire ridotto a una "uguaglianza parziale" e a una "disuguaglianza parziale" ... L'ana-

logia è una relazione ultima, che non può essere spiegata da alcuna uguaglianza o disuguaglianza che ne sia alla base». ²¹

Questo è senza dubbio un notevole passo avanti per Barth, ma non deve trarci in inganno: il tema epistemologico di come il credente arrivi a questa intuizione rimane cruciale, dal momento che Barth continua a ritenere che la ragione per cui l'analogia esprime in modo veritiero l'effettiva relazione fra Dio e la creatura non è perché entrambi si possono sussumere sotto una categoria più ampia che chiamiamo «essere», ma dal fatto che *Dio* ha creato la creatura e quindi *Dio* ha stabilito la verità della relazione, un punto, questo, efficacemente sintetizzato dalla formulazione che Balthasar fa della posizione barthiana:

Ma le parole, che usiamo per indicare Dio, non sono vere e giuste indipendentemente dalla relazione *stabilita da Dio*; essa quindi non è un puro dato o una legge di natura, ma una relazione fondata sulla rivelazione. La verità, che i nostri concetti contengono da sé, in ogni caso è, corrispondentemente ai propri oggetti, una verità creata, relativa, finita. Perché sia possibile arrivare a una designazione di Dio è necessario che *Dio* stesso stabilisca la relazione tra la sua mondanità e la sua divinità. Egli elegge la nostra verità a espressione della sua verità. ²²

Non c'è nulla in quest'approccio che susciti obiezioni da parte di Balthasar; come abbiamo visto, infatti, la dottrina dell'analogia trae la sua legittimità dal tentativo della fede di comprendere che cosa significhi essere una creatura, il che ovviamente implica che è Dio a stabilire insieme l'essere e la verità di quello che ha creato, e ciò appunto con l'atto stesso della creazione. Il punto su cui Balthasar si allontana da Barth, e dove in effetti il disaccordo diventa molto acuto, è in che modo si possa fondare la dottrina dell'analogia. Qui ha scarsa importanza se il termine usato sia analogia della «fede» o dell'«essere», dato che l'elemento centrale è costituito ora dal desiderio di Barth di fondare la dottrina dell'analogia esclusivamente nella cristologia. Ricordiamo l'osservazione di Balthasar già citata, secondo cui «è significativo per Barth che la sua cristologia abbia raggiunto un equilibrio prima della sua dottrina della creazione. Da Cristo

egli apprende la verità che è bene essere creatura e non Dio stesso» (KB, pp. 106-07). Balthasar vede con notevole simpatia quest'insistenza sulla centralità della cristologia, com'è facile aspettarsi da un pensatore noto per il suo coerente cristocentrismo, e pertanto nota con approvazione il graduale spostamento di Barth da un'attenzione centrata sulla dottrina della parola di Dio a una nuova attenzione che sottolinea la natura storica, carnale e quindi creata di Gesù Cristo:

Nella *Dogmatica ecclesiale* si compie insensibilmente, ma inarrestabilmente, la sostituzione del concetto centrale di «Parola di Dio» con quello di «Gesù Cristo, Dio e uomo». Vi si dichiara che, non la «Parola di Dio» è il termine più comprensivo dell'essenza e del contenuto della rivelazione – Parola anzi è soltanto un appellativo del Figlio –, ma il Figlio stesso, nel quale Dio ha deciso di ricapitolare tutto ciò che esiste in cielo e sulla terra. Ma poiché il Figlio diventa uomo in mezzo alle sue stesse creature, la creazione possiede per principio una relazione essenziale a lui, allo stesso modo ch'egli ha una relazione essenziale alla creazione ... L'intera creazione è per principio buona, giustificata, è quindi per principio giusto che Dio abbia come interlocutore l'uomo ... Per quanto il peccato sia una pura opposizione alla grazia, in virtù della fondazione in Cristo è impossibile che la *natura* si ponga in contraddizione con essa. (KB, pp. 130-31, 133)

Questo rappresenta un notevole avanzamento nell'atteggiamento verso la natura del protestantesimo tradizionale, e infatti Barth dichiara apertamente di non aver seguito «la pratica tradizionale nella teologia di denigrare dapprima la natura umana quanto più possibile per far apparire tanto più efficace poi la grazia di Dio operante nell'uomo» (CD III/2, p. 274). In realtà, partendo dalla sua intuizione che «il peccato provoca in effetti un disastro rovinoso, ma proprio perché la natura umana è così buona», Barth arriverà a una cospicua rivalutazione della cultura greca, elogiandola per aver compreso – più di ogni cultura prima e dopo – l'intrinseca bontà della natura umana:

Una certa agitazione fra i teologi degli ultimi decenni contro la cultura greca non è stata una buona cosa. Con la loro insi-

stenza su Eros, i greci compresero che l'uomo è un essere libero, dal cuore aperto, volenteroso, spontaneo, allegro, luminoso e sociale ... Nessun altro popolo dell'antichità, nemmeno il popolo eletto d'Israele, ha avuto il privilegio di manifestare così appieno quello che l'umanità nella sua ininterrotta continuità significa ... Gran parte della teologia della Nuova Alleanza è dipinta non con colori israelitici, ma in quelle che sono senza dubbio sfumature di colore greche, redente alla luce del vero amore, ma rimaste fundamentalmente intatte ... L'*agape* del cristiano non può essere quello che afferma di essere se rimane nascosta alla trasparenza dell'Eros greco; quando una persona formata nella cultura ellenica incontra il cristiano, dovrebbe sentire un senso di solidarietà con le vere radici del suo essere erotico.²³

Con Karl Barth, certo, la teologia protestante si è allontanata parecchio dagli atteggiamenti ipercritici di Lutero e di Calvino, ma senza cadere nella trappola del successivo protestantesimo liberale, che sussumeva la maestà e la sovranità della rivelazione sotto una categoria umanistica più alta. Nonostante la piena approvazione per la direzione che Barth stava dando al suo pensiero, Balthasar lo accusa nondimeno di essere ancora troppo chiuso nella vecchia gabbia protestante a proposito dell'indipendenza e della bontà della natura. E questo perché, secondo Balthasar (ed è importante ricordare che questa è la sua interpretazione), Barth legge la relazione fra Cristo e il creato in maniera troppo unilaterale. In un certo senso la disputa ricorda un po' il vecchio dibattito fra i tomisti e gli scotisti sui motivi dell'incarnazione: il figlio di Dio si fece uomo perché Adamo ed Eva avevano peccato, o l'incarnazione avrebbe avuto luogo comunque, indipendentemente dall'evento del peccato?

La posizione di Barth ricorda quella di Scoto, in questo senso: chiaramente Cristo non avrebbe potuto farsi uomo se l'universo non fosse stato creato; perché lui potesse diventare carne doveva prima esserci la carne da assumere. Questo è il motivo per cui Barth chiama la creazione il presupposto dell'incarnazione, un termine estremamente importante nella sua teologia.²⁴ Ma il valore della creazione è evidentemente quello che potremmo chiamare un valore scotista: ossia deriva solo dalla sua potenzialità di rendere possibile l'incarna-

zione. Barth, certo, non dice mai che la creazione non avrebbe avuto nessun valore se non si fosse verificata l'incarnazione; ma secondo Balthasar, rifiutando il termine di *analogia entis* salvo che in termini di *analogia fidei*, fa proprio questo:

Nonostante l'impiego «aperto» delle categorie trascendentali non è possibile misconoscere in Barth una tendenza al sistema, alla costrizione. Questa costrizione, al contrario, è così presente nel progetto generale della *Dogmatica* da determinarne l'articolazione fin negli aspetti più minuti. Si tratta inoltre più di una sfumatura, di una coloritura e, dal punto di vista cattolico, di un'esagerazione e forzatura, che di un errore di fondo. Ci si riferisce al postulato cristologico, che in quanto tale può ben essere applicato, anzi, se si prende sul serio la testimonianza biblica, deve essere applicato incondizionatamente. Ma da qui al *restringimento* intrapreso da Barth c'è più di un passo. Il *prius* di Cristo non esige affatto necessariamente che l'intera opera della creazione venga compressa con tanta meticolosità in uno schema cristologico ... [Barth finisce col] parlare del Cristo uomo *vero* come se tutta la rimanente umanità non fosse che un suo epifenomeno. (KB, pp. 259-60)

Barth, che aveva un modo affascinante di usare le metafore, scelse due immagini per descrivere la relazione della creatura col suo punto di partenza cristologico. La prima è quella della clessidra, in cui le due ampolle sovrapposte (Dio e la creatura) si incrociano solo nella strettoia di passaggio al centro, dove s'incontrano in Gesù Cristo. Scopo dell'immagine è, naturalmente, di evidenziare che non esiste altro punto di contatto fra le due ampolle: come la sabbia scorre solo dall'alto verso il basso, così pure la rivelazione di Dio è unilaterale, e procede soltanto dalla sua graziosa decisione. Ma, sottolinea Balthasar, l'immagine può far saltare quello che è il punto che Barth vuole sottolineare, in quanto, al pari di quello che accade con la sabbia discendente nell'ampolla inferiore, si ha un incremento reale nella creatura – un movimento opposto, che si verifica solo per effetto del movimento nella prima ampolla (KB, p. 215).

L'altra figura usata da Barth è quella dei catarifrangenti posteriori delle automobili, la cui capacità di irradiare luce deriva solo dai fari anteriori della macchina che segue. La re-

plica di Balthasar non sfrutta la debolezza dell'immagine in sé (una tale passività!), ma vi contrappone un concetto più biblico: la vera immagine esprime la relazione fra Cristo e il discepolo non è quella della clessidra o dei catarifrangenti, ma quella della vite e dei tralci. È vero, naturalmente, che il principio della vita scorre tutto dalla vite al tralcio, ma questo non annulla la reciprocità fra i due; piuttosto la conferma: chi, infatti, si domanda Balthasar, potrebbe concepire una vite senza tralci?

Questo concetto biblico di fecondità sarebbe molto utile ad aiutare a dissipare le ultime divergenze confessionali: nel suo impiego biblico esso esprime due cose: la genuina collaborazione della natura e l'esclusività della grazia in quanto principio di questa fecondità. Mentre il cattolico è solito tener presente il primo momento, il protestante esalta il secondo. Ma la parabola della vite esprime categoricamente entrambi questi momenti: «Voi portate molto frutto», ma: «senza di me non potete far nulla». La teologia cattolica, in tutti i tempi, ha cercato di valorizzare entrambi i momenti, anche se, in verità, ha preferito considerare il primo con la categoria giuridica (e non direttamente biblica) di «merito». Poiché il concetto di «merito» esprime un diritto della creatura nei confronti del creatore, il protestante preferisce non usarlo. Il fatto dell'autentica collaborazione creaturale alla grazia può essere espresso in maniera più sfumata, ma non meno energica, con l'immagine del portar frutto usata dal Signore: principio di fecondità è la vite, non il tralcio, ma non la vite senza il tralcio. (KB, pp. 411-12)

Non è dunque il fatto che Barth metta Cristo al centro a sollevare le obiezioni di Balthasar, ma solo il modo in cui egli esagera la comunicazione fra Cristo e il credente, insistendo sull'unidirezionalità a scapito dell'autentica reciprocità. A causa di questa esagerazione Barth ha poi difficoltà a spiegare in che modo la vita passi, con potere trasformativo, dalla vite fin nelle profondità più intime del credente. Nel tentativo di preservare la grazia solo come grazia, senza nessuna sfumatura di merito, Barth ne ha trasposto il potere trasformativo in una realtà puramente escatologica. Ma per Balthasar «la grazia di Dio è partecipazione alla sua vita intradivina e,

in quanto tale, elevazione della creatura al di là di ogni pretesa e aspettativa. Questa partecipazione non è né semplicemente forense né semplicemente escatologica, ma reale, interiore e presente. Proprio per venire compresa rettamente come l'evento che è, deve essere vista come una trasformazione che raggiunge l'essere stesso della creatura» (KB, p. 402).

Ma se è così, allora dobbiamo prendere in considerazione una certa distanza fra Dio e creatura tale che quest'ultima possa gradualmente crescere in grazia. La trasformazione di una creatura è un'idea che richiede come correlato quella del tempo: ci vuole tempo perché essa possa venire trasformata, esattamente come i tralci non vengono fuori dalla vite all'improvviso. La redenzione, dal momento che è stata realizzata attraverso l'incarnazione, deve per definizione rispettare le nostre vite incarnate. Per questo Balthasar può dire che

poiché è questo, essa [la grazia] dà spazio a tutti gli eventi reali e a tutte le fasi che costituiscono il cammino dell'uomo verso Dio: conversioni, progressi, ricadute, collaborazioni e impedimenti. Non una redenzione in blocco, così che tutta questa piccolezza umana finisca per apparire insignificante, in quanto, vista sotto il profilo dell'attesa dell'eternità, fu da sempre passato e non raggiunse mai la forza di un essere presente, ma un camminare insieme sulle orme del Signore incarnato, in cui i passi hanno il loro senso proprio e il loro peso particolare, e in cui le decisioni vengono prese sul serio da Dio stesso e inserite di volta in volta nei suoi piani.²⁵

Secondo Balthasar è proprio questo il significato della dottrina dell'analogia; lungi dal far collassare Dio e il creato in uno schema più ampio e onnicomprensivo, l'analogia dell'essere mette in termini concettuali la distanza che, per usare una parola barthiana, è il presupposto della trasformazione che ci dà una partecipazione alla vita divina. Per questo Balthasar può concludere acutamente:

Il tentativo di Karl Barth e dei teologi a lui vicini di collegare a ogni costo le dottrine particolari del cattolicesimo con l'*analogia entis* (filosofica) è fallito ... Si tratti della struttura della chiesa (del magistero infallibile e della grazia «contenuta» nei sacramenti) o dell'uomo ecclesiastico «collaborante» con la

grazia (nella dottrina del «merito» della «santità» fino alle sue conseguenze nella mariologia), in questione è sempre il disporre divino di Cristo sull'uomo e sull'ordine umano, un disporre che è libero di servirsi anche della natura e della condizione umana e di rivestirsi di una forma analoga alla natura e alla condizione creaturali. (KB, pp. 410-11)

Lasciando una simile distanza, lasciamo anche lo spazio per un dramma reale, poiché solo questa prospettiva conferisce vera importanza alla risposta che l'essere umano dà alla parola della rivelazione. Si tratta di un punto importante, in quanto è in relazione diretta con la teologia delle forme drammatiche propria di Balthasar, che costituisce la parte intermedia della sua trilogia. E questa nozione è così cruciale per il suo pensiero e così centrale per tutta la sua visione del cristianesimo da indurlo a muovere quella che è probabilmente la critica più efficace a Barth e che la sua opera successiva cercherà di risolvere:

Il rifiuto o, al massimo, l'impiego esitante di categorie ontiche, quando si tratta della grazia e della giustificazione, la riduzione degli effetti dei sacramenti esclusivamente all'ordine cognitivo, con il rifiuto della dottrina cattolica e luterana di una causalità efficiente ... il rifiuto di ogni discorso di crescita, progresso, ma anche di possibile decadenza e perdita della grazia e della fede, insomma di tutto ciò che nel campo del relativo e del temporale costituisce la storia, sempre movimentata, dell'uomo con il Signore e Dio che lo redime, tutto ciò non può che rafforzare l'impressione che in questa teologia dell'evento e della storia *non accada*, forse, proprio nulla, poiché tutto è già avvenuto nell'eternità. (KB, pp. 395-96)

E questo dà alla teologia della Chiesa di Barth una coloritura stranamente sbiadita; non solo è difficile vedere davvero la Chiesa come il Corpo di Cristo, ma risulta addirittura più difficile giustificare l'immagine della Sposa, dato che nella figura del matrimonio c'è in fin dei conti una metafora che comporta un'autentica associazione! Nulla mina di più tutta la polemica di Barth contro l'analogia dell'essere, nulla mette tanto alla prova la sua visione del flusso unidirezionale della grazia, nulla fornisce più legittimità all'accusa di Balthasar di

un «restringimento» cristologico in Barth, della dottrina biblica che la Chiesa è la Sposa di Cristo. In essa, infatti, abbiamo la più chiara affermazione biblica che Cristo conferisce alla Chiesa (e per estensione a ogni credente) il carattere dell'autosussistenza, con un'autonomia e un potere di dire sì in prima persona, che non possono tuttavia provenire da lei. Forse ci sono aspetti della rivelazione e dell'economia della grazia divina per i quali l'immagine della clessidra e quella del catarifrangente potrebbero essere appropriate, ma esse perdono qualsiasi valore quando si tratta di apprezzare l'importanza della reciprocità fra Cristo e la sua Chiesa espressa nell'immagine biblica della Sposa.²⁶

Nel corso di questo libro vedremo di quale rilevanza questi temi si siano dimostrati per Balthasar. Grazie al suo incontro con Barth, egli arrivò ad apprezzare in maniera nuova la natura dell'evento, nel senso positivo datogli da Barth, ma anche nel senso più pieno che egli stesso riuscì a scoprire a seguito delle sue discussioni con Barth. È quanto cercò di sviluppare nella sua teodrammatica in cinque volumi. Ma l'incontro diretto con il grande *magister* del protestantesimo del XX secolo consentì anche a Balthasar di apprezzare, con una nuova profondità, l'importanza di concepire la Chiesa come Sposa di Cristo, un'intuizione che ispirò da quel momento in poi la sua ecclesiologia. E tutt'e due queste eredità confluirono in quello che è forse il più importante contributo specifico di Balthasar alla teologia contemporanea: il suo concetto di missione. La missione è per Balthasar un momento nel dramma dell'individuo con Dio, ma è insieme anche intrinsecamente ecclesiale. Sono temi le cui implicazioni affioreranno solo nel corso di questo volume, ma il loro sviluppo deve molto all'incontro con Barth, sia nel senso di quello che Balthasar imparò da lui sia nel senso di quello che sviluppò in risposta alle deficienze colte in Barth. Ma nell'uno e nell'altro caso, egli poté crescere scoprendo la propria voce e le proprie convinzioni nel suo precoce e intenso incontro con il compagno di Basilea. E da questo rapporto sarebbero emerse posizioni che avrebbe sviluppato appieno solo più tardi, ma che nel libro su Barth erano già presenti e ben articolate:

Proprio ciò che il protestante biasima come eccesso umano nella chiesa cattolica è per questa il segno della massima condizionanza della grazia divina, e quindi addirittura la radicalizzazione estrema della sua attualità. E qui osservi bene lo stesso cattolico: ciò che a un primo sguardo superficiale appare come un assorbimento dell'ordine naturale in quello della grazia (*gratia supponit...*), ha anche nel cattolicesimo quale suo principio e fine una discesa della grazia nella natura: è la stessa grazia che nella chiesa assume forme ufficiali e adatte alle circostanze per raggiungere meglio l'uomo naturale e legalista; è la stessa grazia che, nel carisma personale e nella missione del fedele, si crea una forma personale di vita per valorizzare così le aspirazioni e le caratteristiche del singolo – in una forma riservata alla sola grazia della missione. (KB, p. 411)

Goethe, Nietzsche e l'incontro con l'idealismo tedesco

Invano gli spiriti senza ceppi
Aspirano alle pure vette della perfezione.
Solo nei limiti si manifesta il maestro,
E solo la legge può darci la libertà.
Goethe, *Natur und Kunst*

In un'illuminante intervista Hans Urs von Balthasar ricordava una volta che il modo migliore per capire le differenze fra lui stesso e il famoso Karl Rahner, il suo grande rivale nella teologia cattolica del XX secolo, sarebbe di vederli ciascuno come rappresentante di una delle due principali – e contraddittorie – correnti della cultura tedesca: quelle incarnate rispettivamente da Goethe e Kant. Secondo Balthasar, Rahner ha adottato la visione kantiana, mentre lui, Balthasar, si richiama, per il suo punto di partenza metodologico, a Goethe:

In primo luogo voglio dire che considero Karl Rahner, nell'insieme, la più robusta intelligenza teologica del nostro tempo. Ed è evidente che è di gran lunga superiore a me in forza speculativa. Nel 1939 lavorammo insieme a un progetto di una nuova dogmatica ... che avrebbe dato luogo più tardi a *Mysterium Salutis*. Ma in realtà i nostri punti di partenza erano stati sempre diversi. C'è un libro di [Georg] Simmel intitolato *Kant e Goethe*. Rahner ha scelto Kant, o, se si preferisce, Fichte: il punto di vista trascendentale. Io – da germanista – ho scelto Goethe, [che sottolineava] la figura: questa forma indissolubilmente unica, organica, che si sviluppa da sola (penso alla *Metamorfosi delle piante* di Goethe). Questa forma [è] qualcosa di cui Kant non ha mai trattato, neanche nella sua estetica.¹

L'osservazione è di grande aiuto per spiegare la fonte della tensione fra i due grandi teologi, ma solo se si è prima compresa la tensione tra i due filoni della cultura tedesca rappre-

sentati da Kant e da Goethe. Tuttavia, in una presentazione del pensiero di Balthasar, la comprensione della cultura tedesca è importante per ragioni che vanno ben al di là della sua polemica con Rahner: infatti, il titolo accademico di Balthasar fu conseguito non in teologia ma in quella disciplina nota come *Germanistik*, un termine non facilmente traducibile ma che si riferisce grosso modo a uno studio letterario e culturale dei grandi testi classici scritti in tedesco, una specie di laurea interdisciplinare istituita ben prima che gli studi interdisciplinari furoreggiassero nel Nordamerica.² Quello che rende importante uno studio del lavoro svolto da Balthasar sui classici tedeschi è il tema dell'interpretazione: fu infatti dalla sua frequentazione dei classici tedeschi che Balthasar ricevette il primo addestramento come studioso e fu grazie a essa che si accostò per la prima volta al metodo dell'interpretazione testuale, e addirittura teologica. Un esame del suo incontro con i grandi della cultura tedesca costituisce pertanto un momento indispensabile per la comprensione della sua teologia.³

Quello che più di tutto distingue il modo di trattare un testo classico nell'ambito della *Germanistik* (in contrapposizione al modo in cui lo stesso testo sarebbe trattato, poniamo, in un dipartimento di filosofia del mondo anglosassone) è il considerarlo, soprattutto da parte di Balthasar, come un fatto «letterario» o «mitico». Sono termini, questi, che si impiegano con una certa trepidazione, perché possono essere facilmente fraintesi. Il termine preferito da Balthasar per descrivere il suo metodo di analisi è quello di «mitico», che definiremo fra poco; ma qualificando il suo lavoro anche come «letterario» voglio segnalare un elemento centrale, vale a dire l'inclusività dei testi da lui presi in considerazione. La qualifica di «letterario», quindi, non vuole restringere il tipo di testo studiato (opere dell'immaginazione in quanto opposte ai fatti, per esempio, che è quello che la parola perlopiù connota in inglese), ma metterlo in contrasto con un approccio puramente analitico o col metodo storico-critico di cui è in un certo senso rivale.⁴ I testi, cioè, vengono presi per se stessi, e non come imperfette testimonianze del passato da cui provengono. Ciò è in parte dovuto al fatto che molte delle opere studiate sono di natura letteraria e mirano a crearsi

un loro mondo, ma anche al fatto che l'abitudine di distribuire lo studio dei testi in varie specializzazioni e dipartimenti non è mai stata così diffusa nel sistema universitario tedesco come accade invece da noi, e la stessa prestigiosa tradizione della *Germanistik* lo conferma.

Nelle ultime parti di questo libro, avremo modo di mettere in evidenza in diverse occasioni quanto sia centrale in Balthasar il tema dell'interpretazione dei testi e quanto la specificità del suo apporto nel campo della teologia sia dovuta al suo peculiare approccio al problema ermeneutico, inclusa in particolare la questione dell'interpretazione della Bibbia. Ma per apprezzare appieno questi metodi esegetici dobbiamo prima di tutto farci un'idea di quanto egli imparò dal suo incontro con i testi classici della cultura tedesca, culminato nell'opera in tre volumi *Apokalypse der deutschen Seele* (L'apocalisse dell'anima tedesca).⁵ Va detto subito che i testi scelti per l'analisi sono di vario genere e il metodo, pur se esplicitamente teologico, non è né puramente apologetico né filosofico. Il metodo di Balthasar è «intertestuale», sia nel senso che passa attraverso un ampio ventaglio di testi (incluse tutte le opere fondamentali della cultura tedesca dalla formazione della lingua nel Medioevo alla poesia di Rilke nel XX secolo), sia nel senso che rifiuta una catalogazione dei testi in precise categorie (letteratura, storia, poesia, Bibbia, teologia, ecc.), ognuna con un proprio metodo speciale. Per riassumere in termini molto preliminari l'atteggiamento di Balthasar, possiamo dire che per lui ogni testo deve essere preso in se stesso e nessuno deve essere escluso in base al genere.⁶

La qualifica di «letterario» non va intesa in opposizione a «teologico», come il suo uso corrente potrebbe indurre a credere. Come abbiamo già detto, il termine con cui Balthasar ama designare il suo metodo è «mitico», un'etichetta ancora più esposta a possibili fraintendimenti che quella di «letterario». Tuttavia, ciò che Balthasar cerca di stabilire è che i miti escatologici dominanti nel pensiero tedesco (Prometeo, Dioniso, il crepuscolo degli dei, ecc.) nascono dal rifiuto di fare la distinzione (analogica) fra Dio e mondo. Di qui i due esiti: o il tentativo di realizzare una completa trasfigurazione del mondo e una divinizzazione della terra (Marx) o il semplice crollo nel nulla e nella disperazione nichilista (Nietzsche).

Questi miti derivano dunque da un distendimento che è *di fatto* un aspetto dell'allargamento delle braccia di Cristo sulla croce: «In questa luce tutti i miti della storia intellettuale tedesca si ritrovano in una *reductio ad crucem*». ⁷ O, per dirla con le parole dello stesso Balthasar nella conclusione al terzo volume:

Il tendersi dell'esistenza fra «vita» e «spirito», fra «Prometeo» e «l'anima dea», fra verità esistenziale e verità ideale, fra terra e cielo, questo tendersi dell'esistenza, che conferisce a quest'ultima la sua configurazione finale e la sua piena verità, questo tendersi è una crocifissione. La «contraddizione» di tutta la dialettica dell'idealismo come «contraddizione» fra natura e spirito è *miticamente* e in concreto l'incrociarsi delle travi della croce ... Per questo anche il «Prometeo incatenato» e il «Dioniso crocifisso» trovano qui la loro illuminazione. ⁸

Forse la chiave al metodo di Balthasar in quest'opera ricchissima e affascinante va individuata non nelle etichette che lui stesso o noi scegliamo di dargli, ma nel titolo: apocalisse, la parola greca per «disvelamento». In un articolo scritto dopo la pubblicazione del primo volume dell'*Apokalypse* per una rivista cattolica austriaca, Balthasar spiega lo scopo dell'opera proprio in questi termini: «[Cerco] di scavare nella fonte d'acqua viva che zampilla nelle anime dei grandi tedeschi da Lessing, Herder e Kant a Nietzsche, Rilke, Heidegger e Barth, al fine di "svelare" (*apo-kálypsis*) la loro più intima essenza religiosa, che ci rivela a sua volta le anime dei grandi tedeschi e in ultima analisi la stessa Anima tedesca nel suo atteggiamento verso le cose ultime». ⁹ Un manifesto del suo programma, forse anche più significativo, ci è fornito dalla stessa *Apokalypse*, dove Balthasar dichiara:

Il nostro primo compito sarà perciò di scoprire l'atteggiamento ultimo dello spirito tedesco utilizzando il motivo guida della mitologia escatologica. Si tratta di una costellazione di miti che quello spirito ha creato per se stesso come riflesso ed espressione della propria autocomprensione. Intorno al mito escatologico di un certo periodo storico deve rivelarsi l'essenza verbale di un'era, e l'anima di ogni epoca si riflette nell'Immagine con maggiore chiarezza che in qualsiasi teoria astratta. ¹⁰

In altre parole, quest'opera *non* è un esercizio di quella specie di «teologia della letteratura» che tende a battezzare qualunque cosa legga e a vedere simboli di Cristo in ogni protagonista. Pur essendo dichiaratamente teologica, ¹¹ essa non impone al materiale che analizza un'interpretazione teologica, poiché secondo Balthasar, «la storia del problema escatologico [è] una storia di miti». ¹² E così il suo metodo consiste nel portare alla luce i miti escatologici del pensiero tedesco ed esaminarne le vere implicazioni:

Questa è la giustificazione immediata del perché ci occupiamo soprattutto del divenire dell'immagine [*Bildwerdung*] nella parabola letterario-escatologica. Ma attraverso quest'indagine letteraria e umanistica ... arriviamo subito alla questione più profonda: che cosa fa sì che un'epoca utilizzi proprio *questo* mito per esprimere se stessa (perché, per esempio, il pensiero tedesco ritorna così spesso a Prometeo, a Faust, a Don Giovanni, e soprattutto ai miti escatologici del crepuscolo degli dei, dell'Anticristo, del ritorno di Cristo, della distruzione del mondo nel fuoco, ecc.)? ¹³

In questo capitolo seguiremo lo stesso schema seguito nel capitolo 1, per cui cominceremo col discutere in termini generali la natura del dibattito fra la corrente kantiana e quella goethiana nella cultura tedesca e soprattutto la ragione per cui il tema escatologico è così dominante nel pensiero tedesco; nella seconda parte illustreremo poi la posizione propria di Balthasar in questo dibattito. Per quest'esposizione ci baseremo soprattutto sulla sua *Apokalypse der deutschen Seele* (e su saggi contemporanei), ma anche sulle successive formulazioni contenute in *Gloria*, soprattutto dove queste hanno sostituito le opinioni precedenti. ¹⁴

I

Dopo il recente crollo del comunismo nell'Europa orientale e la riunificazione della Germania, Joachim Fest, stimato direttore di *Die Welt* e autore di una famosa biografia di Adolf Hitler, ha pubblicato un libro, *Il sogno distrutto*, in cui so-

stiene che solo ora, in prossimità del terzo millennio, l'Europa del XX secolo è riuscita a scrollarsi di dosso le due visioni utopistiche di Karl Marx e di Adolf Hitler ... lasciando aperta la grande questione di come la storia utilizzerà quest'occasione.¹⁵ L'osservazione risultò sorprendente per l'accostamento fra due uomini che non sembrano avere in comune molto più della lingua materna, ma in realtà mette in evidenza, anche se in modo brutale, alcuni punti da tenere a mente nella nostra successiva discussione sulla cultura tedesca: in primo luogo, la straordinaria influenza che le idee incubate in Germania hanno avuto sulla cultura e la storia mondiali, ricomponendo le mappe e i destini con una forza senza pari in qualsiasi altra cultura dei due secoli passati; e in secondo luogo, il posto che l'utopismo (esso stesso una forma di escatologia con una sua mitologia) aveva nell'immaginazione di tante menti tedesche e, attraverso la loro influenza, in quella delle menti di tanti individui dentro e fuori Europa.

Se segnalò qui l'esito dell'influenza di simili utopie non è per stabilire invidiosi confronti con altre culture considerate meno utopistiche (molti gruppi umani, dopotutto, hanno abbracciato in questo secolo l'una o l'altra versione dell'utopia), né per affermare che questi due personaggi rappresentano un'ipotetica «essenza» della cultura tedesca, ma per porre una domanda generale: qual è la fonte ultima dell'energia che ha conferito alla cultura e alle idee tedesche tanta capacità di influenza, e perché ha dato luogo, almeno nelle due figure in questione, a un utopismo così devastante? Che tipo di visione o visioni animava il pensiero tedesco?¹⁶ Ci sono correnti contrarie a queste tendenze e, in caso affermativo, come vanno interpretate? E gli scontri tuttora presenti nel pensiero tedesco possono essere intesi ancora come espressioni di qualche altra visione globale e più unificante (un po' come Platone e Aristotele condividono qualcosa di inequivocabilmente greco nonostante le loro evidenti differenze)?

L'utopismo guadagna forza, come ben sapeva Hegel, dalla «coscienza infelice» dell'uomo, un termine cruciale nell'idealismo tedesco.¹⁷ Hegel aveva ereditato da Descartes e Kant una tradizione filosofica che sottolineava la sostanziale differenza fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Ma i due regni della *res cogitans* e della *res extensa* erano così radical-

mente separati che la coscienza stessa non poteva che sentirsi alienata, straniera nel mondo che le era contrapposto. Ed era proprio questo che Hegel si proponeva di superare attraverso un'analisi descrittiva («fenomenologia») del soggetto conoscente (*Geist*). Possiamo farci un'idea della forza quasi religiosa della sua visione risanatrice grazie ad alcune osservazioni del filosofo americano John Dewey sulle lezioni che aveva tratto dalla lettura di Hegel:

Ma il senso di divisione e separazione che si era sviluppato in me in conseguenza, suppongo, dell'eredità culturale del New England, divisione come distacco di sé dal mondo, dell'anima dal corpo, della natura da Dio, produceva una penosa oppressione – o, piuttosto, era un'interna lacerazione. Il mio precedente studio filosofico era stata una ginnastica intellettuale. La sintesi di soggetto e oggetto, materia e spirito, il divino e l'umano, operata da Hegel, non era tuttavia una semplice formula intellettuale; essa regalò un enorme sollievo, una liberazione. Il modo hegeliano di trattare le istituzioni e le arti comportava la stessa dissoluzione dei rigidi muri divisorii, ed esercitò una particolare attrazione su di me.¹⁸

Il pathos di Dewey è chiaramente una pena religiosa e la cura che cerca è parimenti religiosa; e altrettanto si può dire di Hegel. Una delle lezioni significative che Dewey ricava da Hegel è la convinzione che tutte le dottrine filosofiche sono non solo storicamente, ma anche contestualmente condizionate («il compito specifico, i problemi e gli argomenti della filosofia emergono dalle preoccupazioni più sentite e dai flussi vissuti dalla comunità in cui una determinata forma di filosofia nasce»¹⁹). Che cosa dunque rendeva la filosofia di Hegel così religiosa e così terapeutica rispetto alle divisioni che la religione esprimeva? E perché una terapia del genere diede luogo con tanta facilità a speranze utopistiche? Per rispondere a queste domande tratteremo queste tematiche riportandole al loro contesto reale: a Kant e a Goethe; poi esamineremo la risposta di Hegel e insieme il crollo della sua sintesi in Nietzsche. Concluderemo, infine, mettendo in evidenza quello che Balthasar mutuò dalle risorse di questi quattro pensatori.

a) Kant e Goethe

Né Kant né Goethe possono essere capiti se non nel quadro della visione del mondo newtoniana che entrambi ereditarono e che entrambi si impegnarono a fondo a umanizzare. I *Principia mathematica* (1687) di Isaac Newton, con la specificazione matematica della legge di gravità e la sussunzione di tutto il moto sotto quest'unica legge, provocarono una crisi immensa nelle menti europee fin quasi dalla loro pubblicazione. Sembravano infatti meccanicizzare tutto l'universo fisico, lasciando un'unica apparente eccezione: il soggetto conoscente, che poteva riconoscere un simile meccanismo governato da leggi matematiche. Ma quest'unica eccezione non aveva altro da fare che guardare un mondo senza valore, un mondo che non poteva più chiamare casa: «Con il principio meccanicistico delle scienze naturali, la realtà sembrava posta in totale opposizione a tutto quello che fino allora era parso darle senso: non aveva più spazio per idee, valori, scopi, per un significato religioso e per la libertà morale»,²⁰

La soluzione di Immanuel Kant (1724-1804) fu in sostanza una pura e semplice giustapposizione, un completo dualismo: il soggetto accanto all'oggetto, l'intelletto accanto alla materia, la libertà del soggetto morale accanto al comportamento governato dalla legge dei corpi fisici, la percezione *soggettiva* della bellezza accanto alla sterilità oggettiva dell'universo newtoniano (il quale, a causa dell'entropia, si dissipava in una totale uniformità e monotonia). Queste giustapposizioni furono esposte nelle tre Critiche: *La critica della ragion pura* (1787), *La critica della ragion pratica* (1788), e *La critica del giudizio (estetico)* (1790). Cruciale è l'ordine in cui furono pubblicate: implica infatti non solo che la ragione teoretica della prima Critica può essere nettamente divisa dalla ragione pratica della seconda e dall'apprezzamento della bellezza discusso nella terza, ma anche che la ragion pratica e l'estetica devono essere sempre subordinate alle scoperte della ragion pura e poggiare su di esse. Sotto quest'aspetto, come in tanti altri della sua filosofia, Kant adottò proprio gli assunti newtoniani che la sua filosofia avrebbe voluto minare.

L'universo newtoniano così inflessibilmente meccanicistico

sollevava subito la domanda: la mente umana obbediva alle stesse regole meccaniche? In caso di risposta affermativa, la libera volontà era ovviamente un'illusione, e tale era anche la credenza nell'immortalità dell'anima. Kant si proponeva non solo di combattere queste implicazioni ma, cosa più importante, di farlo nei termini dell'imperante paradigma newtoniano,²¹ e la sua soluzione fu geniale: nel mondo di Newton, lo spazio e il tempo sono degli «assoluti», cioè griglie o coordinate astratte entro cui i corpi si adagiano e possono essere collocati. Nell'interpretazione di Kant lo spazio e il tempo sono invece «costituiti» dall'intelletto umano; ossia le sensazioni del mondo fisico bombardano la mente, ma la mente struttura i dati sensoriali secondo le sue categorie conoscitive, vale a dire in primo luogo le forme dello spazio e del tempo. In altre parole, la visione meccanicistica newtoniana del mondo è vera, ma anch'essa è costituita dalle categorie conoscitive del soggetto umano, che impone sui dati sensoriali gli assoluti dello spazio e del tempo.

Questa «rivoluzione copernicana» della prospettiva, come Kant la chiamò, cambia di colpo i termini del problema, in quanto il soggetto non è più avviluppato nel nesso causa-effetto del mondo fisico, ma di tale nesso è piuttosto il fondamento costitutivo.²² Ma c'era un prezzo da pagare per questa soluzione così raffinata del problema. In primo luogo veniva esclusa dall'attenzione qualsiasi speculazione, letteralmente *meta*-fisica, riguardante Dio, la libertà o l'immortalità dell'anima, perché la pura ragione poteva funzionare affidabilmente solo quando aveva dati sensoriali su cui operare: le categorie conoscitive, infatti, impongono forma e intelligibilità ai dati sensoriali, e senza di questi non hanno alcuna legittima funzione speculativa. Ma in secondo luogo, possiamo raggiungere una sicurezza pratica su questioni come l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima attraverso l'azione pratica del comportamento morale; possiamo, cioè, fare esperienza di libertà solo affermandola, in aperta sfida col mondo deterministico rivelato da Newton.

Il motivo di questo prezzo da pagare, comunque, sta nella grezza e non assimilata giustapposizione della sovranità della libertà del soggetto di fronte all'inflessibile determinismo dell'universo fisico. Simmel, già citato da Balthasar a questo

riguardo, riassume elegantemente le implicazioni del metodo kantiano e le ragioni per cui tale metodo risultava tanto insoddisfacente per Goethe ed Hegel:

In primo luogo, la giustapposizione di soggetto e oggetto, che la modernità ha portato al contrasto più aspro. L'«io» pensante si sente sovrano rispetto a tutto il mondo presente davanti a lui. L'«io» pensante si sente padrone dell'intero mondo che gli sta davanti. La frase «Penso, dunque sono (e perciò anche il mondo è)» diventa l'unica conferma indubitabile dell'esistenza, per quanto la si riformuli e la si sviluppi. D'altro canto, però, questo mondo oggettivo ha una spietata dattità concreta; e proprio a seguito di questa divisione l'«io» appare come il prodotto del mondo oggettivo, per fare il quale le forze sono state intessute non diversamente che per dare forma a una pianta o a una nuvola. E così non solo il mondo della natura, ma anche quello della società continua a vivere diviso in due. Nel mondo della società l'individuo rivendica il diritto della libertà e dell'unicità, mentre [la natura] vuole riconoscere l'individuo solo come un elemento soggetto alle sue leggi sovrapersonali. In entrambi i casi, l'autodominio del soggetto rischia o di essere sommerso da un'obiettività a lui estranea o di cadere in balia di un'anarchica arbitrarietà e dell'isolamento.²³

Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) respinse questo approccio – che rappresentava il tentativo kantiano di superare non solo i problemi posti da Newton, ma anche l'intera fisica newtoniana – con una reazione viscerale e quasi fisica. Per lui «misure, numeri e segni non costituiscono un fenomeno».²⁴ In pratica dedicò tutta la sua vita professionale a cercare di mettere fuori gioco le implicazioni del newtonianismo, tanto nella teoria dei colori e nelle ricerche botaniche, quanto nella poesia; e non capire le obiezioni che muove al newtonianismo filosofico significa in effetti non capire la metodologia teologica di Balthasar. Tanto incalzante era la sua polemica contro Newton e la sua scienza, e tanto grande la reputazione di quest'ultimo nella storia della civiltà occidentale, che Goethe è stato fonte di notevole imbarazzo fra i suoi sostenitori ed esegeti, così da indurli a considerare in genere le sue attività scientifiche l'affascinante ed edificante spettacolo del

piacevole passatempo di un genio, i cui veri talenti si esercitavano in altri campi.

Questa valutazione è ormai così radicata da essere diventata un vero e proprio *cliché* difficile da modificare. In una sua importante testimonianza, T.S. Eliot riconosceva una volta quanto anche egli ne fosse stato condizionato: «Per la maggior parte della vita ho dato per scontato che le teorie scientifiche di Goethe ... non fossero che le amabili eccentricità di un uomo estremamente curioso, che si era avventurato in regioni per le quali non era equipaggiato».²⁵ Nello stesso saggio Eliot si sofferma a descrivere con affascinanti dettagli come arrivò a sospettare di essere forse in errore, un viaggio intellettuale che sentì come liberatorio («e riuscire a superare l'antipatia, quando l'antipatia è per una figura tanto grande quanto quella di Goethe, significa liberarsi infine da una limitazione della mente»²⁶). A insinuare in Eliot il sospetto sui suoi pregiudizi fu il semplice peso dell'unanimità con cui il Sapere ufficiale aveva espresso il suo verdetto sugli sforzi scientifici di Goethe: «Furono soprattutto l'unanimità del ridicolo e la disinvoltura con cui gli esperti di queste materie liquidano le concezioni di Goethe, [che] mi spinsero a chiedermi se Goethe non potesse aver avuto magari ragione, o almeno se i suoi critici non potessero aver avuto torto».²⁷

La distinzione è forse sottile, ma importante: se l'apprezzamento per le opinioni scientifiche (e altamente polemiche) di Goethe dovesse comportare il rifiuto della legge matematica della gravità, per esempio, allora non potremmo ovviamente che respingere la sua scienza. Ma è proprio sulla base di simili facili (e pigre) rotture che tanti sono stati indotti a mettere fuori causa Goethe senza vedere quale fosse il vero significato della sua polemica.²⁸ Goethe, infatti, non lo si può capire se non si comprende che egli cercava di andare al di là delle rotture operate dal meccanicismo newtoniano, dal dualismo kantiano e dal sentimentalismo romantico che era nato in reazione a Newton e a Kant.²⁹ In altre parole, anche se gli storici della letteratura tedesca parlano tranquillamente di «età di Goethe», questi può essere compreso solo come una figura che, al pari di un Titano in lotta contro un'orda di dei minori, cerca di superare tutte le patologie dicotomizzanti

della sua epoca, un punto, questo, che Eliot fu l'unico a individuare come il vero marchio del genio di Goethe:

Non è possibile che Goethe, senza essere del tutto consapevole di quello che faceva, affermasse le esigenze di un tipo diverso di coscienza rispetto a quella che avrebbe dominato il XIX e il XX secolo? Se così è, allora si può dire che Goethe è tanto poco rappresentativo della propria epoca quanto solo un uomo di genio può essere. E forse è arrivato il momento di riconoscere che c'è qualcosa che spinge a rivalutare il modo di vedere l'universo come lo vedeva Goethe, rispetto al modo in cui lo vedono gli scienziati: proprio ora che gli «abiti viventi di Dio» sono stati ridotti a brandelli dai risultati della manipolazione scientifica.³⁰

Se ci accostiamo a Goethe dalla prospettiva raccomandata da Eliot piuttosto che con le ingenuità certe di una scienza che si presume più esatta, ci rendiamo conto di quanto egli fosse stato lungimirante e preveggenza. Lo si vede in maniera tutta particolare in un breve testo scritto da Goethe nel 1817, *Geistesepochen* (Le quattro epoche dello spirito), che dimostra una straordinaria sensibilità nel prevedere il posto che la fede (che aveva ridotto a brandelli gli «abiti viventi di Dio») sarebbe stata costretta a occupare nella civiltà contemporanea. Nel saggio Goethe dispiega una facoltà profetica che non si sarebbe mai sviluppata senza la sua capacità di trascendere i pregiudizi dell'epoca – o, se si vuole, di isolarsi. In questo breve ma straordinariamente penetrante scritto di appena tre pagine, Goethe divide la storia in quattro età: l'Età della poesia, l'Età del sacro (o della teologia), l'Età della filosofia (razionalismo o illuminismo), e infine l'Età della prosa.

L'Età della poesia sta a indicare il più antico periodo della storia, quando gli spiriti del mito e della poesia emersero dal caos primitivo (il *tobu wa-bohu* della *Genesi*) ed esercitarono il loro potere indiviso sopra una comunità di cui le vicende narrate in maniera ingenua costituivano il cuore stesso e il poeta regnava come «legislatore» supremo della tribù o del clan: «[In questa età] fiorisce il dominio della poesia, e poeta è solo colui che possiede la fede del popolo o sa adattarsi a essa. Il carattere di quest'epoca è una libera, virtuosa, seria e nobile sensibilità, esaltata dalla sua forza immaginativa».³¹

Ma ben presto l'uomo viene a trovarsi immerso in nuove perplessità, e l'immaginazione poetica si rende conto di essere assediata da nuovi terrori e apprensioni non più placabili dalle fantasie poetiche e dagli arazzi dell'immaginazione, ma che richiedono una nuova attività dello Spirito. È in questa età, e solo in questa età, che Dio può essere rivelato, purificando la paura e il terrore dello stadio poetico in una riverenza, che è allo stesso tempo amore e tremore:

Dato però che non conosce limiti a se stesso, persino nel perseguimento della nobiltà, e dato che anche la regione luminosa dell'esistenza non in tutte le circostanze gli piace, l'uomo si rifugia di nuovo nel mistero e cerca una fonte più alta per quello che appare davanti a lui. E come la poesia crea Driadi e Amadriadi su cui gli dei più alti esercitano la loro presenza, così anche la teologia dà alla luce demoni [cioè dèi minori], che essa per tanto tempo ha subordinato a sé, fino a che alla fine arriverà a pensarli tutti come dipendenti da *un* Dio. Quest'epoca, possiamo chiamarla [Età] del sacro.³²

Ma questa situazione non può durare a lungo, poiché la ragione insisterà per fare a Dio quello che la teologia aveva fatto agli dei e ai demoni: subordinerà tutti alla nozione dell'Uno. Solo che questa volta la nozione dell'Uno è un concetto astratto, non derivato dalla rivelazione di un Dio vivente, ma dalla riflessione sul significato della religione in quanto tale. La descrizione di Goethe di questo periodo è una sintesi brillante della filosofia della religione sia di Kant che di Hegel:

Al massimo della sua energia e purezza, egli onora i suoi primi inizi, si rallegra della fede poetica del popolo e apprezza il nobile bisogno umano di riconoscere qualcosa di supremo. C'è un solo problema: l'uomo proteso a capire cerca di adattare tutto alla *sua* chiarezza e di sciogliere anche i fenomeni più misteriosi in termini afferrabili. Ciò non vuol dire affatto che la fede della gente e dei preti sia stata respinta, ma dietro di essa viene cercato qualcosa di concepibile, di lodevole, di utile, il significato. Il particolare viene trasformato nel generale, e da tutti gli elementi nazionali, provinciali e perfino individuali viene derivato qualcosa di pertinente all'umanità in genere. Non si può fare a meno di riconoscere il tentativo nobi-

le, puro, e intelligente di questa epoca, il quale tuttavia si ad- dice molto meglio agli individui di talento, che non a interi popoli.³³

Anche questa situazione, tuttavia, non può durare. In primo luogo, il popolo in quanto popolo non può mai raggiungere un simile livello di raffinatezza, anche se ben presto arriva ad avvertire gli effetti demitologizzanti di questi «individui di talento», i filosofi della religione. E così, sotto la potente influenza dell'Età della filosofia, le masse vedono abbattersi sulla loro cultura una terribile vendetta, che le fa sprofondare in un mare di volgarità (la preveggenza di Goethe dovrebbe risultare qui evidente):

Non ci sono più maestri che insegnino con composta serenità e con la ragione, ma soltanto uomini che seminano grano e loglio in casuale e distratta profusione. Non esiste più un centro cui guardare, chiunque si alza e s'impalca a maestro e guida e predica le proprie assolute follie personali come culmine della saggezza. E così, anche il valore di ogni mistero viene distrutto, e la fede del popolo dissacrata.³⁴

Quest'analisi, straordinariamente precisa nel suo vigore profetico, anticipa in modo brillante quello che sarà il successivo cammino del pensiero tedesco, con Hegel che rappresenta l'Età della filosofia e Nietzsche – col suo disperato ammonimento contro la patetica miseria che aspetta l'uomo nel XX secolo – l'Età della prosa, la più volgare di tutte. In Hegel, infatti, abbiamo il perfetto rappresentante di quell'età che si incaponisce ad analizzare ciò che sfida l'analisi e a sistematizzare ciò che elude ogni sistema. E in Nietzsche abbiamo il primo indizio dei costi che ci aspettano quando la voce del vero sacro viene soffocata dal biascicante mormorio dell'Età della prosa, poiché è la forza acida dell'Età della prosa a distruggere tutta la sacralità del passato in una vendetta corrosiva per essere stata derubata del suo patrimonio. L'illustre interprete della cultura tedesca Erich Heller ha descritto perfettamente il rapido declino da Goethe (che aveva cercato di tener viva l'Età della poesia), a Hegel (il migliore rappresentante dell'Età della filosofia), a Nietzsche (il profeta dell'Età della prosa):

Il tentativo troppo radicale dell'Età della filosofia di «umanizzare» e razionalizzare il misterioso si conclude in un miracolo perverso. Il mistero, defraudato del posto che gli compete, scompare sotto terra, ritornando allo stadio primitivo, empio e barbaro. Lo spirito umano, agitato e sconvolto dalle catastrofi storiche, si lancia in una corsa all'indietro scavalcando tutti gli ostacoli che la guida della ragione aveva innalzato, appigliandosi qua e là agli avanzi della tradizione, sparsi residui di molte e incompatibili credenze, per poi tuffarsi a testa bassa nei paludosi stagni di insipide mitologie e riportare alla superficie la fangosa poesia del fondo, proclamandola il credo della nuova era.³⁵

b) Hegel

Più che l'erede di Goethe, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) è l'erede di Kant. Solo sotto un aspetto si può dire che Hegel attinse da Goethe: al pari di quest'ultimo, egli guardò alla civiltà della Grecia classica come a un periodo di pacifica armonia e di splendore solare (*Heiterkeit*, un termine che affiora con regolarità tanto in Goethe quanto in Hegel quando parlano della Grecia antica). Ma Hegel si rifà molto di più alla tradizione kantiana, anche se, come era stato per Aristotele nei confronti di Platone, iniziò la sua carriera di filosofo respingendo Kant. O così pensava. Di fatto, rifiutò il dualismo kantiano, ma ne accettò il punto di partenza cosiddetto «copernicano», collocato nell'uomo, un soggetto la cui capacità di ragionare gli assicurava i mezzi per giudicare qualunque cosa. Quest'adesione, tuttavia, non comportava per Hegel l'accettazione del rigido e troppo razionalistico dualismo kantiano, che contrapponeva il dovere al piacere e la ragione alla rivelazione. Doveva esserci un modo di unire questi termini e un'analisi dell'infelice condizione del soggetto umano era il luogo da cui partire.³⁶ In effetti fu Hegel, e non i successivi materialisti atei, a fare il passo decisivo che mise in rapporto il concetto di Dio con le circostanze sociali da cui esso nasceva – forse il cambiamento di maggiore portata del pensiero tedesco. E da questa prospettiva «genetica» Hegel arrivò all'importante conclusione che l'idea di un Dio creato-

re perfetto e al contempo fonte della legge morale è sociologicamente correlata alla deumanizzazione dell'uomo seguita al crollo della città-stato greca e all'ascesa dell'impero romano:

Il dispotismo degli imperatori romani scacciò lo spirito umano dalla terra e diffuse una miseria che costrinse gli uomini a cercare e ad aspettarsi la felicità nei cieli; a questo punto, spogliati della libertà, il loro spirito, il loro elemento eterno e assoluto, fu costretto a prendere il volo verso la divinità. L'oggettività di Dio è quindi il *pendant* della corruzione e della schiavitù dell'uomo, e, strettamente parlando, non è altro che una rivelazione, una manifestazione dello spirito dell'età ... Dio si trovava in un mondo diverso in cui noi non avevamo parte, a cui non contribuivamo con la nostra attività, ma in cui, al più, potevamo invocare o seguire la nostra strada.³⁷

La validità di questa ricostruzione dipende da un gran numero di assunti, raramente riconosciuti da Hegel e mai difesi: le origini storiche del monoteismo nell'impero romano, la gioiosa razionalità della Grecia prealessandrina e, soprattutto, l'intrinseca connessione fra le origini storiche di una dottrina e la sua validità filosofica o teologica.³⁸ Quest'ultima distinzione può sembrare fin troppo elementare, ma è una distinzione di cui Hegel fa tranquillamente a meno, tanto da spingersi ad affermare in uno dei suoi taccuini: «In Svevia, di una cosa avvenuta molto tempo fa si dice: "È successo tanto tempo fa che presto non sarà più vero". E Cristo è morto per i nostri peccati tanto tempo fa che presto non sarà più vero».³⁹

Pertanto, l'unico modo per preservare la verità della morte di Cristo per i peccatori, visto il progressivo affievolirsi della sua eco, che porterà ben presto alla sua scomparsa totale, sarebbe di «recuperarla» per la filosofia. In altri termini, fedele alla sua eredità kantiana, Hegel recupera la verità della religione come un aspetto della più ampia verità della filosofia, una posizione che lo mette in completo disaccordo con Goethe:

La filosofia di Hegel vuole dissuggellare l'avvenimento storico della settimana santa, traendo da quello un «venerdì santo speculativo», e dalla dogmatica cristiana una filosofia della religione, in cui la passione cristiana diventa identica all'idea

della suprema libertà e la teologia cristiana alla filosofia. Goethe ripugna fundamentalmente a questa connessione. Proprio per il fatto che «come uomo e come poeta» egli sa onorare la croce cristiana, non gli va a genio la via contorta del filosofo, che in tal modo non rende secondo lui onore né alla fede cristiana né alla ragione dell'uomo.⁴⁰

E forse non c'è luogo in cui il contrasto fra Balthasar e Hegel emerga con tanta evidenza che l'occasionale osservazione di quest'ultimo secondo cui «non importa quanto eccellenti continuiamo a trovare le immagini degli dei greci, non importa quanto apprezzabili e perfette continuiamo a trovare le rappresentazioni di Dio Padre, di Cristo, e di Maria; non serve: noi non ci inginocchiaremo più».⁴¹

c) Nietzsche

Friedrich Nietzsche (1844-1900) è notoriamente un filosofo di difficile interpretazione. Ma non per la stessa ragione, per esempio, di Hegel; a differenza di Hegel, infatti, Nietzsche scriveva con uno stile così vigoroso da rivaleggiare con quello di Lutero e di Goethe. Ma pur rientrando in quella felice categoria di filosofi che scrivono bene (cosa che non si può dire di Hegel), appartiene a quel gruppo ancora più piccolo di filosofi che scrivono troppo bene.⁴² Le sue idee, inoltre, furono in seguito adottate – peraltro nella misura in cui furono capite – dai nazisti (anche con l'incoraggiamento della sorella), e ciò contribuì a oscurarne ancor di più il tema centrale.⁴³ Ma non c'è dubbio che Balthasar apprezzasse Nietzsche: durante la seconda guerra mondiale, quando tanti classici della cultura tedesca erano introvabili anche in Germania, a Basilea Balthasar si impegnò come editore a tenerli in vita sul mercato e fra questi incluse le opere di Nietzsche.⁴⁴ Ma molto più importante è il fatto che, per Balthasar, Nietzsche è l'unico pensatore che abbia capito davvero le implicazioni del mito tedesco della fine dei tempi:

Se volessimo trovare una formula che esprima il contrasto fra queste due escatologie, la più breve e insieme la più pregnante

sarebbe quella di Nietzsche: «Dioniso e il Crocifisso». «Dionisiaco» è l'atteggiamento finale non solo di Nietzsche, ma di tutta la catena da Hamann ... fino a Karl Barth. È un po' il basso d'organo dell'anima tedesca che viene fuori in questa formula.⁴⁵

A rendere particolarmente difficile l'interpretazione di Nietzsche è la difficoltà di capire quale sia il suo personale atteggiamento nei confronti della distruzione che egli predice per il futuro. Certo provava solo disprezzo per il tentativo falsamente profondo di Hegel di unire ragione e fede. Nietzsche scommise tutto su quello che chiamò un ateismo «assolutamente onesto»; per questo rovesciò tanto disprezzo sulla filosofia tedesca: da Kant in poi non era stata altro che teologia mal cucinata! Kant, Fichte, Schelling, Hegel (ma anche Feuerbach e Strauss!) sono ancora tutti, secondo Nietzsche (che lo dice con la consueta *verve*), «teologi», «pretuncoli» e «Padri della Chiesa»:

Tra i tedeschi mi si comprende subito quando dico che la filosofia è corrotta dal sangue dei teologi. Il pastore protestante è nonno della filosofia tedesca, lo stesso protestantesimo è il suo *peccatum originale* ... Basta pronunziare la parola «seminario di Tubinga», per capire *che cos'è*, in fondo, la filosofia tedesca – una *scaltrita* teologia.⁴⁶

Ciò che rende queste polemiche difficili da capire è il fatto che Nietzsche rifiuta di abbandonarsi a un'ingenua celebrazione delle implicazioni del suo ateismo, come fanno gli umanisti secolari di oggi; sotto certi aspetti, Nietzsche dipinge un quadro del futuro molto più squallido di quello realizzato da Goethe per rappresentare l'Età della prosa. O forse, alla sua maniera acuta e sovraccitata, egli celebra i terrori del futuro, e siamo solo *noi* che, in retrospettiva, vediamo quanto poco ci sia da celebrare in quella visione. In ogni caso, quando guardiamo alla cultura tedesca da Kant e Goethe, giù attraverso Hegel fino a Nietzsche, quello che osserviamo è il crollo della distinzione fra Dio e il mondo nel suo momento culminante: al tempo in cui Nietzsche cominciava a scrivere, Dio era così identificato con lo spirito umano da consentire al filosofo di liquidare con disprezzo la buccia esterna della

pseudospiritualità di Hegel come una vuota posa e di vedere proiettato nel futuro solo il vuoto della nostra insipida civiltà:

Conosco la mia sorte. Un giorno sarà legato al mio nome il ricordo di qualcosa di enorme – una crisi, quale mai si era vista sulla terra, la più profonda collisione della coscienza, una decisione evocata *contro* tutto ciò che finora è stato creduto, preteso, consacrato. Io non sono un uomo, sono dinamite. E con tutto ciò non c'è nulla in me del fondatore di religioni; le religioni sono affari per la plebe ... Vuole la mia sorte che io debba essere il primo uomo *decente* che sappia oppormi a una falsità che dura da millenni ... Con tutto ciò io sono anche, necessariamente, l'uomo del fato. Perché ora che la verità dà battaglia alla millenaria menzogna, avremo degli sconvolgimenti, uno spasimo di terremoti, monti e valli che si spostano, come mai prima si era sognato. Il concetto di politica trapasserà allora completamente in quello di una guerra degli spiriti, tutti i centri di potere della vecchia società salteranno in aria – sono tutti fondati sulla menzogna: ci sarà guerra, come mai prima sulla terra. Solo a partire da me ci sarà sulla terra *grande politica*.⁴⁷

II

Che cosa ha tratto da tutto questo Balthasar? Che cosa c'è a proposito di Goethe, per esempio, che lo spinge a staccarsi da Rahner e in pratica da tutta la corrente kantiana del pensiero tedesco? Perché il pensiero tedesco è, secondo Balthasar, così inflessibilmente escatologico e anche così dilaniato fra l'escatologia ebraica e quella ellenica, fra l'escatologia dionisiaca e quella del Crocifisso? Perché l'alienazione è un argomento così fondamentale e perché si risolve così prontamente in visioni utopistiche – che si trasformano con tanta rapidità in incubi? E in che modo le risposte a queste domande vengono fuori dalla sua analisi «mitica»? Per rispondere a queste domande prenderemo in esame, in successione, l'interpretazione che Balthasar dà di Goethe, di Hegel e di Nietzsche.⁴⁸

a) Goethe

C'è una notevole affinità fra il metodo di Balthasar e quello di Goethe, metodo descritto con grande efficacia da Simmel: «La caratteristica decisiva della visione del mondo [di Goethe], che lo divide del tutto da Kant, è che egli cerca l'unità del principio soggettivo e di quello oggettivo, l'unità di natura e di spirito, dentro la loro stessa manifestazione». ⁴⁹ Il centro gravitazionale della teologia di Balthasar, dunque, non è dato dalla domanda che viene così spesso proposta nella teologia fondamentale: quali condizioni devono verificarsi nella struttura della natura umana perché abbia luogo la rivelazione? La prospettiva di Balthasar è invece quella di uno sguardo *fuori*, verso l'esterno, al fenomeno apparente che, nel manifestarsi, palesa la sua forza di spiegare e unificare. Per capire in che modo questi due diversi punti di partenza possano influenzare una costruzione teologica, citeremo un brano in cui emerge come lo stesso Balthasar intendesse queste differenze:

Rahner come teologo si colloca nella linea cattolica di pensiero che segue ... l'idealismo tedesco da Kant a Hegel. Rahner ... si attiene allo slogan *Nicht hinter Kant zurück* (nessun ritorno a prima di Kant) ... Non è facile sintetizzare le ampie tematiche di Rahner. Posso tentare di farlo come segue: poiché era intenzione di Dio fin dall'inizio di arrendersi totalmente alle sue creature, l'uomo – meta finale dell'evoluzione naturale – è fin dal principio proiettato al di là di se stesso verso un'unione di Dio e uomo, unione che si è realizzata nella persona di Cristo. L'antropologia diventa così una cristologia incoativa o deficiente. E poiché tutte le verità della rivelazione hanno il loro centro e il loro fondamento in Cristo, c'è nell'uomo un potenziale che corrisponde a ogni dogma ... L'obiettivo principale di Rahner è pastorale. Egli vede la gente del nostro tempo estraniata dalle verità bibliche e, sottolineando la natura essenzialmente trascendente dell'uomo, cerca di dimostrare quanto da vicino la verità cristiana corrisponda alle più profonde e audaci speranze e aspettative dell'umanità. ⁵⁰

Balthasar si sente in difficoltà rispetto a tutta la linea di pensiero che va da Kant in poi (e per questo la sua discussione include molti altri personaggi, oltre Rahner: per esempio, Jo-

seph Maréchal e in qualche misura Bernard Lonergan). La sua paura principale è che «questo volgersi al soggetto» implichi in fondo che la rivelazione può essere riconosciuta come vera perché realizza le nostre più alte aspettative; e di qui non c'è che un breve passo a dire che la rivelazione è intesa a compiere quello che c'è di più alto e più «trascendente» in noi:

Il mio principale argomento – non solo contro Rahner, ma contro l'intera scuola trascendentale che già esisteva prima di lui e si è diffusa con lui – è questo: può anche essere vero che fin dall'inizio l'uomo fu creato con la disposizione verso la rivelazione di Dio, sicché con la grazia di Dio anche il peccatore può accettare tutta la rivelazione. *Gratia supponit naturam*. Ma quando Dio manda la sua Parola vivente alle sue creature, lo fa non per istruirle sui misteri del mondo, né in primo luogo per realizzare i loro bisogni e desideri più profondi. Piuttosto, egli comunica e dimostra attivamente cose talmente inaudite che l'uomo si sente non soddisfatto, ma intimorito da un amore quale mai avrebbe sperato di poter sperimentare. Chi, infatti, avrebbe osato descrivere Dio come amore, se non avesse prima ricevuto la rivelazione della Trinità, che si manifesta nell'accettazione della croce da parte del Figlio? ⁵¹

In altre parole, la verità della rivelazione deve poter dare testimonianza a se stessa, e questo può accadere solo se noi effettuiamo la reale rivoluzione copernicana, cessando di ritenere che quello che non riceve la sua verifica nel soggetto umano non può essere vero. Il vero colpo al nostro narcisismo epistemologico sarebbe quello di allontanarci dal soggetto e di muoverci verso l'oggetto che si manifesta! ⁵² Ma nella visione sia di Goethe sia di Balthasar, questo non è uno sterile oggettivismo che neghi le realtà esistenziali del soggetto in un esercizio argomentativo di oggettività pseudoscolastica. È piuttosto un'oggettività mediata dalla riverenza (la teologia «in ginocchio» di Balthasar). Una «riverente oggettività»: può essere l'espressione migliore per descrivere quello che Balthasar imparò da Goethe, come possiamo constatare in questo suo straordinario brano elogiativo:

[È qui che] Goethe si trova un'altra volta nella solitudine più estrema – e amaramente misconosciuto – contro il suo tempo.

Ciò che gli stava a cuore era la combinazione di indagine esatta e obiettiva con l'attenzione costante alla totalità che si dischiude soltanto all'occhio venerante, anzi poetico-religioso, all'occhio cosmico antico. Ma gli scienziati si erano schierati con il suo arcinemico Newton, gli idealisti per conto loro deducevano *a priori* il sistema della natura oppure lo sentivano, in quanto romantici, crepuscolarmente come sistema alla cieca. Goethe è nel suo tempo un resistente solitario, come lo era stato un giorno Tommaso d'Aquino, nel cercare di congiungere l'unità di ricerca esatta e speculazione con la percezione venerante e pia della divina presenza nel cosmo: senza un'unione delle due cose, non può esserci atteggiamento sufficientemente oggettivo per fare giustizia all'essere. (GL 5, p. 329)

Non si tratta qui di «battezzare» Goethe per i propri fini. Balthasar non afferma che la «riverenza» di Goethe o il suo «occhio poetico-religioso» siano di confessione cristiana. Anzi, in uno dei suoi detti citati più di frequente Goethe dichiara che la sua mente era troppo versatile per poter accettare qualsiasi dogma: «Le sfaccettature del mio essere sono così tante che non mi basta un sol modo di pensare. Come poeta e artista sono un politeista, ma come studioso della natura sono un panteista, ed entrambe le credenze io abbraccio con uguale fermezza. E se ho bisogno di una divinità per me stesso, per la mia esistenza morale – anche questo bisogno è prontamente soddisfatto». ⁵³ Ma quel che Balthasar ammira in Goethe è il rifiuto di prendere il suo «panteismo» tanto sul serio da fargli dimenticare la distinzione analogica fra Dio e il mondo. ⁵⁴ Anzi, fin dal tempo del *Westösterlicher Divan* Goethe rifiutava «di rifugiarsi nella dottrina dell'unità assoluta; quello che si guadagna con questo atteggiamento è esattamente uguale a quello che si perde, e cosa ne rimane alla fine? La consolazione di uno sconsolato zero». ⁵⁵

Ma ancor più che l'ammirazione per questo rifiuto di cedere alla fede del panteismo dimentico delle differenze, Balthasar prese da Goethe la grande intuizione che «la bellezza è la manifestazione di leggi segrete della natura che, se non fossero state rivelate attraverso la bellezza, sarebbero rimaste sconosciute per sempre». ⁵⁶ La bellezza era per Goethe l'innato fascino della realtà che spinge il soggetto a uscire da se stesso e a tuffarsi nello splendore di quello che è, dandoci così la li-

bertà di riverire quello che è più grande di noi: «La libertà non sta nel rifiutare di riconoscere alcunché al di sopra di noi, ma al contrario nel riverire qualcosa che è al di sopra di noi». ⁵⁷ Il che suggerì a Balthasar di gratificare Goethe come senz'altro «un'ultima secolare realizzazione di ciò che nel quadro della metafisica occidentale era indicato con il termine di “gloria”» (GL 5, p. 308).

b) Hegel

Ma non Hegel! Niente, infatti, era più alieno dalla filosofia di Hegel che «riverire qualcosa che è al di sopra di noi». In linea con la sua analisi storica e genetica delle origini del monoteismo, Hegel non può che interpretare il quadro teistico di Dio e uomo in termini di relazione padrone-schiavo. Per lui, quindi, in qualsiasi posizione che accetti Dio e l'uomo come esseri irriducibilmente distinti, sarà sempre implicita una denigrazione dell'umanità, un estraniamento che soffoca la vita, per quanto intima possa poi essere la loro unione nella grazia. ⁵⁸ È per questo che Hegel non può ammettere un Giudizio finale: «[Dio] non può giudicare il mondo; può solo averne pietà». ⁵⁹ Ma si tratta qui di un'implicazione teologica del suo precedente punto di partenza filosofico secondo cui «fra l'uomo e Dio, fra spirito e spirito, non c'è questo gran divario di oggettività: l'uno non è per l'altro che uno, e l'altro è tale solo quando conosce l'altro». ⁶⁰

Se le cose stanno come dice Hegel, allora non c'è da stupirsi che egli nutra un terribile risentimento nei confronti di quelli che hanno generato la rivelazione dell'alterità e trascendenza di Dio, e Balthasar lo sa benissimo:

[In Hegel] questa conciliazione del genio greco con il Vangelo comporta però una condizione: la totale eliminazione dell'elemento ebraico. Nella sua insaziabile polemica piena di odio contro il Vecchio Testamento Hegel perseguita il solo elemento di cui egli non ha in nessun caso bisogno per il suo sistema pur così onnicongiungente: la sovrana, dominatrice supremazia di Dio sul mondo che di puro arbitrio agisce, elegge e riprova; e perciò anche la distintiva forma veterotestamentaria della

gloria divina, il *kabod*. Questo antisemitismo precisamente doveva emergere alla fine della nostra storia dello spirito, in cui la supremazia di Dio sul mondo – in senso antico-classico e poi cristiano – venne livellata nello schema della implicazione-esplicazione.⁶¹

Per Balthasar il successivo cammino del pensiero tedesco, se non la sua storia, diventa a questo punto inevitabile: un utopismo che si spacca in un'ala destra e un'ala sinistra, e un'estetica che distorce a tal punto la gloria biblica e (ironia della sorte!) le vedute classiche, che non ne può seguire che l'Età della prosa. Una volta che si lasci crollare la distinzione fra Dio e il mondo, infatti, non solo si alimenta un risentimento antisemitico che fa degli ebrei l'antitipo di tutto quello che è considerato come armonioso nella cultura umana, ma lo Stato arriva ad assumere l'aura che appartiene a Dio. C'è una grandissima ironia in questi sviluppi: secondo Hegel, il monoteismo nacque come espressione della coscienza infelice intrappolata in un sistema politico imperiale oppressivo, in cui la sola relazione reale era quella di padrone-schiavo; e quando arriviamo alla fine del sistema hegeliano, vediamo che esso, nel momento in cui annulla la distinzione fra Dio e il mondo, alimenta lo stesso sistema politico che criticava. Così, perlomeno, la vede Balthasar:

Se si considera che l'assunto primo in ordine di tempo di Hegel era stato il concreto (cioè nazionale) spirito del popolo che doveva mediare tra spirito universale e la monade, e che questo indeterminato spirito del popolo gli si presentò più tardi come spirito formato dello stato, ci risulta chiaro che Hegel doveva diventare lo spirituale punto di partenza sia del socialismo di sinistra che di destra del tempo successivo, due socialismi che, ciascuno a suo modo, hanno poi raccolto la gloria dell'essere assoluto nella pretesa di assolutezza del loro «partito». (GL 5, pp. 524-25)

c) Nietzsche

Quel che più caratterizza l'atteggiamento di Balthasar verso Nietzsche si può riassumere forse in una sola parola: fascina-

zione. In Nietzsche, infatti, vediamo manifestarsi, nella maniera più abbagliante, le conseguenze del pensiero tedesco dei cento anni precedenti, tanto più che egli costituisce il punto di contatto fra l'idealismo di Kant e Hegel e l'esistenzialismo e le filosofie vitalistiche del XX secolo.⁶² È per questo che Balthasar usa il nome dello stesso Nietzsche per intitolare il secondo volume della sua *Apocalisse*, che appunto si chiama *Im Zeichen Nietzsches* (nonostante che il filosofo venga trattato soprattutto nel primo volume, mentre nel secondo compare solo come pietra di paragone per Dostoevskij).

Uno dei segni più evidenti della fascinazione per Nietzsche è, come abbiamo visto, il suo sforzo di farne circolare gli scritti durante la seconda guerra mondiale.⁶³ Le stesse scelte operate e, insieme, le postfazioni che corredevano i testi pubblicati, sono una chiave importante per capire che cosa Balthasar trovasse di così affascinante in Nietzsche. Risalta in modo particolare in questi volumi l'insistenza di Balthasar sulla solitudine di Nietzsche e sul suo spirito aristocratico. Ma, cosa più importante, c'è il Nietzsche che nella sua follia si firmava «il crocifisso»: ossia l'uomo che aveva manifestato così appieno le contraddizioni dell'anima tedesca da essere *lui* stesso quel «disvelante» o quell'«apocalisse» che Balthasar si proponeva di illustrare nel suo studio sull'escatologia tedesca:

Nella pallida notte del «crepuscolo degli dei», sugli stanchi sentieri di Assuero risuona quest'allarme [che Dio è morto]. Fuochi si accendono nella notte. Dal «grandioso edificio» del sistema hegeliano esplose una fiamma ... Dal corrotto, arido e indurito mondo di Prometeo guizza uno strano bagliore, mai visto prima: Dioniso-Loki. Un fuoco nella notte, oscuro esso pure, non come quello di Schelling imprigionato nel camino dello spirito, non il bagliore attraente del centro, una luce dall'alto e dall'interno; ma un bagliore terrestre, pericolosamente incombente, imprevedibile, che colpisce dove vuole. Che cosa *non* divorerebbe?⁶⁴

Ma per quanto si immedesima nel pathos straordinario di Nietzsche, Balthasar non perde mai di vista le sue radici e che cosa esse significhino sul piano teologico. E questo è soprattutto quello che egli «disvela». Questa è la vera importanza

di Nietzsche: da esempio per eccellenza della «*hybris* della sperimentazione con se stesso» (TD 1, p. 235), finisce col rappresentare quella che Balthasar vedrà come la tragedia di altissime ricchezze deprivate e ridotte in qualche modo a «povertà su povertà», in una specie di involontario, anche se formale compimento della tragedia di Cristo.⁶⁵ Da qui scaturisce il profondo apprezzamento e la simpatia per la figura di Nietzsche: «Una grande fiamma levata nel buio della metà del [XIX] secolo: un uomo bruciante come fusione di fiamme infernali e di fiamme celesti».⁶⁶

Balthasar e i Padri della Chiesa

Canti il pagano la tua pagana lode,
Grecia decadente! il pensiero di giorni più santi
Alberga nel mio cuore triste;
Figli tuoi nella prima ora della Verità, infatti,
Furono le lingue e le armi del Suo potere
Nati dall'igneo pioggia dello Spirito,
Padri per noi e guide.

Da te venne il predicatore glorioso,
Con animo ardente e labbra infiammate,
Nobile e austero candidato al martirio;
E tua, o razza inesauribile!
Era la grazia di celeste dottrina del Nazianzeno;
E Atanasio di cuore reale,
Benedetto dal manto di Paolo.

John Henry Newman, *The Greek Fathers*

La patristica è oggi prigioniera di un paradosso. Da una parte, non c'è mai stata un'esplosione così vigorosa della conoscenza dei Padri della Chiesa, mai una simile abbondanza di edizioni critiche delle loro opere, mai una così ricca messe di nuovi manoscritti appena scoperti, mai tecniche così avanzate di indagine (tutti i Padri Latini, per esempio, sono ora disponibili in dischi CD-ROM per una facile utilizzazione su personal computer) come nel XX secolo; e tuttavia mai questa conoscenza è stata confinata in una cerchia così ristretta nella Chiesa e nel mondo accademico. Da una parte dobbiamo rilevare come i congressi di patrologi e storici del cristianesimo primitivo attirino una grande partecipazione di eminenti studiosi internazionali; ma dall'altra siamo costretti ad ammettere che le loro opere vengono lette in massima parte solo dai loro colleghi specialisti, mentre raramente entrano a far parte essenziale della teologia sistematica contemporanea, e

ancor meno della predicazione dei pastori o dell'esegesi biblica degli studiosi (la direttiva proposta dal Vaticano II agli esegeti perché nel loro lavoro tengano a mente i commentari biblici dei Padri della Chiesa [*Dei Verbum* 23] è rimasta praticamente lettera morta). E la situazione è ancora più deprimente nella cultura generale, un tempo largamente cristiana e perciò impregnata della visione spirituale dei Padri e ora così radicalmente disancorata dal suo passato. È una situazione tanto scoraggiante che mi pare opportuno citare un'acuta osservazione di Robert Payne, biografo di Lenin nonché appassionato di patristica:

Oggi quei Padri di un tempo passato appaiono sbiaditi per la distanza. Ma non fu sempre così. Una volta san Tommaso d'Aquino disse che avrebbe dato tutta Parigi per un'omelia di san Giovanni Crisostomo, e ama attingere dagli scritti dei Padri orientali. Dal suo pulpito di San Paolo, John Donne cita da loro in continuazione, dando per scontata nel suo uditorio una loro conoscenza quasi altrettanto estesa della propria. Ci fu un tempo nel XIV secolo in cui la poesia inglese era impregnata di un afflato visionario proveniente da Dionigi l'Areopagita, di cui nessuno conosce il vero nome.¹

Attualmente, invece, la maggior parte dei biblisti lavora di regola senza tener conto dell'influenza dei Padri della Chiesa e la maggior parte dei teologi sistematici si preoccupa di mettere in rapporto la Bibbia con le concezioni del mondo contemporaneo, ricordandosi solo raramente di quale ricca risorsa possa rappresentare la patristica per il loro lavoro.² Hans Urs von Balthasar, invece, non solo fu un teologo dotato di una padronanza impareggiabile della patristica, ma si impegnò anche in prima persona in un lavoro ampio e pionieristico nel settore, sia curando l'edizione di manoscritti in precedenza non pubblicati o non tradotti³ sia con importanti studi testuali di altri manoscritti.⁴

In un libro come questo, che intende fornire un'introduzione alla sua opera complessiva e non soltanto alla sua patristica, sarebbe fuori luogo scendere nei dettagli su tali temi tecnici. Ma una presentazione degli studi patristici di Balthasar è nondimeno fondamentale in un'introduzione generale alla sua opera – non solo in considerazione della preparazione

tecnica da lui sfoggiata nei saggi su diversi Padri della Chiesa, ma soprattutto a causa della diretta influenza che questi ultimi hanno avuto sul suo pensiero. Nessuno può capire a fondo la teologia di Balthasar se non si rende prima conto di come egli fosse in grado di confrontarsi con la visione che animò il periodo patristico della Chiesa e di incorporarla criticamente nel suo progetto. In effetti – è questo il giudizio di un eminente studioso di patristica – «il contributo più originale del teologo svizzero allo studio dei Padri della Chiesa sta proprio nel fatto di averlo liberato dalla sua condizione di marginalità nell'ambito della ricerca teologica».⁵

Ma al fondo dell'emarginazione della patristica, come Balthasar riconosce, c'è qualcosa di più che l'ineluttabile fattore della specializzazione. A rendere gli ascoltatori di John Donne così sensibili ai ritmi della teologia patristica era la diffusione e la penetrazione dei presupposti cristiani che caratterizzavano l'Inghilterra di Elisabetta e di Giacomo, una situazione oggi ormai inesistente. Ed è questo, osserva Balthasar, il dato centrale che sta dietro la marginalizzazione dei Padri:

Viviamo in un tempo di crollo delle immagini di dei e idoli. Le tradizioni spirituali e culturali dell'Occidente vengono messe in discussione, anzi, di più, vengono rapidamente e quasi senza rimpianti liquidate. Come l'albero che in autunno lascia cadere le sue foglie senza pena o rimpianti, in modo da poter raccogliere l'energia interna e rinnovare le forze nella pace invernale, così l'albero della cultura si sta spogliando delle sue foglie. Naturalmente quando l'autunno va inoltrandosi verso l'inverno, le foglie giacciono fitte sotto i nostri piedi – e i libri ammucchiati nelle librerie; ma noi non ci facciamo ingannare neanche per un momento sul fatto che questo policromo ammasso di foglie gialle e rosse tornerà a vivacizzarsi, per effetto del vento, se non per una residua vita presente nelle foglie stesse. Un velo di tristezza certo può qui esserci consentito, proprio come l'autunno è il tempo della lirica elegiaca, ma chi vorrà raggomitolarsi per questo in una specie di pathos escatologico! Noi abbiamo fiducia nelle forze della natura, nella sua saggia economia e nelle leggi che regolano il suo rinnovarsi.⁶

Il tono del brano è davvero straordinario, così ambivalente da renderne faticosa l'interpretazione: pieno di aspettative e

insieme fiducioso; rassegnato (e addirittura pronto al peggio) e insieme preparato a cose migliori nel caso la stagione cambiasse all'improvviso e si affacciasse una nuova primavera; ironico circa la popolarità dello studio accademico della religione, con i libri che se ne stanno ammassati quasi come le foglie morte d'autunno, ma insieme incline ad ammettere che questo pure può funzionare da *humus* per un successivo rinnovamento. Nonostante il registro poetico e quindi elusivo dell'analisi, l'immagine delle stagioni tende ancora a trasmettere una fondamentale speranza, speranza che si realizzerà solo dopo il trascorrere dell'inverno – cioè dopo che sarà stata vinta la dura sfida della secolarizzazione:

Sotto questo cadente pergolato può trovarsi qualche foglia cristiana. Nel corso dei suoi duemila anni di storia il cristianesimo si è creata una grande varietà di espressioni, [coniate] nelle forme della vita culturale dell'Occidente, e anzi ha avuto una parte importante nella produzione e nello sviluppo di tali forme. In un rapporto labile e continuamente cangiante, ha fatto di questi prodotti dello spirito le sue abitazioni, le sue forme espressive, i suoi abiti, addirittura quasi la sua carne. È pertanto quasi ovvio che oggi che queste abitazioni sembrano cadenti, [e il «corpo» mondano della Chiesa appare in effetti malandato,] il cristianesimo si trova davanti alla stessa domanda che anche la cultura secolare deve affrontare: qual è la sua essenza e il suo nucleo vitale? Ma al contempo, il fatto stesso di porsi questa domanda – cioè il fatto di riconoscere che esiste un nucleo che è il fondamento creativo di quelle forme – vuol dire che non possiamo identificare *tale nucleo* con *quelle forme*.⁷

Uno degli aspetti paradossali dell'interesse contemporaneo per la patristica è di essere, almeno per Balthasar, un prodotto di quella stessa nostalgia da lui descritta con tanta passione. Se tutto ciò che ci circonda non è altro che una stratificazione di foglie morte, non c'è modo di riuscire ad andare al di là della crosta morta e di far penetrare la sonda fino alla sorgente da cui flui in origine la vita della Chiesa? E questo modo di vedere le cose ci riporta quasi logicamente al periodo dei Padri:

L'incorporazione della Chiesa nelle aree della cultura secolare appare quasi come una progressiva divaricazione dalla sua essenza vitale. Se pensiamo per esempio ai periodi della cosiddetta scolastica rinascimentale e barocca, essi ci appaiono un po' come un frutto deteriorato dell'alta scolastica medievale, il prodotto di semplici epigoni; e al pensiero del XIX e del XX secolo, dando un'occhiata con prospettiva d'uccello anziché di rana, riconosceremo di certo una forza ancor meno creativa. Ma già la scolastica non rappresentò forse essa stessa una deviazione, con la sua «razionalizzazione» del dogma, le sue sottigliezze dialettiche e il suo impiego troppo ingenuo di forme di pensiero secolari?⁸

In altre parole, quanto più scaviamo negli strati di foglie, tanto più abbiamo l'impressione che essi crescano, mentre con i Padri ci avviciniamo forse a un nuovo fittone: possiamo finalmente leggere quei cristiani che ascoltavano ancora nelle chiese la tradizione orale e dai cui scritti potremmo ricostruire l'intero testo della Bibbia se, in un'ipotesi fantascientifica, scomparissero di colpo tutti gli originali in nostro possesso, tanto erano compenetrati delle Scritture e tanto frequentemente le citavano. Ed è il ramo orientale della patristica a risultare soprattutto attraente in questo senso, almeno per gli spiriti nostalgici:

Il vasto mondo dei Padri della Chiesa, che ci si apre così davanti e che ci riporta indietro direttamente al periodo del cristianesimo primitivo, degli apostoli e del Vangelo stesso, si offre a noi, per definizione, come *la* regione delle fonti, la sorgente non inquinata, la tradizione originaria non ancora ricoperta, e tanto meno distorta, da alcuna razionalizzazione. E c'è di più: questo periodo patristico possiede una struttura sua peculiare che ce lo fa apparire particolarmente fecondo e vicino alla nostra sensibilità odierna: esso è segnato, soprattutto nel ramo greco (che è quello di gran lunga più importante e fruttuoso, a cui i latini Gerolamo, Ambrogio, Agostino dovevano in pratica tutto), da un'aperta trascendenza del mondo, che evitava quanto più possibile il contatto con la sfera [delle responsabilità giornalieri] dello stato.⁹

Ma fino a che punto questo modo di vedere è realistico? C'è, prima di tutto, l'obiezione dei protestanti, secondo cui

anche i Padri rappresentano un falso percorso; essi pure avevano preso la strada sbagliata! Solo la Scrittura è la fonte, la vera sorgente da cui scorre l'acqua viva della fede. Questa convinzione era emersa nel protestantesimo già con Lutero;¹⁰ ma fu sostenuta con argomenti più scientifici da Adolf Harnack. Egli dichiarò che i Padri iniettarono nel sangue vigoroso della Chiesa il veleno letale dell'ellenizzazione, indebolendo la fede con una sostanza che le era estranea e distorcendo la visione cristiana del mondo con l'alimentazione forzata dell'astratta terminologia platonica di essenza ed essere (statico).

I cattolici, naturalmente, rifiutano una simile analisi, almeno se articolata sulla base della premessa aprioristica del *sola Scriptura*. Ma forse che i cattolici o gli ortodossi orientali fanno qualcosa di molto diverso, formalmente parlando, quando propongono il periodo della fedeltà di alcuni secoli, spostando la fatale svolta sulla strada sbagliata un po' più avanti? Ci serve davvero un'immagine così romantica del tempo dei Padri? Uno dei problemi sollevati da una simile rosea nostalgia è il fatto che – a parte l'evidente mancanza di realismo – spinge a relegare lo studio dei Padri nell'orticello degli esperti, sicché o si decide di dedicare la propria vita ad acquisire le abilità tecniche necessarie per avere accesso diretto alla letteratura dei primi otto secoli della Chiesa, oppure ci si deve accontentare di surrogati, colmando le proprie deficienze con quella stessa nostalgia che aveva acceso all'inizio l'interesse per i Padri. Non fa dunque meraviglia che il tempo della Chiesa primitiva assomigli a questo punto a una specie di Atlantide perduta!¹¹

Quello che scopriamo in tutte queste varieguate forme di nostalgia (nella versione protestante con l'idealizzazione della Chiesa del Nuovo Testamento, o nella versione più «cattolica» di rimpianto per l'epoca dei Padri) è l'implicita distinzione, già ricordata da Balthasar, fra il contenuto della rivelazione e le forme che assume. Con il suo stesso sogno di recuperare i tempi perduti, la nostalgia sembra ammettere che le forme con cui la Chiesa ha espresso in ogni età la rivelazione non possono identificarsi con la rivelazione stessa. Nel momento in cui ci volgiamo indietro a guardare attraverso la storia, ci accorgiamo subito, infatti, delle tante, tantissime forme di espressione adottate dalla Chiesa nel suo cam-

mino storico. La ricerca di una norma – protestante o cattolica che sia – su cui giudicare quella miriade di forme porta a compimento la distinzione. E soprattutto se il nostro sguardo all'indietro è accompagnato dall'appassionata convinzione che le cose erano meglio «allora», la distinzione fra contenuto e forma assume un pathos particolare.

In altre parole, operando questa distinzione, ammettiamo il carattere provvisorio di tutte le forme espressive nel corso della storia. Ma uno dei presupposti metodologici chiave della teologia di Balthasar è proprio che il contenuto e la forma non possono mai in realtà essere nettamente separati l'uno dall'altra. Egli si oppone alla visione nostalgica che pretende di elevare un qualsiasi periodo della storia della Chiesa – incluso il primo secolo – a simbolo di fedeltà, nei confronti del quale tutte le epoche successive rappresenterebbero una decadenza, proprio perché forma e contenuto non possono essere distinti tanto facilmente.

Ma la radicale distinzione fra contenuto e forma è di fatto uno dei presupposti chiave della filosofia platonica, ripreso dai Padri e da loro dato quasi per scontato – concezione contro la quale l'estetica di Balthasar si proporrà di combattere! Quest'elemento conferisce alla sua teologia una tonalità polemica sorprendentemente antipatristica, un tratto del suo pensiero che raramente è stato notato dai commentatori.¹² Ciò non significa che egli si attesti sul polo opposto e identifichi forma e contenuto al punto che il cambiamento nell'una debba significare un'identità del tutto nuova nell'altro, poiché allora non ci sarebbe nessuna continuità nel cammino storico del cristianesimo, dal momento che la Chiesa cerca di dare sempre nuova espressione alla tradizione ricevuta. Questo difficile equilibrio darà all'interpretazione dell'era patristica fatta da Balthasar una particolare sottigliezza e un senso delle sfumature che devono essere tenuti presenti in tutta la sua analisi. D'altra parte egli ammette la legittimità della distinzione tra forma e contenuto, ma non la spinge fino al punto da utilizzarla come una discriminante per respingere un particolare periodo della storia della Chiesa:

Si tratta di penetrare al di là di tutti i tratti esterni e superficiali di ogni epoca fino alla sua più intima legge strutturale e di

misurare poi quest'ultima con la legge strutturale dell'essenzialmente cristiano quale ci viene proposta nei Vangeli. Non c'è dubbio, certo, che quest'ultima non pende sulla storia e sui suoi mutamenti come un'astratta legge universale, ma si modella a livello della storia in forme sempre nuove, senza che si possa riconoscere alcuna di queste forme come quella assoluta ... Ciò vale per il fatto che tutta la storia è un accadere, possiede una tendenza. Dobbiamo pertanto cercare di capire il significato delle grandi epoche storiche sia viste come isolate sia nelle loro connessioni. Considerate come isolate, dovremo scoprire i tratti unici e quindi permanenti del loro significato e della loro esemplarità; esaminate nelle loro connessioni, vedremo il loro inserimento in un quadro globale e quindi l'aspetto della loro transitorietà e provvisorietà.¹³

È dunque legittimo porre per ogni epoca della Chiesa la domanda: quanti dei presupposti spirituali e intellettuali che governano il suo pensiero sono in conformità con il Vangelo? A questa difficile domanda Balthasar non risponde con l'assunto *a priori* che la Chiesa del Nuovo Testamento rappresenti l'ideale e che tutta la storia successiva ne rappresenti per forza un allontanamento. La realtà delle cose è molto più complessa, e parte di questa complessità sta nel sottile gioco reciproco tra forma e contenuto.

Nondimeno, poiché la domanda è di per sé legittima, dobbiamo attrezzarci almeno di una nozione provvisoria, «di lavoro», che ci dica qual è l'essenza (il «contenuto») del Vangelo su cui misurare poi tutti i periodi successivi della storia della Chiesa. Balthasar ci fornisce – io credo – questa nozione nella prima sintesi da lui messa per iscritto di ciò che ritiene «l'essenza del cristianesimo», come la definisce, con parole poco felici, Harnack; e qui la formulazione delle sue opinioni appare visibilmente influenzata da Barth:

L'anelito più profondo dell'uomo è di ascendere a Dio, di diventare simile a Dio, anzi uguale a Dio. Mentre la vita d'ogni giorno lo incatena e lo costringe nel piccolo mondo della quotidianità terrena, una spinta si accende dentro di lui a spezzare le catene di questa schiavitù e a penetrare nelle profondità misteriose che si nascondono dietro questo mondo, verso un mondo in cui egli possa essere libero, integro, saggio e immor-

tale: libero dalle limitazioni del suo Io ristretto, capace di dominare il quadro complessivo degli eventi, superiore al fato e alla morte. Presso tutti i popoli si è costituito un ceto, una casta, che si è preoccupata di dare espressione visibile, rappresentativa e, per così dire, sacramentale a questo anelito generale. Ma sappiamo che il serpente proprio di questa pulsione intima ad andare verso Dio si è impadronito, e l'ha avvelenata. Il peccato originale non tocca qualche aspetto marginale della natura umana; la promessa *eritis sicut dii* [sarete come dei] va a toccare e pervertire lo stesso nucleo originario di questa natura. Non nel senso inteso dai protestanti, e cioè quasi che questo nucleo centrale della natura umana fosse stato totalmente annientato dalla colpa originale; ma esso è *stato* «tinto» di peccato, «impregnato» e «distorto» dal peccato.¹⁴

Come abbiamo visto nel capitolo su Karl Barth, i due pensatori si confrontarono su questo tema, di come cioè la natura possa continuare a sussistere pur in ribellione contro Dio (e quindi in ribellione anche contro il suo stesso *status* creaturale). Ma quale che fosse la conclusione di quella disputa, la cosa importante da capire è come, sia per Barth sia per Balthasar, il peccato tocchi *soprattutto* le più alte aspirazioni religiose dello spirito umano:

L'ideale religioso dell'uomo dopo la cacciata dal paradiso – l'ideale di diventare «spirito», «più saggio», «più mistico», «più perfetto» (per menzionare solo gli ideali più puri ed elevati) – significa sempre, *insieme* con l'impulso genuinamente religioso che pure contiene, una rivolta contro il Creatore: un rifiuto della natura in cui l'uomo fu collocato e creato: l'esistenza terrena, fisico-psichica, sociale, spazio-temporale. L'uomo non vuole essere uomo, ma qualcos'altro – qualcosa di «più alto», com'egli si immagina –; come persona «religiosa» dà, per così dire, «le sue dimissioni» a Dio, dichiarando di non volere più servirlo. Questo servizio, in fondo, consiste nel semplice riconoscimento ed esercizio della sua natura. Ma anziché accettare il dato originario della sua creaturalità come base e punto di partenza di tutti i suoi movimenti e aspirazioni religiose, egli, diciamo così, scavalca questa base e cerca di raggiungere da solo, per via magica, il modo di essere del Creatore, mangiando e assimilando qualche mela filosofica o spirituale attraente come quella che adescò Adamo ed Eva.¹⁵

In maniera tipicamente barthiana, Balthasar ammette senza difficoltà che questa malattia debilita il cristianesimo e ogni altra religione (altrimenti non avrebbe senso la sua critica dei Padri della Chiesa), ma sostiene altresì che l'infezione del peccato originale si manifesta nella sua essenza anche in certe visioni filosofiche del mondo, soprattutto nella dottrina platonica della «linea divisoria». Secondo il famoso schema, abbozzato per la prima volta nella *Repubblica*, esiste un confine rigido fra il mondo della realtà e il mondo dell'apparenza: il primo è il regno dell'essere e delle idee (soprattutto le idee della matematica), il secondo il regno del divenire e della momentanea concretizzazione materiale di quelle idee. Un identico dualismo attraversa la natura umana, con l'anima che fa parte del mondo delle idee, e il corpo che fa parte della materia, condannata a perire con il resto del mondo del puro divenire.

E, naturalmente, è il mondo delle idee a essere per definizione «divino»: immutabile, sempiterno ed esente da qualsiasi contaminazione di materia. Ed è qui appunto che entra in scena l'infezione del peccato originale: è implicito, infatti, che l'anima umana, per il fatto stesso di essere un'anima, condivide una comunione essenziale (naturale) con il divino:

Si trova così nella natura dell'uomo un luogo – forse solo un punto, ma questo punto basta – in cui si può, per così dire, trattare «religiosamente» con Dio alla pari, un luogo dove si ha un'identità mistica fra Creatore e creatura. Per raggiungere questo misterioso punto di identità vale la pena di mettere in atto gli sforzi più strenui: in questo schema, quello che è terrestre e caduco appare solo come un guscio esterno che avvolge e nasconde il nucleo interno, un guscio che dev'essere infranto, «negato», e reso trasparente per via ascetica. Il perfetto, colui che ha la conoscenza, penetra con lo sguardo al di là di questo [guscio esterno] che è apparenza, in quanto tutto ciò che non si identifica con il divino è fondamentalmente un non-essere; e ciò vale anche per l'io limitato e per la sua individualità.¹⁶

Perché per Balthasar questa concezione esprime l'essenza stessa dell'infezione del peccato originale? Perché il peccato originale è il desiderio dell'uomo di essere *di per sé* come

Dio, di negare la propria condizione creaturale, di essere come Dio per natura e non per dono, il dono della grazia divina. Per questo motivo il concetto di analogia gioca un ruolo tanto cruciale per Balthasar: esso infatti sottolinea l'estrema *dis-somiglianza* con Dio, anche quando riconosciamo di derivare da lui e quindi accettiamo la verità che siamo fatti a immagine e somiglianza di Dio:

È questo che imprime il marchio del peccato originale sulla religiosità umana: che la somiglianza fra il Creatore e la creatura, prodotta dal dato di fatto della nostra derivazione da Dio, non viene incisa nella relazione fondamentale del *non essere Dio* della creatura. Tutto dipende da questo. Il non-essere-Dio della creatura va tenuto fermo come il dato più fondamentale di tutti, il primo in ordine d'importanza. Dio è Dio: è questo il più immenso e assolutamente *insuperabile* pensiero; esso (quando arriva davvero nei recessi più profondi del mio essere) mi dice con un'assoluta evidenza, che in nessun altro caso può essere raggiunta, che io, fin nel midollo della mia esistenza, *non sono Dio*.¹⁷

Solo l'analogia, secondo Balthasar, può conservare sempre in primo piano questo concetto di fondo. Nel momento in cui lo si perde di vista, il viaggio religioso diventa pericoloso; ed è questo il motivo per cui Platone risulta un alleato travolgente del pensiero cristiano, e per cui ogni «impresa» del cristiano dev'essere considerata come il fuscillo di «giustizia delle opere», senza la grazia salvifica di Cristo. Quello che l'analogia fa, è di rammentarci (nei suoi termini astratti, certo) che noi non siamo Dio:

E quand'anche potessi salire in tutti gli eoni degli eoni e perfezionarmi, e potessi uscire fuori da me stesso in un'infinita estasi piena d'amore, e Dio stesso mi ricoprisse con i doni della sua divinità, resta il fatto che io non sono Dio. Una volta che questo pensiero mi abbia colpito, afferro subito che il mio fondamentale non-essere-Dio è la verità da non dimenticare mai, se voglio tendere alla «mia verità» e alla mia perfezione; e capisco come tutta la mia tensione verso il raggiungimento della patria divina debba essere piuttosto costruita espressamente su questo fondamento. In altre parole: nel rapporto fra

Dio e la creatura, gli elementi di somiglianza e di differenza non sono in equilibrio: la dissomiglianza è più radicale.¹⁸

Possiamo dire, dunque, che il concetto di analogia fornirà a Balthasar la chiave per aprire il tesoro dei Padri, il «punto d'Archimede» su cui si appoggerà per valutarne la forma rispetto al contenuto del Vangelo, lo strumento di tutta la sua analisi interpretativa. Ancora una volta dobbiamo avvertire il lettore di non fraintendere il termine «analogia», lasciandosi fuorviare dalla sua ascendenza filosofica, quasi che interpretare la fedeltà dei Padri al Vangelo secondo il criterio dell'analogia dovesse comportare l'introduzione di un elemento estraneo nel Vangelo. Come abbiamo visto sia nel capitolo su Przywara sia in quello su Barth, la dottrina dell'analogia in teologia è il risultato della fondamentale intuizione biblica che noi non siamo Dio, e che anche nel dono della vita divina nella grazia, anzi soprattutto per esso, diventiamo ancor più consapevoli di questo fatto spaventevole. In effetti, in nessun altro luogo forse l'influenza di Przywara su Balthasar appare con maggiore evidenza che in questo passo:

È per questo che, quanto più la creatura si avvicina a Dio, quanto più diventa «simile» a lui, tanto più questa dissomiglianza appare come il dato basilare, la «prima verità». Quanto più arriviamo a conoscere di Dio (il che significa: quanto più siamo «in Dio», dal momento che non possiamo conoscere Dio che attraverso Dio), tanto più sappiamo anche che noi non siamo Dio, e che Dio è l'Uno che è sempre al di là di qualsiasi somiglianza, il sempre più improbabile, il sempre più inafferrabile. Ossia, come si esprimono tutti gli autentici mistici: quanto più conosciamo Dio, tanto meno lo conosciamo. Se la luce aumenta in progressione «aritmetica», l'oscurità cresce simultaneamente in progressione «geometrica». Con l'avvicinarsi a Dio, dunque, l'iniziale «spazio intermedio» fra lui e la creatura non viene gradualmente ridotto, fin quasi ad essere eliminato in un infinito avvicinamento asintotico ... Al contrario, ogni autentico avvicinamento a Dio, per quel tanto che può essere effettuato – o per via naturale e cioè più per iniziativa della creatura, o per grazia e cioè esclusivamente a opera di Dio –, si trova per definizione in questa singolare pa-

radossale relazione: che può essere costruito unicamente sul fondamento di una distanza sempre più grande.¹⁹

La massiccia influenza della filosofia greca ha spesso operato invece in direzione contraria a quest'intuizione. Per Balthasar i Padri della Chiesa godettero, in un certo senso, di eccessivo successo. Il loro grande pregio è la giovinezza dello spirito. In effetti, nel nostro secolo, quello che attrae nello studio della patristica è proprio la freschezza e la carica di energia con cui i Padri si presentano a noi che siamo nell'inverno del nostro scontento.²⁰ Ma fu questa stessa audacia a far vedere ai Padri il mondo come già conquistato e la cultura come già pronta per il Vangelo, preparata dalla pedagogia della filosofia greca ad ascoltare la Buona Novella. E ciò era tanto più vero per la filosofia ellenistica dell'impero romano! Come potevano gli scrittori e i pensatori della Chiesa non essere fiduciosi nella vittoria, visto il forte senso di religiosità, già sviluppato dal platonismo e dallo stoicismo, che apriva a un ordine chiaramente soprannaturale e trascendente il mondo? Ma è appunto qui la difficoltà di quest'approccio:

Fu proprio la certezza della vittoria, con cui i Padri considerarono e si appropriarono di tutte le verità che incontravano quasi fossero già cristiane, e con cui riversarono la verità evangelica nella lingua del loro tempo e nelle forme di pensiero del tardo ellenismo (soprattutto del neoplatonismo), a nascondere loro il pericolo di un'inconscia alienazione del patrimonio originario della rivelazione.²¹

Quanto sia vera questa osservazione, lo si vede con tutta chiarezza nel più audace pensatore cristiano dell'antichità: Origene. In Origene, infatti, abbiamo non solo la dottrina della preesistenza delle anime e quella della subordinazione del Logos all'Uno (tutt'e due chiare importazioni dal neoplatonismo), ma anche un esempio di quel singolare coraggio di concepire pensieri arditi, che rende così attraente non solo lui, ma tutta la sua epoca. Tuttavia la nostra ammirazione per le sue qualità non deve farci trascurare le implicazioni del suo movimento né la maniera (spesso sottile) in cui influenzò molti dei successivi pensatori che erano fermamente e sinceramente

convinti di averlo ripudiato. Poiché egli non è che l'esempio estremo di una strategia comune: la *spoliatio Aegyptorum*, la credenza che i tesori della filosofia ellenistica fossero lì pronti e disponibili per un uso immediato da parte dei cristiani; e forse non è un caso che questa strategia sia nota soprattutto fra gli apologisti cristiani della città di Alessandria, il grande centro del pensiero ellenistico:

L'incontro più grande e più decisivo e ricco di conseguenze per il tempo successivo [fra ellenismo e cristianesimo] ebbe luogo ad Alessandria, soprattutto nel pensatore più geniale, accanto ad Agostino, dell'era patristica: Origene. Ormai non si può più negare che con lui (nonostante la sua risoluta volontà di essere e rimanere un autentico cristiano) penetrarono nell'ambito del cristianesimo non soltanto le parole esterne, ma anche le forme basilari dell'ellenismo, le quali poi vi si stabilizzarono in buona misura grazie all'influenza unica che questo gigante dello spirito esercitò sull'epoca successiva (un fatto, questo, ancora non sufficientemente indagato e apprezzato). Non si tratta tanto di alcuni punti dottrinali specifici (come per esempio la dottrina della preesistenza delle anime), che potevano facilmente essere smascherati come eretici, quanto piuttosto di uno spazio spirituale, di tutto un tessuto quasi inafferrabile di antichissimi modi di pensare, di un'atmosfera, di una metodologia formale.²²

Lo si vede con la massima evidenza nella dottrina della Trinità, per la quale quasi tutti gli scrittori patristici si ispirarono alla dottrina plotiniana e neoplatonica della creazione come emanazione di Dio, giù lungo una grande catena dell'essere. In Plotino questa gerarchia segue l'ordine discendente di spirito, anima e materia. Per i Padri, invece, l'emanazionismo cominciava all'interno della stessa divinità, con il Padre che rappresentava l'Uno, il Figlio la Mente (*nous* o *logos*), e lo Spirito una specie di vaga penombra sul confine tra la divinità e il creato.²³ Ovviamente l'ingenuo assunto di Origene che il Logos fosse subordinato al Padre era inevitabile, e solo quando Ario lo rese esplicito la Chiesa fu costretta a tirarsi indietro – *ma non a invertire la direzione*: «La logica interna dello schema platonico era così stringente che per scostarsene si richiedeva, per così dire, uno sforzo consapevole;

e questo sforzo di allontanamento – sotto la forza ipnotica della sua architettura interna – poteva peraltro essere dimenticato in un momento successivo, se non ci si concentrava a riflettere esplicitamente sullo schema stesso».²⁴

Per Balthasar, questa forza ipnotica spiega perché tante controversie dottrinali assediavano la Chiesa dell'impero romano, dall'arianesimo via via fino alla disputa del *filioque*, e getta altresì una luce sull'eredità ascetica della Chiesa primitiva. Così per esempio, secondo Balthasar, la disputa del *filioque* non sarebbe mai sorta se la Trinità non fosse stata interpretata nell'ottica dello schema neoplatonico:

Un primo segno di questo [potere ipnotico del neoplatonismo] è il fatto che (nonostante le reiterate assicurazioni in contrario) anche nella teologia postnicena non è del tutto assente dalla dogmatica della Trinità lo schema dell'emanazionismo. Benché ora le affermazioni astratte e formali sulla Trinità siano corrette, lo schema dell'emanazione continua a stare davanti agli occhi dei teologi greci come una specie di fantasma sempre presente. Questa probabilmente è la vera ragione per cui il *filioque* non poté mai trovare accoglienza nella Chiesa greca: una concezione dello Spirito Santo che lo vede come l'amore sostanziale «fra» Padre e Figlio è in troppo aperto contrasto con il primo schema di pensiero del platonismo.²⁵

Un'altra indicazione di questa cattiva influenza è il ruolo attenuato che il culto trinitario giocò nella vita della Chiesa, soprattutto fra i monaci.²⁶ Ma dove lo schema neoplatonico esercitò la massima influenza fu nell'atteggiamento che la Chiesa primitiva assunse verso l'incarnazione e la resurrezione della carne. È quasi come se i cristiani ellenizzati fossero tornati all'Areopago con san Paolo nella sua missione di predicazione ad Atene: quando egli cominciò a parlare della resurrezione della carne, quelli che erano lì ad ascoltarlo cominciarono a prenderlo in giro (*At* 17,32), trovando incredibile quello che stava dicendo:

Strettamente connesso con questo è il loro modo di intendere l'incarnazione, che, nonostante gli antiocheni e Nestorio, inclinò sempre verso una visione docetico-eutichiana. L'incarnazione è intesa di conseguenza come il momento estremo

dell'«uscita» di Dio da se stesso, e l'autosvuotamento (*kéno-sis*) appare come l'autoestraniazione di Dio allo scopo di riportare il mondo nella divinità. Dagli alessandrini l'incarnazione viene vista quasi come una «distorsione» del puramente spirituale nel suo polo opposto, la materia, una distorsione necessaria per ragioni pedagogiche e storico-salvifiche al fine di imprigionare la distanza del mondo materiale da Dio e riportarlo indietro nel regno dello spirituale e del divino rovesciando a poco a poco la direzione del movimento. Il mito della preesistenza delle anime di Origene e la sua idea che il mondo materiale sia una conseguenza della caduta del peccato rivelano nella maniera più scoperta – e quindi più eterodossa – questo schema concettuale, che altrove viene represso ed è presente in modo nascosto. Ma anche dove non c'è il mito suddetto, come in Clemente, in Atanasio, in Gregorio di Nissa, in Massimo, rimane presente la propensione del loro pensiero verso questo schema. In esso l'incarnazione non può che apparire come qualcosa di provvisorio e passeggero. La resurrezione della carne, formalmente accettata e confessata, appare come un disturbo delle linee sistematiche e di solito viene resa evanescente in una forma o nell'altra.²⁷

Questo disagio nei confronti dell'incarnazione e della resurrezione della carne – spesso disconosciuto, ma in realtà solo mimetizzato – ebbe naturalmente enormi implicazioni per la pratica della vita cristiana, soprattutto in campo ascetico; fu infatti nel settore dell'ascetica che si avvertì in tutta la sua forza l'impatto pratico dello schema plotiniano:

Ma l'esito più decisivo di questa strategia è l'effetto globale che ebbe sulla tendenza della vita cristiana, sulla direzione del suo ideale, dell'ascetica e della mistica. Questa direzione, in coerenza con il movimento del ritorno ascendente, passo dopo passo, delle potenze del mondo a Dio, va univocamente dal materiale allo spirituale. La spiritualizzazione, presentata in migliaia di sfumature diverse, è la tendenza basilare dell'epoca patristica. Il monachesimo primitivo, con gli esercizi ascetici estremi, con la pratica della negazione del corpo, con l'encratismo, con l'individualismo, mostra nella maniera più chiara, insieme con i suoi lati splendidi, la pericolosità di questo movimento.²⁸

Dopo aver letto quest'analisi si rimane abbastanza storditi davanti al quadro negativo, fin quasi brutale, che Balthasar disegna dello sviluppo patristico; e lui stesso ammette apertamente la natura critica della sua interpretazione («In quel che precede, com'è evidente, abbiamo dipinto prima di tutto un quadro fortemente negativo»²⁹). Ma credo sia opportuno in questo capitolo sottolinearla, data l'impressione – superficiale ma corrente – che i lettori hanno spesso di Balthasar a motivo della sua straordinaria competenza e vastità di pubblicazioni in campo patristico: quasi fosse egli stesso uno dei Padri della Chiesa redivivo. È facile sentire di tanto in tanto frasi come «In lui alita lo spirito dei Padri», o cose del genere; e poi c'è il titolo del libro di Werner Löser, *Im Geiste des Origenes* (Nello spirito di Origene). Il che in qualche misura è vero. Ma non dobbiamo dimenticare neanche la verità dell'osservazione di Henri de Lubac: «Senza mai abdicare alla sua libertà di critica, egli si trova a suo agio con tutte [le figure che studia], anche quelle il cui genio può apparire del tutto estraneo al suo; ma quando arriva il momento del dissenso, non esita a esprimerlo».³⁰

Questo capitolo tuttavia avrebbe lasciato un'impressione completamente falsa se il lettore ne avesse tratto l'idea che Balthasar fosse soltanto critico della piega teologica dei Padri, quasi che cercasse di fornire un distillato di Harnack. Al contrario, contro Harnack, Balthasar riconosce i presupposti sostanzialmente biblici operanti in tutti i Padri della Chiesa, coi quali trasformarono, anche se in molti casi inconsciamente, la filosofia che avevano ereditato:

Troviamo che dappertutto le parole lasciano trasparire significati più profondi del loro puro valore denotativo. Nel suo complesso, la dimensione «dalla materia allo spirito» è un'*immagine sensata* che sta per la dimensione «dalla creatura a Dio». Ma in ogni periodo il cristianesimo autentico dipende dalla misura in cui il simbolo viene riconosciuto come simbolo e trattato come tale – dalla misura, cioè, in cui Dio non viene confuso con la «più intima essenza dello spirito umano» e il «Pneuma divino» non viene frainteso per quel «pneuma» creato che l'antropologia greca considerava come una delle componenti dell'uomo, accanto al corpo e all'anima.³¹

La prova a discarico dei Padri è data dall'atteggiamento che tutti gli scrittori cristiani di questo periodo manifestano verso il panteismo. Un'implicazione essenziale della visione plotiniana del mondo, infatti, è il panteismo (o, tecnicamente, il teopanismo, dal momento che Plotino partiva da Dio come primo termine): il mondo è essenzialmente un'emanazione da Dio che alla fine del tempo ritornerà indietro alla divinità, quando tutte le cose saranno uno nell'Uno. Questa finale obliterazione escatologica di tutte le distinzioni è diretta implicazione dell'assenza di ogni distinzione analogica nell'essere di Dio e del mondo. Il mondo partecipa essenzialmente dell'essere di Dio lungo una grande catena dell'essere (spirito-anima-materia), e questa partecipazione è un far parte delle essenze. Se dunque fosse stato lo schema plotiniano a dominare e controllare tutto, il racconto biblico della creazione e l'escatologia sarebbero stati interpretati in senso panteistico. E invece non è così:

Orbene i segni di questo carattere cristiano [della riflessione dei Padri] (e quindi della distanza simbolica di contenuto e forma) saltano agli occhi a mano a mano che percorriamo i testi. Il «panteismo», nel senso rappresentato dagli antichi filosofi greci, è per i Padri il più terribile degli orrori. Non c'è nulla contro cui lottino con altrettanta energia e chiarezza. Sempre, da loro, viene riaffermata e sottolineata la spaccatura fondamentale di partenza fra Dio e la creatura. Ogni «divinizzazione» è solo una partecipazione concessa per grazia, mai una fusione della natura. Perfino uno spiritualista estremo e fanatico dell'unità come Evagrio Pontico mantiene questa distinzione, almeno formalmente. Il correttivo fornito dal sentimento della distanza adorante e dall'acuto senso di quello che significa la grazia presso i più grandi Padri della Chiesa come Atanasio, i cappadoci, Cirillo e Dionigi è diventato esemplare per tutti i tempi successivi.³²

Ma perché mai le cose sono andate così? Perché i Padri della Chiesa non furono tanto intossicati dalla visione plotiniana da finire panteisti loro malgrado? Per Balthasar, l'unica risposta può essere che essi tenevano presente, anche se in maniera inarticolata, la fondamentale distinzione analogica fra Dio e il mondo:

Quello che opera contro l'immediata tendenza alla «divinizzazione» [del creato e dell'uomo] è quell'autentica soggezione cristiana di fronte al Dio ineffabile e al di là di ogni possibilità di essere visto e afferrato, la conoscenza dell'eterna alterità di Dio e quindi della sua potentissima e sempre maggiore oscurità anche nel pieno della sua luce. Nessuno più dei Greci (i due Gregorio e Dionigi) ha sviluppato in maniera chiara le dottrine fondative della teologia negativa. Nella mirabile teologia mistica di Diadoco di Fotica, l'essenza cristiana è così immediatamente operante che non vi si può scorgere alcuna traccia di forme di pensiero ellenistico. E dove si possono trovare esempi di una più eroica fedeltà alla Chiesa che in Atanasio, in Basilio, in Cirillo e in Massimo?³³

C'è, inoltre, un aspetto fondamentale della rivelazione che non soltanto è compatibile con la scala neoplatonica dell'essere (che va verso l'alto, dalla materia all'anima o alla vita, allo spirito e infine a Dio), ma si può dire richieda quasi di essere espresso in quei termini – posto che lo schema sia interpretato in maniera corretta. È infatti un dato basilare della rivelazione che la materia è recalcitrante verso lo spirito e che la trasformazione e trasfigurazione di questi nostri corpi carnali darà luogo a corpi spirituali (1 Cor 15,44) del tutto obbedienti ai dettami dello spirito. Lo spirito sarà a sua volta totalmente assorbito in Dio, tanto che la ribellione contro Dio sarà letteralmente inconcepibile. E così, in un senso molto più profondo, i Padri assunsero lo schema plotiniano e lo trasformarono, toccandolo con la magica bacchetta della rivelazione:

Prima di tutto, presa in se stessa: ogni ascetica religiosa dovrà affrontare la questione dell'ordine degli istinti sensoriali dell'uomo. Lo schema basilare di Agostino, il corpo subordinato all'anima, l'anima sotto Dio, è obbligatorio per tutte le epoche del cristianesimo. Poi, intesa come simbolo: il morire al mondo con Cristo, la dinamica della vita ordinata verso il nuovo eone, un'età caratterizzata non più dalla grossolanità dei sensi, ma da una trasfigurazione spirituale, che la vita cristiana deve accogliere e vivere in anticipo («La vostra trasformazione è nei cieli», «La vostra vita è nascosta con Cristo in Dio»). Ebbene questo aspetto fondamentale e ineliminabile (quale che sia il nostro rapporto col mondo) può essere simboleggiato nelle categorie mondane di materia e spirito. Lo

hanno fatto anche Paolo e Giovanni quando hanno chiamato Dio «spirito» e hanno usato «carne» e «spirito» per indicare simbolicamente il vecchio e il nuovo eone. E così pure presso i Padri, questo significato biblico [di carne e spirito] risuona sempre nell'uso che essi fanno dei termini ellenistici.³⁴

Come allora possiamo distinguere il buono dal cattivo, il vero dal falso, l'intento soggiacente dalla terminologia ingannevole nel pensiero patristico? Per Balthasar la chiave rimane sempre il tema della «partecipazione». Forse che lo spirito umano partecipa automaticamente dello Spirito di Dio per il semplice fatto di essere spirito? Esiste qualche connessione essenziale fra lo spirito umano in quanto emanazione o raggio e il divino spirito in quanto sole o fonte di luce?

Nessuno, naturalmente, nega che, in virtù della grazia divina, a noi venga conferita una partecipazione alla natura divina; ma è proprio qui il problema. Quello che lo schema platonico mette in ombra è la gratuità della partecipazione, facendola apparire come nostra in virtù della nostra natura di creature dotate di spirito. All'interno dell'economia della grazia, lo schema platonico può essere di grande uso pedagogico, soprattutto in quanto illumina utilmente il sentiero che dalla giustificazione porta alla santificazione attraverso l'*áskesis* dalla materia alla luce divina dello Spirito di Dio. Ma questo sentiero ascetico non è mai una conquista della natura; è un dono della grazia.³⁵ Ed è appunto questo, secondo Balthasar, il più grande punto cieco in cui si trovarono tutti i teologi dei primi otto secoli della Chiesa, sia greca sia latina (Agostino compreso!): che la loro teologia del rapporto fra natura e grazia era piena di imperfezioni, o almeno troppo semplicistica. E a causa di queste imperfezioni non riuscirono a tenere sotto controllo le implicazioni del seducente schema platonico preso in prestito dal loro ambiente:

Dobbiamo nondimeno sottolineare qui (dove l'elemento in questione è solo la legge di pensiero più implicita e spesso riverniciata e corretta del periodo patristico) che lo schema platonico era quello predominante; e questo schema, nel suo concetto basilare di «partecipazione», nasconde sempre dentro di sé la zona di pericolo di una troppo facile transizione dall'ambito dello spirito naturale all'ambito del Pneuma divino che è

regno della grazia. Il «Pneuma», come luogo dell'effettiva partecipazione, è abbagliante di luce mutevole (proprio come si esprimerà la successiva speculazione russa sulla *Sophía*, muovendosi lungo la stessa linea), in una indeterminabile, duplice unità fra la sfera divina e la sfera del creato. Diventa così evidente la fondamentale deficienza di tutto lo schema platonico: tradotto in termini cristiani, esso fornisce un modo eccellente di esprimere la relazione *soprannaturale* fra il Dio della grazia e la creatura rivestita della grazia – nella sua essenza, la grazia è appunto «partecipazione» alla natura divina – ma non è in grado di chiarire a sufficienza la relazione delle due *nature* [divina e umana] che sta alla base di ogni dono di grazia.³⁶

Per Balthasar c'è un metodo rapido e facile per stabilire fino a che punto la terminologia presa in prestito da Platone e Plotino conformi il messaggio cristiano al suo schema e fino a che punto invece esprima quella che è un'intuizione legittima in entrambi i sistemi: la creazione della materia è vista come una conseguenza della caduta? Proprio questo fu il punto centrale del conflitto della Chiesa primitiva con lo gnosticismo; e nessuno dei Padri si sognerebbe a questo riguardo di fare un'equazione fra creazione e caduta, o penserebbe di vedere l'incarnazione in termini docetici. Ma, proprio come abbiamo visto accadere con l'incarnazione, è possibile che la creazione materiale venga sottovalutata per effetto delle influenze implicite del neoplatonismo: allo stesso modo che l'incarnazione può essere vista come voluta da Dio per scopi principalmente pedagogici, ma rimane ancora metafisicamente scandalosa, così si può considerare la creazione più un ostacolo che si frappone sulla strada per raggiungere Dio che un'espressione dell'amore con cui Dio offre se stesso all'altro finito. Ed è appunto questo che, per Balthasar, è assente dal pensiero dei Padri visto nel suo insieme: nella misura in cui è bene, il creato è considerato come qualcosa che è per definizione *soprannaturale*; ma nella misura in cui differisce da Dio, esso rappresenta l'irrazionale della natura:

Accade così che in tutto il pensiero platonico-cristiano il creato (natura) e la caduta (il peccato) abbiano una segreta affinità, anche se perlopiù inespressa; e che, d'altro canto, il *posi-*

tivo nella natura creata sia visto immediatamente come qualcosa di soprannaturale. Il «pneuma» dell'uomo, peraltro, pur essendo considerato come grazia, fa parte comunque della costituzione naturale dell'uomo. Lo schema platonico disegna l'abbozzo formale della relazione Dio-creatura in maniera *troppo semplicistica* (secondo questo schema essi si rapportano fra loro come N e -N). Da questa semplificazione derivano alla fine, con logica inflessibile, tutti i pericoli della teologia patristica e della spiritualità.³⁷

Quello che Balthasar ha soprattutto tratto dai Padri è la loro capacità di osare; ma, da loro vero figlio, non si perita di adottare questo stesso sistema alla critica nei loro confronti. Ciò conferisce alla sua interpretazione dei Padri un'audacia che può apparire sconcertante ad altri specialisti del settore. Si colgono qua e là nella letteratura specialistica dei segnali di un simile imbarazzo fra i patrologi, come in questa recensione dedicata al libro di Balthasar su Massimo il Confessore da parte di un esperto del settore:

I miei studi specifici su Massimo hanno mirato prima di tutto a comprendere Massimo dall'interno della sua tradizione. E così dovrebbe essere ... Dall'altra parte, von Balthasar iniziò il suo lavoro in maniera del tutto diversa. Egli non è interessato né in primo luogo a Massimo come *locus classicus* dentro la tradizione bizantina, né al contrasto fra le tradizioni teologiche bizantina e latina. Per von Balthasar, invece, il compito del teologo dovrebbe essere audacemente creativo, capace di costruire una coerente visione generale dei valori oggettivi del nostro mondo postcartesiano, segnato in maniera così profonda dall'idealismo tedesco e dalla scienza moderna. Per questo considera esempi magnifici Origene, Gregorio di Nissa e soprattutto Massimo, che della formula calcedonese fece la pietra angolare di una teologia globale con una visione unificante. Si spiegano così i suoi frequenti riferimenti a Hegel e ad altri idealisti tedeschi, in quanto egli salta direttamente dal contesto storico di Massimo alla situazione contemporanea della metà del XX secolo. Più che la mancanza di indagini dettagliate, più che l'inaffidabilità delle sue interpretazioni di Massimo sulla base dei testi, è questo tipo di procedura a sconcertare molti studiosi esperti di teologia bizantina, in quanto scavalca i confini abitualmente imposti ai loro studi.³⁸

È un'osservazione affascinante e acutamente rivelatrice. E, valutata sui metri rigorosi di un approccio puramente storico agli studi patristici, ha senza dubbio una certa giustificazione. Ma lo studio patristico di Balthasar mira a molto più che a una chiarificazione semplicemente storica, ossia a quello che Sherwood chiama un «comprendere Massimo [o qualsiasi altra figura] dall'interno della sua tradizione». Anche nel momento in cui si dedica ai lavori più tecnicamente esigenti, Balthasar non solo è consapevole della crisi contemporanea attraversata dal cristianesimo, ma scrive partendo da quella prospettiva e in funzione di essa: la sua opera di teologo, e soprattutto di teologo che vuole sempre attingere alle risorse patristiche della Chiesa, è sempre diretta al fine apostolico di infondere nuova vita nelle nude ossa di un cristianesimo da tempo inaridito. Mai nasconde questo intendimento, anzi apre l'importante studio su Gregorio di Nissa addirittura con un manifesto programmatico che lo esplicita fin dall'inizio:

Il posto del teologo nel mondo presente è stranamente paradossale. Per vocazione, si dedica allo studio del passato dove Dio si è manifestato e, al di là di questo passato, alla contemplazione dell'eterno. Eppure, con la sua stessa esistenza, è radicato in un mondo dalle fondamenta traballanti e prossimo al crollo. Per quanto assorbito dalla preghiera e dalla sua ricerca professionale, se conserva sufficiente libertà per guardarsi intorno e per alzare lo sguardo tanto da cercare di comprendere quel che accade, non può non rendersi conto che appartiene a un'«epoca», come Péguy usava dire, e non a un «periodo» [puramente episodico]. E si tratta di un'epoca in cui l'ordine stabilito sembra ancora solido, ma che in realtà è decaduto dall'interno ed è ormai già abbandonato da una vita che in qualsiasi momento può rifiutarlo e, con una metamorfosi, lasciarlo come un guscio vuoto, destinato a polverizzarsi al primo alito di vento. Certo, la contemplazione delle «verità eterne» ancora gli appartiene; egli sa bene che esse, in ogni caso, «resistono» alle devastazioni del tempo. Ma ora non deve forse anche comprendere che perché queste verità eterne siano vive ed efficaci – reali e vere, tanto in senso mondano quanto in senso celeste – devono anche essere incarnate in forme temporali? E queste forme temporali? Dove si trovano? Il periodo storico inaugurato da Descartes è finito. In che

modo il teologo potrà contribuire alla nascita e alla crescita della teologia che una nuova umanità richiede?³⁹

Ma lungi dal rappresentare uno svantaggio, o nella migliore delle ipotesi un'attraente eccentricità dell'autore, quest'approccio è in effetti l'unico davvero adatto a portare la patristica fuori dal ristretto ghetto di cui abbiamo parlato all'inizio del capitolo. Le conquiste in questo settore richiedono naturalmente una schiera enorme di talenti e di competenze, oltre che un lungo addestramento; ma se si vuole che tutto questo impegno di talento ed esercizio porti frutto per la teologia, e non solo per il mondo accademico, esso dev'essere animato da qualcosa di più che un interesse puramente antiquario. Né basta, d'altro canto, sostituire l'interesse antiquario con il suo opposto: una vaga, romantica nostalgia per un passato visto solo nel confuso splendore dovuto alla mancanza di capacità analitica. Per assimilare davvero il pensiero dei Padri della Chiesa si richiede, piuttosto, un intenso confronto con i loro testi accompagnato da un'appassionata preoccupazione per la situazione della Chiesa contemporanea – il tutto combinato con una capacità analitica di vedere la complessità del tema reale e con una forza sintetica capace di offrire una nuova visione alla Chiesa.

Quello che rende Balthasar una sfida così importante per la teologia contemporanea è la sua capacità di affrontare queste gravi esigenze; per questo ciò che egli ha realizzato non ha confronto in questo secolo. Sotto questo aspetto, e non come si intende di solito, si può dire a ragione che egli è, come Werner Löser suggerisce nel titolo del suo libro, l'erede vivente di Origene. È vero che Balthasar scrive «nello spirito di Origene», ma non perché sia un rigoroso platonico, o perché ripeta a vuoto le formule dei Padri, o perché cerchi timidamente di recuperare un paradiso perduto prima che la Chiesa fosse costretta a confrontarsi con i corrosivi elementi della modernità. È un autentico origeniano per l'audacia, la forza di concentrazione, la capacità di cogliere l'essenza dei problemi, l'attitudine ad attingere a fonti diverse (di cui, al pari di Origene, ha finissima conoscenza diretta); e infine può essere accostato a Origene – ne siamo certi – per il suo destino di influenzare le generazioni successive. Da questo

punto di vista si può dire ancora una volta che, come nel caso di Massimo, anche nel delineare la figura di Origene e del suo significato attuale, egli offre un ritratto inconscio di se stesso:

È quasi impossibile esagerare nella stima di Origene e della sua importanza per la storia del pensiero cristiano. Accanto ad Agostino e a Tommaso è il suo giusto posto in questa storia. Chi abbia dedicato lunghe ore a studiare i Padri avrà fatto nel suo lavoro l'esperienza dell'alpinista: arrampicandosi a fatica, vede via via decrescere gli ancora apparentemente minacciosi picchi che sono tutt'intorno a lui, fino a che, superatili, gli si staglia davanti maestoso il dominante massiccio centrale fino allora nascosto ... [La sua] è una voce che spinge a penetrare attraverso ogni cosa, ad andare sempre avanti, senza fanfara e senza stanchezze, quasi, si direbbe, senza una meta precisa, posseduto forse fino alla follia, e tuttavia con un freddo, inaccostabile distacco intellettuale mai eguagliato in seguito. Non è la voce di un retore (ce ne sono parecchi fra i Padri, sicché la differenza appare subito evidente), poiché essa non cerca nemmeno di persuadere; né è la voce entusiastica di un poeta (anche se le immagini e le similitudini volano a sciami dappertutto); è troppo esile, troppo secca e troppo piana, addirittura povera ... Niente qui è premeditato, niente è forzato, tutto invece è espresso con una modestia che non finisce mai di stupire ... La voce dell'alessandrino assomiglia più a quell'infuocato, asciutto vento del deserto che a volte accarezza il delta del Nilo, animata da una passione assolutamente priva di romanticismo: con pure raffiche di fuoco.⁴⁰

Questo apprezzamento tipicamente balthasariano dà, forse più di qualsiasi altro passo dei suoi scritti sulla patristica, un'idea della straordinaria *verve* e dello slancio che caratterizza tutto il suo approccio ai Padri: è un intimo apprezzamento del pathos che ne animava il progetto, cui si unisce una stupenda sensibilità per lo stile di ogni autore del periodo. Ma come abbiamo visto nelle pagine precedenti, l'apprezzamento non significa affatto una servile scimmiettatura delle loro realizzazioni intellettuali. La sua conoscenza dei Padri derivava da un intenso lavoro sulle loro opere, ma da questo faticoso incontro egli emerge con una sovrana libertà, che può individuare le debolezze (certo con il vantaggio di

uno sguardo *a posteriori*) e vedere dove si richieda uno sviluppo ulteriore. Di più: egli si immerge nel mondo dei Padri ben consapevole della gravità dei problemi di oggi; e questo dà ai suoi scritti su quegli apparenti «arcani» un senso di urgenza tanto singolare.

Ma, soprattutto, dai Padri Balthasar ha saputo attingere mezzi che si sarebbero dimostrati di importanza fondamentale per la sua missione di teologo. In effetti, questa prima parte del libro non ha fatto altro che illustrare la ricchezza delle risorse a cui egli fu capace di attingere. E forse ha fornito anche qualche indicazione della forza analitica della sua mente nel momento in cui si confrontava con quelle risorse, costruendo via via i mattoni che alla fine avrebbero formato le torri e i muri del suo personale, grandioso edificio. E così, con la sua lenta e paziente verifica dei materiali di costruzione e del progetto dell'edificio, egli ha seguito quella prudenza raccomandata nei Vangeli. «Chi di voi,» recita una delle parabole di Gesù, «volendo costruire una torre, non si siede prima a calcolare la spesa, se ha i mezzi per portarla a compimento? Per evitare che, se getta le fondamenta e non può finire il lavoro, tutti coloro che vedono comincino a deriderlo, dicendo: Costui ha iniziato a costruire, ma non è stato capace di finire il lavoro» (*Lc 14,28-30*). Ma Balthasar prima di tutto raccolse i materiali e poi passò a costruire. Ed è alla descrizione dell'edificio che ora vogliamo dedicarci.

Parte seconda L'ESTETICA

Perciò Ti ringraziamo per la nostra piccola luce, variata dall'ombra.

Ti ringraziamo per averci sospinti a edificare, a cercare, a formare sulla punta delle nostre dita e al raggio dei nostri occhi.

E quando avremo edificato un altare alla Luce Invisibile, che vi si possano porre le piccole luci per le quali fu creata la nostra visione corporea.

E Ti ringraziamo che la Tenebra ci ricordi la luce.

O Luce Invisibile, Ti siano rese grazie per la Tua grande gloria!

T.S. Eliot, Cori da *La Rocca*

Lo splendore della luce invisibile

Il nostro sguardo è subacqueo, i nostri occhi guardano in alto
E vedono la luce frantumarsi fra le acque inquiete.
Vediamo la luce, ma non vediamo da dove giunge.
O Luce Invisibile, noi Ti glorifichiamo!

T.S. Eliot, Cori da *La Rocca*

La scrittrice George Eliot osservò una volta che le «idee religiose seguono il destino delle melodie: una volta messe in circolazione, vengono eseguite da ogni tipo di strumento, qualcuno anche terribilmente grossolano, sfiatato o stonato, tanto che alla fine qualcuno comincia a pensare che sia la melodia stessa a essere detestabile». ¹ Cito quest'osservazione perché poggia su una distinzione che anche ogni lettore di Balthasar dovrebbe fare: è del tutto impossibile comprendere l'estetica in sette volumi di Balthasar se non come il suo sforzo di raccogliere, percepire e diffondere la melodia. Sì, sono sicuro che lui stesso non esiterebbe ad ammettere che anche il suo personale strumento percettivo e di diffusione possa essere magari grossolano e stonato come quello di chiunque altro; ma ciò non farebbe che confermare il suo punto di vista: quello su cui dobbiamo concentrarci è la melodia e non il modo in cui viene suonata! ²

Sarebbe difficile esagerare l'importanza della musica nella struttura della teologia di Balthasar. La fraseologia, la formulazione delle esposizioni, il rifiuto di impegnarsi nella sillogistica o nelle confutazioni, la grandiosità del suo movimento espressivo, il sottile intreccio dei vari temi che si susseguono all'inizio dell'opera: sono tutti tratti che rivelano l'influenza della sua formazione musicale, rara per profondità e ricchez-

za, come lui stesso riconobbe in uno dei rari momenti autobiografici:

Dopo le prime sconvolgenti impressioni musicali – la *Messa in mi bemolle maggiore* di Schubert (cinque anni circa) e la *Patetica* di Čajkovskij (otto anni circa) – passavo ore senza fine al pianoforte; nel collegio di Engelberg si aggiunse la partecipazione a messe con orchestra e a melodrammi, ma quando mi trasferii con amici per l'ultimo anno e mezzo di ginnasio [liceo] a Feldkirch, la locale «sezione musicale» era così chiassosa che uno perdeva la voglia di suonare. I semestri universitari nella povera, quasi affamata Vienna dell'immediato dopoguerra mi indennizzarono con una quantità innumerevole di concerti, melodrammi, messe con orchestra, e dal giorno in cui potei abitare presso Rudolf Allers – medico, filosofo, teologo, traduttore di Anselmo e di Tommaso d'Aquino – suonavamo la sera a quattro mani per lo più un'intera sinfonia di Mahler ... [Ma] con l'entrata nell'ordine [dei gesuiti] fu automaticamente finita con la musica. (NC, 28)

E la musica ebbe senza dubbio una grande parte nel favorire l'incontro di Balthasar con Karl Barth e contribuì molto a rendere la loro amicizia arricchente per entrambi. In Barth abbiamo infatti un pensatore protestante che rifiutava d'istinto la grezza separazione di Kierkegaard tra sfera estetica e sfera religiosa, e proprio in virtù della musica, e più specificamente dalla musica di Mozart. Come Balthasar spiega in un passo in cui esalta la sensibilità musicale di Barth:

L'opposizione a Kierkegaard, che in qualche modo si trova già presente e sbazzata nel primo Barth, si riconduce a una contrapposizione ultima. Per Kierkegaard il cristianesimo è amondano, ascetico, polemico. Per Barth esso è la rivelazione immensa della luce eterna, rivelazione che si irradia su tutta la natura e adempie ogni promessa, è il Sì e l'*Amen* eterno di Dio a se stesso e alla sua creazione. Nulla potrebbe essere più caratteristico del modo con cui questi due autori si comportano nei confronti di Mozart. Per Kierkegaard Mozart è la personificazione dello stadio estetico e quindi dell'opposizione al momento religioso. Egli lo deve interpretare come un demone, dal punto di vista del *Don Juan*. In maniera del tutto diversa si comporta Barth, che ha una predilezione per Mozart.³

E non è solo una questione di devozione a Mozart o alla musica in genere; ancora più importante è il modo in cui la passione musicale modella e vivifica tutto quello che egli scrive. Egli? Mi riferisco qui a Barth o a Balthasar? Non importa, poiché ciò che l'uno dice dell'altro si applica anche a lui stesso. Così Balthasar dice di Barth (e noi possiamo dire di Balthasar):

Sarà bene tenere nell'orecchio le melodie di Mozart quando si legge la *Dogmatica* di Barth, tenere presente il tenore fondamentale di Mozart quando si indaga sull'intenzione fondamentale di Barth. Si leggano, per esempio, così armati, i seguenti pezzi che sembrano altrettanti grandiosi finali di sinfonia: l'epilogo della dottrina dell'elezione con la «fuga finale», semplicemente magistrale, su Giuda e Paolo, oppure lo sfociare altrettanto radioso della dottrina della creazione nel Sì di Dio al mondo, o i tre capitoli sulle perfezioni di Dio, o quella specie di fuga tripla su fede, obbedienza e preghiera, che conclude la dottrina della Provvidenza, e si ammetterà che l'evocazione di Mozart non è affatto casuale o estrinseca. Si potrebbe anzi dire che *chi non è in grado di udire Barth con queste orecchie non lo ha in alcun modo ascoltato*. (KB, p. 44)

Naturalmente questo crea notevoli difficoltà per gli interpreti di Barth o di Balthasar. Come si esprime a parole un concerto? Come si può afferrare la struttura sinfonica di un'intera trilogia? Non ci sono riassunti dell'intreccio o scallette di lettura per le opere musicali! Ma è proprio qui il punto. A mio avviso Balthasar fu indotto a presentare la sua teologia in termini «musicali» appunto perché la musica non sopporta la sistematizzazione e niente caratterizza di più il pensiero di Balthasar della sua costante polemica contro la potenziale idolatria del voler sistematizzare la rivelazione cristiana: organizzare qualcosa in sistema significa infatti affermare implicitamente che ne abbiamo conquistato un certo controllo.⁴

Balthasar addirittura allarga questa sua preferenza per la modalità musicale anche all'analisi del sistema sensoriale umano, sicché nella sua illustrazione della conoscenza basata sui sensi dà la preferenza all'udito rispetto alla vista, almeno sotto certi aspetti cruciali. In un affascinante saggio sulle di-

verse fenomenologie coinvolte nell'ascoltare, nel vedere e nel leggere, Balthasar sostiene che l'udito è soprattutto la modalità percettiva della resa, mentre la vista implica controllo, distanza e prospettiva:

L'occhio è l'organo che ci fa possedere e dominare il mondo, il riflesso diretto nello spazio sensibile dello spirito intelligente e razionale. Attraverso l'occhio il mondo è il *nostro* mondo, nel quale non siamo sperduti; esso ci è invece soggetto come un'immensa, ma familiare abitazione. L'altro aspetto di questa oggettività sta a indicare: distacco, distanza. Tutti gli altri sensi toccano in qualche maniera il loro oggetto direttamente, essi hanno per lo meno una tendenza ad avvicinarsi a esso il più possibile. Solo l'occhio ha bisogno della distanza per vedere. Delle cose non si viene a capo con una mischia, bensì mediante lo sguardo, che le evoca da lontano come cavalli al maneggio.⁵

L'ascoltare ha invece una modalità di percezione del tutto diversa. Qui non esiste possibilità di scegliere che cosa percepire (possiamo chiudere gli occhi, ma non le orecchie!), e non c'è quindi altra scelta che sottomettersi alla realtà che viene comunicata. Mentre la chiarezza e la distanza sono i requisiti fondamentali per la corretta visione, l'udito è indifeso e necessariamente aperto. Come indicava l'antica pratica degli «occhi abbassati» davanti al monarca regnante, il vedere stabilisce un'uguaglianza fra le persone che era inibita fra suddito e sovrano; pertanto nella sala del trono lo sguardo doveva essere rivolto verso il basso. Il guardare implica controllo; per questo ci risentiamo tanto quando qualcuno ci squadra, e se sentiamo lo sguardo fisso di qualcuno su di noi, ci innervosiamo e ci sentiamo aggrediti. Un controllo del genere è impossibile con l'udito:

Udire è una maniera di rivelazione della realtà in tutto diversa, quasi contraria. Le manca la caratteristica fondamentale dell'oggettività. Noi udiamo – nell'oscurità, se la visione è impedita – non degli oggetti bensì le loro estrinsezioni e comunicazioni. Perciò non siamo noi a determinare quanto udiamo e a porlo oggettivato davanti a noi, così da poterci rivolgere a esso quando ci piace, invece è ciò che udiamo a colpirci senza

che noi in precedenza fossimo d'accordo, consentissimo; è esso che ci requisisce senza che abbiamo posto domande. Noi non possiamo premunirci e distanziarci. È significativo al massimo che soltanto i nostri occhi e non i nostri orecchi abbiano le palpebre ... Il rapporto fondamentale tra uditore e cosa udita è pertanto, da una parte quello della mancanza di difesa, dall'altra quello della comunicazione ... La parità tra i due è fondamentale eliminata; anche in un dialogo tra pari, l'uditore è nella posizione subordinata dell'umile accoglienza. L'uditore è servo e obbediente. (SV, pp. 457-58)

Io penso che se i teologi facessero tesoro di queste osservazioni e le accogliessero in maniera corretta, ne trarrebbero spunti rivoluzionari per la loro disciplina. Significa infatti niente di meno che dare il primato all'udito nel ventaglio dell'intero apparato sensoriale umano. L'udire è l'atto teologico centrale del percepire. Forse non in prospettiva escatologica, nella quale – cosa abbastanza interessante – è la vista ad avere questo ruolo primario (la «visione beatifica», il vedere Dio «faccia a faccia», ecc.); ma di certo qui sulla terra dobbiamo soprattutto sforzarci non tanto di vedere (azione che assomiglia troppo a un prendere possesso di ciò che viene visto) quanto piuttosto di ascoltare (che significa sottomettersi a ciò che viene udito). Se Balthasar insiste sul carattere virtuoso dell'udire non è per valorizzare la sottomissione in se stessa, ma per escludere la benché minima implicazione che per mezzo della rivelazione noi afferriamo Dio. Il bello dell'udire i suoni, infatti, soprattutto i suoni delle parole e della musica, sta nel fatto che essi rimangono sempre evanescenti e perciò inafferrabili, anche quando comunicano:

La rivelazione del suono e della parola dà solo l'espressione, e non la sostanza in se stessa. Ogni parlare e cantare *cela* colui che parla e il cantore; una freccia scatta e mi colpisce più profondamente di quanto potrebbe penetrare lo sguardo, ma la corda, dalla quale essa scocca, non viene in mani mie. Nessun essere può esprimere tutto se stesso, anche se cerca di erompere dal suo intimo per chiedere aiuto. (SV, pp. 457-58)

Queste considerazioni hanno naturalmente anche una rilevanza diretta come riflessioni di accesso all'estetica teologica

di Balthasar, dal momento che l'intento dell'autore in questa vasta e densissima opera è in sostanza quello di *presentare* o *esporre* ciò che la fede ci propone, e tale esposizione della fede è trasmessa in prima istanza dai suoni, come dice esplicitamente Paolo: «E come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi? ... Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza» (Rm 10,14.10).

Anche la vista, naturalmente, ha un ruolo e a essa va anzi riconosciuto il primato nel tempo escatologico, dal momento che la fede è destinata a culminare nella visione (1 Gv 3,2); come abbiamo visto, infatti, le immagini tratte dal mondo della visione sono quelle usate per esprimere l'analogia dell'unione finale con Dio. Forse un modo per spiegare la differenza fra il ruolo del vedere e quello dell'ascoltare nella vita della fede è di analizzare la differenza fra l'immagine biblica del servitore e quella dell'amico, laddove il servitore è attento⁶ alla «voce del suo padrone», mentre gli amici stanno tutti alla pari in una relazione di uguaglianza. Gesù a un certo punto dice ai suoi discepoli: «Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi» (Gv 15,15). E tuttavia in una parabola dei Sinottici evidenzia l'aspetto opposto:

Chi di voi, se ha un servo ad arare o a pascolare il gregge, gli dirà quando rientra dal campo: «Vieni subito e mettiti a tavola»? Non gli dirà piuttosto: «Preparami da mangiare, rimboccati la veste e servimi, finché io abbia mangiato e bevuto, e dopo mangerai e berrai anche tu»? Si riterrà obbligato verso il suo servo, perché ha eseguito gli ordini ricevuti? Così anche voi, quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: «Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare». (Lc 17,7-10)

In poche parole, la tensione fra l'ascoltare e il vedere, fra la subordinazione e l'uguaglianza è insuperabile: da un lato siamo «fatti eredi della promessa», dall'altro siamo insieme «servi inutili» che non possono nemmeno rivendicare di aver

fatto il loro dovere, e tanto meno meritare di sedere a tavola con il padrone. Sicché la contemplazione qui sulla terra è un'anticipazione del banchetto escatologico, ma mediato attraverso il nostro *status* di «servi del Signore». O come Balthasar si esprime, «la contemplazione diventa qui anticipazione folgorante dell'illuminazione escatologica, presagio veggente della gloria che traspare nella forma del Servo» (GL, 1, p. 30).

Accanto a questa ineludibile e insuperabile tensione fra il vedere e l'udire nella vita della fede, dobbiamo perlomeno accennare all'ironia del fatto che Balthasar sia costretto a proporre la sua versione «musicale» della teologia attraverso i libri. L'accesso al messaggio dei libri lo abbiamo, ovviamente, attraverso la lettura, cioè attraverso la vista, ma quello che essi trasmettono è parola scritta. In altri termini i libri si muovono in una specie di terra di nessuno della parola imbalsamata cui accediamo solo *scegliendo* di leggere. Il leggere è un modo per ottenere il controllo sulla parola, giacché possiamo liberamente decidere di accantonare un libro in qualsiasi momento, per riprenderlo poi quando ci va.

Ma proprio per questo ci preme sottolineare la natura essenzialmente *musicale* dei libri di Balthasar: benché spongano al lettore tutto quello che della rivelazione cristiana è umanamente possibile racchiudere in un testo scritto, mirano soprattutto a metterne in moto il cuore e non a costituire un'opera di riferimento, in cui cercare la posizione dell'autore su un determinato argomento (cosa alla quale si sarebbe peraltro ribellato il suo fondamentale atteggiamento antisistemico). In altri termini, la sua opera mira a innescare un processo di comunicazione che ha nell'ascolto il suo migliore analogo. L'udire, infatti, implica movimento e il movimento è il soggetto e il tema della teologia di Balthasar: «Così l'udire rimane qualcosa di mediano e di sospeso tra il tu e l'io; però fluendo da colui che parla a colui che ascolta».⁷

Quest'iniziale fenomenologia dei sensi imprime una svolta nuova e affascinante al principio fondamentale di Anselmo, secondo il quale l'attività della teologia può essere concisamente descritta come una «fede che cerca di capire». Se è così, allora l'udire conserva il suo primato nell'apparato sensoriale della fede, poiché quello che la fede (che è accettazione

della parola di Dio nell'ascolto) fa è di cercare la comprensione, l'intelligenza, sempre in termini di fede.⁸ Il che significa che l'*intellegere* dev'essere sempre al servizio della fede. Ma se le cose stanno così, allora la subordinazione della vista all'ascolto chiude automaticamente certe strade alla speculazione dell'uomo (e com'è eloquente questa parola: *speculazione!*).⁹ Come Balthasar dice a proposito di Barth:

La fede è sempre obbedienza, anche quando cerca l'intelligenza, e mai legittimazione per una curiosità umana. E qualche questione, sollevata dalla curiosità umana, che ne ricerca una risposta nella rivelazione, trova in quest'ultima una soluzione solo in quanto viene respinta nella sua interezza e smascherata come falsa e inconsistente. I temi, invece, sui quali insiste Dio, e che egli presenta all'intelligenza della fede, non possono essere da questa riflettuti e strutturati in maniera grandiosa e sufficientemente comprensiva. Che Barth rispetti questo limite, che egli senta questa limitazione come il supremo permesso divino alla libertà, è un fatto che costituisce la purezza della sua linea teologica, la bellezza della sua esposizione.¹⁰

Ciò non implica affatto uno sminuire la vista a vantaggio degli altri sensi; al contrario, Balthasar dichiara esplicitamente che tutti e cinque i sensi sono portatori di un significato teologico; e noi sappiamo che la Bibbia e la tradizione sono piene di immagini tratte da tutti i sensi («assaggiate e vedete quanto buono è il Signore», l'«odore di santità», ecc.). L'analisi che Balthasar fa dei sensi umani non intende minimizzare l'importanza di alcuno a vantaggio degli altri: «Nella caratteristica relazione dello spirito umano all'oggetto (che qui [nel contesto teologico] è l'autorivelazione di Dio nell'essere creato),» egli dice, «corrisponde qualcosa al modo del vedere luminoso e oggettuale, e qualche altro a quello dell'esser colpito nell'audizione, qualche altro ancora al percepire un gusto e un odore oppure alla coscienza del tatto, cieca eppure felice perché creatrice di certezza» (SV, p. 459). E la Chiesa, com'è noto, per lungo tempo ha parlato di preghiera «contemplativa», che è in sostanza una forma di visione interiore alla luce e sotto la guida della fede.¹¹

Nondimeno, Balthasar insiste che l'atteggiamento decisivo

della Chiesa dev'essere quello dell'ascolto, poiché la fede viene dall'ascolto.¹² La fede dà la visione, ma viene dall'ascolto:

Come la penitente sotto il sangue che scorre dalla croce, la Chiesa in ascolto sta sotto la Parola di Dio. L'obbedienza di questo ascoltare è la forma del suo servizio e della sua disponibilità. E se parla essa stessa come maestra e messaggera, deve esprimere obbedendo, per incarico della parola, il Verbo ... Se la visione ... termina nella suprema reciproca contemplazione faccia a faccia, così pure l'audizione mira a superarsi in un'obbedienza sempre più perfetta, e pertanto in una creatività che, sempre più umile, si distingue dal Creatore. (SV, pp. 461-62)

Queste distinzioni, ovviamente, non devono servire a sminuire la vera visione data dalla fede, poiché, come Pierre Rousselot diceva nella sua famosa opera *Les yeux de la foi*, «la teologia concepisce la fede come un'attività cognitiva soprannaturale ... La percezione della credibilità e l'accettazione della verità nella fede sono lo stesso identico atto ... È la luce della fede che ci dice che noi dobbiamo credere». ¹³ Ma si può aggiungere dell'altro. La ragione per cui la vista è subordinata all'ascolto nella vita della fede (cioè prima della morte) è che la fede è prima di tutto e soprattutto un atto di obbedienza, che poi dà la visione/intuizione delle realtà della fede, o come Balthasar si esprime nel suo principio programmatico: «Quanto più obbedientemente [il cristiano] pensa, tanto più esattamente vedrà» (GL, 1, p. 151).

Come possiamo spiegare allora la visione/intuizione della fede? Che cosa intende Paolo quando dice che, durante il nostro cammino sulla terra, abbiamo comunque la possibilità di vedere – anche se solo «come in uno specchio, in maniera confusa»? Che cosa vedono dunque gli «occhi della fede», per quanto «in maniera confusa»? E infine, dobbiamo ricordare che il primo volume dell'*Estetica* è intitolato appunto *Schau der Gestalt*: la visione della forma. Se l'ascolto ha il primato, perché non intitolarlo «l'ascolto della forma»?

Questo modo di proporre l'argomento già ci fa capire come sarebbe assurdo pensare di poter fare a meno della vista, dal momento che in genere pensiamo le forme accessibili solo alla vista (sebbene anche a proposito della musica si possa

parlare di «forma», benché fluida e non sistematizzabile). Ma una volta affermata l'indispensabilità della visione non abbiamo ancora spiegato come essa funzioni nella vita della fede; a questo scopo dobbiamo ritornare al primato dell'estetica nel disegno complessivo di Balthasar. Il termine «estetica» è ambiguo: deriva dalla parola greca che sta per «percezione» in generale, ma ha assunto via via un significato più specifico riferito all'apprezzamento del bello (un apprezzamento riservato nella nostra cultura a coloro che piuttosto sbrigativamente vengono chiamati «estetici»); ma è un'ambiguità che a Balthasar fa comodo, poiché la sfrutterà per risolvere la tensione fra ascolto e visione nella vita della fede.

Pensiamo ancora una volta a perché l'ascolto abbia il primato: perché fra tutti i sensi è quello che ha il minore controllo su quanto percepisce, e perché quello che ascolta è soltanto la parola autocomunicantesi che l'altro *sceglie* di comunicare. L'ascolto, pertanto, più di qualunque altra facoltà percettiva, esprime il momento obbedienziale della fede. L'ascolto consegna il controllo all'altro, limitandosi a ricevere quello che l'altro desidera comunicare. La visione, invece, come abbiamo visto, ha le cose più sotto controllo... eccetto che nel caso della bellezza. Se la posizione di chi ascolta è fondamentalmente una posizione di assenso, lo stesso si può dire della risposta del soggetto alla visione della bellezza: «Non è ogni incontro con il bello» dice Balthasar citando il protestante Gerhard Nebel, «un sì, donato o strappato a noi, alla creazione?». ¹⁴

L'osservazione (fatta da un protestante e perciò ancora più utile agli scopi apologetici di Balthasar!) mette a fuoco, forse più di ogni altra contenuta nella prima parte della trilogia, la ragione centrale per cui Balthasar colloca l'estetica come punto di partenza della sua teologia: è infatti analizzando la natura della bellezza che comprendiamo come la visione e l'ascolto possano essere fusi in un assenso totale ai doni divini della creazione e della rivelazione. La bellezza dimostra, infatti, che la vista non ha poi un controllo così grande, come appare in un primo momento. Per sua stessa natura, la bellezza provoca sempre una risposta: in pratica è impossibile per l'uomo percepire come bella una forma, o un fenomeno, senza rispondere, senza assentire. Lo evidenzia con molta de-

licatezza Dionigi l'Areopagita nella sua classica opera *I nomi divini*, da cui Balthasar cita quest'incantevole brano:

Ma in Dio l'eros è anche estatico. Esso infatti non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma solo all'amato ... Per questo anche Paolo, il grande, preso nel cerchio incantato dell'eros divino e divenuto partecipe della sua potenza estatica, grida con bocca ispirata: Vivo io, no, non sono più io che vivo, è Cristo che vive in me. Egli parla così come un vero amante, ... che non vive più di vita propria, ma di quella dell'amato, come uno che è preso da amore ardente. In verità però anche noi dobbiamo osare affermare che egli stesso, l'autore di tutto, nell'eros buono e bello per l'universo, per la sovrabbondanza della sua amorosa bontà, viene rapito fuori da se stesso in provvidenze che abbracciano tutti gli esseri e viene, per così dire, sopraffatto dalla bontà, dall'amore, dall'eros. Perciò i suoi conoscitori lo chiamano anche il Dio geloso, a motivo della manifestazione del suo vario e benefico eros per tutti gli esseri; egli li stimola infatti così allo zelo dell'eros bramato per lui ed egli stesso si manifesta come geloso d'amore ... In breve, appartiene al Bello e al Bene possedere l'eros e amare in maniera conforme all'eros; questo ha infatti la sua sede originaria nel Bello e nel Bene, come solo attraverso il Bello e il Bene esso trova consistenza e realizzazione. ¹⁵

«Non permette che gli amanti appartengano a se stessi». Qui forse è la chiave per cogliere il nucleo essenziale dell'*Estetica*: la bellezza è intrinsecamente attraente e attira i contemplanti al di fuori di se stessi per un incontro *diretto* con il fenomeno che sta manifestandosi; e la bellezza, come sa colui che la contempla, dà testimonianza di sé in una maniera che né il Bene né il Vero possono fare. Benché tutt'e tre i trascendentali (il Bello, il Bene, e il Vero, secondo la tradizionale impostazione platonica) siano aspetti inerenti alla natura dell'essere, tuttavia possiamo dubitare, e spesso lo facciamo, dell'intrinseca bontà e verità dell'essere del mondo. Cosa che invece non possiamo fare, sostiene Balthasar, con la bellezza, una volta che l'abbiamo sperimentata:

Mentre i più non osano proferire alcuna affermazione sicura sulla natura ultima del fondamento del mondo e sulla giustizia ultima delle azioni umane, coloro i quali invece sono stati

una volta afferrati nel loro intimo dalla bellezza mondana che permea la natura, la vita e l'arte dell'uomo, non affermeranno mai di non possedere alcun concetto autentico della bellezza. Il bello comporta un'evidenza che s'impone *immediatamente*. (GL, 1, pp. 27-28; corsivo mio)

Non è una novità rilevare che in quest'epoca di galoppante secolarizzazione la maggior parte delle persone, almeno nei paesi a tecnologia avanzata dell'Occidente postindustriale, non ha l'esperienza diretta della bellezza della rivelazione. In effetti, per svariate ragioni pastorali e culturali la maggioranza della gente trova oggi sbarrata la strada verso una semplice accettazione della Buona Novella della salvezza di Dio in Cristo. Senza dubbio il problema è radicato nella mancanza di quell'autoevidenza presente quando la rivelazione è percepita come intrinsecamente bella. Già nel primo volume dell'*Estetica* Balthasar si domanda, in modo retorico, è chiaro, ma anche con una certa tristezza: «Possiamo considerare il bello come una delle proprietà trascendentali dell'essere in quanto tale per attribuirgli quindi la medesima estensione e la stessa forma intrinsecamente analoga dell'uno, del vero e del bene?» (GL, 1, p. 29). Ma a mano a mano che l'argomentazione procede, il suo tono diventa più fiducioso e ben presto l'autore è in grado di dimostrare che non soltanto possiamo pensare il Bello come uno dei trascendentali dell'essere, ma anche che, se non lo facciamo, il vero e il bene della rivelazione cristiana ne risulteranno oscurati.¹⁶ Infatti, non possiamo in realtà rispondere alla bontà della vita, della creazione, e dell'opera di Dio in Cristo se non siamo disposti a farlo con gioia – che è un tratto essenziale della risposta alla bellezza. Così pure, non possiamo giudicare davvero la verità del Vangelo se non siamo in grado di percepirla e, come abbiamo visto, solo la percezione del bello è così immediata da bandire ogni dubbio. La bellezza, dunque, è una parte essenziale sia del Bene sia del Vero, e se viene trattata come la sorellastra negletta degli altri due, il danno ricadrà del pari sui due fratelli maggiori:

Per il momento è essenziale soltanto capire che, senza conoscenza estetica, né la ragione teoretica, né la ragione pratica

possono pervenire alla loro attuazione completa. Se al *verum* manca quello *splendor* che per Tommaso costituisce il contrassegno del bello, allora la conoscenza della verità rimane sia pragmatica che formalistica. Essa si riduce infatti semplicemente alla constatazione di leggi e realtà esatte, per quanto le ultime leggi dell'essere o del pensiero possano essere categorie e idee. E se al *bonum* manca quella *voluptas* che per Agostino è il segno della sua bellezza, allora il rapporto al bene rimane utilitaristico ed edonistico. Esso si riduce infatti al soddisfacimento di un bisogno mediante un valore, un bene. (GL, 1, p. 138)

L'aver espunto l'estetica dal pensiero cristiano è stato in effetti un passo davvero fatale per la teologia, e Balthasar dedica tutt'interi i due successivi volumi ad analizzare come ciò accadde (sarà l'argomento del nostro prossimo capitolo). L'esposizione nel primo volume, invece, dà in gran parte per scontato che il lettore sia consapevole dell'esito finale di questa triste storia, giacché, come egli dice, non è un segreto per nessuno che «accade così che la penna dei teologi, sia cattolici che protestanti, fissa quasi spontaneamente con il termine "estetico" l'atteggiamento che è caratterizzato da una propensione puramente contemplativa, poco seria e attenta unicamente all'aspetto consolatorio della fede» (GL, 1, p. 41).

Non ci vuol molto a fare una verifica di questa osservazione scegliendo quasi a caso le testimonianze; ma penso sia più importante notare come la svalutazione dell'estetica costituisca il presupposto nascosto che governa la teologia contemporanea nelle sue varie impostazioni. Tali articolazioni vanno dalla teologia della liberazione (che potremmo considerare come la scuola teologica guidata da un'eccessiva insistenza sul Bene, in quanto teologia che raccomanda una prassi disinteressata alla gratuità della semplice adorazione, che solo la bellezza può accendere) alla vera e propria ossessione degli studi storici che si è impadronita della teologia a partire dalla nascita dello storicismo nella Germania del XIX secolo (un positivismo che sicuramente affonda le sue radici in un'esagerata insistenza sul Vero staccata dall'immediatezza della percezione che si ha nella visione contemplativa del bello). Questa valutazione è espressa con particolare chiarezza nelle

acute e penetranti osservazioni di Balthasar su quello che è forse il più grande biblista storico-critico del XX secolo, Rudolf Bultmann: «Ogni riga di Bultmann testimonia chiaramente della serietà di questo sconvolgimento soggettivo, nel senso di un essere afferrati da Cristo; si tratta però di una serietà, nella sua assenza di forma e di immagine, piena di angoscia: un vero e proprio vicolo cieco del protestantesimo». ¹⁷ E questo pathos non è dovuto solo ai dati caratteriali personali di Bultmann, ma è una componente della matrice che definisce la teologia contemporanea sulla sua scia e probabilmente continuerà a farlo per qualche tempo, almeno secondo l'analisi piuttosto pessimistica e preoccupata di Balthasar:

Più importante è invece costatare come egli [Barth], con la sua contemplazione della rivelazione oggettiva, non abbia, almeno fino adesso, condizionato in maniera veramente determinante l'ambiente protestante che resta ancora, e lo sarà per molto, legato al dualismo bultmanniano teso tra il criticismo e l'interiorità esistenziale priva di immagini. ¹⁸

A questo riguardo dobbiamo registrare subito il seguente avvertimento: Balthasar non intende passare sulle attuali scuole di teologia una pennellata di abbellimento letterario, una specie di decorazione all'opera scientifica di altri. L'abbellimento implica un ornamento di facciata, mentre per Balthasar è la rivelazione stessa a essere intrinsecamente bella. Egli cerca invece di mettere in evidenza aspetti che costituiscono già elementi cruciali della teologia stessa, ma che sono stati trascurati:

[Noi pensiamo a] una teologia che non lavora primariamente con le categorie estrapoleologiche dell'estetica filosofico-mondana, specie della poesia, ma che guadagna la propria concezione della bellezza con metodo genuinamente teologico, a partire dai dati della rivelazione stessa. Non è quindi necessario che la teologia, così come fa spesso nel nostro secolo, rinunci, coscientemente o incoscientemente, alla dimensione estetica, per debolezza, per dimenticanza o per una falsa scientificità. Essa sarebbe costretta allora a sacrificare una buona parte, se non la migliore, di se stessa. (GL, 1, p. 102)

Né è fuori luogo sottolineare qui un altro aspetto cruciale del progetto di Balthasar: egli non cerca di accentuare il ruolo dell'estetica *a scapito* degli altri trascendentali: non si tratta di un'opera che svaluti l'azione! «La contemplazione si trasforma in azione, altrimenti non è tale» come dice in un altro contesto (TP, p. 13). Quello a cui si mira non è una ritirata estetizzante dal mondo reale, ma un'autentica adesione alla vera natura della predicazione cristiana, una predicazione che scopre in quest'adesione come tutt'e tre i trascendentali siano compenetrati fra loro, e come un reinnesto del Bello nel Bene e nel Vero possa risolvere il loro non salutare isolamento:

L'influsso delle forme belle sull'anima può essere descritto, dal punto di vista psicologico, in una varietà di modi, ma è impossibile un approccio a esso senza rifarsi ai concetti della logica e dell'etica, della verità e del valore, in breve a una dottrina comprensiva dell'essere. La forma che si manifesta è bella solo in quanto la compiacenza che essa suscita si fonda sull'automanifestazione e sull'autodonazione della verità e bontà profonde della realtà stessa, la quale rivela così, in questo dono e manifestazione di sé, l'inesauribilità e l'infinità del suo fascino e del suo valore. L'apparizione, come rivelazione della profondità, è indissolubile unione di due cose e allo stesso tempo presenza reale *della* profondità, del tutto, e rimando reale, al di là di se stessa, a questa profondità. ¹⁹

Questo ci porta a quello che è forse il punto centrale della dottrina balthasariana dell'estetica, ossia che la forma è tale da essere in grado di irradiare *dall'interno di se stessa* la luce che illumina la sua bellezza. Nella storia intellettuale del XX secolo assistiamo alla comparsa di varie scuole di pensiero che hanno cercato di separare forma e contenuto, in modo particolare lo strutturalismo sviluppatosi dalla linguistica di Ferdinand de Saussure, il quale in maniera del tutto esplicita divide la forma dal contenuto, o la parola dal significato (o, più specificamente nel caso di Saussure, la fonologia dalla semantica). Questo «grande divorzio», come lo definiva C.S. Lewis, è in effetti il punto di partenza che ispira tanta parte della ricerca storica. ²⁰ Ed è la ragione ultima della spaccatura in teologia fra lo studio accademico della religione e la spiritualità che

anima la vita di fede del singolo. È esso, infine, che governa in buona misura l'estetica di oggi, che stabilisce una distinzione fra il segno visibile e ciò che da quel segno è significato. Ma per Balthasar

questo dualismo viene a cessare solo quando si introducono le forme del pensiero e le categorie del bello. Il bello è in primo luogo una *forma* e la luce non cade su questa forma dall'alto o dall'esterno, ma irrompe dal suo intimo. *Species et lumen* sono nella bellezza una sola cosa, almeno se la *species* porta a buon diritto e realmente il suo nome (che non sta a indicare una forma qualsiasi, ma la forma che si irradia e suscita diletto). La forma visibile non «rinvia» soltanto a un mistero invisibile della profondità, ma ne è l'apparizione, lo rivela proprio mentre nello stesso tempo lo nasconde e lo vela. Essa, come forma della natura e dell'arte, ha un esterno che appare e una profondità interiore, ma è impossibile separare nella forma l'esterno e l'interiorità. Il contenuto non giace dietro la forma, ma in essa. Chi non riesce a vedere e a «leggere» la forma, non può cogliere nemmeno il contenuto. A colui al quale la forma non dà luce, rimarrà invisibile anche la luce del contenuto. (*GL*, 1, p. 137)

Inoltre, la forma del bello non solo eccita la risposta appropriata dall'interno del proprio dinamismo espressivo, ma lo fa in maniera inesauribile. La realtà più misteriosa in ogni espressione artistica è proprio la sua inesauribilità: perché mai succede che a certi artisti possiamo ritornare più e più volte, scoprendo ogni volta nuove ricchezze, nuove dimensioni, nuovi aspetti che non avevamo prima rilevato (posto, naturalmente, che le nostre capacità di apprezzamento crescano di pari passo)? Perché l'opera d'arte continua a stimolare le nostre potenzialità percettive ed esercita ripetutamente un nuovo richiamo su di noi, pur rimanendo sempre al suo posto per il nostro godimento e la nostra contemplazione? In effetti, prima che si arrivasse a una catalogazione così politica dei «grandi libri» o della grande arte, il criterio per giudicare se un'opera d'arte era un capolavoro o no era proprio questa sua inesauribilità: un'opera che in breve avesse cominciato a stancare, non sarebbe entrata nel novero dei capolavori; un'opera invece a cui la gente si fosse accostata sempre con

nuovo piacere, avrebbe dimostrato il proprio valore e si sarebbe conquistata un posto d'onore – con le sue sole forze, per così dire. Comunque, a prescindere dalle polemiche sulla catalogazione dei capolavori, rimane senz'altro vero quello che Balthasar dice della vera inesauribilità dell'arte:

Quanto meglio noi conosciamo e penetriamo una grande opera d'arte, tanto più concretamente ci appare anche la sua «inintelligibile» genialità. Noi non ci innalziamo mai al di là di ciò che riconosciamo posto essenzialmente al di sopra di noi. Non sarà diverso per noi quando, nella visione beatifica, staremo davanti a Dio, perché allora *vedremo* che Dio è sempre il più grande.²¹

E che affascinante analogia con l'inesauribilità incomparabilmente maggiore di Dio! Sant'Agostino e sant'Anselmo dicevano entrambi, com'è noto, *si comprehendis non est Deus*: se hai afferrato qualcosa, può essere qualunque cosa, ma non è Dio. E questo vale anche nell'arte; l'arte è quell'efflorescenza della natura e del creato che è l'espressione intramondana dell'infinità e inesauribilità propria di Dio.²² L'arte è appunto come la natura nel senso che, in ultima analisi, non è solo un analogo della grazia, ma è essa stessa, al pari della natura, un'espressione della grazia:

Nella forma luminosa del bello, l'essere del bello diventa visibile come da nessun'altra parte. Perciò ogni conoscenza o tendenza spirituale deve essere accompagnata da un momento estetico. L'essere-in-sé che è proprio del bello, l'esigenza in esso annunciata di lasciare che esso sia ciò che è, l'esigenza quindi che noi rinunciamo ai nostri tentativi di controllarlo e manipolarlo in modo da poter essere presi dalla gioia nel gusto di esso, è, nel dominio naturale, una fondazione e un'ombra anticipatrice di ciò che sarà l'atteggiamento della fede nel dominio della rivelazione e della grazia.²³

Quest'intima connessione tra la forma del bello in natura e l'intrinseca attrattiva della rivelazione divina serve anche ad abbattere la barriera fra Atene e Gerusalemme, così spesso utilizzata per isolare i cristiani (o i monoteisti in generale) dall'innata bellezza della cultura pagana e delle religioni non

cristiane. Spesso si è considerata dottrina della rivelazione biblica (in qualche misura anche a ragione) quella secondo cui i cristiani sono stati tratti fuori dalla *massa damnata* e sono stati gratificati dell'ineffabile misericordia della rivelazione, non concessa ai loro vicini non credenti. Se infatti deve significare qualcosa, la rivelazione deve implicare che, grazie a essa, il credente arriva a conoscere cose che non avrebbe mai potuto scoprire con le sue sole capacità di ragionamento. Ma ciò induce fin troppo facilmente a pensare che senza la luce della rivelazione, tutto sia perduto nell'oscurità, supposizione che solleverebbe insuperabili problemi relativi alla giustizia di Dio (perché certuni e non altri?), soprattutto quando si tratta di interpretare quello che la stessa rivelazione intende allorché dice che Dio «vuole che tutti gli uomini siano salvati» (1 *Tm* 2,4). Ma un approccio estetico che riconosca la profonda affinità tra la forma del bello e il contenuto della rivelazione vede bene quanto artificiale e fuorviante sia la dicotomia continuamente invocata fra Atene e Gerusalemme. In effetti, dice Balthasar, «ci si potrebbe spingere fino a ritrovare, nelle creazioni della religione, della filosofia e dell'arte fuori del cristianesimo, momenti che rimandano, in misura più o meno evidente, a un'obbedienza di fronte alla luce di Dio che si rivela» (GL, 1, p. 154).

Ciò non vuol dire affatto, è chiaro, liquidare le pretese della rivelazione a favore di un universalismo in cui la particolarità della rivelazione sarebbe subordinata a un'idea generale di religione che sussumesse il cristianesimo (il suo stesso incontro con Barth avrebbe impedito a Balthasar di incamminarsi per quella strada!). Al contrario, una teologia estetica è in grado di evidenziare con chiarezza ancora maggiore la dimensione specificamente cristiana. Questo, com'è noto, è il compito dell'apologetica: sottolineare la credibilità e la verità della predicazione cristiana in termini accessibili alla cultura cui si rivolge. Ma cosa può essere più adatto a questo compito immane di una teologia che vede la rivelazione nei termini della sua intrinseca attrattiva? E l'aver trascurato questo fatto elementare (cioè che l'apologetica e l'estetica vanno insieme) è stato rovinoso per l'apologetica: «La questione centrale della cosiddetta "apologetica" o "teologia fondamentale" è quindi una questione della visione della forma, un proble-

ma estetico. È l'aver misconosciuto questo fatto che ha intristito in tal misura questo ramo della teologia negli ultimi cento anni» (GL, 1, p. 159).

In effetti, in quest'ultimo secolo l'apologetica ha presentato un volto piuttosto triste. Le opere da essa prodotte di certo non attingono mai le superbe vette del *Contra Celsum* di Origene o della *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino. Ma questo deriva dal fatto che l'apologetica ha abbandonato il suo più efficace alleato. Solo un approccio estetico può funzionare:

Sotto l'influsso di un concetto moderno e razionalistico della scienza la questione si è sempre più allontanata dal centro che le è proprio – «In che modo la rivelazione di Dio si fa presente all'uomo nella storia? In che modo viene percepita?» – per accamparsi sempre più ai margini e diventare una questione così concepita: «Qui è comparso un uomo che afferma di essere Dio e, sulla base di questa affermazione, esige che si accettino da lui molte verità che si sottraggono alla verifica della ragione: come è possibile fondare la sua pretesa autoritaria in un modo conciliabile con la ragione?». Chi pone la questione in questi termini, propriamente ha già perduto e incappa in un dilemma insolubile ... Strano però: quest'apologetica non riesce a vedere la forma che Dio pone davanti a noi in modo inequivocabile. È impossibile infatti considerare Cristo come un «segno» tra gli altri. La più piccola idea di quello che è una forma dovrebbe metterci in guardia da una identificazione siffatta. (GL, 1, p. 159)

Ovviamente, l'apologetica non va identificata con il momento estetico in teologia; essa infatti ne rappresenta un momento subordinato, intrapreso allorché la teologia deve affrontare il mondo esterno e la sfida a rendere il proprio messaggio comprensibile e credibile a una cerchia più vasta. L'estetica, invece, è quel messaggio, almeno in una delle sue tre rubriche essenziali. Un'estetica teologica è consapevole del fatto che una riuscita presentazione della bellezza del messaggio cristiana ha evidenti implicazioni apologetiche: che altro potrebbe offrire all'apologetica più vantaggi di una presentazione seducente della predicazione cristiana nei termini della sua intrinseca attrattiva? In ogni caso, essa va perseguita in primo luogo per se stessa, poiché una modalità di

presentazione che sottolinei soprattutto la semplice gratuità della grazia della bellezza appare molto appropriata.

Secondo Balthasar, il dinamismo del kerygma cristiano è per sua natura un dinamismo di movimento verso l'esterno: esso esplose verso l'esterno in virtù del dinamismo dello Spirito Santo, che chiama i cristiani ad andare e predicare a tutte le nazioni, battezzandole «nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt 28,19). Ma perché questo dinamismo conservi la sua spinta, la teologia deve distinguere tre momenti, che in un saggio Balthasar chiama le «tre facce della teologia». ²⁴ Queste sono, rispettivamente, quella contemplativa, quella kerygmatica e quella dialogica. Questi tre momenti hanno fra loro una relazione logica e cronologica che ne stabilisce la gerarchia nella teologia: la teologia contemplativa è uno sguardo impregnato di preghiera sulla forma di Cristo e la sua rivelazione, che è insieme un'anticipazione della «visione beatifica» alla fine dei tempi e un'attività degli «occhi della fede» sopra ricordati; la teologia kerygmatica è la risposta a ciò che viene ascoltato e visto nella contemplazione, è la chiamata a proclamare al mondo esterno ciò che la contemplazione ha appreso nel suo momento privilegiato; la teologia dialogica, infine, è il tentativo di capire come si presenta il mondo esterno e di rispondere a quello che si è appreso con una vera e propria apologetica. ²⁵

In un certo senso, il momento contemplativo della teologia dev'essere talmente assorbito dalla forma da avere a malapena spazio per pensare in termini di credibilità di quanto contempla, dal momento che, come abbiamo visto, la bellezza fissa le norme della sua credibilità in virtù del suo potere di attrazione. O meglio, essa attira con tanta efficacia che parlare di «norme» e di «credibilità» è fuori luogo. Come Balthasar osserva acutamente e con un certo brio: «Per "comprendere" le forme [della natura] lo spirito deve rinunciare alla sua luce e affidarsi ai presentimenti amorosi che, a loro volta, solo allora sono una guida sicura, quando l'intelletto rinuncia per un certo tempo alle sue pretese. Un'anima comincia a cantare quando si sente sola e immagina che *animus*, il suo sposo rumoroso, è fuori di casa» (GL, 1, p. 414).

Per questo la seconda metà del primo volume dell'*Estetica* è dedicata a una trattazione dell'*Evidenza oggettiva*. Poiché,

mentre è perfettamente legittimo, e anzi necessario, esporre prima di tutto al lettore una specie di fenomenologia teologica dei sensi (che, come abbiamo visto sopra, ha occupato la prima sezione del primo volume, intitolata *L'evidenza soggettiva*), il punto vero del venire assorbito dalla bellezza è che questo assorbimento fa uscire il soggetto da se stesso e lo fa entrare nel prodigio della forma stessa.

E che cosa rivela questa forma di se stessa? Dalle considerazioni che siamo andati svolgendo in precedenza ricorderemo che, dal punto di vista soggettivo, noi «vediamo come in uno specchio, in maniera confusa». ²⁶ A questo corrisponde, dalla parte dell'oggetto, una forma che è sempre autotrascendente e non può mai essere afferrata appieno. Ciò è dovuto non soltanto ai limiti delle nostre capacità soggettive, ma ancor più al fatto che è Dio che rivela se stesso in questa forma; una forma, oltre tutto, accessibile solo attraverso l'oscurità della fede. Ma qui l'enfasi è posta molto di più sulle ragioni *oggettive* di quest'intrinseca oscurità: Dio, per essere veramente Dio, deve rimanere nascosto nel momento in cui si rivela. In una sintesi particolarmente utile, Balthasar spiega il fondamento di questa «rivelazione-nell'oscurità»:

La forma della rivelazione, che corrisponde all'unità biblica di conoscenza (vedere) e fede (non vedere) e la condiziona, deve, in quanto forma, superare tre tensioni. La prima, intramondana, è quella tra il carattere manifesto del corpo e quello nascosto dello spirito. La seconda, fondata nella creazione, è la tensione tra il cosmo, come immagine ed espressione di un Dio libero, per nulla necessitato alla creazione da una parte e Dio stesso dall'altra. La terza, infine, fondata nell'economia della grazia e della redenzione, è quella tra il peccatore che si è allontanato da Dio e Dio stesso che si rivela redimendolo attraverso il nascondimento della croce (GL, 1, p. 411)

Esaminiamo in successione ciascuno di questi tre temi:

1) Per Balthasar il modo migliore per comprendere la realtà prioritaria del «celato» che «splende attraverso» la forma è l'esperienza dell'innamoramento, sempre che i due amanti non si fermino all'infatuazione, «all'anticamera dell'innamoramento» (GL, 1, p. 415). Benché egli parli qui in termini ideali (non è detto che le coppie si riconoscano in

questa descrizione dell'innamoramento), qualcosa del tipo di quello che egli descrive qui deve essere possibile, ammesso che la loro relazione maturi in vero amore; e se è così, allora rimane valida la struttura dell'interno/esterno:

Se un amante vede l'amata in modo totalmente diverso dagli altri, [è] perché l'io profondo dell'amata gli diventa noto in tutte le sue esteriorizzazioni e si manifesta come ciò che è veramente prezioso e degno di essere amato; ogni dono, ogni parola parla di questo e ogni risposta di lui contiene ogni volta totalmente il suo io; gli scambi esteriori sono solo dei ponti attraverso i quali le anime passano l'una nell'altra.²⁷

A parte le delusioni degli innamoramenti illusori, non è meno vero che quanti s'innamorano guardano l'essere amato in una maniera del tutto diversa da come guardano i loro amici, familiari e conoscenti. E come accade per l'arte, l'innamoramento fa pensare a qualcosa di inesauribile nell'altra persona, qualcosa che non si consumerà anche in una relazione di tutta la vita. Esso, inoltre, è portatore di una scoperta di se stessi che deriva proprio da quel mettere da parte la ricerca narcisistica del sé:

L'amante non si dona per colmare se stesso o per diventare consapevole della propria profondità, ma affidandosi a una natura che, se è in lui, lo trascende ... Questa legge non opera soltanto nel «primo amore» o nell'atto sessuale, ma segna la famiglia e tutto ciò che le appartiene; segna infine tutta la vita umana che è un «gioco» di «rappresentazioni» attualissime proprio laddove l'uomo, nel teatro della vita, assume su di sé le più grandi responsabilità morali. (GL, 1, p. 415)

Formalmente parlando, possiamo vedere in azione questo stesso processo anche negli artisti: gli artisti davvero grandi non cercano di «usare» la loro arte per dar corpo alle loro vedute personali, ma considerano se stessi al servizio della loro visione. Al pari dell'amante, l'artista si preoccupa di modellare la sua creazione per scoprire se stesso. Per questo nella concezione estetica di Balthasar ha così scarso peso l'esame della biografia dell'artista.²⁸ Molto più importante è la visione che si impadronisce dell'artista e lo sequestra, esi-

gendo che il modo di vedere il mondo proprio di tale visione sia incorporato nell'arte dell'artista:

Essa è piuttosto espressione di una visione del mondo (*Welt-Anschauung*) consegnata dall'artista come oggettiva e valida anche per altri. È questa visione del mondo a cui egli vuole dare forma e che vuole rendere credibile, e non se stesso. Per questo motivo l'artista, nella sua opera, si svela e vela al tempo stesso. Nella misura in cui egli dà forma alla *sua* visione, svela qualcosa di se stesso, ma nella misura in cui ancora più profondamente vuole mostrare il mondo che ha compreso, egli diventa privo di importanza davanti a se stesso e si tratta quindi come un puro medium che, in quanto tale, non cerca di essere invadente. (GL, 1, p. 413)

2) A partire dal *Timeo* di Platone, una lunga e peculiare tradizione dell'Occidente attribuisce la configurazione e la forma dell'universo all'opera «artistica» di Dio.²⁹ Anche qui il gioco tra interiore ed esteriore si dimostra la distinzione cruciale, ma assunto questa volta a esprimere l'infinita differenza qualitativa fra Dio e il mondo da lui creato.

Il punto principale trasmesso dalla dottrina cristiana della creazione è la radicale contingenza del mondo nei confronti di Dio: se Dio avesse voluto, avrebbe potuto benissimo fare a meno prima di tutto di creare. Ciò vale anche per l'artista, pur se in un senso molto più ristretto. Benché si parli qui dell'artista che lavora sotto la spinta della sua visione, del suo «non posso fare altrimenti», ciò non toglie che egli sia ancora libero, e che comunque la sua creazione sia radicalmente contingente rispetto alla sua volontà (per quanto la sua volontà, dal suo punto di vista personale, sia costretta dalla sua musa). Ma proprio come ogni ricerca dei dati biografici e psicologici dell'artista contribuisce poco alla comprensione dell'opera stessa (che dev'essere comunque giudicata in se stessa) e, viceversa, proprio come un completo apprezzamento dell'opera non può dirci direttamente granché sul creatore (salvo che è una persona dotata), lo stesso vale con Dio:

Se quindi ogni contingenza lo rivela inequivocabilmente come il creatore libero, proprio per questo lo vela in modo più

profondo, giacché una deduzione è resa definitivamente impossibile. La teologia naturale può avere solo la forma dell'affermazione allusiva di Dio da parte di ogni essere creaturale (giacché tutto ha origine da lui e deve quindi portare l'immagine e la traccia di lui), ma questa teologia positiva, catafatica, deve sfociare in una teologia più comprensiva, apofatica, negativa. (GL, 1, p. 418)

Un altro punto dev'essere qui rilevato: queste affermazioni si applicano a tutta la creazione: «Tu non hai odiato nulla di quello che hai fatto». E poiché la creazione è del tutto gratuita e la sua gratuità si estende a tutta la creazione, non c'è parte di essa che non sia toccata dalla volontà salvifica di Dio, nessuna parte che non trasmetta la sua maestà, la sua rettitudine e la sua giustizia (Rm 1,20).³⁰ Ciò significa che tracciare il confine fra la grazia della natura e la grazia della redenzione è non solo difficile, ma addirittura impossibile, per l'uomo: «Rimarrà impossibile da stabilire invece in che misura questo splendore attivo, dato con la creazione stessa, viene a identificarsi oggettivamente con ciò che la teologia cristiana chiama rivelazione sovranaturale che, almeno per Adamo, non era ancora una rivelazione propriamente distinta in forma di parola» (GL, 1, p. 418). Tutto quello che possiamo dire è che noi siamo talmente radicati in questa grazia della creazione, che ribellarsi contro di essa significa violare la nostra stessa natura:

E tuttavia la fase creaturale non può essere messa da parte per correre alla rivelazione della grazia e della parola, più alta e perciò a torto considerata come l'unica importante. È in quanto creatura che l'uomo impara a conoscere in un primo tempo come suo Signore il Dio, sempre più grande e perciò sempre più nascosto. E questo rapporto di velamento e svelamento è iscritto nel suo stesso essere. Non si tratta di una legge positiva contro la quale, in quanto non evidente, l'uomo potrebbe appellarsi all'ordine stesso dell'essere. Se egli si ribella a essa intacca se stesso. Certo, la rivelazione della parola è molto di più che il risveglio dell'ordine immerso nell'oblio del peccato. Ma essa è sempre anche questo e perciò rimanda sempre anche a una zona della necessità, dietro la quale la creatura non può più ritornare. Nella particolare non eviden-

za della fede cristiana si manifesta quindi anche e sempre qualcosa che, con le necessarie precisazioni, può essere chiamato evidenza del creatore, che si rivela velatamente come principio e fine di tutte le vie del mondo. (GL, 1, p. 419)

3) Ogni forma, dunque, ha sempre una dimensione interna e una esterna: dimensioni, tuttavia, che sono così intimamente legate l'una all'altra da non poter essere staccate, ma che devono essere semplicemente riconosciute sulla base della natura dei fenomeni – arte, universo, amore, ecc. – che stiamo studiando. Ma l'oscurità di Dio in rapporto al mondo non è dovuta solo al fatto che il creato sarebbe sopraffatto se dovesse essere totalmente invaso dalla luce dello splendore di Dio: la sua presenza nel mondo è oscurata anche dal peccato. E tuttavia quello stesso Dio che fu «respinto dagli uomini» rispose redimendo il mondo nell'occultamento della croce, e in tal modo l'oscurità che avvolgeva il mondo con il peccato è stata ora assunta da Dio e assorbita nella sua stessa divinità.

Questo sarà il tema degli ultimi capitoli, ma è importante che ne accenniamo fin da ora, in quanto qui abbiamo occasione di parlare in termini estetici di questa nuova forma dell'occultamento provocato dall'infezione del peccato (oggi resa ancora più invasiva a causa della sua repellente degradazione), grazie agli analoghi che il mondo (e il mondo dell'arte) ci mette a disposizione:

Se la croce costituisce la fine radicale di ogni estetica mondana, questa fine è dall'altra parte proprio l'inizio dell'ascesa decisiva all'estetica divina. Laddove non bisogna dimenticare che anche l'estetica mondana non può più mettere da parte il momento della bruttezza, della rottura tragica, del demoniaco, ma deve venirne fuori. Ogni estetica infatti che tenta semplicemente di ignorare questa dimensione tenebrosa, può essere fin dall'inizio ignorata come estetismo. (GL, 1, pp. 428-29)

Ma nel clima odierno l'«estetismo» è appunto l'accusa che questo tipo di teologia spesso evoca. Così, prima di procedere a mostrare come quest'approccio possa essere reso fruttuoso per la teologia, Balthasar deve fare una specie di scavo archeologico attraverso tutta la storia della teologia, per vedere come e perché quello che gli antichi davano per sconta-

to, e cioè l'intrinseca attrattiva della rivelazione, abbia perso la sua forza di seduzione per la nostra riprovevole genia di uomini e non riesce più a farla avvicinare e adorare il Signore. Quello che nel XVII secolo il poeta metafisico George Herbert poteva quindi dare per scontato è diventato ora per noi estremamente difficile, e spiega perché a questo sia dedicata la successiva sezione dell'*Estetica*. Per Herbert, invece, tutto il mondo irradiava lo splendore della luce invisibile:

Un uomo che guarda allo specchio,
su di esso può posare il suo occhio;
o se gli piace, passarci attraverso,
e scoprire così i cieli.

L'elisir

Questo per noi non è più possibile e dobbiamo perciò chiederci perché; arriviamo così all'«archeologia della bellezza alienata» di Balthasar. Che cosa è accaduto, sia nella storia del pensiero cristiano sia nel cammino intellettuale dell'Occidente, perché ci sentiamo così tagliati fuori e incapaci di guardare attraverso lo specchio e «scoprire i cieli»?

L'archeologia della bellezza alienata

Nos patriae finis et dulcia linquimus arva.

Nos patriam fugimus.

(Lasciamo il nostro paese con i suoi dolci campi.
Fuggiamo la terra natia.)

Virgilio, *Bucoliche*

O buio, buio, buio. Tutti vanno nel buio,
Nei vuoti spazi interstellari, il vuoto va nel vuoto.
I capitani, gli uomini d'affari, gli eminenti letterati,
I generosi patron dell'arte, gli uomini di Stato e i governanti,
Gli esimi funzionari, i presidenti di molti comitati,
I capitani d'industria e i piccoli imprenditori, tutti vanno nel buio...
E tutti noi andiamo con loro, nel funerale silenzioso,
Funerale di nessuno, perché non c'è nessuno da seppellire.

T.S. Eliot, *East Coker*, dai *Quattro Quartetti*

Sappiamo molto, e siamo convinti di poco. La nostra letteratura è un surrogato della religione, e così è pure la nostra religione.

T.S. Eliot, *Dialogo sulla poesia drammatica*

Come teologo, Hans Urs von Balthasar è stato spesso definito un «conservatore». Ma per quanto usurate siano le etichette di «liberale» e «conservatore», nel suo caso il termine coglie un aspetto reale del suo pensiero, a condizione però di precisare quell'espressione così approssimativa con sufficiente accuratezza. Nella rivista neoconservatrice *Commentary* i sociologici Brigitte e Peter Berger ci hanno appunto fornito una meticolosa descrizione della tipologia, utile per capire come intendere quel termine troppo vago; e qui me ne servirò per spiegare in che senso Balthasar possa essere considerato, a ragione, un «conservatore».¹

I conservatori, è ovvio, vogliono conservare. Vedono cioè il passato come qualcosa di prezioso, come un lascito di sapienza che le generazioni successive devono assimilare e tra-

mandare. Per temperamento o per convinzione vedono il futuro come una minaccia per il passato e adottano quindi misure protettive per preservare quest'ultimo dall'effetto potenzialmente corrosivo del presente e del futuro. I cosiddetti «progressisti», invece, individuano nel futuro la speranza e avvertono maggiormente il peso del passato, sostenendo che per procedere verso quel futuro pieno di promesse bisogna superare l'oscurantismo e liberarsi del peso della storia. È probabile che si tratti di due orientamenti di fondo della personalità umana, inaccessibili alla conferma o alla confutazione empirica.²

I conservatori, in altri termini, sono per temperamento aperti al mito dell'Età dell'oro, mentre i progressisti si sentono più attratti dal mito del futuro Millennio. Per i primi la storia costituisce un esempio del paradiso perduto, che è nostro dovere restaurare; i secondi aspettano il momento in cui la Gerusalemme celeste scenderà nelle ambiguità della storia, un evento che il nostro attivo impegno dovrebbe cercare di agevolare.

Se mettiamo le cose in questo modo, ci accorgiamo subito che entrambi gli atteggiamenti sono in contraddizione con la rivelazione cristiana, la quale colloca esplicitamente *sia* la protologia *sia* l'escatologia fuori dalla storia: è eresia, infatti, affermare che il paradiso perduto fosse collocato nella storia in qualche luogo concreto diverso dal giardino dell'Eden (che è un «luogo» transtorico);³ ma è eresia anche figurarsi la Seconda Venuta come un episodio della storia, che dovrebbe poi continuare a svolgersi: l'escatologia rappresenta la *fine* della storia, non l'occasione di un suo miglioramento.

A parte le esagerazioni eretiche di questi due atteggiamenti di fondo, ne esistono tuttavia versioni attenuate, che influenzano anche la mente ortodossa; è probabile che le loro radici ultime affondino nella struttura precostituita della personalità e questo spiega forse la continua tensione che è sempre esistita nella Chiesa tra una fazione liberale e una fazione conservatrice, tra soggetti che guardano all'indietro verso un'epoca di perdita innocenza, e altri che guardano in avanti verso una palingenesi generale. Una tensione destinata a perpetuarsi.

In ogni caso, è questa cornice che, penso, possa spiegare le

diverse versioni del conservatorismo del mondo attuale. Che si spingano o no fino all'estremo di individuare la perduta Età dell'oro nei tratti che caratterizzano l'esistenza di Adamo ed Eva prima della caduta, l'essenziale è che i conservatori tendono a collocare tale età in un momento della *storia* passata. E tuttavia anche qui ci sono differenze, soprattutto a proposito del punto in cui questo paradiso perduto va situato: infatti tutti i conservatori, in un modo o nell'altro, giudicano la storia un progressivo declino rispetto a un passato più glorioso e armonioso, durante il quale, a un certo momento, venne imboccata una strada sbagliata; tuttavia differiscono molto fra loro nell'identificare il punto d'inizio della catastrofe.

I tradizionalisti cattolici della scuola di Hilaire Belloc e G.K. Chesterton, per esempio, indicano spesso il Medioevo, soprattutto il XIII secolo, come l'apice dopo il quale la storia è stata perlopiù un triste declino. T.S. Eliot rappresenta una diramazione anglocattolica di questo filone: egli localizzava l'Età dell'oro nel XVII secolo, il periodo dei poeti metafisici John Donne e George Herbert, un'età in cui ecclesiastici come Lancelot Andrewes e l'arcivescovo Laud governavano una chiesa dalla dignità e dal culto maestosi. Dopo di allora fece la sua comparsa il flagello della Personalità romantica, monotonamente fissata sulle proprie pene emotive. Fu un periodo di narcisismo culturale che introdusse nella letteratura occidentale quello che Eliot chiamò, con un'espressione spesso citata, «la dissociazione delle sensibilità», ossia un tempo in cui l'oggettività della religione non si armonizzava più con l'impeto di una vita personale tutta concentrata su se stessa.

Esistono poi versioni molto diverse del conservatorismo, versioni non religiose, come quella degli attuali libertari, che identificano il regno perduto nel mondo senza vincoli e duramente competitivo del capitalismo liberista del XIX secolo, o, ancora una volta, i neoconservatori di *Commentary*, che hanno fatto pace con il modernismo di Ezra Pound, con Sigmund Freud e con D.H. Lawrence: intellettuali che salutano come positive le innovazioni formali dell'*Ulisse* e della *Finnegans Wake* di James Joyce, la cui subdola irrisione dell'eroismo epico e dei testi sacri era considerata un autentico progresso rispetto al realismo della maggior parte dell'arte del XIX seco-

lo.⁴Poi però arrivarono gli anni '60 con le manifestazioni dionisiache come Woodstock e il musical di Broadway *Hair*. Con quell'ethos penetrò nell'atmosfera culturale un antiamericanismo e una visione ingenua della tirannide comunista, che i liberali di un tempo difficilmente riuscivano a contrastare; la politica della Nuova Sinistra era infatti degenerata dal severo rigore dell'impegno morale (sempre essenziale se si vuole che l'*éschaton* irrompa nella storia!) a vuota guerriglia e a libero amore da bacchanale.

La multiformità del movimento conservatore nasconde una forte tensione spesso misconosciuta, come sottolineano con un po' di umorismo i Berger: «Non fa meraviglia che i conservatori tradizionalisti vedano [i neoconservatori] come gli ultimi arrivati: infatti, buoni ultimi, i neoconservatori sono un po' in ritardo; diciamo da uno a sei secoli».⁵

Queste osservazioni ci aiutano a collocare Balthasar nello spettro della teologia contemporanea; ma, più in particolare, fanno capire quanto sia priva di interesse e inutile l'onnicomprensiva etichetta di «conservatore». Anzitutto c'è l'impostazione della sua escatologia (che costituirà il tema centrale del capitolo finale), pulsante di ottimismo e di speranza, che rappresenta forse la sua più grande innovazione specifica in campo teologico. I cristiani conservatori, almeno nelle ramificazioni più estremistiche di destra, propendono invece per un paradiso molto poco affollato; e, a partire dalla condanna dell'origenismo, nel V secolo, la Chiesa cristiana ha dato piuttosto per scontato, almeno in Occidente (dove si è vissuti all'ombra di quel gigante dello spirito che è sant'Agostino), che l'inferno sia molto più popolato del paradiso. Se Origene è «sinistra» e Agostino è «destra», allora Balthasar inclina decisamente, almeno nella speranza, verso la sinistra. Inoltre, abbiamo già visto come sia critico nei confronti dei Padri della Chiesa.

Nondimeno, è anche difficile definire Balthasar un teologo «liberale». Ancora una volta dobbiamo rilevare prima di tutto l'evidente indeterminatezza dell'etichetta; per ridurre l'ambiguità, in questo capitolo userò il termine «liberale» per definire una posizione che eleva le acquisizioni dell'Illuminismo a principio metodologico generale. E in questo senso, Balthasar è nettamente, anzi addirittura fieramente antiliberale.

C'è poi un aspetto della sua personalità, che colora tutte le sue posizioni e che ha dato origine alla sua reputazione di conservatore. Come Medard Kehl osserva in uno splendido e lucido saggio di introduzione al suo pensiero:

Il nome di Hans Urs von Balthasar ha un timbro tutto particolare nella Chiesa di oggi. Quelli che lo giudicano soprattutto in base alle sue grandi opere teologiche e storiche, lo considerano – al di là delle etichette correnti – una delle figure più significative nella teologia attuale. Molti altri, invece, che lo conoscono solo per alcune opere polemiche minori, opuscoli, articoli di giornali, si accontentano di classificarlo, approvando o disapprovando, sul «versante conservatore» della Chiesa. Questo punto di vista è certo motivato. Per parecchi anni infatti egli ha condotto aspre battaglie contro alcune «tendenze» postconciliari nella Chiesa, per metterne allo scoperto le numerose ambiguità e inclinazioni nascoste, che «alleggerirebbero la zavorra di ciò che è cristiano». Ne sono esempi la «tendenza» alla Bibbia (che trascura tutta la tradizione successiva), alla liturgia (che si risolve spesso in pura amministrazione spirituale e autosoddisfazione della comunità), al movimento ecumenico (che paga il prezzo di un livellamento della tradizione di ciascuno), al «mondo secolare» (che svaluta il «sacro», il «mistico», e il «monastico»).

Non c'è motivo di soffermarsi qui su nessuno di questi temi; quello che si vuole soprattutto evidenziare in questo capitolo è l'approccio di Balthasar alla storia della tradizione, di interesse più immediato. Di tutti i grandi teologi di questo secolo (Barth, Bultmann, Pannenberg, Rahner, Tillich, ecc.) Balthasar è forse, a questo riguardo, quello che si distingue maggiormente, in virtù del pieno uso che egli fa delle fonti della grande tradizione; e in questo senso, possiamo indicarlo come un «conservatore» nel senso vero del termine:

Le *fonti* della sua riflessione e del suo discorso teologico non sono solo, com'è oggi molto comune, la Sacra Scrittura, la filosofia moderna, i movimenti teologici moderni e le attuali ricerche delle scienze umane, ma soprattutto la grande tradizione della Chiesa. Gli scritti dei Padri e dei grandi santi e maestri spirituali della Chiesa sono per lui qualcosa di più che un semplice sfondo presupposto di questa teologia. Come de-

cisive pietre miliari della *Wirkungsgeschichte* del Vecchio e del Nuovo Testamento, essi gli forniscono una base argomentativa viva e sempre doviziosamente disponibile, da cui affrontare le questioni teologiche del presente. La scelta del punto di partenza nella tradizione lo espone oggi, di tanto in tanto, all'accusa (inconscia o aperta) di non saper offrire, nonostante tutta la sua conoscenza della storia intellettuale moderna, una personale interpretazione dell'età moderna e della sua mutata problematica. A costituire l'orizzonte reale del suo pensiero è la comprensione simbolica e olistica dei Padri della Chiesa e non già la riflessione critico-analitica dei moderni.⁷

Per questo, all'inizio di questo capitolo, ho voluto dedicare qualche pagina a illustrare le varietà del conservatorismo: anche Balthasar vede la storia della teologia in termini di un'Età dell'oro rispetto alla quale la teologia moderna rappresenta una dolorosa decadenza; ma la sua individuazione del momento in cui inizia la «caduta» è unica fra i tradizionalisti. Questi infatti, se cattolici, tendono a vedere il '200 come «il secolo più grande», per citare il titolo di un famoso libro della scuola storiografica di Chesterbelloc. Balthasar, invece, proprio nel '200 vede l'inizio del declino!

Per lui, la storia della teologia si divide in due epoche: la prima è quella degli stili «clericali», durante la quale il primo trascendentale platonico, la forma della bellezza stessa, aveva un posto ufficiale nella Chiesa; la seconda è quella degli stili «laicali», durante la quale gli appassionati della santità e dello spontaneo eros della bellezza si sentivano (e tuttora si sentono) esiliati dalla Chiesa ufficiale («clericale»). Abbastanza paradossalmente, è proprio questa l'epoca in cui la Chiesa acquista quell'aspetto «clericale» che gli individui trovano così soffocante per la loro intima libertà e armonia personale. Ciononostante, afferma Balthasar, «la linea di rottura che attraversa il nostro libro non è affatto affermata in senso polemico; essa corrisponde semplicemente a un dato di fatto spiacevole, ma incontestabile. Il fatto che questi grandi rappresentanti della spiritualità cristiana ... non di rado si sentano e si comportino come rappresentanti dell'«opposizione» ecclesiastica, e abbiano dovuto sopportare le corrispondenti sorti di esuli, incompresi, proscritti» (*GL*, 2, p. 5).

Sicché i successivi due volumi della *Gloria* saranno intitolati rispettivamente *Stili ecclesiali* e *Stili laicali*. La terminologia può apparire al lettore troppo personale e sconcertante, e in un certo senso la reazione è forse giustificata; ma è importante capire qual è il punto che Balthasar vuole sottolineare. Come vedremo nei capitoli seguenti, la distinzione fra lo stato laicale e lo stato clericale gioca un ruolo cruciale in certi passaggi della sua teologia, e qui in maniera tutta particolare. È pertanto di particolare importanza non fraintenderlo proprio su questo punto. Per prima cosa Balthasar *non* intende affatto far risuscitare un'epoca di «clericalismo» tramontata da tempo. Al contrario: come abbiamo appena visto, quello di solito che si intende per clericalismo fece la sua comparsa solo quando la Chiesa ufficiale si irrigidì e acquistò una forte autocoscienza della sua struttura istituzionale: finché la Chiesa rimane intrinsecamente attraente, è difficile immaginare che il clericalismo possa diventare un tema tanto scottante.

Nella sua ecclesiologia il ruolo dell'«ufficio» della Chiesa è materia di grande rilevanza, e costituisce per lui una profonda preoccupazione pastorale capire perché il cristianesimo ufficiale, istituzionale, spinga oggi tante persone ad allontanarsi in massa dalla Chiesa. Le cause di questo fenomeno sono profonde, e non tutte riconducibili a quel vago e spesso citato termine di «secolarizzazione»; la questione oltrepassa il puro e semplice sviluppo delle scienze naturali, la scomparsa del «Dio delle cesure» dall'orizzonte esplicativo della filosofia naturale, la critica dell'Illuminismo al presunto oscurantismo della dottrina della rivelazione, ecc. Le cause sono anche, e forse soprattutto, interne: traggono origine dalla spaccatura verificatasi nella teologia durante il Medioevo, una spaccatura che segnò per la prima volta il divorzio fra la teologia vera e propria e la spiritualità, o, più precisamente, fra la teologia «scientifica» e quella «devozionale» (si esita persino a usarli questi termini, che sembrano trasmettere, con il fascino stesso del linguaggio, la spaccatura che intendono significare).

La minaccia di questa divisione era sempre stata latente nel pensiero cristiano, e c'era sempre stato il rischio che la curiosità per temi puramente speculativi soffocasse la consapevolezza che la teologia dev'essere radicata nel diretto incontro

con Dio nel quadro dell'alleanza da lui stabilita; ma il pericolo si fece più acuto e si istituzionalizzò nel corso del Medioevo, quando il monastero e l'università imboccarono strade separate:

Questa sintesi singolare [fra teologia e spiritualità] va da Gregorio e Beda fino alla scuola di san Vittore e i suoi contemporanei, e ha il suo centro e culmine nelle opere di Bernardo. È importante che non vi siano assenti larghezza di vedute e apertura al mondo (i monaci, in fin dei conti, salvarono i testi filosofici dell'antichità), eppure la vetta suprema di questa teologia è rappresentata dal *Cantico dei Cantici* visto come il mistero centrale della creazione e del Patto, della Chiesa e dell'anima, in cui *eros* sublima se stesso interamente in *caritas* ... E non senza ragione Anselmo vide in Roscellino e Bernardo vide in Abelardo degli innovatori (*novitates*), che costituivano una minaccia per le radici stesse della teologia.⁸

Una delle innovazioni fu rappresentata dalla separazione della *lectio divina* (la lettura biblica come momento di preghiera e mirata al contatto diretto con Dio) dall'esposizione della Scrittura nelle aule dell'università.⁹ Si arrivò così ben presto a quello che sarebbe diventato un approccio alle Scritture tipico degli ordini mendicanti (in quanto contrapposti ai monaci), un approccio che di lì a poco, con il monaco riformatore Martin Lutero, avrebbe sconvolto completamente il modo monastico di accostarsi alla Bibbia.

Vale qui la pena di ribadire che Balthasar non ha alcuna intenzione polemica a questo proposito: l'analisi del cammino della teologia non è un esercizio a pugni chiusi, e non vi regna alcuno spirito da profeta in vena di condanna! Al contrario, non si può fare a meno di rilevare una vena di sottile umorismo nel suo esame, là dove sottolinea l'ironia dell'attacco protestante all'esegesi medievale; è infatti facile dimostrare come essi pure adottino nell'esegesi delle Scritture il metodo dei quattro sensi! Poiché ciò potrebbe apparire al lettore difficilmente plausibile, se non stravagante, mi limiterò a citare direttamente lo stesso Balthasar:

I quattro sensi della Scrittura celebrano una risurrezione clandestina nella più moderna teologia protestante, dove il «senso

letterale» si presenta come senso «storico-critico», da raggiungere con la ricerca, il senso «spirituale» prende il nome di «kerygmatico», il «tropologico» di «esistenziale», e l'«analogico» di «escatologico». (Per Bultmann, inoltre, così come per Origene, il senso esistenziale e quello escatologico non sono altro che determinazioni più specifiche del senso kerygmatico.)¹⁰

In altre parole, non c'è modo di evitare la questione, perciò tanto vale approfondirla per capire come si è arrivati a tutto ciò. E questo è appunto lo scopo e l'intendimento di *Stili ecclesiali* e *Stili laicali*: scoprire, attraverso una serie di monografie davvero straordinarie su dodici teologi,¹¹ che hanno espresso con particolare efficacia la bellezza della rivelazione, come si è arrivati al punto che quegli stessi teologi, più di tutti consapevoli della bellezza della religione cristiana, se ne sentirono alla fine esiliati.

Il volume sugli stili «laicali» è forse quello dove meglio si capisce che l'estetica di Balthasar include di fatto le tematiche più scottanti di tutte le teologie contemporanee interessate all'azione e alla rilevanza. I personaggi discussi nel volume, infatti, da Dante, a Giovanni della Croce, Pascal, Hopkins, Péguy e altri, sono classificabili sotto la dicitura «stili laicali» per il modo in cui ciascuno si oppose attivamente alla teologia scolastica e alla sua opera di clericalizzazione. L'azione di questi personaggi mostra con chiarezza come resistettero «alla riduzione della teologia cristiana a formazione pastorale, professionalità e atemporale esercitazione scolastica, esigendo una comprensione della rivelazione faccia a faccia con la storia del mondo e il sempre nuovo presente» (*GL*, 2, p. 5).

Il capitolo su Dante è in effetti una denuncia molto eloquente dei mali della Chiesa medievale, e nel formulare una sintesi del pensiero del poeta, Balthasar sembra quasi unire la sua voce al coro di Dante e Beatrice: «La critica alla Chiesa mondanizzata del Medioevo non ha sosta nella *Commedia*, perfino dall'alto dell'empireo Beatrice e Pietro scagliano le loro requisitorie contro la Chiesa degenerare. In una grandiosa raffigurazione il poeta vede Pietro farsi d'un tratto rosso come fuoco per l'ira e tuonare contro l'«infame» Bonifacio VIII ... Pietro rinfaccia ai papi sete di potere e lusso, che lacerano la Chiesa, abuso delle chiavi in guerre di terrestre interesse,

lancio della scomunica per cause politiche ... Si elevano inoltre lamenti sulla decadenza degli ordini religiosi, sulla miserabile oratoria sacra che non annuncia più il Vangelo, "sì che le pecorelle, che non sanno, / tornan dal pasco pasciute di vento"». ¹²

Non è il caso, certo, di soffermarsi a sintetizzare ognuna di queste monografie. Piuttosto, visto che ci troviamo davanti a un'opera fondamentalmente musicale, mi limiterò a enucleare qualche motivo chiave di questo testo affascinante e a mostrare come la situazione della teologia e della storia culturale dell'Occidente ci abbia portato al punto in cui una delle nostre esigenze più pressanti – l'avessimo saputo! – è una vera estetica teologica.

E forse è proprio questo il modo migliore di avvicinarci ai due ponderosi volumi: con una schietta ricognizione di quello che abbiamo perduto. Il senso di disperazione che potrebbe assalirci servirà forse a farci sentire più forte il desiderio di sapere come siamo arrivati a quest'*impasse* e come l'opera di Balthasar possa contribuire a guarirci. L'opera ha però una peculiarità: finisce abbastanza bruscamente con Péguy e non comprende quindi alcuna congrua trattazione della situazione dell'estetica nel XX secolo. Mi sembra negativa, a questo riguardo, l'omissione di Eliot; sarebbe stato interessante vedere come Balthasar avrebbe trattato un personaggio non solo «conservatore» e che colloca la «caduta» in un momento storico successivo – e da una prospettiva anglocattolica –, ma che è riuscito a colpire l'immaginazione popolare del nostro tempo più di qualunque altro «grande poeta». Non soltanto, come è stato detto, il sole non tramonta mai senza che ci sia sulla terra un seminario in corso sulla *Terra desolata*; ma Eliot fu anche un grande fautore del *vaudeville* e di altre forme di «basso» intrattenimento, e aveva una misteriosa capacità di catturare la fantasia popolare (come attesta la tanto rappresentata commedia musicale *Cats*).

Uno dei recensori di *Stili laicali* rilevava anche l'assenza di donne in quest'opera, un'omissione abbastanza sorprendente, se si considera non solo il titolo, ma anche il tema dell'emarginazione dalla Chiesa ufficiale. ¹³ L'autore ammette di aver chiuso questa sezione dell'*Estetica* in maniera un po' arbitraria, e riconosce che altri esempi sarebbero stati possibili, ¹⁴ fra i

quali cita esplicitamente Ildegarda di Bingen e Mechthild di Magdeburgo. *A posteriori* posso dire che dispiace che alcune delle scrittrici da Balthasar analizzate altrove non siano state incorporate nella trattazione degli *Stili laicali*; ma avremo occasione di rimediare a questa lacuna quando ci occuperemo della sua teologia dei sessi nel capitolo 10.

Nondimeno, uno dei contributi più notevoli di Balthasar alla teologia è stato l'aver saputo individuare l'emarginazione della bellezza dalla Chiesa ufficiale e l'essere stato capace di cogliere le radici del fenomeno. ¹⁵ E i dati di fatto non mancano, come egli sottolinea in un libro, *The God Question and Modern Man*, che può essere considerato benissimo il capitolo mancante degli *Stili laicali* (quello sul XX secolo):

Prima che iniziasse l'età tecnologica era più facile creare un'autentica cultura da una genuina memoria. La vita era più tranquilla, l'ambiente umano esprimeva più immediatamente valori eterni. Inoltre, le esigenze dell'educazione media a livello scolastico non impegnavano in maniera eccessiva le capacità intellettuali dei giovani, come accade oggi. Non si può non tenere conto di tutto questo. Com'è facile unirci immediatamente a Dio in un panorama sgombro della presenza degli uomini, come per esempio in alta montagna, in una grande foresta o davanti a un fiume che scorre libero! Qui è facile leggere la scrittura del Creatore; anche coloro che hanno dimenticato come si prega impareranno di nuovo, con profonda gioia, ad ascoltare il suono delle sorgenti dell'esistenza. Nelle città, invece, solo la scrittura dell'uomo è visibile dappertutto, e tanto più in quelle moderne rispetto a quelle antiche, ancora costruite a misura d'uomo. Il cemento e il vetro non parlano di Dio; additano solo all'uomo, e di lui celebrano la gloria. Le città non trascendono l'uomo, e per questo non orientano verso la trascendenza. Con rapidità e voracità divorano le campagne circostanti trasformandole in una polverosa, contaminata periferia urbana. Da qualche anno la Campagna Romana ha cessato di esistere, e lo stesso si può dire del panorama svizzero. Il Reno è «andato» da tempo. Dall'oggi al domani, la «natura» sarà trasformata in una riserva; diventerà un «parco nazionale» entro il mondo civilizzato; e poi nei parchi nazionali – ormai così affollati! – non è nemmeno molto facile pregare. (GQ, p. 57)

Una delle grandi passioni che animano il Balthasar teologo è questa crescente incapacità di pregare dei cristiani. Per questo desiderava essere conosciuto come un «teologo in ginocchio», un'autodescrizione che dà fastidio a qualcuno, ma che non è intesa affatto come un indulgere in un farisaico auto-compiacimento; piuttosto è suggerita dalla profonda preoccupazione pastorale per il significato che lo svanire della preghiera dalla vita della Chiesa assume:

Molti, per non dire la maggior parte, all'interno di questo mondo tecnologico, hanno interiormente capitolato rinunciando alla preghiera. I cristiani decisi a perseverare in essa gemono sotto il peso eccessivo imposto dalle esigenze esterne, se vogliono competere con altri che non hanno, né lasciano il tempo per la preghiera e l'attività del pensiero. Una sintesi fra la preghiera e la superattività senza Dio, fra la cultura interiore che richiede un mondo di silenzio e l'affanno esterno e il ritmo in continuo aumento diventa una conquista sempre più straordinaria di pochi eroi, e anche in questo caso solo per un tempo limitato; appare come una richiesta impossibile da proporre a un maggior numero di persone. (GQ, p. 57)

Nelle loro radici più profonde, le ragioni di questa fortissima risacca della preghiera sono estetiche.¹⁶ Ed è per questo che l'archeologia della bellezza alienata deve affondare la sua sonda così a fondo nella storia della teologia, perché non è solo una questione di tecnologia, o di un ritmo accelerato della vita, o della nevrotica paura della solitudine che domina e governa la vita di tanti contemporanei: tutti questi, infatti, sono in ultima analisi risultati del modo di percepire il mondo e Dio, cioè dell'estetica. Una volta dissoltasi la percezione dell'innata bellezza di Dio e dell'intrinseca e palese attrattiva della rivelazione, diventa impossibile per il comune mortale scorgere dei valori nella religiosità in generale o vedere nel cristianesimo la manifestazione concreta della condiscendenza di Dio:

Al giorno d'oggi la domanda di religione è scarsa, la religione naturale è deserta, e quelli che negano l'intero fenomeno hanno facile gioco. Anche l'«uomo della strada» non ha difficoltà. Può rifugiarsi dietro lo scandalo del cristianesimo ...

Oggi, come mai prima, il santuario appare contaminato; la vecchia riverenza è sostituita da un cinismo di grande portata, e la religione veramente «naturale» da una sfacciata irreligione che pretende di essere altrettanto naturale.¹⁷

La descrizione che Balthasar fa del triste scenario attuale mi sembra fin troppo ovvia, ma mi chiedo quanti dei suoi lettori saranno d'accordo con lui nel collocare la «caduta» nell'irreligione nel momento in cui la teologia, almeno in Occidente, si divide in due fiumi separati: uno monastico e l'altro scolastico, uno spirituale e l'altro scientifico, uno emotivo e l'altro tecnico, uno devozionale e l'altro dotto. O se invece riterranno la divisione provocata dall'introduzione della logica aristotelica come metodologia dominante della teologia scolastica. In effetti, i medievalisti continuano a chiedersi fino a che punto la categoria del bello fu «alienata» dai metodi scolastici,¹⁸ con Jacques Maritain ed Etienne Gilson schierati da una parte, a sostenere che la bellezza non fu minimizzata o ignorata a favore della pura logica,¹⁹ e Umberto Eco e Jan Aertsen dall'altra, ad affermare il contrario.²⁰

Non serve soffermarsi qui sul dibattito; va tuttavia notato che lo stesso Balthasar vede l'organizzazione della trilogia in termini esplicitamente non tomistici (benché non antitomistici).²¹ Da un'attenta lettura degli *Stili ecclesiali* e degli *Stili laicali*, comunque, risulta chiaro, almeno per quanto riguarda gli autori trattati, che Ireneo, Agostino, Dionigi l'Areopagita, Anselmo e Bonaventura (i «clericali») davano tutti per scontata l'intrinseca armonia e bellezza della rivelazione e i loro scritti si basavano su quell'assunto, mentre Dante, Giovanni della Croce, Pascal, Hamann, Solov'ëv, Hopkins e Péguy (i «laici»!) erano mossi da un pathos di fraintendimento, alienazione e solitudine che non si coglie nei precedenti teologi.²²

Purtroppo un libro introduttivo come questo non può esaminare in dettaglio le dodici monografie, tutte magnifiche, ciascuna a modo suo. Ma consideriamo anche solo le biografie di alcune grandi figure (tutte così isolate!) dell'epoca degli «stili laicali»: il gesuita Hopkins si ribellò al tomismo scolastico in cui si era formato a favore di uno scotismo integrale, che prendeva sul serio l'emergenza di una identità unica da una forma unica – e così diventò sospetto ai superiori e fu

«esiliato» in Irlanda per la sua incapacità di adeguarsi; c'è poi Pascal, il più grande apologeta del cristianesimo dei tempi moderni, che sul letto di morte, tormentato dal dolore, cercava di convincere il confessore della sua ortodossia e della sua sottomissione all'autorità della Chiesa e del papa;²³ o Dante, che scrive la *Divina Commedia* in esilio dalla nativa Firenze per le sue simpatie ghibelline (imperiali) intollerabili nella città guelfa (papale), e che popola l'inferno di una bella schiera di papi corrotti e assetati di potere;²⁴ o Giovanni della Croce, che muore col marchio di eretico, mentre la scomunica di Roma veniva promulgata in Spagna; o Péguy, ribollente di sdegno davanti all'ottuso e miope antisemitismo dei suoi amici cattolici anti-Dreyfus, che non vogliono capire che «il misconoscimento dei profeti da parte d'Israele è un simbolo del misconoscimento dei santi da parte dei peccatori».²⁵

Le annotazioni biografiche bastano, credo, a illustrare la correttezza e l'acume della storiografia teologica di Balthasar: i teologi degli «stili laicali» dimostrano davvero come la bellezza sia stata allontanata dal centro della teologia ufficiale; e l'interesse per la bellezza è senza dubbio una causa del loro allontanamento dalla Chiesa ufficiale, che li condannò all'isolamento, impedendo loro (salvo forse Giovanni della Croce) di costituire una vitale «scuola» di teologia o di spiritualità.

E quando si passa dalle figure discusse negli *Stili ecclesiali* a questi personaggi, la cui morte avviene quasi sempre «in esilio» e tra patimenti sopportati a causa delle difficili relazioni con la Chiesa istituzionale, non si può fare a meno di sobbalzare: nessuna delle precedenti figure degli *Stili ecclesiali* è un martire, e tanto meno per mano della Chiesa! Nessuno scrive con quella autocoscienza dolorosa che affligge l'esiliato. E nessuno considera la bellezza della rivelazione se non il suo più appropriato correlato strutturale, testimoniante il fatto che essa è rivelazione. Prendiamo, per esempio, la bella descrizione che Balthasar fa della relazione dell'Areopagita con la Chiesa:

Perciò la lode di Dio del mistico non è mai altro che espressione della lode ecclesiastica di Dio, e quindi liturgia ... Tutto risiede nel movimento circolare di egresso e reingresso, di cata-

fasi e di apofasi; solo in quanto coinvolto in questo movimento tutto può attuarsi: a chi non vede la bellezza non servono spiegazioni di sorta; a chi non può vedere ciò che appare nel mondo non giova alcuna «prova di Dio», e nessuna apologetica può aiutare chi non è interiormente «illuminato» dalla verità che irraggia dal centro della teologia. (*GL*, 2, pp. 147-48)

Lo stesso vale per Anselmo e la sua famosa prova dell'esistenza di Dio, la cosiddetta prova ontologica, nei confronti della quale Balthasar adotta l'approccio barthiano, insistendo *per ragioni estetiche* che Anselmo non intendeva, né poteva intendere, che tale «prova» potesse condurre il non credente a credere, senza una preesistente fede in Dio. E questo perché per Anselmo il termine *necessitas* si riferisce sempre, prima di tutto e soprattutto, alla «convenienza» (o, nella sua terminologia, alla *rectitudo*) di ciò che è talmente appropriato da non consentire nessun'altra conclusione.²⁶ Ciò risulta nella maniera più chiara là dove Anselmo si chiede perché (cioè, per quale ragione o necessità: *qua ratione vel necessitate*) Dio si fece uomo, e risponde che la domanda, benché difficile, è insieme intelligibile e piacevole «in considerazione della sua utilità e della bellezza della ragione [dell'incarnazione]».²⁷ E questo tratto segna tutta l'argomentazione di Anselmo:

La scarna opera di Anselmo, splendida nel suo perfetto equilibrio, realizza in forma pura gli assunti dell'estetica teologica ... un ottimo esempio di estetica cristiana. Anselmo considera l'altissima rettitudine (*rectitudo*) della creazione e della rivelazione salvifica divina; egli percepisce la sua verità dall'armonia, dalla perfezione delle proporzioni, dal suo dover-esserci (*necessitas*), che dipende da suprema libertà e che rivela suprema libertà – e questa visione gli rivela assoluta bellezza: bellezza di Dio nella sua libera forma mondana.²⁸

E lo stesso vale anche per le «prove» di Agostino. Per esempio: «Si può dire che la dimostrazione agostiniana della vera Chiesa è una dimostrazione "estetica": chi non è in grado di vedere la specifica natura di questa cattolicità (di contro per esempio a un'estensione puramente geografica o a un'unità sincretistico-organizzativa), non può esserne colpito» (*GL*, 2, p. 88). Si direbbe quasi che i teologi dell'epoca

degli «stili clericali» fossero così pervasi dalla bellezza rifulgente della rivelazione da non poter concepire lettori che non vedessero ciò a cui essi facevano riferimento, proprio come quando noi, indicando a qualcuno il cielo azzurro, non ci aspettiamo di essere contraddetti se gli diciamo che è azzurro. La rivelazione è per loro così evidente che le «prove» non hanno altro valore che quello di sottolineare ciò che è già chiaramente davanti a loro.²⁹

Passare da questi autori, così inondati dal fulgore della luce della rivelazione, al mondo degli stili laicali posteriore a Dante fa in effetti sobbalzare. La frustrazione sembra segnare tutti i personaggi trattati. Prendiamo per esempio Hopkins: «L'impazienza di questa spinta penetrativa in direzione della sola vera gloria dell'essere costituisce tutto l'ethos di Hopkins; qui sta l'unità della sua personalità di poeta e di religioso, quell'unità di cui egli è stato con estrema precisione consapevole, anche se alla fine si spezzò, poiché né gli amici del poeta, né i fratelli di religione se ne poterono rendere conto» (GL, 3, p. 332). O Pascal: «Egli appartiene alla serie degli spiriti aspri e ardenti del prebarocco francese i quali, come laici, presunsero di costringere l'impossibile nell'unità di visibili forme» (GL, 3, p. 160). O Péguy: «Péguy aveva abbandonato la Chiesa perché il dogma di un inferno eterno gli era apparso intollerabile, ma era poi ritornato alla Chiesa pretendendo di non dover rinnegare neanche uno iota del suo passato fuori della Chiesa. In che modo è riuscito ad accordare le due cose?» (GL, 3, p. 406).

Ma quale terremoto dunque provocò questa strana irruzione dell'alienazione? Da dove arrivò questo silente cataclisma che lanciò alcuni dei più grandi artisti, scrittori e apologeti della Chiesa nelle orbite più lontane del suo campo gravitazionale? Che cosa accadde? Balthasar si pone questa domanda nei successivi due volumi dell'*Estetica*. Se *Stili ecclesiali* e *Stili laicali* illustrano, per così dire, i sintomi di quest'alienazione, i successivi due volumi, *Nello spazio della Metafisica*, vol. 1: *Antichità*; vol. 2: *L'epoca moderna*, definiscono la diagnosi, mentre gli ultimi due volumi, *Antico e Nuovo Patto*, propongono la terapia, la «prognosi», per così dire.³⁰ Per dare al lettore la dimostrazione evidente del massiccio cambiamento intervenuto nella sensibilità teologi-

ca, i due volumi sulla metafisica non si limitano a presentare dodici «casi»; prendono invece direttamente in esame la storia della filosofia per vedere dall'interno, in quale momento questo mutamento ebbe luogo, quali furono le sue cause e quali i principi che ne nutrono l'argomentazione. Si tratta probabilmente dei libri più difficili di tutta la produzione balthasariana, giacché, per sostenere la sua tesi, l'autore si richiama in pratica all'intera storia intellettuale dell'Occidente.³¹ Inoltre, inutile dirlo, i volumi di Balthasar non sono certo un manuale per introdurre i lettori alla storia intellettuale dell'Occidente, ma una riflessione su tale storia, e la loro comprensione esige quindi una «preparazione letterario-culturale» enormemente vasta.

Per raccapazzarsi in quest'ampia, densa e complessa riflessione in due volumi sulla metafisica, è bene tenere costantemente presente Bultmann, il cui fantasma sembra aleggiare su tutta la trattazione,³² per via della centralità, a questo punto dell'argomentazione, del concetto di *mito*. In altre parole bisogna sottolineare che con «metafisica» Balthasar non intende soltanto la «filosofia» in senso stretto, ma tutto l'insieme delle convinzioni e concezioni che costituiscono una cultura, all'interno della quale si può individuare, anche se solo accennata, una «metafisica» (intesa come visione del mondo). E ciò appunto rende questa parte dell'*Estetica* così intimidente: per arrivare all'archeologia della bellezza alienata essa infatti mette in campo una mole quasi indigeribile di materiali.

C'è anche, bisogna dirlo, un certo cambiamento, almeno implicito, tra la tesi che Balthasar sembrava sostenere nei due precedenti volumi sugli *Stili ecclesiali* e gli *Stili laicali* e quello che sostiene ora nei volumi sulla metafisica. In precedenza aveva proposto Dante come il primo esempio dell'artista cristiano alienato, attribuendo quell'alienazione alla frattura fra spiritualità e teologia verificatasi con lo sviluppo dell'università urbana e degli ordini mendicanti (cioè con la scolastica). Ora, invece, tutto questo sembra solo un'ouverture, un preannuncio, per così dire, di una frattura che si verificherà molto più tardi. Qui, infatti, l'Età dell'oro dell'estetica integrata si estende fino all'epoca di Kant; e il filosofo tedesco

appare adesso come colui che diede il via alla «caduta» e alla fine dell'autentica unità:

Prima che l'estetica venisse ridotta dal tardo razionalismo (Baumgarten) e dal criticismo (Kant) a una scienza regionalmente delimitata, essa era – vista nel complesso della tradizione – un aspetto della metafisica in quanto scienza dell'essere dell'ente, e ... la metafisica era inseparabile dalla teologia ... Da Omero e Pindaro attraverso Platone, Aristotele, Plotino, il primo e l'alto Medioevo cristiano fino al Rinascimento e al barocco sopravvive l'intuizione che qui noi chiamiamo «estetica trascendentale». (GL, 4, p. 26)

Il modo per risolvere quest'apparente contraddizione c'è, in quanto Balthasar considera la situazione attuale, col cristianesimo inaridito e tristemente secolarizzato, come l'esito convergente di un'evoluzione interna che abbiamo ereditato dal Medioevo e di un'evoluzione esterna fiorita nel cuore dell'Europa, ma più a partire dal mondo della filosofia (in senso lato) che da quello della teologia vera e propria. Sono qui presenti due temi, uno interno e l'altro esterno, uno teologico e l'altro filosofico; e i volumi sulla metafisica si concentrano più sul secondo (ma mettendo sempre in risalto, naturalmente, come i due mondi si intersechino, spesso a danno della Chiesa):

Ma [dopo aver trattato gli stili clericali e gli stili laicali] qual è ora la situazione del mondo? Il nuovo punto fermo di una teologia ormai senza più basi nell'antichità [può essere disegnato] a partire da Niccolò Cusano attraverso il Rinascimento, il Barocco e l'Illuminismo fino a Goethe e Heidegger. Ma dov'è allora il carattere distintivo della predicazione cristiana? ... Se lo spirito (umano) domina concettualmente tutto l'essere, lo splendore dell'essere si dissolve e viene sostituito dalla «sublimità» del pensatore (Kant, Schiller), la quale con Hegel torna a essere di nuovo intrappolata nel passato. Quello che rimane allora è solo tetro fatalismo materialistico ... Come può chi è cieco all'essere non essere cieco anche a Dio? Non dobbiamo dire piuttosto che il cristiano, in quanto proclamatore della gloria di Dio oggi, assume su di sé di conseguenza – che lo voglia o no – l'onere della metafisica? (MW, pp. 84-85)

La chiave per risolvere la tensione che corre fra i due blocchi di volumi sta, credo, in quell'incidentale riferimento a una «teologia ormai senza più basi», giacché è chiaro che per Balthasar la teologia ha ora meno risorse che in passato per affrontare la sfida di un mondo non cristiano: «La catastrofe del nominalismo priva il creato di ogni luce di Dio; cala la notte» (MW, p. 84). L'osservazione ci aiuta a chiarire un equivoco che potrebbe nascere prendendo in considerazione solo i volumi 2 e 3 dell'*Estetica*, a proposito del ruolo svolto in tutto questo da Tommaso d'Aquino. Quando lessi per la prima volta questi due volumi, ebbi l'impressione che Balthasar considerasse il metodo scolastico di san Tommaso responsabile della comparsa degli stili «laicali», data la vistosa assenza dell'Aquinato dal volume sugli *Stili ecclesiali*; tanto più che Dante, nato proprio pochi anni prima della morte di Tommaso, apre la trattazione degli *Stili laicali*.³³ Ma il volume 4, *Nello spazio della metafisica. Antichità*, si conclude con un capitolo su Tommaso da cui si arguisce che Balthasar propende molto più per l'interpretazione di Maritain e Gilson: e cioè che il *pulchrum* sia in effetti un trascendentale ben presente e attivo nel pensiero del Dottore Angelico.³⁴

Si deve ammettere che può non risultare evidente a prima vista e che la disputa fra gli studiosi sul reale contributo di Tommaso alla tematica ha radici fondate; lo stesso Balthasar non esita a dichiarare che «in Tommaso d'Aquino avviene di rado che la bellezza si ritrovi al centro della riflessione e questa è per lo più condizionata dal materiale che la tradizione gli mette al riguardo sotto gli occhi». ³⁵ Ma la sua originalità nel campo dell'estetica non sta tanto nella trattazione esplicita dell'argomento quanto nella riformulazione di tutto il modo in cui veniva trattata la questione dell'essere, di cui uno dei trascendentali è la bellezza:

[Tommaso] rivede calmo questo materiale ereditario, cerca di armonizzare gli elementi che affluiscono a lui ... senza fornire all'estetica in senso stretto un contributo originale. Nel retroterra tuttavia tutto viene trasferito in una luce nuova per il fatto che tutta la teoria dei trascendentali viene investita da quella che fu la fondamentale prestazione creatrice dell'Aquinato: la sua determinazione dell'*esse* e del rapporto dell'*esse*

alle essenze. Il materiale tramandato – come risulta da quanto si è detto fin qui – era «teologico» nel duplice senso che la metafisica greca era orientata sul *theion* e che la visione cristiana della realtà aveva assunto quest'estetica «naturale» per compierla e trascenderla in base alla rivelazione. Ma avendo Tommaso concepito l'*esse* come la *non-sussistente* pienezza e perfezione di ogni realtà e come massima «similitudine della divina bontà», e *non potendo di conseguenza Dio essere assolutamente più designato come l'essere delle cose*, sia pure come loro causa efficiente, esemplare e finale, Dio viene in una nuova e più radicale maniera relegato oltre e sopra ogni essere mondano, e oltre ogni calcolabilità e finalizzazione a partire dalle strutture reali e ideali del mondo, come davvero e seriamente Tutt'Altro. (GL, 4, pp. 355-56; corsivo mio)

Questa svolta fa progredire la causa dell'estetica teologica sotto diversi aspetti. Prima di tutto impedisce al teologo di cadere nella trappola che tanto spesso irretì i Padri: quella di un'identificazione troppo stretta della bellezza del mondo con la gloria divina (quasi che la prima fosse un'emanazione della seconda). In secondo luogo, aiuta a risolvere una disputa abbastanza peculiare relativa al doversi o no considerare la bellezza un trascendentale: nei termini neoplatonici tradizionali, gli elementi costitutivi fondamentali di ogni essere sono l'Uno, il Vero, il Buono e il Bello. Ma con l'andare del tempo i pensatori, nella loro riflessione, avevano preso la fuorviante abitudine di far corrispondere l'Uno, il Vero e il Buono alla causalità trinitaria rispettivamente di Padre, Figlio e Spirito, sicché «non sembrava potesse più esserci spazio libero in Dio per un ulteriore trascendentale!» (GL, 4, p. 341). Ma questo modo di concepire la questione è sbagliato alla radice e la dottrina tomistica della distinzione reale fra essenza ed esistenza risolve d'un colpo la difficoltà.³⁶ E difficilmente se ne può esagerare l'importanza per un'estetica cristiana:

La dottrina tomistica della distinzione fra *esse* ed *essentia* è una formula filosofica; ma essa permette un'altra volta di separare finalmente in modo netto la «gloria» di Dio dalla bellezza cosmica; ci permetterà anzi ... di riconquistare il vero senso per questa gloria tanto per il credente quanto per il teologo. Al di là di Tommaso affioreranno altre «immagini di Dio» e come tali domineranno la speculazione: un Dio, per

esempio, interiormente cercato lungo la strada che attraversa l'io: un Dio dell'assoluta soggettività (Eckhart) e dell'assoluto libero volere (Occam), ma in entrambi questi ruoli egli non potrà realmente essere il Dio della gloria ... In tal modo Tommaso è e resta per il nostro tema un *kairòs*, e più per la sua ontologia generale che per la sua estetica. (GL, 4, p. 357)

Se le cose stanno così, si pone a questo punto l'interessante quesito di come possa Dante emergere all'improvviso come teologo di stile laicale, secondo la definizione che Balthasar dà di questo termine: ossia come qualcuno che si sente franteso ed emarginato dalle istituzioni centrali della Chiesa proprio a causa del suo interesse per la bellezza. Non è un segreto che Balthasar considerava l'inizio del nominalismo una catastrofe devastante per la teologia, ma Dante precede quello sviluppo. Così la non riconosciuta tensione fra i due volumi sugli stili teologici e i due volumi sulla metafisica è rimasta irrisolta (forse perché non fu colta). Comunque sia, Balthasar è sicuramente tomista nelle concezioni metafisiche di fondo e, come appare chiaro dal seguente brano, non c'è dubbio che questo tratto tomistico incida in maniera profonda sul suo modo di trattare la successiva filosofia nel volume 5 (sulla metafisica moderna):

L'elevazione di Dio al di sopra dell'essere, finalmente garantita in Tommaso (di contro a tutti i panteismi), garantisce al tempo stesso un luogo in seno alla metafisica al concetto di gloria. Inteso e intuito era, questo luogo, senza dubbio anche nei vari platonismi, ma quando questi si rivolgevano all'essere e alle altre *próodoi* [emanazioni] a esso inerenti immediatamente come ai «nomi di Dio», la superiorità di Dio non veniva resa manifesta come *libertà* assoluta, e perciò la divinità veniva coinvolta in una dialettica non veramente libera tra *in-sé* ed *extra-sé*, tra nascosto e manifesto, tra riposante e mosso, com'è il caso di ... tutti quelli che agganciano il processo trinitario intradivino in modo troppo stretto al processo creativo, una tendenza che avrà poi sviluppi tragici nell'idealismo tedesco. (GL, 4, pp. 339-40)

Sotto certi aspetti, dunque, Tommaso è il punto cardine, il pilastro intorno al quale ruoterà la trattazione di Balthasar

della storia della metafisica e ciò nonostante il contributo abbastanza marginale dell'Aquinate all'argomento. È importante capire bene questo fatto: se il lettore di Balthasar che si avvicina per la prima volta all'*Estetica* coglie a fondo questo elemento, si troverà in mano il punto d'appoggio archimedeo con cui «sollevare» quest'opera densa e pesante. Al centro dei volumi 4 e 5, infatti, c'è la convinzione che prima dell'Aquinate la metafisica, sia cristiana sia pagana, aveva fuso in maniera troppo stretta l'essere di Dio e l'essere del mondo, mentre la metafisica dopo di lui spinse troppo in avanti la distinzione fra Dio e il mondo, finendo nel nominalismo, sicché la connessione fra Dio e l'anima poteva essere trovata solo nella fede.

Fu questa distinzione troppo radicale a dare spazio a Lutero; infatti, come sarebbe egli potuto arrivare altrimenti a insistere sulla giustificazione per fede *da sola*? Ma a mano a mano che l'arbitrarietà di Dio, sotto l'influenza dell'ortodossia protestante, diventò sempre più evidente (e inaccettabile), con un numero sempre minore di esseri umani in apparenza qualificati alla redenzione, un grande pathos invase l'anima europea, un pathos che poteva essere guarito solo con una nuova fusione naturalistica fra Dio e il mondo (Spinoza, Goethe, il romanticismo tedesco dello *Sturm und Drang*, Hegel, ecc.). Questo contromovimento ebbe il vantaggio di saper reintrodurre, nel tessuto del mondo umano, il mito (la cui espulsione, a seguito dell'influenza della scienza meccanicistica newtoniana, aveva fatto sentire l'uomo deprivato e isolato nel mondo che era stato un tempo la sua casa), ma a caro prezzo: ossia spogliando Dio della sua libertà di creare. Ancora una volta, la creazione tornava a essere un'emanazione necessaria³⁷ di Dio e non il libero dono della sua grazia.

Credo, pertanto, che la storia che Balthasar racconta in questi due volumi possa essere così riassunta: 1) il mito emerge come espressione naturale dell'innata percezione umana che il mondo è impregnato del divino; 2) la filosofia comprende l'inadeguatezza conoscitiva del mito e lo critica, senza tuttavia abbandonarne il presupposto filosofico di base: ossia che il mondo è una diretta espressione del divino; 3) il pensiero cristiano a poco a poco si distacca da questo presupposto

sotto l'influenza della rivelazione, soprattutto del Vecchio Testamento, con la sua polemica contro l'idolatria; ma il processo è graduale perché anche i cristiani sono talmente sopraffatti dalla bellezza della rivelazione e del mondo da non poter vedere – nella loro cecità da sovraesposizione alla luce – la distinzione radicale fra le due forme di bellezza; 4) Tommaso, invece, attraverso un paziente lavoro sui testi di Aristotele e attraverso i suoi commentari biblici, arriva a formulare questa importante distinzione a successivo beneficio della Chiesa; 5) però il nominalismo distrugge ben presto questa conquista e quando arriva il protestantesimo l'anima europea non ha che due scelte: o il naturalismo (di tipo scientifico o romantico) o il fideismo; 6) in entrambi i casi, è andata perduta la semplice apertura del mito al divino; e così arriviamo a Bultmann, che ci aspetta al termine del sentiero.

Non posso nascondere di sentirmi imbarazzato nel proporre una sintesi così concisa e casuale di un'opera come quella di cui ci stiamo occupando, tanto ricca e pullulante di temi e figure; oltretutto, una tale sintesi lascia fuori personaggi importanti che si muovono in senso contrario allo schema, come Ignazio di Loyola da una parte, o Heidegger dall'altra. Ma mi sembra che, senza un'idea generale della sostanza centrale di questi volumi, il lettore potrebbe facilmente perdersi nella selva della sorprendente erudizione dell'autore. Balthasar, tuttavia, riesce sempre a mantenere in primo piano quello che è il suo punto principale:

Come ultimo trascendentale il bello custodisce e sigilla gli altri: non c'è nulla di vero e di buono alla lunga senza la graziosa luce di quello che viene donato senza uno scopo. Anche un cristianesimo che, al passo col mondo moderno, si consegnasse al solo vero (fede come sistema di proposizioni esatte) o al solo buono (fede come ciò che è più utile e più salutare per il soggetto) sarebbe già caduto dall'altezza che gli è propria. Ma quando i santi dedicavano la loro esistenza alla sempre maggiore gloria di Dio erano anche sempre i custodi del bello. (GL, 4, p. 42)

L'onda e il mare

Quindi giunsero, in un momento predeterminato, un momento nel tempo e del tempo,
 Un momento non fuori del tempo, ma nel tempo, in ciò che noi chiamiamo storia:
 sezionando, bisecando il mondo del tempo, un momento nel tempo ma non come un momento di tempo,
 Un momento nel tempo ma il tempo fu creato attraverso quel momento:
 poiché senza significato non c'è tempo, e quel momento di tempo diede il significato.

T.S. Eliot, Cori da *La Rocca*

Un gesuita domandò una volta a un amico prete aderente all'istituto secolare fondato da Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar quale rilevanza avesse l'appartenenza all'istituto per il suo sacerdozio, e l'interrogato rispose: «Grazie alla [loro] opera, abbiamo imparato a contemplare Dio nelle Scritture e quindi a esercitare il nostro ministero in Dio».¹ Cito qui l'osservazione perché in questo capitolo intendo affrontare il tema dell'ermeneutica biblica di Balthasar e sarà bene richiamare ancora una volta quanto già detto nell'introduzione: che quella di Balthasar vuol essere una teologia «in ginocchio», in ultima analisi intesa ad attirare il lettore più vicino a Dio. Non sorprenderà dunque che anche nella sua ermeneutica biblica l'intento sia di «contemplare Dio nelle Scritture e quindi esercitare il ministero in Dio».

Più specificamente, questo capitolo tratterà dei due volumi finali di *Gloria*, che si occupano del tema della gloria nel Vecchio e nel Nuovo Testamento (anche se, naturalmente, attingeremo da tutti gli scritti di Balthasar che toccano lo stesso argomento, senza tener conto della loro collocazione).² Il tema del legame fra i due Testamenti, in realtà, è sempre stato

importante per la teologia; oggi però, con i progressi della critica storica, è andato soggetto a una così sostanziale rivoluzione che difficilmente i teologici che ci hanno preceduto si ritroverebbero sul terreno contemporaneo. Il modo consueto di trattare in passato la relazione fra il Vecchio e il Nuovo Testamento utilizzava un procedimento noto come «argomento tratto dalla profezia». Esso era stato un momento fisso e costante dell'apologetica fin quasi dalla nascita della teologia (per esempio, domina il dialogo con l'ebreo Trifone scritto da Giustino Martire nel II secolo). La strategia del metodo consisteva nel partire da uno specifico testo profetico e, dimostrando come esso si fosse compiuto in Gesù, affermare che i profeti dovevano essere stati divinamente ispirati se la realizzazione delle loro affermazioni aveva potuto aver luogo tanto tempo più tardi e in una maniera così unica e splendente. Quando però, alla luce della critica storica e formale, è diventato possibile valutare in modo più adeguato il contesto storico dei materiali biblici si è capito che i riferimenti messianici delle Scritture ebraiche erano determinati dall'orizzonte contemporaneo e non erano stati scritti coscientemente per annunciare Gesù di Nazareth. In altre parole, tali affermazioni si riferivano perlopiù a eventi e compimenti contemporanei ai profeti; quando erano intese in senso escatologico invece, la loro intenzione era, per così dire, «generica»: un «Figlio dell'Uomo» dai contorni molto vaghi avrebbe inaugurato la nuova era del regno di Dio; ma chi sarebbe stato e da dove sarebbe venuto era lasciato all'immaginazione della comunità.

Dopo che l'impatto della vita, morte e risurrezione di Gesù ebbe fatto sentire i suoi effetti sui discepoli e sulla Chiesa primitiva, accadde che alcuni evangelisti si decidessero a mettere per iscritto, nel Nuovo Testamento, un resoconto di quegli eventi salvifici (Lc 1,1-4) e videro retrospettivamente il racconto di tali eventi alla luce del contesto veterotestamentario. Furono dunque gli scrittori del Nuovo Testamento a far propri i testi profetici e a modellare su di essi il racconto degli avvenimenti relativi a Gesù, non le profezie a preannunciare miracolosamente l'avvento di Gesù come Messia.³

Il crollo del vecchio modo di vedere il rapporto fra Vecchio e Nuovo Testamento, ritenuto tanto fondamentale nella con-

sueta dimostrazione dell'origine divina del cristianesimo,⁴ ha provocato una vera e propria crisi nella Chiesa, come dimostra una grande mole di testi.⁵ In realtà, non credo di esagerare dicendo che tutto il valore e la forza della teologia di Balthasar per la Chiesa del prossimo millennio dipenderà dalla validità del suo approccio alle Scritture, soprattutto in considerazione del fatto che esso si pone, in un certo senso, in contrapposizione con il metodo storico-critico (anche se non in maniera ingenua).

Da un certo punto di vista Balthasar è molto vicino al critico storico, vale a dire che concentra la sua attenzione non tanto sulla configurazione e narrazione storica del testo quanto sugli eventi a cui il testo si riferisce. Questi «eventi», tuttavia, non sono tanto i fatti della storia, che il critico storico tenta di accertare, quanto piuttosto gli eventi dell'azione salvifica di Dio nella storia, soprattutto la manifestazione della sua gloria. E così, mentre da un lato il suo modo di considerare il legame fra il Vecchio e il Nuovo Testamento è «estetico» nel senso ampio del termine, dall'altro quella a cui si appella è un'estetica *teologica*.

Sarà opportuno a questo punto richiamare alla mente i metodi adottati da Balthasar nello studio della cultura tedesca (vedi capitolo 3), dove il testo, come abbiamo visto, era preso in se stesso e per se stesso come manifestazione costitutiva del mondo. E lo stesso vale per la Bibbia: è il suo mondo intertestuale che deve essere assunto in sé e per sé.⁶ Il che è di particolare importanza in rapporto all'approccio genericamente «letterario», diventato oggi così popolare fra gli studiosi che cercano di stabilire i legami fra i due Testamenti. Sotto l'influenza della critica letteraria, infatti, molti studiosi della Bibbia mettono in evidenza come tutti i suoi testi, e non soltanto il Nuovo Testamento, costruiscano i racconti in termini di tradizioni precedenti, incorporando fin nella terminologia riferimenti espliciti, ma più ancora allusioni nascoste, a testi del passato.⁷ I teologi sistematici, poi, raccogliendo i frutti di questi studi e costruendo sullo sforzo antiapologetico di Karl Barth, insistono che la fede significa prendere dimora nel mondo narrativo che è proprio della Bibbia, un mondo che dispiega tutta la sua interna coerenza se interpretato nei termini che gli sono propri.

Ora, benché, com'è noto, Balthasar dimostri una indiscutibile padronanza degli studi letterari ed estetici in tutto il suo lavoro teologico, e nonostante la sua opera presenti notevoli affinità con il modo di procedere dei critici testuali e canonici,⁸ è di importanza assolutamente cruciale capire che l'armonia che egli cerca di stabilire fra i due Testamenti è soprattutto di carattere *extratestuale*: essa, cioè, è data molto più da quella che Anselmo chiamava *rectitudo* che non da quello che i critici letterari intendono quando parlano di testo integrato. Voglio dire che le connessioni interne fra il mondo del Vecchio e quello del Nuovo Testamento saltano immediatamente agli occhi, una volta capito che, visto il modo in cui la nostra redenzione fu realizzata, «così doveva essere». Questo principio è, certo, un prodotto delle ricerche condotte dai teologi della teologia narrativa; ma penso che debba essere distinto dalle posizioni di questi ultimi, dato che si appella a un mondo di riferimento fondamentalmente extratestuale.

Non ci sono dubbi sui motivi che spinsero Balthasar a concentrare tanta attenzione sul tema biblico della gloria di Dio: non soltanto il termine si distingue dal suo analogo più terrestre che è «bellezza»,⁹ ma indica altresì quell'esperienza della rivelazione di Dio che porta i credenti fuori da se stessi per introdurli in quello che Dio intende manifestare nel testo: una focalizzazione dell'attenzione ben diversa dalla concentrazione su quello che l'autore umano (o la sua comunità) intendeva esprimere (che è il punto su cui si concentra l'esegesi di tipo storico-critico). Ciò non significa affatto negare la legittimità dell'esegesi storico-critica, ma semplicemente vederla come preliminare, almeno per il teologo: nel senso cioè che la critica storica si propone di accertare gli eventi della storia, laddove per Balthasar la preoccupazione essenziale è di vedere quegli eventi in quanto manifestazioni della gloria di Dio, senza per questo trascurare i risultati della ricerca biblica: i due volumi sulla Vecchia e la Nuova Alleanza sono impregnati della ricerca dei biblisti.¹⁰ Ma questa familiarità con le linee convergenti dell'indagine biblica è utilizzata tutta per esporre quello che è l'oggetto primario della contemplazione: Gesù Cristo, nella piena identità e nello splendore di Signore regnante nella gloria:

In stretto nesso con la pluralità degli accostamenti biblici al mistero della rivelazione sta il contributo offerto dall'esegesi all'intelligenza dei medesimi. Poiché, presa astrattamente di per sé, è una scienza filologica neutrale, essa può essere esercitata sia da un erudito credente sia da uno non credente, ma naturalmente lo sarà con uno spirito diverso. Gesù esige per la sua persona, con la pretesa che avanza, un Sì o un No radicali. Il «né freddo né caldo» viene rigettato. Chi voglia, anche solo provvisoriamente «mettere fra parentesi metodiche» questa pretesa per vedere se essa sia stata avanzata davvero e poi se lo sia stata a buon diritto, si espone al pericolo d'una neutralità che, vietata dall'oggetto, finisce per falsarlo. (PG, pp. 45-46)

Il punto essenziale, dunque, non è tanto il testo che esprime la pretesa, né la storia della trasmissione di tale pretesa fino alla sua sedimentazione nel testo del Nuovo Testamento, bensì la pretesa in se stessa. Per questo Balthasar può permettersi, senza imbarazzi, di «saltare» le complicazioni degli studiosi del Vangelo di Giovanni e andare direttamente a quelle che sono le affermazioni più forti su Gesù in tutto il Nuovo Testamento: le proposizioni «Io sono» del quarto Vangelo. Si noti, nel brano che segue, come egli dapprima ammetta la «pre-istoria» testuale di queste affermazioni, ma poi passi direttamente a una fenomenologia della dichiarazione stessa:

L'essenza della cristologia può essere riassunta utilizzando una delle successive dichiarazioni «Io sono» (che presumibilmente Gesù non pronunciò mai di persona); esse sono le espressioni verbali della sfida che Gesù si trovò a dover affrontare nella sua esistenza concreta: «Io sono la Via». Buddha e Maometto possono aver affermato magari di essere la via *alla* verità che avevano appreso attraverso una speciale rivelazione ed erano ora in grado di indicare agli altri. «Io sono la Verità», invece, è un tipo di affermazione del tutto diversa. In realtà, non importa quale sia il concetto di verità in gioco: la nozione semitica veterotestamentaria o quella greca. Quello che qui si intende è molto di più che una verità che si situa sopra le altre dell'universo; e più che la somma di tutte le proposizioni vere che si possano affermare di qualunque cosa incontriamo nell'universo. (TSW, p. 16)

Via via che acquisteremo maggiore familiarità con il modello (*Gestalt*) della cristologia di Balthasar nel corso di questo capitolo, sarà bene tenere a mente la triade provocazione-morte-risurrezione. Quando Balthasar sottolinea la pretesa implicita nella persona di Gesù (resa esplicita nei Vangeli, e in maniera tutta particolare nel Vangelo di Giovanni), ribadisce che tale pretesa, in quanto pretesa, è letteralmente inaccettabile: è tanto esagerata e bizzarra che non poteva non condurre alla sua morte. In effetti, si trattava di una pretesa così estrema che solo Dio stesso poteva convalidarla: con la risurrezione; ed è questo appunto che la risurrezione significa: che Gesù aveva ragione di avanzare la sua pretesa.

Ecco il motivo per cui, prima del momento della conferma, cioè durante il ministero terreno di Gesù, la pretesa poteva solo provocare (in tutti!) un sentimento di sconcerto o di offesa. Ma poiché i Vangeli furono scritti nell'età della Chiesa, e quindi alla luce della conferma di quella pretesa, lo stesso testo narrativo sarà inevitabilmente segnato dal fatto che l'intero modello è ormai realizzato. Tuttavia, ciò non deve attenuare la nostra sorpresa per l'enormità e l'assurdità della pretesa di Gesù (come accade fin troppo facilmente nella lettura ingenua dei Vangeli).¹¹ Per capire il modello triadico di provocazione-morte-risurrezione, dobbiamo prima di tutto assorbire lo sconcerto provocatoci della pretesa stessa, come se l'ascoltassimo per la prima volta:

Ci troviamo qui davanti a un'enorme provocazione di cui non si ha l'eguale nella storia del mondo e che appare quasi assurda, provenendo da un singolo individuo e cioè da un minuscolo frammento dell'universo con tutte le sue strade e le sue verità; e per giunta da un individuo che la notte prima di morire proclamava la forza della vita eterna. Se concediamo al soggetto parlante la piena responsabilità di quello che dice, invece di attribuirlo all'entusiasmo dell'autore del quarto Vangelo; se vediamo la sua affermazione come la somma totale di una vita estremamente esigente che aveva sempre rifiutato di essere confinata dentro una cornice fissa e vedeva se stessa in continuità con le grandi cose che Dio aveva fatto in Israele, e come il compimento finale di quegli atti e non già in contraddizione con essi; allora è evidente che nessuna sapienza umana (che cerca sempre di capire le cose di questo mondo in termini di un qua-

dro onnicomprensivo) sopporterebbe questo tipo di provocazione, o è stata capace di sostenerla fin dalla sua prima enunciazione.¹²

È altresì importante comprendere come questa provocazione entri all'improvviso nella storia della salvezza. Quella di Balthasar è una cristologia prevalentemente postcritica rispetto alla maniera precritica di Pascal e Newton, nel senso che sottolinea molto più le discontinuità che non le continuità fra la persona di Gesù e le grandi figure del Vecchio Testamento.¹³ In fin dei conti, mi sembra che non sia un'esagerazione dire che tutta la cristologia di Balthasar è in pratica una meditazione sull'affermazione di Paolo secondo cui Cristo crocifisso è «scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani» (1 Cor 1,23):

La mente greca trovava ridicolo che uno dei prodotti della *physis* universale si mettesse alla pari della matrice generativa. Il pensiero giudaico trovava ancora più incredibile che un uomo creato si arrogasse attributi che sono propri del Creatore del mondo e Signore d'Israele in forza del Patto. *Continua* a essere un nonsenso (ma ora per la moderna visione evoluzionistica del mondo condivisa da qualsiasi gruppo religioso) affermare che un'onda del fiume, che ha continuato a scorrere per milioni di anni e continuerà a scorrere per un numero inimmaginabile di altri milioni d'anni dopo che l'onda non ci sarà più, possa essere identificata con il fiume. Un nonsenso, altresì, affermare che quest'onda comprendeva già in se stessa tutto quel futuro e racchiudeva la pienezza del tempo e la fine del tempo. E mentre cerchiamo di valutare il grado di provocatorietà di simili fantastiche pretese, vediamo chiaramente che qualsiasi scuola di pensiero religioso o filosofico non può che essere sorpresa e frastornata da un'altra frase dello stesso contesto: «Mi hanno odiato senza ragione» (Gv 15,25). (TSW, p. 18)

Come intendere dunque questa provocazione? Se è davvero tanto assurda e oltraggiosa come sostiene Balthasar, come possiamo anche solo comprenderla abbastanza da sapere che cosa respingiamo o, in caso di fede, accettiamo? È qui, a mio avviso, che il basilare approccio estetico di Balthasar dimostra il suo valore; perché qui, infatti, troviamo, più che in

qualsiasi altro ambito della vita, l'analogia migliore per capire come l'asserzione di Gesù possa essere giustificata. Nella visione di Balthasar, la pretesa di Gesù rappresenta quello che egli chiama l'«assoluta singolarità». Ma per comprendere, e poi entrare, in tale singolarità assoluta è bene considerare prima l'analogia di quelle che egli chiama «singolarità relative», di cui l'estetica – il fenomeno dell'arte – è una delle più notevoli:

Le opere d'arte greche appaiono come miracoli inspiegabili ed eruzioni spontanee sul teatro della storia. I sociologi sono altrettanto incapaci di determinare la data precisa della loro origine quanto di spiegare retrospettivamente come mai esse fecero la loro comparsa. Naturalmente, le opere d'arte sono soggette a certe precondizioni, senza le quali non possono arrivare a esistere: simili condizioni possono essere stimoli efficaci, ma non forniscono una completa spiegazione dell'opera stessa. Shakespeare ebbe predecessori, contemporanei e modelli; era circondato dall'atmosfera del mondo teatrale del suo tempo. Poteva emergere solo in quel contesto. E tuttavia, chi oserebbe pensare di poter dimostrare che la sua apparizione fosse inevitabile? (TSW, p. 20)

L'applicazione di questa immagine agli studi biblici si impone, credo, da sé: infatti, una cosa è esaminare tutti gli indispensabili presupposti e prerequisiti perché un'opera d'arte (o il testo biblico) possa venire alla luce, tutt'altra cosa affermare che in questo modo si sia spiegata appieno l'opera d'arte: significherebbe confondere l'improvvisa manifestazione del fenomeno con i suoi presupposti (un'abitudine mentale piuttosto comune, che viene indicata come «errore genetico»). Ed è un errore in cui rischiano sempre di incorrere gli studiosi che si dedicano a narrare la storia dalle origini fino al punto conclusivo della vicenda, in questo caso l'oggetto stesso. Il movimento narrativo, che segue tutto l'itinerario dall'inizio alla fine, può dare l'impressione che l'inizio spieghi la fine, anziché suggerire che la fine rappresenti uno sbalorditivo compimento e un superamento di quello che c'era stato prima. E se cadiamo facilmente in questa trappola ingannevole è perché siamo già in possesso dell'opera finale e quindi sappiamo come il nostro racconto eziologico si con-

cluderà. Ma questo significa fallire nella comprensione dell'opera stessa; è l'opera che deve determinare come interpretare il suo passato:

Al massimo possiamo indicare o congetturare il momento propizio, il *kairòs*; mai individuare le componenti che affluiscono in esso e gli conferiscono quella forma duratura che, appena emersa, diventa dominante e ne assume il controllo. *Parla la parola*. La sua espressione singolare diventa lingua universale. Una grande opera d'arte non è mai evidente e immediatamente intelligibile nel linguaggio già disponibile, giacché a interpretarla è il nuovo, unico linguaggio che ora emerge davanti a noi. Essa si «spiega da sé». In un primo momento il mondo contemporaneo è colto di sorpresa, poi le persone cominciano ad assorbire l'opera e a usare il linguaggio di recente conio (dove espressioni come «l'età di Goethe», o l'«età di Shakespeare», ecc.) con una disinvoltura scontata, quasi che a inventarlo fossero stati loro stessi! Ma la parola unica si rende comprensibile da sé: e quanto più grande è un'opera d'arte, tanto più ampia sarà la sfera culturale che arriverà a dominare. (TSW, p. 21)

Quest'analogia fa anche capire quanto sia cruciale la fede per la giusta comprensione della pretesa. Spesso il presupposto (esplicito o implicito) di molti studiosi della Bibbia è stato che la fede è un ostacolo alla neutralità del metodo storico-critico, intendendo sia la fede dello studioso sia la fede espressa nel testo biblico. La fede funzionerebbe così come un paio di occhiali da sole, che colorano irrimediabilmente il testo da interpretare; e la critica storica si preoccupa dichiaratamente di mettere da parte gli occhiali. Così facendo, mette in luce come la confessione di fede della comunità sia «stratificata» nel testo biblico; e si tratta di una stratificazione che, naturalmente, influenza in profondità la narrazione, trasformando la storia neutrale in un testo confessionale (un percorso che la critica storica fa a ritroso). L'analogia estetica, invece, insegna la compatibilità intrinseca, in pratica l'essenziale simbiosi, fra quello che l'opera d'arte intende dire e la disponibilità soggettiva del ricevente ad ascoltare il messaggio:

Una grande opera d'arte ha una certa comprensibilità universale, ma si dischiude con tanta maggiore profondità e verità al singolo individuo quanto più questi ha affinato e sintonizzato le sue capacità percettive. Non tutti possono cogliere le finzze della modulazione unica del greco di un coro di Sofocle, o del tedesco della seconda parte del *Faust*, o del francese di una poesia di Valéry. L'adattamento soggettivo può aggiungere qualcosa di suo, ma rimane più importante l'adeguamento oggettivo che è in grado di distinguere l'espressione nobile dal luogo comune. (TSW, pp. 21-22)

Si noti qui la sottigliezza dell'analisi: da una parte, Balthasar concede appieno che l'appropriazione soggettiva sia essenziale e che, in pratica, quanto più il ricevente si sintonizza con l'opera (attraverso quella che Rousseau chiamava l'«educazione sentimentale»), tanto più sarà in grado di recepire ciò che gli viene comunicato; dall'altra parte, lo standard del potere di assorbimento non sta nel soggetto, ma nell'opera stessa, che determina il grado della sua longevità in base a propri elementi interni.

Ma possedendo una singolarità solo «relativa», l'arte non può assumere il ruolo di una metafora capace di controllare tutto ed essere quindi accostata alla «singolarità assoluta» della persona di Cristo, poiché, in quanto relativa, si colloca tra altre singolarità relative, che sono, nello schema di Balthasar, l'innamoramento e l'evento ineluttabile della morte del singolo. Ancora una volta possiamo farci un'idea di cosa sia una singolarità assoluta, grazie a una singolarità relativa.¹⁴

L'«innamoramento» è qualcosa che la maggior parte delle persone adulte afferma di avere sperimentato, anche se in realtà si tratta di un'esperienza molto più rara di quanto di solito si creda: «L'amore autentico fra persone è probabilmente meno comune di quanto si pensi, benché la maggior parte della gente ritenga di averne fatto esperienza e di sperimentarlo per brevi momenti. Ma forse è raro quanto le grandi opere d'arte, che svettano qua e là sulla massa di ciò che viene contrabbandato come arte» (TSW, p. 22). E certo Balthasar non si riferisce a quegli esempi, così seducenti per la fantasia romantica, di amanti trascinati dal loro amore fino alle soglie del disastro e oltre. È vero che le vicende di si-

mili amori struggenti hanno *ispirato* la grande arte (*Romeo e Giulietta*, *Tristano e Isotta*, *Cime tempestose*, ecc.), ma esse ritraggono un tipo di «amore» che non è un vero analogo dell'assoluta singolarità di Gesù. L'amore a cui Balthasar pensa come analogo assomiglia molto più alla scommessa di Pascal:

Non penso alle sventurate passioni che, come in *Tristano e Isotta*, rapportano il mondo intero a quest'unico punto assolutamente fisso e per esso si consegnano al disastro. No, mi riferisco a qualcosa di molto più semplice, che per riuscire richiede una disposizione cristiana: una dedizione totale della vita a un Tu in cui l'amante vede illuminata la qualità dell'assoluto, che coinvolge il mondo intero. Una dedizione del genere è una scommessa che ha senso solo se rapportata a un azzardo assoluto: la scelta apparentemente arbitraria del Dio che elegge Israele fra le altre nazioni (*Dt 7,7*), e quella che è la sua conseguenza: la chiamata di Gesù e non di altri ... Eros può non limitarsi a dare la spinta iniziale, ma può proseguire in tutto il cammino se accetta di essere purificato nelle trasfigurazioni al di là di se stesso. (TSW, pp. 22-23)

Da rilevare qui l'implicita apologetica di Balthasar: egli dice che la «singolarità relativa» dell'innamoramento alla fine crollerà nell'insignificanza e nel nichilismo senza la singolarità assoluta rappresentata dalla validità della pretesa di Gesù di portare la vita eterna. Innamorarsi, infatti, è essenzialmente una sfida alla morte, che se ne sta seduta sogghignante ad aspettare la fine del gioco, a meno che non possa essere in qualche maniera vinta: «Agli occhi del mondo [l'innamorarsi] appare sempre una follia, poiché la corrente della vita continua a scorrere ... [L'amore] si contrappone deliberatamente e testardamente alle leggi della vita; e in un certo senso interpreta se stesso in chiave escatologica: nel mezzo del tempo l'amore scopre non soltanto un "momento" di eternità, ma una duratura esperienza di fedeltà che svetta per sempre sopra ogni immanenza» (TSW, p. 23).

E infine, c'è quell'esperienza accessibile a tutti: l'unicità della nostra vita personale che si conclude con la morte. Indipendentemente da ogni altra singolarità, noi siamo comunque singolari, perlomeno ai nostri occhi! Naturalmente tutti

ammettiamo, salvo i più inguaribili solipsisti, che il tempo e la storia continuano dopo la nostra morte, tanto che proiettiamo il nostro Io nel futuro e ci preoccupiamo di assicurarci un surrogato di immortalità attraverso le opere, le realizzazioni, i figli, ecc.¹⁵ Ma quel più vasto orizzonte, quell'oceano del tempo è di fatto concentrato, o condensato, nel breve tempo che ci è assegnato; e lo sappiamo. Costituiamo il nostro piccolo mondo e siamo la nostra unica singolarità (relativa), sicché le proiezioni del nostro progetto di vita in un futuro oltre la morte sono di fatto un rifiuto della relatività della nostra singolarità:

Il tempo vero è primariamente quello che ciascun individuo misura a partire dalla sua morte e dal suo giudizio, mentre il comune tempo della storia del mondo, allineato in un *continuum* cronologico che mette fra parentesi la morte personale, è un fenomeno secondario, giacché in esso è sospeso l'elemento centrale che conferisce alla temporalità tutta la sua serietà. Una filosofia del futuro che prenda in considerazione tutt'intero l'*ethos* della razza umana nel tempo a venire, quando l'individuo in quanto tale sarà scomparso, può rivolgersi al singolo individuo solo in quanto membro di una specie e non in quanto persona. Il problema di come la singola persona possa incardinare il tempo finito nel futuro dell'umanità in genere richiede in ultima analisi una risposta cristologica. (TSW, p. 25)

A meno che, è ovvio, non ci si voglia sottrarre a questa risposta. In tal caso, qualsiasi tipo di opzione illusoria è disponibile, come quella che suggerisce a Henry David Thoreau in *Walden* l'osservazione che «la massa degli uomini conduce una vita di tranquilla disperazione», e a Pascal l'affermazione: «La sola cosa che ci consoli delle nostre miserie è la distrazione; tuttavia, è la più grande di tutte, perché essa soprattutto c'impedisce di pensare a noi stessi e fa che ci perdiamo insensibilmente. Senza di lei, saremmo nella noia; e questa ci spingerebbe a cercare un mezzo più sicuro per uscirne. Mentre la distrazione ci svaga, e ci fa giungere alla morte senza che ce ne avvediamo». ¹⁶ O meglio, a una morte non realizzata. La morte direttamente affrontata, invece, può essere l'occasione per un incontro con quella singolarità relativa che è la nostra esistenza finita, poiché la morte costituisce una strettoia così ine-

sorabile da costringerci a reagire in modo personale alla risposta cristologica:

Ciò che raramente viene ottenuto dall'amore viene offerto come possibilità a ogni essere umano nel momento della morte, quando egli arriva a comprendere se stesso non soltanto come individuo transitorio nel flusso inarrestabile della vita, ma come persona unica che deve compiere il proprio mandato unico su un orizzonte finito, e non solo limitato. È quest'estrema solitudine al momento della morte che costituisce l'individuo, poiché a differenza degli animali, l'individuo-persona vede quello che gli sta davanti, consapevole dell'unicità della sua persona ... Quando si abbandona la società degli uomini per incamminarsi verso il giudizio di Dio che segna i destini; quando si entra in quel fuoco purificatore, attraverso il quale l'individuo deve passare e nel quale si manifesta il valore delle sue azioni sulla terra – vuota paglia o solido metallo (1 Cor 3,12-15) – si cammina in totale solitudine ... La morte e il giudizio sono in primo luogo l'interruzione di qualsiasi situazione orizzontale, dialogica; tutte queste condizioni traggono il loro significato unicamente da una situazione non dialogica, che risponde soltanto a Dio. (TSW, pp. 23-25)

La morte, inoltre, è un incontro con Cristo. Questa, evidentemente, è un'affermazione che non può essere verificata prima che l'evento stesso della morte si compia; se ne può tuttavia stabilire benissimo la credibilità in base alla triade di pretesa-morte-convalida di Gesù. In ogni caso, in questa affermazione è implicita – come uno dei suoi momenti essenziali – l'asserzione che l'orizzonte di Cristo può rispondere alla finitezza della morte dell'individuo, dato che l'esistenza di Cristo abbraccia nella sua unica persona sia il tempo «primario» sia quello «secondario». La sua pretesa, in altri termini, include l'affermazione della preesistenza: egli pretende in pratica di essere l'avvolgente matrice del tempo, pur presentandosi, sul piano dell'epifenomeno, come un essere umano uguale agli altri. In poche parole, l'onda è il mare, e il fondo del mare, e l'orizzonte... e il Tutto (Col 1,15-20).

Ed entrando in relazione sacramentale con lui nella fede, anticipiamo l'ingresso nel suo regno, che la sua persona e la sua opera ci hanno ottenuto. In altre parole, la salvezza è rea-

lizzata attraverso l'incorporazione del nostro tempo nel suo tempo; solo quest'innesto può guarire e risolvere la disperazione di cui è intrisa la finita quantità di tempo che ci è assegnata:

L'orizzonte temporale di Gesù di Nazareth ovviamente non era quello del resto dell'umanità. Rientrava nella sua missione, e quindi nella sua pretesa, di avvolgere completamente (di «racchiudere») la storia del mondo entro l'ambito della sua vita mortale. Il lasso limitato della sua vita nascondeva dentro di sé l'arco di vita di tutti quelli che erano morti nel passato e di tutti quelli che sarebbero morti nel futuro: qui, in un unico singolo soggetto, il tempo primariamente personale si è identificato con tutto il tempo che è fluìto nel corso della storia.¹⁷

Credo che valga la pena di soffermarsi un momento sull'espressione che ho usato nel precedente capoverso, «la sua persona e la sua opera». La cristologia di Balthasar, infatti, rappresenta, fra l'altro, il tentativo di superare le categorie troppo ontologiche della cristologia calcedonese e anche l'insistenza che tinge di eccessivo attivismo l'opera di Cristo nel protestantesimo classico e liberale. Per Balthasar, Gesù non avrebbe potuto realizzare l'opera che di fatto realizzò senza *essere* quello che era, come dice bene la lettera ai colossesi; e tuttavia non bastava che «apparisse sul teatro della storia» come l'Incarnato perché noi potessimo «vedere» la redenzione: questa doveva essere effettuata, portata a compimento, realizzata. Gesù doveva portare a termine un'opera (ed era «appropriato» che lo facesse, nel pieno senso anselmiano del termine), opera che Balthasar descrive facendo ricorso a quest'efficace immagine:

Segue qualcosa di ugualmente folle: tutto ciò che Gesù è, la sua vita e la sua morte insieme, si manifesta come l'Assoluto ... Se la pretesa sta in piedi, l'intera verità deve anche possedere un suo carico di stabilità, un peso massimo [*Schwergewicht*] che non può essere controbilanciato da altro; e poiché si tratta di verità, essa dev'essere capace di mostrare che è così. La pietra messa su uno dei piatti della bilancia dev'essere così pesante che pure mettendo sull'altro piatto tutta la verità che c'è nel mondo, ogni religione, ogni filosofia, ogni la-

mento contro Dio, *non sarà possibile controbilanciarla*. Solo se essa è vera, vale ancora la pena oggi di rimanere cristiano. (TSW, p. 29)

Balthasar tocca qui parecchi argomenti importanti che saranno trattati in maniera più ampia e diretta altrove nella sua opera: la discesa agli inferi, la teodicea, il rifiuto di incoraggiare una «cristologia esemplare» (secondo la quale Gesù ci diede un buon esempio di come soffrire in solidarietà con i peccatori, un modello esemplare la cui efficacia dipende tuttavia dal fatto che se ne seguano o no le orme), ecc. Molti di questi argomenti ricompariranno nella *Teodrammatica*, che, come dice lo stesso titolo, sarà dedicata esplicitamente all'opera di Cristo. Ma ciò che egli sottolinea qui nell'*Estetica* è soprattutto il tema delle singolarità relative in opposizione a quella assoluta: se Cristo, sul suo piatto della bilancia, non si fosse tuffato nelle profondità di ogni esistenza, tutte le nostre singolarità relative sarebbero rimaste sempre relative, e perciò in ultima analisi evanescenti, senza sostanza, illusorie, vane e vuote: «Se ci fosse un peso capace di far alzare, anche di pochissimo, il piatto cristiano della bilancia e di spostare quel peso assoluto nella sfera della relatività, allora il fatto di essere cristiano sarebbe solo una questione di preferenza, e lo si dovrebbe respingere incondizionatamente. In una maniera o nell'altra verrebbe aggirato. E considerarlo qualcosa di più di un fenomeno di interesse storico sarebbe una perdita di tempo» (TSW, pp. 29-30).

Ritornando dunque alla questione del rapporto fra il Vecchio e il Nuovo Testamento, dobbiamo considerare la pietra non solo come qualcosa che abbassa il piatto della bilancia fino a toccare la sofferenza del mondo, ma anche come a un sasso che piombi nell'oceano della storia provocando delle onde che si dilatano verso l'esterno nel tempo, in cerchi concentrici: come in uno stagno le increspature si allargano in tutte le direzioni, così l'impatto di Gesù si dilata in entrambe le direzioni del tempo, toccando sia il passato sia il futuro. Quest'«effetto increspatura» costituirà il nocciolo dell'interpretazione di Balthasar circa il rapporto fra Vecchio e Nuovo Testamento. Ma per capire come un simile effetto operi nel passato, consideriamo prima il movimento verso il futuro:

Basterà considerare tre cerchi in successione: lo stesso evento-Gesù; la rivelazione biblica nel suo insieme; la sovrabbondanza di questa rivelazione in tutta la storia dell'umanità ... Dobbiamo forse dire che noi, che viviamo nell'ambito del terzo cerchio, possiamo vederne l'origine solo attraverso una molteplicità di mezzi estranianti, così che siamo obbligati a intraprendere una lunga serie di manipolazioni ermeneutiche per poter arrivare, dopo parecchie trasposizioni e per via di congetture, al significato originale del primo cerchio? (TSW, p. 37)

No! Se l'opera di riconciliazione di Cristo è efficace come il kerygma cristiano proclama, allora dev'essere in grado di rendere quell'efficacia presente direttamente al credente, e questa è l'azione dello Spirito (Gv 16,12-16). Esiste dunque una connessione diretta fra il credente e l'evento-Cristo, che non è mediata né dalla teologia né dall'apprendimento; una connessione a cui il semplice e l'incolto hanno un accesso privilegiato (Mt 11,25-27), ma che è disponibile per tutti i credenti indipendentemente dalla loro *finezza* ermeneutica.¹⁸ In qualche modo la connessione fra l'evento-Gesù e la vita del credente dev'essere *diretta*:

La pretesa di essere il peso prevalente sulla bilancia (per tutti i tempi e in tutti i luoghi e con tutto lo scandalo che contiene) dev'essere forte abbastanza (e questa forza è lo Spirito Santo) da rendersi intelligibile «sempre, fino alla fine del mondo» e «per tutte le nazioni». Ciò non significa negare il ruolo dell'ermeneutica («voi sarete miei testimoni» e «insegnate loro a osservare tutte le cose», che presumibilmente include l'insegnare a capire). Ma la pretesa, se sostenuta in maniera giusta, non dipende dall'acume ermeneutico. (TSW, pp. 37-38)

Questo tipo di connessione diretta ovviamente non fu disponibile a quanti precedettero il Cristo (per questo l'immaginario cristiano dipinge Gesù che discende agli inferi: per compiere quella che è una delle sue missioni, vale a dire liberare dalle tenebre dell'Ade le grandi figure di giusti del Vecchio Testamento, il cui accesso a Cristo nella storia fu di pura speranza, troncata dalla morte); e così l'effetto increspatura opera in questo caso in maniera diversa. Lo stesso si può dire del modo in cui il Vecchio Testamento si è compiuto nel

Nuovo: «L'adempimento che si attua nel *factum* di Gesù non si aggiunge alla serie di questi superamenti come se ne costituissero un nuovo gradino: è di tutt'altro ordine. Esso fa sì che tutti gli eventi precedenti retrocedano nell'ambito separato dello sviluppo storico, ponendosi al di qua di questa linea come evento escatologico» (GL, 6, p. 346).

Le immagini del Vecchio Testamento, dunque, sono come frammenti o limatura di ferro che si raccoglie intorno a un centro magnetico e converge a costituire una forma solo nel momento in cui compare *quella* forma – Gesù Cristo – che rappresenta, per così dire, il centro del campo magnetico e senza il quale esse non avrebbero coerenza. Ma al pari dei «santi» del Vecchio Testamento, anche le immagini e i ruoli ereditati da questo tempo devono rimanere aperti e in attesa, e non recano in se stessi il significato ultimo del loro referente. Essi trovano compimento solo in maniera retroattiva. Su questa base, dunque, Balthasar è in grado di proporre tre regole con le quali il teologo può articolare un nuovo *argumentum ex prophetia*, un'esposizione che sarà capace di reggere di fronte al metodo storico-critico:

- 1) Le forme singole cui Israele ha dato luogo nel corso della propria storia si dispongono insieme intorno a un punto che rimane aperto, e che non può venire calcolato in base alle forme circostanti e al loro reciproco rapporto, neppure se esse vengono concepite polarmente contrapposte.
- 2) Nella pienezza dei tempi, il punto centrale viene occupato da Uno, che lo *vive* senza che il suo interesse primario consista nel porre e nel rappresentare la propria esistenza come adempimento delle diverse (e finora inconciliabili) forme singole di Israele.
- 3) Nella successiva interpretazione di questo centro, si arriva secondariamente a chiarire che il centro si conferma tale in quanto *la periferia si cristallizza intorno a esso*, e che la periferia ottiene il suo punto di riferimento formante grazie a questo processo di cristallizzazione (GL, 6, pp. 342-43).

Una delle grandi tensioni che affliggono ogni tentativo di costruire una «teologia del Vecchio Testamento» è la natura conflittuale delle immagini che si aggregano intorno alle speranze per il futuro, formulate in modo vago nelle espressioni

dei profeti e dei narratori del Vecchio Testamento, lasciando quello che Gerhard von Rad chiama «un vuoto teologico assolutamente inaspettato».¹⁹ Non esiste una linea che da un'immagine porti naturalmente a un'altra, ma ognuna rimane sospesa in una confusione priva di un disegno di fondo, sicché «l'idea del Messia non s'incontra con quella del Figlio dell'Uomo, che a sua volta non s'incontra con quella di Servo di Dio, ecc.» (GL, 6, p. 343). Tutto invece assume evidenza e chiarezza *ex post facto*:

Il tipo del «sacrificio di Isacco», o della «tenebra divina di Giobbe», o della «moltiplicazione dei pani di Eliseo», o dell'«agnello pasquale», o del «Servo di Dio», ecc., si trova qui ogni volta in rapporto diretto con l'antitipo [Cristo], come ogni altro. Questo naturalmente non significa che le immagini si possano astrarre come elementi statici e conclusi dalla loro collocazione nell'ambito della storia della salvezza; esse conservano il proprio significato e costituiscono un'analogia con l'evento finale di Cristo solo in quanto storia che si è svolta fra Dio e Israele. Ma, appunto in quanto tipi, sono collocate in un tempo della promessa che è qualitativamente diverso dal tempo dell'adempimento.²⁰

Come si esprime Christopher Morse, «si può dire che l'identità personale di Dio, in quanto Colui che promette, è «una e identica», ma che l'adempimento della promessa aggiunge qualcosa di nuovo al fatto di farla».²¹ E questo è vero in maniera tutta particolare per Cristo: egli infatti tratta l'insieme delle attese del Vecchio Testamento con una sovrana libertà, che realizza queste attese proprio andando molto al di là di esse: «Il suo compito non è quello di porsi in concorrenza con le immagini veterotestamentarie sul loro stesso piano, cumulandole per eliminarle. Se la sua vita deve infrangere la barriera veterotestamentaria, l'evento in cui essa consiste non può che essere invisibile (perché escatologico) per il mondo».²²

Come, per esempio, dobbiamo intendere quell'affermazione che viene data stranamente per scontata in tutto il Nuovo Testamento, secondo la quale Cristo morì e risuscitò dai morti «secondo le Scritture» (1 Cor 15,4 e altrove)? Un'affermazione del genere, che troviamo incassata nei più antichi strati del kerygma, sarebbe incomprensibile se la primitiva

comunità cristiana non avesse interpretato l'evento-Cristo prima di tutto in se stesso e solo dopo in riferimento alla precedente matrice scritturistica. Un'affermazione del genere, insiste Balthasar, «presuppone, al di là di ogni singola citazione, una visione globale del rapporto che intercorre fra Antico e Nuovo Patto» (GL, 6, p. 345). È questa visione globale a dare la chiave per interpretare la forma verbale *dei* («era necessario che...», «bisognava che...»), tanto spesso usata nel Nuovo Testamento. Si tratta, per così dire (e ovviamente parlando in modo anacronistico), di una concezione «anselmiana» della necessità, e cioè di una necessità estetica: «La necessità di quel che si è effettivamente realizzato (“Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?”; Lc 24,26) viene infallibilmente dedotta dal processo in cui le immagini informi acquistano forma» (GL, 6, p. 345).

Prima di tutto, il modo in cui Cristo dà forma all'insieme disgregato delle immagini del Vecchio Testamento non è cosa che possa essere stabilita con un esame neutrale delle prove: Cristo dà forma e cristallizza i precedenti frammenti dell'immaginario veterotestamentario proprio perché si trova con loro in una relazione qualitativamente diversa, come la promessa rispetto all'adempimento, e quindi rimane inattuabile alla deduzione storiografica: «L'oggettiva esattezza di tutto questo rapporto si rende visibile naturalmente solo sul piano *teologico*, ossia agli occhi della fede, mentre resta nascosta agli storici o agli psicologi della religione, che fanno astrazione dalla fede» (GL, 6, p. 346).

Ma che cosa rivela questa fede? Abbiamo già osservato che il Vecchio Testamento, in gran parte, tratta il regno dei morti come una specie di implicito, non tematizzato e delimitato «terzo membro» nel rapporto dell'alleanza; per definizione, quindi, esso non può essere toccato dall'intenzione di alleanza da parte di Dio fino a che Cristo non discenda in quel regno. Per tutti gli esseri umani la morte è una frantumazione della vita ai suoi confini; per Israele, invece, deve essere anche qualcosa di più: è l'ingresso in quel regno dell'infinita e non tematizzata regione del «terzo membro». Benché la fede di Israele nell'alleanza sia così forte da non poter vedere la morte come un crollo o un'abrogazione del rapporto di al-

leanza con Dio, tuttavia essa evita perlopiù un confronto diretto e tematico con il significato della morte stessa:

Ogni realtà umana naufraga nel proprio limite, e anche Israele naufraga. Ma il suo naufragio è di altro genere: Israele non naufraga tanto nella finitudine dell'esistenza, quanto, invece, in Dio, che lo ha chiamato a decidere tra vita e morte, tra benedizione e maledizione (*Dt* 30,19). Naufragare in Dio e nel suo patto non significa però semplicemente essere finiti per sempre, se è vero che tutto il rapporto bilaterale di alleanza è fondato su un'elezione eccezionale che lo precede.²³

Ma lo stesso vale anche, e in maniera non solo formale, per la Nuova Alleanza: per quante mancanze l'alleato umano possa commettere, per quanti tradimenti e sprechi di talenti possa perpetrare, Dio è sempre lì da prima con la sua iniziativa, un'iniziativa che non conosce in sé alcuna cesura; ed è questa assenza di cesure nell'intenzione salvifica che costituisce il legame indissolubile fra Vecchia e Nuova Alleanza, fra Israele e la Chiesa (*Rm* 9-11).

La Chiesa non potrebbe valersi così ampiamente dei canti di lode di Israele nella propria preghiera, se non fosse contemporaneamente disposta a recitare insieme con Israele i Salmi di penitenza, di giudizio e di confessione – che è d'altra parte come dire: se non fosse disposta a sentire e riconoscere l'unità della propria colpevolezza e del proprio fallimento e di quelli di Israele ... Non vuol dire che le immagini della periferia siano apparse e poi scomparse come superate nel centro rappresentato dal Cristo; il centro del Nuovo Patto serba la sua piena forma storica insieme con le immagini che adempie: Mosè ed Elia appaiono sul Tabor a conversare della passione, e il gruppo dei ventiquattro vegliardi seduti davanti al trono è composto in parti uguali dalle «colonne» dell'Antico e del Nuovo Patto. Nell'Antico Patto vi sono infatti forme che il Nuovo Patto non può rendere superate e superflue, anche se qui esse vengono adempiute con un contenuto nuovo e con una gloria più grande (*2 Cor* 3). (*GL*, 6, p. 347)

Quest'allusione a Mosè ed Elia che conversano della passione con Gesù sul monte Tabor è d'importanza cruciale per Balthasar, quando tratta del dialogo col giudaismo, e nel suo

libro su Martin Buber la richiama esplicitamente come l'immagine centrale che dovrebbe governare il dialogo ebreo-cristiano.²⁴ La scena non è soltanto una Trasfigurazione, cioè un'anticipazione del banchetto escatologico in cui non esiste più regno dei morti e tutti sono toccati dall'alleanza, ma si riferisce apertamente al tema della passione di Cristo, avvenimento che aprirà l'Alleanza con Israele al mondo intero, che toccherà i santi del Vecchio Testamento nel regno dei morti e farà confluire tutte le immagini disparate del Vecchio Testamento sulla figura di Cristo come loro vero compimento: «La parola divina, con il suo sprofondare nella carne, si lascerà alle spalle ogni "forma e bellezza", respingendola e degradandola a nascosta realtà amorfa, irrappresentabile e quindi anche invisibile e illeggibile, per estendere la sovranità e la gloria di Dio anche su un dominio sino ad allora riservato» (*GL*, 6, p. 349).

Rompendo questi confini, Cristo finì, storicamente parlando, col dividere l'unico popolo di Dio in due: non che questo fosse l'intento di Dio, naturalmente, ma fu ciò che accadde. E l'ombra che egli getta sulla storia, come tutte le ombre, è tenebrosa, sicché gli ebrei ora, a causa dell'oscurità del peccato cristiano, vedono proprio quella porta attraverso cui Cristo entrò nel regno dei morti per liberare i santi del Vecchio Testamento come il vero catalizzatore della loro emarginazione e persecuzione. Nonostante questo, rimane ancora il fatto che la storia è una e, nell'intenzione di Dio, il popolo di Dio è uno (ogni altra prospettiva si allontanerebbe dalla fede, che dà coerenza a tutte le disparate immagini della Bibbia). Un'asserzione del genere sembrerebbe contraddetta dalla storia, col suo triste e non edificante spettacolo di persecuzioni e antisemitismo, e con il peso dei tanti tentativi di dialogo ebreo-cristiano falliti perché incagliati su concezioni di partenza sbagliate, a cominciare dal *Dialogo con Trifone* di Giustino Martire. Ma, per Balthasar, rimane nondimeno vera: «Dobbiamo concordare con Karl Barth che non si dà che un unico popolo di Dio, composto insieme di sinagoga e di Chiesa».²⁵ Con ciò, naturalmente, non si nega affatto né si attenua la separazione, comunque drammatica, fra i due segmenti di quell'unico popolo. Balthasar non intende indulgere in alcun falso irenismo che copra le differenze, né vuole mini-

mizzare le implicazioni della rivelazione per un senso di colpa o per condiscendenza verso le revisioni modernistiche, come dice chiaramente in questo brano:

Ma per determinare il rapporto delle due «parti», non basta affatto da una parte stabilire certe concordanze – per esempio che tutt'e due sono ancora per via verso il loro ultimo adempimento (giacché anche la Chiesa vive pur sempre *in spe* e non *in re*, nella fede e non nella visione) e che tutt'e due camminano incontro allo stesso Salvatore e Giudice e che tutt'e due hanno in comune scritti veterotestamentari, e così via – e dall'altra segnalare soltanto differenze secondarie, allo scopo di avviare su tale base un dialogo giudeo-cristiano. La rottura tra le due «parti» è nel sì e nel no verso qualcosa che per la Chiesa cristiana è decisione e fondamento di ultima istanza, e che Israele si rifiuta di riconoscere come suo adempimento.²⁶

In altri termini – e Balthasar qui non misura le parole – «la nascita della Chiesa deve se stessa a una tragedia» (TD, 3, p. 334; anche se bisogna tenere presente, a questo proposito, la sua visione specificamente teodrammatica della tragedia). Se accettiamo che Gesù Cristo è la forma di Dio nella storia, ed è la sola che dia retrospettivamente coerenza al precedente insieme disarticolato di immagini del Vecchio Testamento, che non si sarebbero potute ricomporre da sole entro i confini del loro orizzonte, allora diventa inevitabile la conclusione che «i concetti d'Israele sviluppatasi col tempo l'uno dopo l'altro sono delle vere e proprie precomprensioni della Chiesa» (TD, 3, p. 336). Tuttavia, in questo modo, essi sono stati sottoposti a una completa trasformazione nel crogiolo della morte di Cristo e ne sono emersi, per così dire, «ricostituiti»: è questa ricostituzione che provoca la spaccatura fra Israele e la Chiesa:

Tutto ciò riporta innegabilmente indietro al punto dove l'unico popolo di Dio si spacca in quella «frattura originaria» che si verifica alla nascita della Chiesa cristiana e che rende vere le due cose: che Israele si rifiuta di oltrepassare la soglia a cui le sue vie, nell'ottica cristiana, intimamente conducono (per cui il pensiero e la parola neotestamentari hanno sempre bisogno

di esse e le presuppongono) e che esso, come suo proprio resto, oltrepassa tuttavia se stesso e perciò al di là della soglia realmente entra in una «sintesi». Viene abbattuto un muro di separazione, il quale non può essere altro che quella particolarità di Israele, che impediva che – nonostante le sue tendenze universalistiche – le «nazioni» potessero insieme con esso divenire un tutto omogeneo. (TD, 3, pp. 337-38)

L'evento-Cristo abbatté il muro, ricostituendo, come *Chiesa*, il popolo di Dio, che ora però deve essere composto da giudei e da Gentili insieme. E questo significa due cose: primo, che la Chiesa non può tollerare nel suo ambito alcuna distinzione (dettata dall'invidia o da altro) fra giudeo e Gentile; e, secondo, che la relazione della Chiesa con la persistente presenza di Israele e della Sinagoga nel seno della storia non è soltanto una relazione di continuità, ma anche (e forse soprattutto) di conflitto. Il segno del crollo delle barriere, in altre parole, deve essere trovato nella realtà dell'unica Chiesa composta sia di giudei sia di Gentili; questa infatti è l'opera di Cristo, e la Chiesa è il segno nella storia di tale opera e della nostra incorporazione in essa (Ef 2,11-18).

Il crollo della barriera fra giudei e Gentili ha, naturalmente, implicazioni diverse per i due popoli: nel momento in cui accetta la salvezza che viene da Cristo, ciascuno deve rinunciare a qualcosa di specifico. Ed è proprio la differenza dei doni e, per così dire, del «patrimonio ereditario», a cui le due parti devono rinunciare che contribuisce in buona misura a spiegare (secondo Balthasar) il rifiuto di Cristo da parte dei giudei e la sua accettazione da parte dei Gentili. Al tempo della sua venuta, infatti, il paganesimo andava estenuandosi in una vuota mitologia a cui le persone serie non credevano più di tanto; perciò il sacrificio richiesto al paganesimo non era così pesante come quello richiesto ai giudei, che invece avevano da «perdere» i modelli messianici con cui erano cresciuti e dovevano accettare di vederseli ricostituiti in un modello del tutto nuovo e inatteso:

Gli ebrei erano i portatori di una elezione che durava da millenni e che li distingueva dai popoli pagani, di una preferenza che si manifestava nella *Torah* di Dio, nella sua parola profetica, nelle sue promesse secondo le quali Israele *sempre rima-*

nendo un popolo particolare doveva diventare la calamita con la quale raccogliere attorno a sé e guidare il mondo intero. Dover rinunciare a queste prerogative e avere davanti agli occhi il fatto che i pagani non eletti, non istruiti da Dio, erano a pieno titolo appartenenti a una nuova terza comunità, era dal punto di vista puramente umano un'assurda e del tutto impensabile pretesa del cristianesimo nei confronti degli ebrei. I pagani, dal canto loro, vivevano nella libertà delle proprie immagini di Dio e delle proprie rappresentazioni religiose che, se radicalizzate, avrebbero sempre più portato a un'idea demitizzata e astorica di una divinità generica.²⁷

Ciò non vuol dire affatto minimizzare il sacrificio richiesto ai Gentili, i quali, da parte loro, dovevano abbandonare l'idea che la carne fosse, tutt'al più, una pallida copia delle Idee, nelle quali soltanto si trovava la salvezza. Viviamo in una civiltà che tende a disprezzare la filosofia di Platone come troppo eterea e quindi sarebbe per noi fin troppo facile non apprezzare appieno il costo di un simile sacrificio per i pagani ellenizzati che accolsero il Vangelo; lo possiamo intuire dall'evidentemente tipica reazione di alcuni ateniesi al discorso di Paolo all'Areopago: essi lo avevano infatti seguito senza fatica e senza nulla obiettare, fino a quando il discorso sembrava ridursi a dire che «tutti adoriamo lo stesso Dio [la stessa essenza divina]» sotto diverse manifestazioni (un modo di pensare ancor oggi molto diffuso fra la gente quando si trova davanti alla grande varietà delle religioni). Ma quando Paolo disse che questo Dio da sempre sconosciuto aveva inviato il proprio Figlio incarnato, ne furono scandalizzati e si allontanarono, salvo alcuni, convertiti a fatica (At 17,16-34). Inoltre, come sottolineato continuamente dal kerygma, il Dio che inviò Gesù era lo stesso Dio che aveva guidato il suo popolo attraverso il Mar Rosso e l'aveva istruito sulla terra promessa, il che significava che il Vecchio Testamento continuava a essere valido: un punto sempre spinoso per i cristiani gnosticizzanti, su su fino a Bultmann:

[Ai Gentili] si richiedeva non solo di considerare un uomo determinato, nella sua concretezza, come il salvatore dell'universo, ma anche di accettare insieme con lui la sua preistoria ebraica come un fatto positivo, tracciato e voluto da Dio; la storia del popolo ebreo, tuttavia, risultava essere per loro del

tutto estranea, quanto, se non più della storia nazionale di un qualsiasi altro popolo ... Nel primo caso troviamo la singolarità di un'elezione del proprio popolo *particolare* da parte di Dio stesso, di modo che la rinuncia a questa singolarità doveva addirittura apparire come un rinnegamento della propria essenza e della fedeltà di Dio. Nell'altro, un'universalità ... che apparentemente doveva regredire a uno stadio in cui era stata precedentemente vincolata e da cui si era ormai liberata ... Quale grande perdita per entrambi! E quale richiesta umiliante sia per i primi che per i secondi: lasciarsi spogliare del loro bene più prezioso. Quale *kénosis!* (NPF, pp. 36-37)

Ciononostante, dopo la prima generazione, la Chiesa finì con l'essere composta quasi interamente di Gentili, anche se i «pilastri» della Chiesa non potevano che essere tutti ebrei (e questo è, per la costituzione della Chiesa, un dato molto più importante di qualsiasi composizione sociologica accidentale). E per Balthasar quell'accidentale composizione è chiaramente dovuta al fatto che i giudei dovevano fare una rinuncia ben più grande dei Gentili: «Dato che i pagani erano più perduti e "senza Dio" (Ef 2,12) degli ebrei, aprirono il loro cuore all'annuncio di grazia più facilmente di questi ultimi» (NPF, p. 37). Così la storia confuta quello su cui la rivelazione insiste: essa mostra il quasi immediato rifiuto del kerygma cristiano da parte della grande maggioranza dei giudei (almeno di quelli che erano venuti in contatto con il Vangelo – una riserva importante), mentre nel giro di due generazioni il cristianesimo era emerso dalla sua crisalide giudaica come autonoma religione universale pienamente sviluppata.

Qual è, allora, il significato di Israele e della continuazione della Sinagoga nel tempo dopo l'avvento di Cristo? Per Balthasar la risposta a questa domanda si articola sul tema della continuazione del tempo: la Chiesa è una Chiesa di giudei e di Gentili perché è una realtà escatologica; e tuttavia vive nel tempo, cioè, nella storia, che la mette di fronte a una realtà ben diversa, in cui sopravvive il dualismo di eletto e non eletto. Ma è qui la differenza cruciale: per Balthasar il dualismo sopravvive in maniera tale che Israele continua a essere il primo prescelto: «In quanto la Chiesa – realtà escatologica – è fatta di uomini che vivono nel tempo, e in quan-

to all'umanità storica è proprio il dualismo ebreo-pagano, eletto e non eletto, esisterà sempre a questo livello una precedenza dell'elezione (e della struttura ontologica corrispondente) di Israele, senza che per questo esso possieda all'interno della Chiesa una qualche prerogativa» (*NPF*, p. 37).

Come si risolve allora il problema di Chiesa e Sinagoga? Prima di tutto, è di fondamentale importanza ricordare che parliamo qui soprattutto di realtà teologiche, che persistono attraverso tutta la storia in virtù della loro natura escatologica. Per questo Balthasar rinuncia a coltivare vaghe speranze che la semplice invocazione del «dialogo» sia una risposta adatta a tensioni intrastoriche radicate nell'escatologia. Non sarà «solo a causa di sforzi umano-dialogici, incluse tutte le ivi richieste umiliazioni e confessioni di colpa» egli dice, che arriveremo al cuore della questione, ma solo «per così dire sul piano divino; quello della stessa economia di salvezza» (*TD*, 3, p. 339). E qui l'unica questione è se la rivelazione immagini la prospettiva di Paolo della conversione di «tutto Israele» (*Rm* 11,26) come un evento entro la storia o come un evento strettamente escatologico.²⁸

Balthasar propende chiaramente per l'interpretazione barthiana ed escatologica della questione e in pratica accusa di ingenuità quelli che sperano in una conversione di Israele nel tempo storico: «Ci si può domandare davanti a queste proposte se l'opinione contraria di coloro che sperano o fissano un ingresso intratemporale di Israele nella Chiesa – fatta attenzione alla struttura complessiva d'Israele – non tradiscano una certa ingenuità» (*TD*, 3, p. 341). Ma la cosa importante è che «tutte queste proposte, per quanto differenti, sono unitarie nel fatto che attribuiscono all'esistenza di Israele in tempo post-cristiano un ruolo riconoscibile all'interno della rivelazione e teologia cristiana» (*ibid.*). E riconoscendo quel ruolo, il compito interno della Chiesa sarà di mantenere le sue radici nel giudaismo contro tutte le tendenze marcionite e gnosticizzanti. Citando Louis Bouyer, Balthasar afferma: «Essa [la Chiesa] fallì nella sua missione verso gli ebrei, come Gesù è fallito nella sua missione; ma «si può accettare che la Chiesa raggiungerà finalmente la sua forma definitiva quando avrà ritrovato quella (la Chiesa giudeo-cristiana)»».²⁹

Ciò non vuol dire, naturalmente, ignorare che il Vecchio

Testamento è stato sostituito dal Nuovo. Né, d'altro canto, il Vecchio Testamento si è dissolto: esso conserva una validità difficile da specificare, ma reale:

Accediamo così alla difficile questione del significato teologico del Vecchio Patto per il cristiano. Questa questione è difficile, perché il Vecchio Patto, per poter formare assieme al Cristo una forma globale, deve partecipare alla sua unicità da una parte – e in questo è implicato anche il rapporto di vicinanza e distanza tra il Vecchio e il Nuovo Patto –; ma dall'altra l'unicità di Cristo, in quanto comporta una novità qualitativa, deve stare in opposizione con il Vecchio Patto, che quindi viene abbassato a un gradino inferiore dell'essere teologico. (*GL*, 1, p. 584)

Ciò però non significa abrogare quella che è la legge fondamentale per i cristiani: «Chi accetta Gesù, deve accettare anche l'unità del Vecchio e del Nuovo Patto» (*GL*, 1, p. 584). Non è cosa facile da elaborare, soprattutto a proposito della Legge del Vecchio Testamento, e Balthasar non affronta nella sua opera i dettagli dell'argomento, limitandosi a dire in termini generali che colui che accetta Gesù «deve afferrare la natura della Legge non solo per sapere cosa deve fare, ma anche ciò da cui Cristo lo ha liberato» (*GL*, 1, p. 584). È in parte vero, ma dove e come questa affermazione generale vada applicata Balthasar non lo precisa.

In ogni caso, le linee fondamentali sono chiare: per un cristiano, la presenza della Chiesa e della Sinagoga nella storia è parte della dialettica del sì e del no umani a Dio. E questo fa parte del più fondamentale dramma dell'iniziale e perdurante sì di Dio alla sua creazione nella sua volontà di salvare tutti (*1 Tm* 2,4). E questa volontà di salvare sa come rimanere fedele a se stessa anche di fronte all'infedeltà: «Se moriamo con lui, vivremo anche con lui; se con lui perseveriamo, con lui anche regneremo ... se noi manchiamo di fede, egli però rimane fedele, perché non può rinnegare se stesso» (*2 Tm* 2,11-13). Questo chiasmo affascinante, questa svolta dalle normali aspettative delle altre proposizioni, mette in risalto quello che è il vero tema qui: il perdurante sì di Dio di fronte al no umano. Questo è ciò che costituisce il vero dramma della salvezza ed è all'esposizione di questo dramma che Balthasar dedica la seconda parte della sua ampia trilogia teologica.

Parte terza

LA TEODRAMMATICA

Secondo la maggior parte dei filosofi, Dio creando il mondo lo ha ridotto in schiavitù. Secondo il cristianesimo, nel crearlo lo ha fatto libero. Dio ha scritto non tanto un poema, quanto piuttosto un dramma; un dramma che aveva progettato come perfetto, ma che non poteva che essere lasciato ad attori e direttori di scena umani, i quali hanno poi creato confusione.

G.K. Chesterton, *Ortodossia*

Il cristianesimo non è una dottrina; voglio dire, non è una teoria su quanto è accaduto e accadrà all'anima umana, bensì la descrizione di qualcosa che di fatto ha luogo nella vita umana. La «coscienza del peccato», infatti, è un evento reale, così come lo sono la disperazione e la salvezza attraverso la fede. Quelli che parlano di simili cose (come per esempio Bunyan) non fanno altro che descrivere quanto è accaduto a loro, qualunque glossa vi si voglia poi aggiungere ... Nel cristianesimo è come se Dio dicesse agli uomini: Non mettete in scena una tragedia. Ossia: non realizzate sulla terra paradiso e inferno. Il paradiso e l'inferno sono affar *mio*.

Ludwig Wittgenstein, *Cultura e valore*

Il dramma della libertà finita e infinita

Eppure la concatenazione del passato e del futuro
Intessuti nella debolezza del corpo che cambia,
Protegge l'umanità dal cielo e dalla dannazione
Che la carne non può sopportare.
Il tempo passato e il tempo futuro
Non permettono che poca consapevolezza ...
Solo col tempo si conquista il tempo.

T.S. Eliot, *Burnt Norton*, dai *Quattro Quartetti*

La teologia cristiana naufraga invariabilmente quando affronta il tema della libertà divina e umana. Ogni volta che cerca di navigare in quelle acque pericolose sembra o schiantarsi contro la roccia della divina onnipotenza o arenarsi sulle secche della libertà umana, con la sua (presunta) capacità di decidere se accettare l'offerta della redenzione, e determinare così la propria salvezza. Sicché quando la teologia affronta il tema di come la libertà onnipotente di Dio possa conciliarsi con la «libertà» dell'uomo (che riconosciamo meschina, cieca e folle), sembra sempre scontrarsi con le contraddizioni interne agli stessi termini del problema.¹ A confronto della libertà di Dio (di creare, di salvare, di condannare), quella dell'uomo sembra davvero ben poca cosa.

Di conseguenza la tentazione prevalente per la teologia è stata di negare comunque la libertà dell'uomo, ascrivendo a Dio tutto quello che di buono facciamo (che non è molto). E la tentazione è ancora più forte quando si guarda al passato: la libertà, infatti, appare molto più plausibile quando si affronta il futuro, così ricco di possibilità non ancora scelte e di alternative all'apparenza illimitate. Qui sembriamo signori delle nostre navicelle, piloti che, a dispetto delle tante tempeste, tengono saldamente in mano il timone e dirigono l'imbarcazione alla meta voluta. Quando invece guardiamo al passato, ci ac-

corriamo di quanto poco sapessimo al momento, di come le cose abbiano seguito un corso del tutto diverso rispetto alle nostre previsioni, di come in realtà il futuro si fosse poi svolto in maniera tale che le nostre scelte, come quelle degli eroi della tragedia greca, provocavano effetti contrari a quelli desiderati. E chi di noi poi ha mai scelto di nascere? O chi ha mai potuto scegliere gli elementi costitutivi basilari che fanno la vita di un uomo: sesso, razza, nazionalità, genitori, fratelli e sorelle, epoca storica, lingua e così via? O anche la personalità: spesso i genitori vedono formarsi la personalità nei loro figli ben prima che i piccoli imparino addirittura a parlare.² E chi può presumere di avere davvero un controllo qualsiasi sulle forze economiche e politiche del globo?

Lo stesso vale per i cristiani: quando volgono lo sguardo al passato, si accorgono anch'essi del ruolo giocato dalle circostanze casuali nella loro accettazione della fede; e così, quando collegano queste circostanze con la fede nella provvidenza di Dio, subito sale loro alle labbra la terminologia della predestinazione: «Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto ... In lui anche voi, dopo aver ascoltato la parola della verità, il Vangelo della vostra salvezza» (Ef 1,3-14).

La predestinazione, dunque, non è altro che la percezione finale che s'impone al credente allorché riflette come sia stato accolto per grazia e come le circostanze che hanno cospirato perché arrivasse alla fede non fossero frutto della sua iniziativa; si tratta, in altre parole, di una dottrina che è il risultato della gratitudine per un dono venuto «nella pienezza del tempo». In quanto dottrina, la predestinazione deriva dalla convergenza di parecchi concetti cristiani: 1) che Dio è eterno, e la stessa creazione è un dono gratuito, la cui esistenza non è dovuta a necessità; 2) che nonostante l'uomo abbia peccato, Dio può vincere il peccato e il peccatore; 3) che nella massa degli esseri umani presenti sul globo terrestre, a me, per ragioni che non hanno nulla a che vedere col merito (giacché io non ho neppure scelto di nascere, e tanto meno dove e quando nascere!), è stata concessa la grazia di conoscere la decisione di Dio di sopravanzare il peccato dell'uomo; e 4) che

l'unica risposta a tutto questo non può essere che la gratitudine: «Del resto, noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno. Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ... quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati. Che diremo dunque in proposito? Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi?» (Rm 8,28-31).

Ma non appena lo sguardo si sposta da questa reazione di gratitudine al destino degli altri, non ugualmente benedetti, e non appena il vano laboratorio della mente logica si mette all'opera, la dottrina della predestinazione solleva problemi contro i quali la teologia si è continuamente arenata. Se, infatti, un senso di gratitudine è alla radice della dottrina cristiana della predestinazione e se la sua enunciazione intende suscitare nei credenti un forte senso di speranza che riusciranno a perseverare sino alla fine (ed è questo il caso di Paolo), la minima deviazione da tali sentimenti può portare del tutto fuori rotta la dottrina, che finisce così per spingerli non appunto alla gratitudine e alla speranza, ma alla paura e alla disperazione.³

L'elemento di disturbo è radicato in realtà nella connessione troppo stretta fra gli evidenti risultati della storia e i decreti eterni di Dio: poiché il mondo è diviso fra credenti e non credenti, e poiché il fatto di essere cristiano è dovuto a una grazia di Dio concessa al singolo senza suo merito, e poiché alcuni si perdono per strada e abbandonano la loro chiamata prima della morte, tutto questo deve essere dovuto a una disposizione eterna di Dio («secondo il suo disegno»). E così, con rapida deduzione logica, si arriva ai piedi della collina giansenista, deducendo non solo di appartenere o non appartenere al gruppo degli eletti, ma anche, ancor più ineluttabilmente, che «Cristo morì specificamente e solo per i fedeli» e che «pagani, ebrei, eretici e altri in condizioni simili non sono per nulla toccati da Gesù Cristo», dal momento che «la grazia sufficiente è di fatto dannosa» (in quanto non è sufficiente!).⁴ E così, con un misterioso rovesciamento delle intenzioni, una dottrina che in origine mirava a prevenire l'orgoglio finisce col fare sentire il credente come un soggetto privilegia-

to e migliore della *massa damnata*, da cui sarebbe stato tratto fuori per un decreto evidentemente arbitrario di Dio.⁵

Ma nemmeno l'alternativa, il pelagianesimo, rappresenta una soluzione praticabile. I pelagiani sostengono che l'uomo è libero di scegliere il bene o il male, e che nessuna propensione ereditata inclina la sua volontà verso l'una o l'altra strada, anche dopo l'ingresso del peccato nel mondo.⁶ Ma essi pure si arenano sulle loro contraddizioni. Prima di tutto, esiste una difficoltà teoretica: infatti far dipendere in un modo qualsiasi la salvezza dal comportamento morale e dall'esercizio della libera scelta da parte dell'individuo significa far dipendere la decisione salvifica di Dio da un evento finito all'interno della creazione, cioè rendere l'intelletto di Dio suscettibile di passiva determinazione a opera delle scelte autonome della creatura. Ma ogni scelta, nel quadro aristotelico e tomistico (in cui questa obiezione si presenta per la prima volta), significa passaggio dalla potenza all'atto; Dio però è atto puro, e quindi non può passare dall'una all'altro. *Ergo*: le sue decisioni non possono dipendere da scelte finite.⁷

Anche se si fosse tentati di liquidare obiezioni del genere come puramente speculative e troppo legate a una definizione astratta dell'onnipotenza di Dio, altre considerazioni inficiano l'ipotesi troppo casuale che l'uomo rimanga libero di decidere il suo destino eterno.⁸ L'affermazione che la volontà sia davvero libera nei confronti dell'offerta di salvezza di Dio è infatti abbastanza spesso connessa con l'idea che «libero» implichi, per dirla con il gesuita Luis de Molina (1535-1600), la neutra libertà di scegliere fra due alternative aventi esattamente lo stesso peso sulla bilancia: «L'agente va riconosciuto libero quando, avendo a disposizione tutto il necessario per agire, è in grado di agire o non agire, o di fare qualcosa in maniera tale che *possa anche fare il suo contrario*».⁹ Tale ipotesi si scontra subito con quello che sappiamo della natura umana: chi mai ha potuto fare una scelta basata su un equilibrio così neutro? E d'altro canto, questo principio non spiega affatto come mai, in presenza di una tale neutralità, si scelga sempre il male. Ma è proprio qui il problema; un nodo che in pratica né i pelagiani né i molinisti affrontano veramente.¹⁰

Non c'è quindi molto da meravigliarsi se la soluzione di queste evidenti antinomie appare pressoché impossibile. Co-

me qualcuno ha detto: «Tutto il problema sta nel rapporto fra il permesso divino e l'iniziativa malvagia o, se si preferisce, il fallimento della creatura. Non vedo che due strade per spiegare la cosa, e nessuna delle due mi pare percorribile fino in fondo».¹¹ Inoltre, e questo è ancora più deprimente, la storia passata del dibattito mostra come esso non abbia neppure tentato la strada di combinare insieme le intuizioni delle due scuole al fine di elaborare un sistema più equilibrato: «Infatti accogliendo dalla prima [scuola] la grazia intrinsecamente efficace e la predestinazione antecedente, [i sincretisti] si scontrano con la difficoltà del tomista a spiegare la libera volontà; ammettendo invece i principi contrari sostenuti da Molina, hanno difficoltà a spiegare come Dio possa avere una conoscenza infallibile dei futuri atti liberi dell'uomo».¹²

Tutto questo può sembrare una semplice diatriba fra teologi, in cui ci si accalora tanto e si solleva molta polvere, ma si produce ben poca luce; purtroppo non è così, come ancora una volta la storia del dogma dimostra. Gli equivoci su questo punto hanno provocato problemi pastorali enormi per la Chiesa, almeno a partire da sant'Agostino, giù giù fino ai nostri giorni.¹³ Il dilemma non può venire semplicemente aggirato senza danno per la vita della Chiesa, come Balthasar capisce benissimo:

Qui [nella dottrina della doppia predestinazione] si crede che il fondamento ultimo per il possibile doppio esito dell'esistenza umana – salvezza eterna o perdizione eterna – si debba trasferire indietro nell'abisso imperscrutabile della libertà divina, a tal punto che, nonostante qualsiasi contraria assicurazione, tutta la pena e fatica dell'uomo resta paralizzata e senza coraggio davanti al mistero. Giacché ora si tratta non più, come prima nella considerazione della libertà finita, del fatto che questa può svolgersi unicamente all'interno dell'infinita, ma del fatto che questa infinita, in quanto necessariamente determinativa, in ultima analisi minaccia di inghiottire la finita. (TD, 2, p. 237)¹⁴

La soluzione del dilemma è dunque in realtà urgente sul piano pastorale. Ma riproposto nelle sue categorie classiche e nello schema tradizionale, il compito si è dimostrato impossibile. Si richiede pertanto, per dirla in termini oggi di moda,

un «cambiamento di paradigma» che modifichi completamente il modo di porre il problema, abbandonando l'esempio di frecce e arcieri a favore di una prospettiva che da una parte apra il credente a un'autentica fiducia e speranza, e dall'altra salvaguardi la maestà di Dio e il suo intransigente rifiuto del peccato e del male.

Mi sono dilungato nell'esposizione di questa singolare storia di problemi irrisolti (con le loro funeste implicazioni pastorali) perché credo che sia il modo migliore per entrare nell'ampia profondità della *Teodrammatica* di Balthasar. Quello che egli ha ottenuto, infatti, mettendo pienamente a frutto le metafore teatrali e drammatiche incorporate nella teologia, è stato appunto di modificare d'un colpo l'intera prospettiva da cui i teologi sono soliti considerare il problema.¹⁵ In pratica Balthasar ha fatto una cosa tanto semplice quanto brillante: lasciando cadere ogni discorso di frecce, causalità efficiente e così via, usa la metafora teatrale di drammaturgo, regista e attore, e mostra come una buona *performance* teatrale dipenda sempre dalla cooperazione armoniosa di tre libertà, che non sono tuttavia uguali: il regista, infatti, è al servizio del testo, e l'attore al servizio di entrambi; e tuttavia l'attore non può ridursi a semplice automa se si vuole che la rappresentazione abbia successo: deve mettere in campo quel certo elemento indefinito (che possiamo chiamare forse «talento» e che comporta la sua libera cooperazione) grazie al quale soltanto la *pièce* si presenta al pubblico quale l'autore e il regista l'avevano intesa.¹⁶

Uno dei grandi *theologoumena* della rivelazione cristiana è il tema del *Deus absconditus*: il Dio nascosto che deve ritirarsi dalla sua creazione per consentirle di avere una sussistenza autonoma senza essere sopraffatta dal fuoco e dalla luce della presenza divina. E questo stesso ritirarsi di Dio è, per dirla in termini kantiani, la «condizione per la possibilità» dell'ateismo.¹⁷ La fede però afferma, audacemente, di poter scoprire le tracce di Dio nella natura e nella storia (!). Costruendo sulle fondamenta gettate nell'*Estetica*, Balthasar insiste che questa «singolarità assoluta» della fede ha analogie nella singolarità relativa dell'arte. E questo spiega il suo interesse per lo *stile*. Non è forse vero, infatti, che riusciamo a individuare la mano di un autore o di un regista dal suo stile, anche se né il primo

né il secondo compagno mai sulla scena? Chi non riuscirebbe, dopo appropriato addestramento, certo, a cogliere i caratteri specifici di una tragedia di Shakespeare? O chi non riconoscerebbe subito lo stile caratteristico di un film di Kurosawa? Eppure, chiunque giudicherebbe assurdo aspettarsi la loro presenza sulla scena o sullo schermo!

Da quanto siamo andati fin qui dicendo, sappiamo che tutta l'arte, e non soltanto quella drammatica, offre a Balthasar un modello per la comprensione della vera natura della libertà, che mette in cortocircuito lo sterile dibattito fra tomisti e molinisti. A suo modo di vedere, infatti, ogni artista, quale che sia il mezzo di cui si serve, raggiunge il massimo grado di libertà quando, non più intrappolato nelle strettoie delle possibilità infinite o paralizzato dall'incertezza del dover decidere fra un certo numero di possibilità «neutrali» per l'esecuzione della sua opera, si lascia «possedere» dall'idea che lo ispira e si arrende completamente alle sue esigenze imperiose e perentorie. Chi non la considererebbe libertà? Chi la giudicherebbe una forma degradante di «schiavitù» mentale? Gli artisti, è vero, parlano della loro esperienza come di un'ispirazione che li espropria a volte della loro personalità e li rende schiavi, ma è appunto quello che fa la chiamata di Cristo a seguirlo: anch'essa dà la sensazione di essere «posseduti» da lui come «servi» (1 Cor 9,16-23). Ovvero, come dice Balthasar, «la stretta della necessità è il fondamento di una libertà a venire» (TS, p. 44). Ma, soprattutto, questo è vero in maniera tutta particolare dello stesso Cristo, che si spogliò della sua divinità e assunse la forma di servo a nostro beneficio (Fil 2,6-11). Il «trovarsi nella forma di servo» non è solo una conseguenza dell'incarnazione, ma ha anche dirette implicazioni sul comportamento di Cristo nei confronti del Padre e dello Spirito nel corso della sua vita terrena:

Lo Spirito Santo, che guida Gesù, è lo Spirito del Padre: Esso, come persona divina, è libero di spirare dove vuole (Gv 3,8), e, proprio per questa libertà, viene conferito al Figlio «senza misura» (3,34). E non è che il Figlio ponga ostacoli con propria decisione previa allo Spirito del Padre, non è che voglia stabilire in anticipo la direzione in cui Esso debba soffiare, e progettare indipendentemente da Esso il piano che viene svi-

luppato per lui. Il Figlio qui invece deve paragonarsi a un attore cui venga suggerita, «ispirata», scena per scena, parola per parola, la parte che va recitando. La commedia non esiste in partenza, ma viene contemporaneamente pensata, messa in scena, ed eseguita. Il farsi uomo del Figlio non costituisce l'ennesima rappresentazione di un dramma da lungo tempo preparato, già presente, in qualche modo, nell'archivio dell'eternità, ma è invece un fatto quanto mai originale e spontaneo, così irripetibile, così immediato e intatto come l'eterno nascerre, istante per istante, del Figlio dal Padre. (TS, p. 30)

Ed è in questo evento di assoluta originalità che l'evento assolutamente originale della creazione è fondato e stabilito. Nel dibattito secolare sulle ragioni dell'incarnazione (fu decisa da Dio solo, per così dire, *ex post facto*, cioè in considerazione del peccato di Adamo, come ritengono i tomisti, oppure da sempre Dio aveva deciso di creare in maniera tale che il Figlio potesse incarnarsi nella creazione, come dicono gli scotisti?), Balthasar inclina in modo evidente per la tesi scotista: «Come il peccato, sotto un certo punto di vista, è stato veramente la causa della croce, e Cristo non sarebbe venuto come redentore se la colpa dell'umanità non l'avesse indotto a intervenire e a rendere efficace la garanzia da lui prestata all'atto della creazione, allo stesso modo, in un altro e più profondo senso, la croce ha condizionato la possibilità non solo del peccato, ma addirittura dell'esistenza e della predestinazione in generale» (TS, p. 50). In altre parole, l'incarnazione è il fondamento della possibilità stessa non soltanto della creazione, ma anche di tutti gli altri drammi della storia del mondo. Il motivo per cui Balthasar può con tanta sovrana libertà passare in rassegna nel primo volume della *Teodrammatica* i risultati e i prodotti del dramma nel mondo, dai greci a Bertolt Brecht, e trovarli così adatti a un diretto uso teologico, è perché li vede come già fondati nel precedente dramma della storia della salvezza realizzato da Dio nel suo amore predestinante:

Data dunque all'uomo una sfera siffatta d'azione, la storia più profonda diventa possibile, dal punto di vista teologico, solo perché questa sfera ci è stata data da Dio, nella sua libertà, liberamente elargita – e in vero, che c'è di più libero, incondiziona-

to, incomprendibilmente gratuito del piano della salvezza e della sua realizzazione a opera del Cristo incarnato? – ed è dunque una sfera della libertà: la libertà di Dio che concede spazio alla libertà degli uomini. In questa sfera l'uomo può farsi la sua storia. Ma poiché è la sfera di Gesù Cristo, essa non può essere certo uno spazio vuoto, ma ha una forma e una struttura, è dominata e influenzata da certe «categorie». La sua struttura significativa si edifica sulle situazioni (interiori) dell'esistenza terrena di Cristo. *L'umanità non può sfuggire alla sfera di Cristo*, né sottrarsi alla struttura e configurazione date dalla vita di lui. *Questa struttura* è veramente il «carcere», entro il quale «Iddio ha ristretto tutti nella loro incredulità, per usare a tutti misericordia» (Rm 11,32) ... E ciascuna situazione della vita umano-divina è così intimamente ricca, così densa di riferimenti e significati, da compendiare in sé una pienezza inesauribile di situazioni cristiane. (TS, p. 54; corsivo mio)

Andare incontro all'inaspettato diventa così una specie di esperienza cristologica, un'imitazione simile a un «copione» *ad hoc* tipico dell'esser discepoli di Cristo. Ma a differenza della sua vita, la nostra esperienza di trovarci davanti a eventualità inaspettate è abbracciata e avvolta dal precedente dramma di Cristo, che determina il risultato di tutti i drammi secondari (dove la predestinazione) senza intaccare affatto la libertà dell'attore di scrivere la propria vita (dove la libera volontà). Per spiegare questa duplice situazione Balthasar si richiama all'*Amleto* di Shakespeare:

La libertà di decisione dell'uomo non è intaccata dalla libertà di Dio, il quale da un altro piano, quello divino, e per amore del proprio nome, del suo onore ferito (Ez 36,22ss.), provvede di un nuovo significato ciò che dall'uomo è stato compiuto. La commedia del re addormentato e della regina bugiarda non perde nulla del suo carattere drammatico per il fatto che Amleto e la corte vi assistano e la pongano in relazione agli eventi del loro proprio mondo. Certo, è Amleto che ha la colpa di quella commedia: la ragione e il fine del piccolo dramma sta nel più grande, che lo contiene in sé, ma non gli reca attentato nella legge autonoma del suo svolgimento. (TS, pp. 46-47)

Uno degli aspetti che più colpiscono nella *Teodrammatica* è l'accorgersi che nessun altro prima ha mai adottato una

prospettiva del genere. Eppure la stessa terminologia della teologia è da sempre profondamente indebitata al teatro, soprattutto nell'uso del concetto di *persona* applicato alle individuazioni della Trinità.¹⁸ Ma, a guardarsi intorno, si cerca invano qualcuno che abbia sfruttato con sistematicità e rigore queste risorse per la teologia. Forse la ragione va ricercata nella profonda avversione della Chiesa primitiva per gli spettacoli romani di una cultura ellenistica ormai decadente al momento dell'avvento del cristianesimo, un atteggiamento che sembra essersi protratto addirittura fino all'inizio del XX secolo.¹⁹

Già in se stesso si tratta di un fenomeno affascinante; e converrebbe spingersi a stabilire le ragioni per cui l'importante risorsa delle categorie drammatiche sia stata così a lungo trascurata dalla teologia mentre, abbastanza paradossalmente, è stata così ben sfruttata proprio da Balthasar. Pare, infatti, che ci sia molto da imparare non soltanto dal fenomeno del teatro in se stesso, ma anche dalla quasi universale antipatia nei suoi confronti, diffusa fino a tempi recenti, un'antipatia che, come un perspicace commentatore ha rilevato, è cristallizzata anche in alcune delle nostre più comuni espressioni e modi di dire: «Salvo rare eccezioni, i termini presi in prestito dal teatro, teatrale, da operetta, melodrammatico, far scena e via dicendo, hanno un'intonazione ostile o svilente. E ancor peggio fanno molte altre espressioni riprese dall'attività teatrale, che trasmettono un'esplicita disapprovazione: recitare, fare la parte, fare una sceneggiata, fare una scena, dare spettacolo di sé, cercare di piacere al grosso pubblico e così via ... [In queste espressioni] del linguaggio corrente sono depositate le vestigia di un pregiudizio che risale agli inizi stessi del teatro nella storia europea».²⁰

Dietro queste strane reliquie linguistiche di un'antica avversione si nasconde senza dubbio un'autentica ansia, che emerge con sufficiente chiarezza quando si leggono le critiche mosse al teatro a partire da Platone fino a, sorprendentemente, Bertolt Brecht (lui stesso autore di teatro!): è la paura del successo della finzione. L'istituzione stessa del teatro dice, infatti, che è possibile rivestire un ruolo del tutto diverso dalla propria identità e convincere a tal punto gli spettatori che ben presto essi dimenticano di avere di fronte uno di loro e pensano inve-

ce di trovarsi davanti ad Agamennone, a Ecuba, o a Filottete. Ma se la cosa funziona sulla scena, perché non anche nella vita reale? Chi può dire a che cosa assomigliano davvero i nostri vicini? Chi può dire che anche nella vita di ogni giorno non si reciti appunto «una parte» o non si rivesta semplicemente «un ruolo»? La paura può rimanere per sempre nascosta, ma l'esistenza stessa del teatro presuppone la sottile arte di mentire, e quindi non fa altro che ricordarci quanto fragili siano le nostre identità come punto di partenza.

Ciò spinge Balthasar alla sua personale analisi del conflitto e dell'interazione fra *ruolo* e *missione* (argomento dell'ultima sezione di *Teodrammatica* 1), ed è il passaggio dal primo alla seconda a costituire per lui il movimento grazie al quale l'individuo viene direttamente e consapevolmente inserito nel dramma divino della salvezza, culminato in Cristo, ma che prosegue sino alla fine del tempo. Orbene, il «ruolo» è in primo luogo una funzione sociale: è ciò che uno fa nella società e per la società e determina la «faccia» e l'identità con cui ciascuno si presenta agli altri. Ma come l'istituzione del teatro indica, i ruoli possono essere rivestiti a volontà e aleggiare al di sopra dell'autentico senso di sé in modi inevitabilmente disgiuntivi, che portano a quello che il sociologo Peter Berger (partendo dall'opera di Erving Goffman) chiama «presa di distanza dal ruolo», cioè il recitare un ruolo senza vera partecipazione e senza significarlo realmente, come «quando l'attore stabilisce un'interna distanza fra la sua coscienza e il suo recitare un ruolo».²¹

E nella *Teodrammatica* Balthasar insiste che il dilemma posto dalla presa di distanza dal ruolo può essere risolto solo in chiave cristologica. La decisione etica non basta, in quanto il dovere è sempre una costrizione che agisce sull'io, mentre la libertà dell'attore consiste soprattutto nel recitare la sua parte bene o di malavoglia. Per questo, come dice Heidegger, siamo tutti gettati nell'esistenza. La massima costrizione alla nostra libertà è il fatto che nessuno di noi ha scelto di nascere.²² Le costrizioni preordinate imposte dai ruoli che siamo costretti a recitare non sono che espressioni e conseguenze della preliminare costrizione dell'esistenza stessa. E la tesi della *Teodrammatica* è che «solo in Gesù Cristo diventa chiaro quanto radicalmente questo nome unico "Io" significhi

vocazione, *missione*. In lui l'«Io» e il ruolo si identificano in maniera unica e ineffabile nella realtà della sua missione, molto al di là di quanto raggiungibile sulla terra» (TD, 1, p. 622). Dal momento che l'universo fu creato tramite il Logos e che quello stesso Logos, nella decisione presa fin dall'eternità dalla Trinità, «si offrì spontaneamente» di diventare carne e assumere la forma umana, il dramma dell'uomo gettato nel mondo è stato radicalmente trasformato; anzi, è stato rovesciato:

Non solo nel teatro, che gli uomini per istinto congenito si rappresentano creativamente in immagini e parole, per regola superiore l'essenza e persona dell'attore non coincidono col ruolo da recitare, ma anche nel *theatrum mundi*. Nel dramma che si svolge sul teatro del mondo l'autore, il regista e il produttore è in un senso assoluto Dio stesso. Egli, è vero, permette alla libertà [umana] di agire autonomamente secondo la sua natura – e questo è il vero e massimo mistero della creazione e dell'immediata potenza creativa di Dio – ma quella che viene recitata è irrevocabilmente la *sua* opera. In questa rappresentazione può esserci una tragica o comica dicotomia fra l'attore e il ruolo; e ciò genera le commedie e le tragedie della storia del mondo, e le sue farse, di cui noi oggi siamo insieme spettatori e attori, come è sempre stato. Soltanto nel dramma dell'Uomo-Dio c'è identità tra il sublime attore e il ruolo che deve recitare.²³

E in virtù della grazia per cui quel dramma ha potuto continuare dopo Cristo nella missione della Chiesa, l'individuo ha la possibilità di esservi inserito. Come ciò accada, lo vedremo nel capitolo sull'ecclesiologia (capitolo 10), dopo che avremo visto qual è l'azione di Dio che dà vita a questo dramma (capitolo 9); qui ci limitiamo a dire, anticipando un tema successivo, che tale azione ha luogo attraverso l'opera mediatrice dello Spirito Santo: «Ma poiché il Pneuma, che agisce come mediazione tra Dio e il Figlio fatto uomo, impedisce ogni «eteronomia», lo stesso Pneuma può anche, una volta donato agli uomini come possibilità di un loro essere e agire divino, chiudere la tragica frattura tra persona e ruolo nella missione».²⁴

Benché, come abbiamo detto, il modo in cui ciò possa rea-

lizzarsi appaia con chiarezza a mano a mano che si sviluppa la «trama», Balthasar sottolinea che questa prospettiva può rispondere alle esigenze più profonde e sentite della teologia contemporanea. Tale teologia insiste molto sul carattere di «evento» della rivelazione, sull'ortoprassi e l'azione come missione, e sulla storia della salvezza, pur preservando la priorità dell'iniziativa globale di Dio e integrando queste tendenze della teologia contemporanea (passate in rassegna in TD, 1, pp. 27-50) con alcuni necessari correttivi. Ma quello che più conta a questo punto dell'esposizione è capire come la situazione intrinsecamente drammatica dell'esistenza umana (tanto spesso espressa nel teatro) non porti in sé e per sé a una teodrammatica, ma debba aspettare la risposta della rivelazione; e quest'intuizione è di cruciale importanza metodologica per l'impresa di Balthasar:

La «teodrammatica» da noi svolta a seguito dei prolegomeni in gran parte letterari che vi avevamo premesso ... è un'impresa «teologica». Ciò significa che essa considera il carattere drammatico dell'esistenza nella luce della rivelazione biblica e che quindi noi già pensiamo *con partenza* da essa e non *in via* ad essa. Questo si rende subito tangibile nel fatto che una concezione di Dio, del mondo e dell'uomo sarà sviluppata non primariamente salendo da un'«autocomprensione» umana, bensì a partire dal dramma già da Dio inscenato con il mondo e con l'uomo, dramma in cui noi già ci ritroviamo coattori. Quest'orizzonte si dimostrerà il più vasto possibile (e non delimitante) quando riuscirà a superare e ad assumere nel proprio ordine ogni possibile progetto dell'uomo a riguardo dell'uomo.²⁵

«Già da Dio inscenato». Un dramma in cui «già ci troviamo coattori». Qui, sotto forma di terminologia presa dall'arte drammatica, si nascondono gli stessi temi della predestinazione e della libera volontà che hanno occupato la teologia fin quasi dal suo inizio. Dio, infatti, «non recita da solo il dramma del mondo; fa spazio al suo coprotagonista umano» (TD, 2, p. 91). Ma in che modo? Va bene affermare che il teodramma dipende dall'iniziativa di Dio e che noi ci troviamo già immersi in quel dramma. Ma questo non chiarisce ancora il collegamento fra i due momenti: «Non basta che Dio

si comprometta con il mondo e con l'uomo; se si deve arrivare a un unitario gioco comune, anche l'uomo deve comprometersi con il gioco di Dio. Egli vi è radicalmente "compromesso", a causa dell'apertura di Dio a lui, ma egli deve comprometersi inoltre nella sua libertà con il fatto di questa compromissione. Questa è la vasta situazione di una ermeneutica teodrammatica» (*ibid.*, p. 92).

La rivelazione, dunque, presuppone due libertà, una libertà finita e una infinita. È evidente che il ragionare filosofico, che si muove solo all'interno del proprio orizzonte, continuerà a scandalizzarsi dei paradossi di quello che la rivelazione insiste a presentare come lo stato dei fatti, indipendentemente dalla difficoltà della loro risoluzione teoretica. Orbene, Balthasar non nega alla ragione il suo compito di cercare di chiarire il paradosso della libertà finita e infinita, e anzi insiste, in un passo programmatico, «che la teologia prenda sul serio ed assuma in se stessa la filosofia esplicita o implicita dell'uomo che s'interroga sul senso del mondo e della vita, e che compia la sua propria riflessione sulla rivelazione biblica insieme con questa riflessione filosofica mediatrice».²⁶ L'unico ostacolo contro cui si scontra la procedura si ha quando, non riuscendo a mettere a punto un procedimento esplicativo che non risulti troppo grezzo, si concede al ragionamento filosofico di dissolvere il paradosso; quest'ultimo, infatti, è primario e stabilisce i termini entro cui tutte le spiegazioni devono muoversi: «Egli [Dio] è colui che porta la responsabilità del dramma, e tuttavia, quando l'uomo nella sua libertà recita male, non è lui a portarla, pur continuando ad avere la responsabilità originaria» (*TD*, 2, p. 189).

È possibile, naturalmente, affermare l'intrinseca incompatibilità di queste giustapposizioni e affermare, con i filosofi, l'incoerenza di ammettere insieme la libertà divina e la libertà umana.²⁷ Ma Balthasar sottolinea che «gli effetti indicati sulla storia del mondo a causa dell'irruzione della libertà infinita sono irreversibili» (*TD*, 2, p. 241), e che pertanto il rifiuto di accettare, quale che sia il motivo (filosofico o religioso), l'ormai esistente polarità di libertà finita e libertà infinita non può che portare a gravi contraddizioni nella società, oscillando dal determinismo totale del comportamentismo all'antinomico volontarismo dell'élite culturale. Oppure, nella sfera religiosa,

tra il fatalismo islamico e il *karma* della New Age.²⁸ La storia della filosofia e quella delle religioni mostrano dunque l'insolubilità del problema e allo stesso tempo la sua persistente presenza nella natura umana: nessuna delle risposte sembra funzionare nel lungo periodo, e nulla nel problema stesso sembra offrire elementi per la soluzione. Solo la rivelazione della nostra libertà in Cristo, insiste Balthasar, risponde alla questione:

La barriera della mancanza di reciprocità [fra libertà finita e libertà infinita] sarà vinta in Gesù Cristo che «penetra ogni cosa» ben diversamente dalla sapienza «salomonica» [cioè dalla dottrina veterotestamentaria]: venendo egli «reso peccato» e portando la «maledizione», la libertà infinita dimostra finalmente la sua possibilità estrema: d'essere se stessa anche nella finitezza perduta; una possibilità a cui né ebrei né greci potevano pensare: per loro essa è e rimane uno scandalo e una follia. E solo allora quando «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori mediante lo Spirito Santo che ci fu donato», la libertà finita viene stanata dal suo ultimo rifugio dalla libertà infinita e si spalanca interamente per la riflessione postcristiana l'abisso che l'evento cristiano ha rivelato. (*TD*, 2, p. 232)

Il grande principio che sta alla base dell'intera *Teodrammatica* di Balthasar è che «la creazione della libertà finita da parte dell'infinita è il punto di partenza della teodrammatica» (*TD*, 2, p. 256), ma le antinomie che inevitabilmente risultano dalla loro giustapposizione possono essere risolte dallo «scambio meraviglioso» che ebbe luogo quando Gesù Cristo fu «reso peccato» per nostro beneficio, cioè il momento centrale di questo teodramma. Arriviamo così alla questione della «trama» del teodramma, di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo; ma qui possiamo almeno sottolineare, come anticipazione, che ancora una volta Balthasar propende per la concezione scotista dell'incarnazione: che Dio da sempre aveva creato il mondo in vista dell'incarnazione (cioè in maniera tale che potesse essere una casa per la carne incarnata del Figlio), e non che l'incarnazione fosse conseguente al peccato di Adamo (come voleva la concezione tomistica).

Questo dibattito può apparire come il massimo della speculazione accademica, ma in realtà su di esso poggiano molti temi importanti. È un punto centrale nella riflessione di

Balthasar la convinzione che l'alternativa pastorale fra lassismo/orgoglio e paura/disperazione rispetto alla dottrina della predestinazione sia derivata dall'aver permesso che la tensione fra la libertà finita e quella infinita fosse dibattuta nel chiuso dei suoi propri termini anziché in vista della sua ultima risoluzione in Cristo. In altre parole, fin tanto che non ci renderemo conto che le antinomie fra libertà divina e libertà umana sono culminate nel momento in cui Cristo fu «reso peccato» e divenne una «maledizione» per nostro vantaggio, continueremo a incagliarci sui dilemmi posti dalla dottrina della predestinazione. È assolutamente centrale nella teologia di Balthasar il fatto che, per dirla con le sue parole, «le affermazioni sul piano di Dio a riguardo del mondo sono unitarie e universali; c'è soltanto un unico piano che abbraccia ogni cosa – quello che precede l'eone del mondo, l'eone del mondo, e la fine del tempo ... Così in questo piano c'è da sempre inclusa la “risposta” di Dio a ogni possibile parola della libertà finita» (TD, 2, pp. 261-62).

Se la teologia si smarrì a questo riguardo non fu perché importò, nelle affermazioni di Paolo relative a questo piano, categorie filosofiche estranee (Rm 8,28-39; Ef 1,3-10), dal momento che la sfida posta dalla filosofia ellenistica non poteva non essere affrontata.²⁹ In effetti la questione è più sottile; a giudizio di Balthasar sarebbe più giusto dire che i teologi hanno di solito dimenticato che la «verità logica non può essere staccata dalla veridicità personale» e che una rigida dottrina della (doppia) predestinazione nasce appunto da tale distacco. Di fronte alla sua critica a questa dottrina, mi risuona spesso nella mente il termine «luce abbagliante»: è come se, per Balthasar, Agostino e i suoi seguaci fossero semplicemente accecati dall'eccesso di luce della predestinazione, che si presentò solo con la rivelazione del Nuovo Testamento (TD, 2, p. 230). E lo stesso Nuovo Testamento era tutto abbagliato dalla luce del piano di Dio, quale si era rivelato negli eventi di Cristo e non da qualche astrazione:

Il luogo dello scoppio, il Nuovo Testamento, non conosce la problematizzazione di poi. Giacché in esso la predestinazione non si ritrova come un *factum* da aggiungere al resto in sede neutrale, ma come una forma dell'annuncio della lieta novel-

la, pur con tutta la serietà che vi è implicata, e l'aurora della libertà infinita non abbaglia il paesaggio della finita, ma la illumina ... Bisogna aver sempre davanti agli occhi questo modo che la libertà infinita ha prediletto per entrare in mezzo alla finita, se non ci si vuole perdere in problemi speculativi astratti e quindi mal posti. (TD, 2, pp. 237-38)

La risposta di Balthasar è insieme semplice e articolata. Semplificando, egli afferma, come abbiamo visto, che «la creazione della libertà finita da parte dell'infinita è il punto di partenza della teodrammatica» (TD, 2, p. 256). In altre parole, il rifiuto di ammettere la libertà finita priva la storia della salvezza del suo punto essenziale, quello che con coerenza tiene aperta la possibilità di rifiutare la salvezza. L'intera *Teodrammatica* costituisce in effetti un'articolata risposta: solo in quanto è elaborata in termini di una «trama» da realizzarsi e di una risposta a tale trama da parte di quelli che entrano in contatto con la proclamazione della Chiesa, possiamo realmente vedere come la libertà finita si insedi all'interno dell'infinita libertà di Dio. Ma questo significherà sempre assumere quella trama in sé e per sé, senza introdurre categorie avventizie tratte dalla filosofia, che distorcono il dramma che la Scrittura intende dischiudere. E così, dobbiamo ora volgerci a esaminare tale trama, sempre consapevoli che tanto più arriveremo a conoscerne il potere esplicativo quanto più ci inseriremo nel suo dramma, un elemento messo in rilievo con la consueta efficacia da C.S. Lewis:

Ora il momento della preghiera è per me ... la consapevolezza che questo «mondo reale» e questo «Io reale» sono ben lontani dall'essere realtà solide. Io non posso, nella carne, lasciare la scena, o andarmene dietro le quinte o prendere il mio posto in platea; ma posso ricordare che queste zone esistono. E ricordo anche che il mio Io apparente, questo clown o protagonista o comparsa, sotto il cerone è una persona reale con una sua vita fuori della scena. La persona drammatica non potrebbe calpestare la scena a meno che non nasconda una persona reale ... E nella preghiera questo Io reale lotta per parlare finalmente dal suo essere reale, e per rivolgersi finalmente non agli altri attori, bensì a – come chiamarlo? – l'Autore, visto che ci ha inventati tutti? il Produttore, dato che controlla tutto? o il Pubblico, giacché guarda, e giudicherà, la rappresentazione?³⁰

Il conflitto di ombre: convergente oscurità, luce esplosiva

Ho detto alla mia anima: taci, e lascia che scenda su di te il buio
 Che sarà l'oscurità di Dio. Come, in un teatro,
 Si spengono le luci, per poter cambiare la scena.
 ... Ho detto alla mia anima: taci, e attendi senza speranza
 Ché la speranza sarebbe speranza malriposta: attendi senza amore
 Ché l'amore sarebbe amore malriposto; rimane la fede
 Ma la fede e l'amore e la speranza stanno tutti nell'attesa.
 Attendi senza pensiero, perché non sei pronta al pensiero;
 Così il buio sarà la luce, e la quiete la danza.

T.S. Eliot, *East Coker*, dai *Quattro Quartetti*

Dovete essere pronti a bruciare voi stessi nella vostra fiamma: come potreste diventare nuovi, se non diventate prima cenere?

Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*

In uno dei suoi gradevoli momenti di autoironia, T.S. Eliot disse una volta a proposito dei suoi lavori teatrali: «Ho cercato di tenere a mente che in un dramma, di tanto in tanto, deve accadere qualcosa». ¹ D'accordo con lui, anche noi dobbiamo ammettere che nel teodramma di tanto in tanto qualcosa deve accadere. O per dirla in maniera più diretta: non avrebbe senso affermare che la teologia può essere trasposta in termini drammatici, se nel cuore stesso della proclamazione cristiana non ci fosse la Buona Novella di qualcosa che è accaduto fra Dio e l'umanità. E allora, dopo avere, in un certo senso, «allestito la scena» fra Dio e uomo, vale a dire avere, in chiave mitologica, accostato cielo e terra; e dopo aver analizzato, in chiave filosofica, l'incontro della libertà finita e della libertà infinita, Balthasar espone ora negli altri tre volumi della *Teodrammatica* la «trama» del dramma divino realizzato da Dio per la redenzione del genere umano; ossia, prendendo in prestito le parole di Gregorio Nazianzeno:

«adesso occorre che consideriamo il problema e il dogma, spesso passato sotto silenzio, ma che proprio per questo motivo voglio indagare con maggiore impegno: questo prezioso e glorioso sangue divino, sparso per noi: ... per quale ragione e per quale fine è stato pagato un tale prezzo?». ²

Nel rispondere a questa domanda, Balthasar ha raggiunto l'apice della sua riflessione teologica; a mio avviso, infatti, gli ultimi tre volumi della *Teodrammatica* rappresentano il vertice e il momento culminante della sua opera, in cui tutti i temi della sua teologia convergono e si fondono in una sintesi di notevole creatività e originalità, una realizzazione che fa di lui una delle grandi menti teologiche del XX secolo. Da qui soprattutto si dovrebbe giudicare il suo contributo. Ma si tratta anche della parte della sua opera più difficile da sintetizzare, non solo perché vi convergono tanti temi, ma anche per il modo in cui vengono poi, per così dire, drammaticamente «compattati» dalla discesa di Gesù morto nel regno dei morti e «ribaltati» dalla vittoria della sua risurrezione. Attraverso la densità di questo evento, in effetti, tutti i precedenti temi della riflessione di Balthasar non soltanto sono resi più intensi, ma vengono anche convertiti e capovolti nel «grande rovesciamento» ³ che ebbe luogo fra Dio e l'uomo morto Gesù durante il Triduo, i tre giorni di Venerdì Santo, Sabato Santo e Domenica di Pasqua.

Tutto converge in questo punto; e per comprendere le implicazioni del grande evento racchiuso in quel «santo Triduo», bisogna prima di tutto familiarizzarsi con i termini usati per descriverlo, che sono in primo luogo trinitari e cristologici. Le distinzioni che la storia della teologia ha prodotto nel passato a proposito della divinità e dell'umanità di Gesù hanno sempre richiesto una grande capacità di concentrarsi e di cogliere le sottigliezze del discorso; e questo vale ancora di più per le distinzioni in ambito trinitario elaborate nel corso di quella stessa storia, dal momento che la Trinità è per definizione più lontana dalla nostra esperienza di quanto non lo sia, nel dibattito cristologico, almeno uno dei termini (l'umanità di Gesù). E qui tutto si raccoglie insieme: i temi trinitari e cristologici giocano tutti ruoli essenziali nella chiarificazione del Grande Evento del Triduo pasquale e del suo significato salvifico. Ma come se questa non fosse già una sfida abbastanza ardua, nella

riflessione di Balthasar tutti questi temi vengono trasposti in termini drammatici, poiché, secondo la sua interpretazione, nei tre giorni del Venerdì Santo, del Sabato Santo e della Domenica di Pasqua, qualcosa accade a Dio; ed è per ciò che questa parte della trilogia merita il titolo di *Teo-Drama* in tutti i sensi della parola, dove il prefisso *Teo* ha valore sia soggettivo che oggettivo.

Una simile affermazione va certo trattata con cautela, e non ci meraviglierà sapere che il dramma qui raccontato da Balthasar deve essere inteso in senso analogico. Ma questo rende la sua teologia ancora più radicale, giacché, appunto, in analogie di questo tipo, l'*analogatum* è più vero di Dio che di noi! Questo fatto non rende più agevole, anzi semmai complica ancora di più il compito di descrivere che cosa accadde esattamente con la morte, la discesa agli inferi e la risurrezione di Gesù, un evento tale da cambiare la relazione fra Dio e il genere umano al punto che Paolo poteva dire: «Con lui Dio ha dato vita anche a voi, che eravate morti per i vostri peccati ... avendo privato della loro forza i Principati e le Potestà ne ha fatto pubblico spettacolo dietro al corteo trionfale di Cristo» (Col 2,13-15).

Un ulteriore elemento di complicazione è dato dall'aggiunta del tema del ruolo. Come abbiamo già visto, Balthasar interpreta la vita cristiana come il passaggio da un ruolo (socialmente determinato) a una missione (assegnata da Dio) nella Chiesa. Ma gli eventi della Passione hanno tutti luogo prima del giorno della nascita della Chiesa (individuato nella domenica di Pentecoste), e gli attori umani di questo dramma recitano i ruoli loro assegnati, inconsapevoli in massima parte di simboleggiare tutta la storia della salvezza. ⁴ A questo dramma, inoltre, fanno per così dire da «sfondo» altre figure nascoste: gli angeli e i demoni, per non parlare degli innumerevoli ebrei e Gentili venuti prima di Cristo, che lo incontrarono, in solidarietà, nel regno dei morti; essi pure sono toccati in pieno dal risultato di questa rappresentazione drammatica.

Riassumere un dramma così denso, per di più avvolto nell'oscurità dalla rivelazione e la cui esposizione è quindi inevitabilmente basata su estrapolazioni e intuizioni mistiche, è, inutile dirlo, estremamente difficile. ⁵ Ma si può cominciare con parole semplici ed è quello che faremo. La vita di Gesù,

come sappiamo dalla prima parte della trilogia, rappresenta uno schema e, come qualsiasi modello storico, va presa come un tutto se se ne vuole avere una percezione corretta. Lo schema, come abbiamo visto, poggia sui tre termini di pretesa-morte-risurrezione. Ma riprendiamo questo schema triadico e immaginiamolo in termini drammatici: la pretesa spinge Gesù e il suo destino in un tunnel avviluppante, da cui riemergerà dopo essere passato attraverso il muro della morte, aprendovi un varco che, nella storia percepibile, lascia solo le tracce di un cratere.⁶ In altre parole, una cosa è dire che la pretesa avanzata da Gesù (implicitamente o esplicitamente) nel corso della sua vita terrena lo portò alla morte e fu verificata dalla risurrezione (questa era la sottolineatura dell'*Estetica*); ma questa intuizione assume una forza drammatica molto maggiore quando si spiega in che modo la verifica cambia tutt'intera la relazione di Dio col mondo.

Cominciamo il nostro esame di questi temi con il primo sermone di Pietro davanti ai suoi compagni ebrei nella domenica di Pentecoste⁷ (appena dieci giorni dopo che Gesù li aveva lasciati),⁸ nel giorno in cui ricevettero lo Spirito Santo che, come promesso (*Gv* 16,12-16), aveva chiarito loro (retrospettivamente!) lo schema redentivo che era il significato della sua vita, morte e risurrezione. I versetti per noi rilevanti sono i seguenti:

Uomini d'Israele, ascoltate queste parole: Gesù di Nazareth – uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso operò fra di voi per opera sua, come voi ben sapete –, dopo che, secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, fu consegnato a voi, voi l'avete inchiodato sulla croce per mano di empì e l'avete ucciso. Ma Dio lo ha risuscitato, sciogliendolo dalle angosce dell'Ade, perché non era possibile che questo lo tenesse in suo potere ... Questo Gesù Dio l'ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni. Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire ... Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso! (*At* 2,22-24.32-33.36).⁹

Per capire la teologia dei Tre giorni di Balthasar dobbiamo tenere ben presenti alcuni punti esegetici relativi a questo passo: 1) Gesù è oggetto interamente passivo di azioni che Dio compie attraverso di lui, incluse anche la risurrezione e la glorificazione («questo Gesù Dio l'ha risuscitato»); 2) al momento della sua morte Gesù entrò nel regno dei morti, dal quale *dovette essere liberato* (e, secondo una diversa lezione, durante la sua permanenza in quel luogo avrebbe sofferto i tormenti dell'Ade, poiché da questi appunto Dio lo liberò); 3) ma Gesù fu tratto fuori dal regno dei morti non per un'arbitraria generosità da parte di Dio, ma perché «non era possibile che questo lo tenesse in suo potere»; 4) quando fu innalzato alla destra di Dio, Gesù *ricevette* lo Spirito Santo, pur essendo egli anche l'effusore dello Spirito («Innalzato alla destra di Dio, e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire»); e 5) perciò Dio *rese* Gesù «Signore» e «Cristo». ¹⁰

Sull'esegesi di questo brano degli *Atti degli Apostoli* ci sarebbe da dire molto più di quanto queste brevi osservazioni riescano a mettere in evidenza; ma queste bastano a spianarci l'accesso alla teologia dei Tre giorni di Balthasar. E approfondendone le implicazioni, osserviamo come Pietro, tenace sostenitore della tradizione giudaica nella Chiesa primitiva, faccia ricorso immediato e inconsapevole a quello che ora riconosciamo come linguaggio trinitario per spiegare l'attuale ruolo celeste di Gesù, che è insieme Signore (= divino) e Cristo (= uomo unto da Dio). In virtù della glorificazione, inoltre, Cristo riceve uno Spirito che poi concede alla Chiesa lo stesso giorno di cui abbiamo testimonianza in questo brano. E osserviamo altresì che, mentre è vero che era stato Dio a risuscitare dai morti Gesù (presentato come interamente passivo), c'era tuttavia nell'identità dello stesso Gesù qualcosa per cui la morte non poteva tenerlo in suo potere. E infine, tutto ciò accadde, per così dire, sotto la «regia» di Dio, o per usare il linguaggio biblico, sotto la preconnoscenza predestinante di Dio, con gli esseri umani coinvolti che recitavano la loro parte senza essere per nulla consapevoli del regista che dirigeva la loro rappresentazione o del significato degli eventi cui davano corpo.

Non voglio insistere troppo su analogie da *Big Bang*, ma

quello che troviamo in questo brano è la prima distillazione, nella testimonianza del Nuovo Testamento, del totale rovesciamento nella relazione di Dio con il mondo: dall'esplosione di tale rovesciamento nacque la Chiesa e prese avvio la proclamazione della Buona Novella fino ai confini della terra. E nelle tracce lasciate in questi primissimi momenti della predicazione della Chiesa, scopriamo in pratica tutti gli elementi, per quanto embrionali, dello stesso kerygma cristiano: qui troviamo almeno i primi segni iniziali di una struttura kerygmatica concatenata, con i suoi vari fattori intrecciati di Trinità, discesa agli inferi e preesistenza di Gesù con Dio in quanto Figlio di Dio.¹¹

Il lavoro teologico di Balthasar è stato dedicato in gran parte a illuminare le implicazioni di questo momento iniziale. È difficile, naturalmente, parlare di un elemento senza tenere a mente gli altri (ed è questo il motivo per cui siamo partiti da *At 2*, perché vi si colgono con chiarezza tutti i fattori più importanti del kerygma); ma nella parte rimanente del capitolo dovremo prendere ciascuna componente del messaggio cristiano e trattarla separatamente; è un procedimento che anche Balthasar è costretto ad adottare, segnalando tuttavia in continuazione il pericolo che esso comporta di distorcere l'intera *Gestalt* a favore di uno dei suoi aspetti. Cominceremo prima di tutto con la cristologia:

Non c'è dubbio che la fede dei primi cristiani ha raccolto grado a grado pensieri, concetti, titoli di grandezza sul fenomeno Gesù per renderlo comprensibile a se stessi e comunicabile ad altri. La domanda decisiva conseguentemente suona: in tutto ciò viene presentata una «forma» originaria, riconosciuta nel suo significato, evidenziata nei suoi veri lineamenti, oppure c'è originariamente un nucleo relativamente informe che viene successivamente rivestito con elementi che presentano alla fine una «forma» plausibile?¹²

Balthasar sente di poter rispondere a questa domanda centrale con la prima delle due alternative, e cioè che la successiva narrazione, scritta con il vantaggio di una visione a posteriori, non ha distorto gli eventi originari; e lo afferma sulla base di argomenti storico-critici e teologici. Ci porterebbe troppo fuo-

ri dai limiti di questo capitolo addentrarci nell'analisi degli argomenti storico-critici; ci accontenteremo di ricordare che derivano da una rassegna degli studi sulla storia di Gesù culminati nei lavori di Hengel.¹³ Gli argomenti teologici sono, ovviamente, di più cruciale importanza per il suo ragionamento, e su questi è bene che ci soffermiamo un po' di più. Quello che si trova intessuto infatti in tutti gli strati della «superficie» dogmatica (e cioè l'applicazione a Gesù di titoli come «Signore» e «Cristo» in virtù della sua risurrezione) è il *pro nobis*: la proclamazione che Gesù è quello che è, a motivo di ciò che ha fatto nella sua opera redentrice *per noi*. Balthasar raccomanda quindi di prendere questo nucleo kerygmatico e applicarlo ai risultati esegetici delle attese apocalittiche di Gesù circa l'imminente fine del mondo:

E allora tutta questa così singolare attesa imminente – che sembra, è vero, esprimersi in concetti apocalittici, ma che, come [si] ammette, si è dimostrata un'aspettativa non risolvibile nelle misure di quell'apocalittica comune – non si illuminerebbe nel modo migliore con la luce di quanto ha estratto da essa la riflessione dogmatica postpasquale? Con ancora più chiarezza: la coscienza che Gesù ha avuto del suo compito non dovrebbe essere consistita nel togliere totalmente (dunque fino alla sua fine) l'alienazione del mondo da Dio, o per parlare in termini paolini e giovannei, nel venire totalmente a capo del peccato del mondo? Se così è, allora *dopo* la sua missione terrena, la parte decisiva e (umanamente parlando) imprecisabile appartiene ancora al futuro ... Ma la coscienza di star vivendo per un «battesimo», per un «calice» che egli dovrà bere ... non permette a questa vita di svolgersi in un ritmo di sapienza, bensì di apocalissi: correndo incontro a una *akme* che egli, in quanto uomo, saprà e potrà superare solo perché ormai non dispone più delle proprie azioni (conformemente alla volontà del Padre), ma viene tutto interamente disposto da questa volontà. Giacché ci sarà bisogno precisamente di questa disposizione quando, nell'«ora», dovrà avvenire la cosa indivisibile, che è quanto dogmaticamente si pretende da tale ora: portare tutto il peccato del mondo (*Gv 1,29*), essere trattato «da peccato» (*2 Cor 5,21*), essere «fatto maledizione» (*Gal 3,13*), s'intende dalla volontà del Padre che di tutto dispone. (*TD*, 3, p. 104)

Ciò spiega l'insistenza enorme di Balthasar sulla passività di Gesù negli eventi della Passione (si noti ancora una volta come, nel primo discorso di Pietro in *At 2*, Gesù appaia sempre come il soggetto ricevente di azioni che vengono compiute su di lui o attraverso di lui): la sua missione esigeva più di quanto potesse essere contenuto nella sua vita terrena.¹⁴ E per questo egli fu, per così dire, «punito». E questo in due sensi: prima di tutto, fu punito per la pretesa da lui avanzata, e la punizione era storicamente inevitabile, data la situazione del giudaismo del I secolo nella Palestina occupata dai romani. Ma, soprattutto, fu «punito» perché il momento essenziale della sua missione stava nell'assumere i peccati del mondo, nell'essere nostro rappresentante, nell'assumere su di sé in nostra vece quello che era il nostro giusto destino: intendendo non soltanto la morte come termine naturale della vita organica, ma la morte come esilio dalla presenza di Dio (che è il vero significato dell'inferno). Questo destino egli assunse in nostra vece. E così prese veramente il nostro posto:

Che Gesù sia realmente morto, proprio perché egli divenne realmente uomo come noi figli di Adamo, che egli quindi non impieghi (come spesso è dato di leggere nei libri di teologia) il «breve» tempo del suo stato di morte in ogni sorta di «attività» nell'aldilà, questo è il primo aspetto sul quale val qui la pena di riflettere. Come nella vita egli fu solidale con i viventi, altrettanto lo fu nel sepolcro con i morti ... Ognuno giace nel suo sepolcro. Con questo stato ... Gesù è anzitutto solidale.¹⁵

Questo punto è assolutamente cruciale per il pensiero di Balthasar, e costituisce forse il suo contributo specifico più innovativo rispetto alla tradizione.¹⁶ Infatti, i vari Credo (in modo implicito), l'iconografia e l'immaginazione dei fedeli mostrano di intendere la forma verbale intransitiva «discese» riferita a Cristo («discese agli inferi»: Credo apostolico) con un significato attivo (come in «egli discese le scale»); Balthasar al contrario sostiene che debba essere intesa in senso «passivo» (come in «la palla discese le scale»). In altri termini, Gesù non scende consciamente per i gradini di una prigione per andare a riscattare ciò che giustamente ora gli appartiene: i «giusti» del Vecchio Testamento, trattenuti «illegalmente» dal loro

carceriere Satana. Questo è il modo in cui la Discesa agli Inferi viene quasi sempre rappresentata nelle icone delle chiese orientali, con Cristo già raggiante nel suo splendore di risorto che illumina l'oscurità della prigione sotterranea. Balthasar è invece radicale nel suo approccio: la discesa di Cristo è – deve essere – totalmente passiva, la discesa del morto fra i morti. E questo è ciò che rende il dramma della storia umana autenticamente *teo-drammatico*:

Nel teodramma ... Dio rende sua propria la tragicità dell'esistenza umana fino ai suoi abissi più fondi e in tal modo, senza attenuarla [*verharmlosen*] né aggirarla, la supera. «A questa generazione perversa non sarà dato altro segno che quello di Giona profeta. Come infatti Giona rimase tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, così il Figlio dell'uomo resterà tre giorni e tre notti nel cuore della terra ... Ecco, ora qui c'è più di Giona!» (*Mt 12,39-41*). Giona viene inghiottito e sputato fuori. Gesù discende agli inferi e ne risale. Ora la domanda è se esiste una posizione da cui si possa osservare e riferire questo processo drammatico. (*TD*, 2, p. 58)

Ebbene: «osservare», no. «Riferire», no. Ma estrapolare dalla logica degli eventi, sì.¹⁷ Si tratta più o meno di fare quello che la Chiesa ha fatto nel passato per sviluppare la sua comprensione del ruolo di Maria nella Chiesa: il Nuovo Testamento è molto riservato circa questo ruolo, tanto da farla comparire solo in taluni momenti cruciali, e anche dove compare il racconto non concentra mai l'attenzione sulla sua personalità o «soggettività» in quanto tale; e tuttavia, stante il fatto che i momenti in cui Maria compare sono cruciali, e in forza della sua maternità nonché del ruolo essenziale del suo assenso all'incarnazione, la Chiesa, attraverso un lungo processo di sviluppo della tradizione, elaborò nuovi modi di operare estrapolazioni da questi elementi, ottenendo una più profonda comprensione della figura di Maria. Qualcosa di simile vale, a mio avviso, per la teologia del Sabato Santo di Balthasar, rispetto al quale il Nuovo Testamento è ugualmente molto riservato:

Per quanto eloquentemente i Vangeli descrivano la sofferenza del Gesù vivente fino alla morte e alla sua sepoltura, altrettan-

to parchi, come del resto è naturale, sono sul tempo che va dalla sepoltura all'evento della risurrezione. Di questo noi siamo loro grati. La morte richiede questo silenzio, non solo per quanto riguarda la tristezza dei sopravvissuti, ma soprattutto per ciò che riguarda la conoscenza su dove sia andato a finire e sullo stato del morto. Quando noi attribuiamo ai morti [nei miti e nelle nostre fantasie] forme di attività diverse e tuttavia in continuità con quelle terrene non è solo segno della nostra perplessità su quello che accade sull'altro lato della morte. Noi lo facciamo anche contro una convinzione più forte che ci dice che la morte *non* è un avvenimento parziale, bensì avvenimento che afferra l'uomo nella sua totalità – anche se con ciò non si vuole affatto considerare annientato il soggetto – e che questo stato consiste principalmente nel lasciar dietro le proprie spalle qualsiasi forma di attività spontanea e sta quindi a indicare passività, uno stato nel quale si trae, forse in maniera misteriosa, la somma di tutta l'attività vitale conclusa.¹⁸

Ma è importante rendersi conto che il Nuovo Testamento non tace del tutto sull'argomento; al contrariò, come accade per Maria, fornisce quel tanto di tradizione che basta per costruirvi sopra, per spingere i teologi a domandarsi legittimamente che cosa il Credo apostolico intenda quando dice «discese agli inferi». Ma una delle grandi stranezze di questa tradizione è che quasi tutti i riferimenti del Nuovo Testamento (difficilmente li si potrebbe chiamare esplicitamente affermazioni dogmatiche) al *Descensus* nell'«Ade» rientrano nella tradizione petrina (*At* 2,17-36; *1 Pt* 3,18-22; 4,5-6; vedi anche *2 Pt* 2,4-10; 3,3-13). Paolo, certo, confessa esplicitamente che Cristo «fu sepolto» (*1 Cor* 15,4), una confessione che non avrebbe senso se non intendesse apertamente aggregare il Gesù morto al regno dei morti; ma quando usa il verbo «discende» con riferimento a Cristo non è del tutto chiaro se si riferisca alla discesa della *kénosis* o a un'altra discesa dopo la sua morte, come quando, parlando dell'ascensione di Cristo, dice per inciso: «Ma che significa la parola "ascese", se non che prima era disceso alle regioni più basse della terra?» (*Ef* 4,9).¹⁹ C'è tuttavia un'altra chiara conferma paolina di questa dottrina là dove esorta i cristiani di Roma a prestare attenzione alla diretta presenza di Dio nelle loro anime: «Non dire nel tuo cuore: Chi salirà al cielo? Questo

significa farne discendere Cristo; oppure: Chi discenderà nell'abisso? Questo significa far risalire Cristo dai morti. Che dice dunque? Vicino a te è la parola, sulla tua bocca e nel tuo cuore» (*Rm* 10,6-8).

D'altronde, possiamo valutare quanto fosse centrale per il Nuovo Testamento il messaggio relativo alla morte reale di Gesù per i nostri peccati dal vigore con cui questo dato di fatto venne difeso una generazione più tardi, allorché gli gnostici affermarono che Gesù poté compiere la sua opera salvifica proprio perché *non* era un uomo di carne, e quindi non era soggetto alla morte. Ignazio di Antiochia, insieme con gli altri Padri subapostolici, sostenne con decisione che Gesù era stato uomo in tutto e per tutto, e pertanto era stato soggetto alla morte come qualunque uomo, anzi all'ignominiosa morte in croce.

La tradizione petrina di una discesa nell'Ade, dunque, è più carica di implicazioni teologiche di quanto non sembri a prima vista. Il che appare particolarmente evidente, a mio avviso, nel famoso brano della prima lettera di Pietro: «Anche Cristo è morto una volta per sempre per i peccati, giusto per gli ingiusti, per ricondurvi a Dio; messo a morte nella carne, ma reso vivo dallo Spirito, attraverso il quale andò ad annunciare la salvezza anche agli spiriti in prigione, che un tempo avevano disobbedito ... [Egli] è alla destra di Dio, dopo essere salito al cielo e aver ottenuto la sovranità sugli angeli, i Principati e le Potenze» (*1 Pt* 3,18-22).

Due punti in questo brano meritano di essere sottolineati, due punti che avranno un'enorme influenza sul modo in cui Balthasar tratterà di questo mistero. Si osservi prima di tutto come Gesù venga rappresentato qui in atto di andare ad annunciare la salvezza agli spiriti in prigione, esplicitamente presentati quali disobbedienti in questa vita. Quelli che stanno aspettando la liberazione, in altre parole, sono gli spiriti che non furono liberati dal diluvio a causa della loro disobbedienza a Dio. E in secondo luogo osserviamo che Gesù poteva «annunciare» a questi spiriti disobbedienti grazie al potere dello Spirito Santo che lo aveva reso vivo.

Ora, mi pare plausibile, sul piano esegetico, che l'autore di questa lettera volesse dire che Gesù prima ritornò alla vita e poi discese, nel senso attivo del verbo, nel luogo sotterraneo

destinato ai morti, per annunciarvi la salvezza (ancora in senso attivo). Le icone di un Gesù risplendente in bianche vesti e raggianti di luce che scende agli inferi e risveglia i giusti addormentati nella camera della morte hanno dunque una buona base scritturistica (che Balthasar non nega). Ma il linguaggio qui è inevitabilmente di tipo mitologico, e l'interpretazione balthasariana non è quindi necessariamente in contraddizione con quest'immagine. Solo che il quadro deve venire prima di tutto radicalizzato; ed è quello che Balthasar fa, analizzando più da vicino il ruolo dello Spirito, spiegabile, a suo avviso, solo considerando l'intero evento dei Tre giorni un episodio intrinsecamente trinitario, come ben espresso da Aidan Nichols:

Balthasar sottolinea la solidarietà di Cristo con i morti, la sua passività, il suo trovarsi in una situazione di totale autoestranamento e di alienazione dal Padre. Per Balthasar, la discesa «risolve» il problema della teodicea, mostrandoci le condizioni alle quali Dio aveva accettato il nostro abuso della libertà, da lui preconosciuto: e cioè, il suo disegno di caricarsi lui pure della nostra autodannazione nell'inferno. Essa dimostra altresì il prezzo della nostra redenzione: il Figlio di Dio si sottopone all'esperienza della privazione di Dio. Infine, mostra che il Dio rivelato dal Redentore è una Trinità. Solo se lo Spirito, in quanto il *vinculum amoris* fra il Padre e il Figlio, può rimettere in relazione il Padre e il Figlio nel corso del loro estraniamento nella Discesa, si può ricostituire l'unità fra Rivelato e Rivelatore. In questa finale umiliazione della *forma servi*, la gloriosa *forma Dei* risplende passando per il livello più basso raggiunto dall'amore autodonantesi.²⁰

Siamo così arrivati al punto in cui la teologia di Balthasar raggiunge il massimo della sua arditezza speculativa, dove in effetti molti faranno fatica a seguirlo, e avranno l'impressione che il suo pensiero si abbandoni a fantasie speculative analoghe a quelle che rimprovera ai nominalisti. Per capire in quale misura queste riserve siano fondate bisognerebbe affrontare la lettura diretta dei testi; ma va detto subito che, almeno a mio giudizio, Balthasar è perfettamente aderente alla logica della redenzione (nel senso anselmiano, ovviamente), e dal punto di vista teologico non apre certo nel XX secolo un campo più nuovo di quanto fece Pietro nel I secolo, quando,

in maniera abbastanza improvvisa e strana, si mise a parlare di un Gesù che è fatto «Signore» (!) e «Cristo», riceve dal «Padre» lo «Spirito», ecc. Non c'è nulla che possa superare quell'innovazione. Le «innovazioni» di Balthasar, ammesso che tali siano, consistono in una esplicitazione, assai più radicale che in passato, dei contenuti impliciti del discorso di Pietro nella domenica di Pentecoste.

Con ciò non neghiamo i sorprendenti voli di fantasia e di teo-logica di Balthasar. E dico «negare» in entrambi i sensi: non neghiamo a lui il diritto di ogni teologo, di cui anche Origene fece largo uso, di speculare sulle verità della rivelazione e di estrarne le implicazioni. E non neghiamo nemmeno la presenza di queste speculazioni in quanto speculazioni: esse sono saggi di prova e incursioni in ambiti di verità cristiana in cui non molti si avventurano. Lui ha osato lanciarsi in questo territorio fino allora inesplorato; da parte nostra vogliamo garantire a lui la libertà speculativa e alla Chiesa il diritto di fare sue queste speculazioni seguendo i suoi ritmi naturali. L'assimilazione delle riflessioni private e delle opinioni personali di un teologo, soprattutto quando si basano in modo così esteso sulle grazie di una mistica, richiede tempo.

Ritengo che il primo tema da affrontare sia il triteismo. Nella discussione di Balthasar del ruolo della Trinità negli eventi dei Tre giorni, la maggior parte dei lettori avrà spesso senza dubbio l'impressione che vi siano coinvolte tre persone nel senso moderno del termine: cioè, tre centri di coscienza. E considerate in questa accezione moderna, le tre Persone della Trinità appariranno spesso in notevole disaccordo reciproco, con il Padre che «rigetta» il Figlio, il Figlio che soffre la «perdita» del Padre, e lo Spirito che, in qualità di loro *vinculum amoris*, li «riconcilia». ²¹ Fino a che punto questa impressione iniziale sia giustificata potranno giudicarlo, penso, solo i posteri. Quello che qui ci interessa ora è di capire che cosa indusse Balthasar a utilizzare un tale linguaggio; in sostanza è la stessa domanda che possiamo farci a proposito di Pietro: che cosa lo indusse a usare il suo iniziale linguaggio trinitario (e non dimentichiamo quanto sconvolgentemente «triteistico» dovette apparire il suo linguaggio a quel tempo!). Il linguaggio trinitario, infatti, non si sviluppò alla proclamazione della Chiesa tanto per presentare una nuova «dottrina» alla

comunità credente, ma solo per spiegare come e perché gli eventi della morte e della risurrezione di Gesù avessero valore salvifico. Ed è lo stesso motivo che ispira a Balthasar il suo linguaggio.

È facile, naturalmente, scivolare in formulazioni inutili o addirittura false, che le generazioni successive si preoccupano di correggere.²² Ma il primo compito dell'interprete è di guardare all'intenzione sottostante; solo quell'intenzione può chiarire lo scopo di Balthasar quando spiega ciò che la Trinità «fa» allorché Gesù discende agli inferi. Si tratta, infatti, niente di meno che di un cambiamento della relazione fra Dio e il mondo che tocca le relazioni all'interno della Divinità: «L'evento dell'incarnazione della seconda persona divina non è senza significato per la stessa relazione intercorrente tra le persone divine».²³ E questo significa, in poche parole, ammettere «un *evento* all'interno stesso di Dio che è al di là del mondo e al di là del cambiamento» (*MP*, p. 36). Il linguaggio trinitario è dunque – mi azzardo a dire –, conseguenza dell'ammettere la possibilità di un evento fin dentro la Divinità: non c'è altro modo per spiegarlo. Come i cappadoci furono costretti a fornire le loro spiegazioni della Trinità, che a noi suonano così bizzarre, dalle inaccettabili implicazioni del modalismo sabelliano, anche Balthasar (è quanto sostengo io) si vede costretto a parlare del «rifiuto» del Figlio da parte del Padre, del Figlio che «perde» il Padre, dello Spirito che «riconcilia» i due, da quello che significa per Gesù discendere da Figlio di Dio nel regno dei morti.

Al di sotto di questo linguaggio dobbiamo sentire la logica anselmiana del «così doveva essere». Non si tratta cioè di Dio che «cancella» i nostri peccati con una semplice dichiarazione, alla maniera dei nominalisti, sempre impegnati a speculare se Dio avrebbe potuto salvare il genere umano con la sola incarnazione, o con un minimo di sofferenza come Dio-uomo, o anche con un semplice *fiat*, come gli ebrei e i musulmani ritengono oggi. Il perdono dei peccati va realizzato in maniera *appropriata*, e questo richiede non solo, come riteneva Anselmo, l'incarnazione, ma anche una morte in cui Gesù condividesse totalmente il destino dei peccatori e assaporasse fino in fondo quello che i peccatori devono sperimentare: «Solo questo "peso" della totalità del peccato del

mondo che su di lui ricade spiega a sufficienza l'abisso che s'apre davanti al suo sguardo: come *hiatus* che toglie al suo tempo ogni sincronia con i tempi di altri, anche di quelli dei suoi discepoli» (*TD*, 3, p. 108).

C'è, dunque, una logica in questi eventi, una logica alla quale Dio è «vincolato», ed è la logica del peccato nella sua relazione al Dio santo. È vero che, in termini nominalistici, se insistiamo nel dire che Dio è vincolato a seguire la logica della giustizia redentiva, se affermiamo che egli non poteva far altro che perdonare i peccati inviando il divino Figlio per espierli, restringiamo la libertà di Dio. Non si tratta, tuttavia, di una vera restrizione, come ben sapeva Anselmo, ma solo di quello che intendiamo quando chiamiamo Dio «giusto»; e «se le cose stanno così», dice Balthasar, «allora in questo evento [della croce] deve apparire non soltanto che l'uomo peccatore affonda nel buio e nel nulla della morte, ma anche che Dio odia senza mezzi termini il peccato» (*MP*, p. 128).

Non c'è dubbio che una simile retorica può facilmente essere fraintesa, soprattutto se la si considera in termini troppo antropomorfici. Ed è particolarmente difficile comprenderla nei nostri tempi postvittoriani, quando predicatori e uomini di Chiesa hanno con successo fornito una coloritura sentimentale alla nozione di Dio.²⁴ Ma per Balthasar questo vorrebbe dire interpretare male il significato della rivelazione biblica della duplice posizione di Dio nei confronti del genere umano:

Dio non può amare il male, ma semplicemente odiarlo. In forza della sua stessa natura il male sta in contraddizione assoluta con la natura divina, esso è il contrario dell'amore santo di Dio. Non si dà amore autentico senza collera; la collera è infatti l'altra faccia dell'amore. Dio non potrebbe amare realmente il bene se non odiasse e respingesse il male ... Perciò Dio non rimette i peccati senza espiazione. Una pura amnistia significherebbe ignorare il male, prendere il peccato alla leggera o riconoscergli addirittura il diritto di esistenza.²⁵

La logica che anima la teologia di Balthasar, tuttavia, non è soltanto anselmiana, come questo brano sembrerebbe implicare. Essa segue anche l'assioma patristico secondo cui

quello che non è stato assunto (dalla natura umana di Gesù) non è stato salvato (dalla sua unione ipostatica con la natura divina). Anzi, radicalizza questo assioma estendendolo alla solidarietà di Gesù con i morti in quanto morti. Qui è la base delle critiche che egli muove alle varie rappresentazioni di questo mistero, come quella dell'apocrifo *Vangelo di Nicodemo*, secondo cui, allorché Cristo entra nello *sheol* il Sabato Santo, la Morte grida: «Chi osa entrare vivo nella mia dimora?». ²⁶ Un simile mito di Cristo che entra nello *sheol* vivo nega a Gesù la condizione stessa che lo rende nostro salvatore; e così Balthasar domanderà argutamente alla tradizione:

Ma egli allora è realmente vivo? È attivo? Non si distingue da tutti gli altri che compiono il viaggio all'Ade, da Orfeo e Odisseo fino a Enoch, a Giona, a Enea e a Dante, proprio per il fatto che egli, in tutta verità, è *morto*? Morto, per poter essere in assoluto nel «luogo» e nello stato dei morti. Poiché qui si tratta appunto di questo essere insieme, di questa solidarietà la quale lo pone, in antitesi agli eroi orfico-apocalittici, di fronte ai morti in una posizione non puramente di chi osservi, riconosca; pertanto, risorgendo, neppure racconterà di ciò che ha visto e fatto ... Nello *sheol*, nella fossa domina la tenebra della perfetta solitudine. Essere privo di contatto con Dio *significa* essere privo della luce interiore della fede, della speranza e dell'amore ... Se Gesù ha sofferto i peccati del mondo sulla croce fino alla loro estrema verità, la derelizione da parte di Dio, egli deve sperimentare insieme con i peccatori scesi nel mondo infero, in solidarietà con essi, la loro separazione da Dio – in ultima analisi destituita di speranza –, altrimenti non avrebbe conosciuto tutte le fasi e gli stati dell'essere dell'uomo irredento e da redimere. ²⁷

Se così stanno le cose, dobbiamo ammettere che tutta la comunità credente viene a trovarsi di fronte a un muro: quello che infatti era inaccessibile a Gesù come persona effettivamente morta (e la totale assenza di tradizione su Gesù che parla di quello a cui il regno dei morti poteva «assomigliare» è, a mio avviso, molto eloquente al riguardo) lo è ancora di più per noi che ancora abitiamo al di qua della morte. Davanti a questo mistero, non possiamo quindi che restare completamente muti:

Tra la morte di un uomo, la quale è per definizione la fine della sua vita senza possibilità di ritorno, e ciò che noi chiamiamo «risurrezione», non esiste commensurabilità. In primo luogo è necessario prendere con tutta serietà questo fatto: come un uomo, che muore ed è sepolto, è muto e non manifesta né comunica più nulla, così quando muore quest'uomo Gesù, che era la Parola, la manifestazione e la comunicazione di Dio, ciò che era rivelazione nella sua vita si interrompe. (MP, pp. 53-54)

È questo forse il motivo per cui la stessa tradizione è quasi muta su questo mistero centrale della redenzione, salvo pochi sparsi (e ambigui!) riferimenti nel Nuovo Testamento e solo una breve allusione nel Credo apostolico, scomparsa alla fine dal Credo niceno. E a prima vista può sembrare che la reticenza della tradizione debba vietare ai teologi di rendere quel mistero troppo centrale nelle loro riflessioni.

Forse si può ora capire perché Balthasar si dia tanto da fare a raccogliere materiale dalle esperienze dei mistici. Non che questi siano stati gratificati di una «rivelazione privata» che completi quanto ci è stato trasmesso dal Nuovo Testamento. Il misticismo non è per Balthasar un «collegamento» speciale con Dio, che integri la rivelazione con nuove verità non reperibili nella Bibbia. ²⁸ Ma le esperienze di quelli che hanno goduto di questo particolare carisma ci aiutano a elevarci un po', ci impediscono di sorvolare con troppa disinvoltura sull'alto costo pagato per una tanto preziosa redenzione. ²⁹ Esse infatti non rappresentano una privata visione, ma un più completo inserimento nella logica di questo evento:

E in quanto questo peccato squadernato davanti a Dio viene definitivamente concentrato nel Figlio crocifisso, ha luogo sulla croce anche il *giudizio* definitivo di Dio sopra questo peccato che il Figlio incarna ... Questo capovolgimento non è un consiglio decisionale di Dio di natura estrinseca; esso viene reso possibile *con l'inserimento dell'abbandono di Dio nella relazione d'amore trinitaria* ... Lo Spirito Santo, che «incarna di nuovo l'unità», «è il garante dell'unità dell'amore che persiste anche nella separazione». ³⁰

Ed è per questo che la morte di Cristo fu in ultima analisi, e nella sua essenza, una vittoria (si noti come Pietro dica nel

suo primo discorso: «perché non era possibile che questo lo tenesse in suo potere»): poiché i legami dell'amore nella Trinità sono in ultima analisi più forti dell'abbandono di Dio, che Dio nel suo consiglio trino aveva liberamente introdotto nella Divinità. «Tutto il Nuovo Testamento è unanime su questo punto» (MP, p. 165). Ma è così unanime perché «con la risurrezione si ha già fundamentalmente l'irruzione della fine e, tuttavia, occorre ancora attendere la sua entrata in vigore definitiva».³¹

Sotto questo aspetto, Balthasar somiglia molto a Barth: confida in modo dirompente nella forza e nella vittoria della grazia. Critica, è vero, Barth per l'eccesso di fiducia nel risultato di tale vittoria,³² ma ciò vale forse anche per lui. Ci riserviamo di discutere questi argomenti, come si conviene alla loro natura, nell'ultimo capitolo; qui vogliamo solo stabilire la base della vittoria finale di Cristo sul peccato, la ribellione e la morte. Come abbiamo già detto, la definizione migliore di tale base è quella di «passaggio» dal Vecchio al Nuovo Eone. Ma per capire che cosa ciò significhi, la cosa più opportuna è considerare quello che la risurrezione significò per i primi discepoli di Gesù: è infatti la «scossa» da loro vissuta a fornirci il «modello» per interpretare questo passaggio così come viene espresso nella storia. Ovvero, secondo l'immagine di Balthasar, arriviamo a conoscere la meteora dal cratere che ha provocato nell'impatto. Come i critici storici hanno capito, la scossa provocata alla storia dalla meteora della risurrezione può essere analizzata in termini di «smentita/conferma». Mentre solo la fede può attestare della meteora, la prova del cratere è davanti agli occhi di tutti, come Paula Fredriksen spiega con molta chiarezza:

L'esperienza della risurrezione di Gesù vissuta dai discepoli sta al cuore del movimento cristiano primitivo. Questo fatto affonda senza dubbio le sue origini nelle speranze escatologiche del giudaismo del I secolo, con la sua credenza nella risurrezione dei morti e la rivalsa dei giusti allorché fosse arrivato il Regno ... [Ma quello che] tutti si aspettavano quando salirono a Gerusalemme [prima della crocifissione] era l'avvento del Regno [quale era nelle loro attese]. E invece, all'improvviso e in maniera brutale, il messaggio fu smentito, il loro capo

ucciso dai nemici che incarnavano le empie potenze dell'ordine presente. Ma poco dopo i seguaci di Gesù sperimentarono un evento escatologico *inatteso*: Gesù fu risuscitato.³³

Si tratta di un elemento che qualunque critico storico può vedere e accettare: il cratere è localizzato nell'esperienza della Chiesa primitiva. Ma che cosa significa dal punto di vista teologico? Tutta la storia della Chiesa primitiva può essere vista come un continuo movimento oscillatorio dalle precedenti attese dei discepoli circa quello che la risurrezione doveva significare («Signore, è *questo* il tempo in cui ricostruirai il regno di Israele?» domandano i discepoli dopo l'incontro con Gesù risorto! [At 1,6]) a quello che essi apprendono su ciò che significava di fatto (dove la lenta gradualità con cui nella Chiesa primitiva si arrivò a comprendere che l'«operazione di pulizia» avrebbe richiesto più tempo di quanto si pensasse inizialmente; si confrontino 1 Ts 4,13-5,11 e 2 Ts 2,1-12). Da questo modo di esprimersi, all'interno della storia della Chiesa primitiva, a proposito di quel passaggio dal Vecchio al Nuovo Eone, Balthasar trae la seguente conclusione:

Il Nuovo Patto non è né una pura integrazione di qualcosa di sospensivo (come potrebbe suggerire la coppia dei concetti di «promessa-adempimento»), né è un capovolgimento dei valori (come potrebbe far congetturare un'interpretazione unilaterale dell'opposizione paolina tra «legge» ed «evangelo»). Il confronto si illumina nel modo migliore con il contrasto tra preimmagine carnale-terrena (1 Cor 10,11) e verità pneumatologica di fine dei tempi. Allora l'immagine prefigurativa ha in se stessa tanto valore in quanto partecipa alla verità che anticipa. (TD, 5, p. 232)

Forse il lettore ricorderà come per Balthasar l'essere discepoli significhi affrontare l'inatteso, e il «copione» del seguire Gesù non proponga uno scenario predeterminato, non sia un testo definito, ma un autentico dramma che trae nuovi tesori dai vecchi magazzini. Questa considerazione ci riporta ora a quel dramma finito di Risposta al dramma iniziato da Dio: è il dramma del dire sì o no al dramma biblico delle «grandi opere di Dio» dal quale la Chiesa è nata e grazie a cui Cristo può portare a compimento la sua opera sino alla

fine del tempo. Ma è anche il dramma che era potuto cominciare grazie al più fondamentale di tutti i sì finiti a Dio: l'assenso di Maria all'incarnazione, che la rende madre di tutti quelli che hanno fede; ed è a questo dramma (quello di Maria, della Chiesa e dei discepoli) che ci volgeremo ora, ma ricordando sempre che possiamo individuare la nostra personale missione in Cristo perché egli è diventato il Signore dei vivi e dei morti:

Sia che viviamo, sia che moriamo, siamo del Signore. Per questo infatti Cristo è morto ed è ritornato alla vita: per essere il Signore dei morti e dei vivi. (*Rm* 14,8-9)

Il sì finito

Per la bontà di questa Signora
E per la sua grazia, e perché
Ella onora la Vergine in meditazione,
Noi risplendiamo con tanta lucentezza.

T.S. Eliot, *Mercoledì delle Ceneri*

Il dramma presuppone la decisione, anzi è un correlato della decisione: il dramma è messo in atto dalle decisioni, ed è appunto l'interazione di eventi e decisioni quello che noi intendiamo con dramma. Pertanto, possiamo arrischiarci a chiamare il mondo «teodrammatico» proprio in quanto Dio ha liberamente deciso prima di creare e poi di redimere il mondo nel suo amore preordinante e predestinante. Ma come abbiamo visto nel capitolo 9, la sua decisione di creare includeva la decisione (e ne fu il risultato) di creare libertà finite affiancate alla sua libertà infinita, in modo da avere corrispondenti autentici, anche se finiti, del suo amore. Inoltre, benché questi partner creati si smarrissero fin quasi dall'inizio, Dio anticipò il loro rifiuto e prevedendo i loro peccati e le loro ribellioni inviò suo Figlio per espiarli, riaffermando così in maniera anche più gloriosa l'iniziale intenzione salvifica: «In realtà tutte le promesse di Dio in lui [Cristo] sono divenute sì ... Il Figlio di Dio, Gesù Cristo ... non fu sì e no, ma in lui c'è stato il sì» (*2 Cor* 1,20.19).

Ma questo sì non è un sì soverchiante, che obliteri il peccato passato distruggendo la libertà presente. Il dramma della salvezza è dramma reale: è cioè costituito da una libertà finita che è una libertà reale. Qualunque altra alternativa toglierebbe al dramma il suo carattere drammatico (mentre un'interpretazione della predestinazione rigida, di tipo calvinista, trasformerebbe il dramma della salvezza in una macchina

preprogrammata). Il presupposto di una libertà umana finita è quindi essenziale alla costituzione teodrammatica del mondo, la cui negazione la priverebbe della capacità di decidere della risposta da dare all'iniziativa salvifica divina: «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male ... Scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza» (*Dt 30,15.19*).

Ma per effetto del peccato originale (*Sal 51,6*), la ribellione è ormai la posizione di fondo implicita dell'intero genere umano: noi uomini non potevamo che prendere atto a questo punto che Dio è un Totalmente Altro, nel senso di «qualcuno» che sta sopra e contro di noi, e contro il quale dovevamo rizzarci in rivolta, se volevamo affermare la nostra libertà, come fece Prometeo contro gli dei. Ma anche quando riconosciamo la follia di una simile ribellione (*Sal 51,1-5*), la nostra volontà non è più libera, nel senso che non è più in grado di conseguire la meta proposita da Dio: «Io non riesco neppure a capire ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto» (*Rm 7,15*).¹

Questo continuo «mancare il bersaglio» delle intenzioni, questo smarrimento inevitabile, descrive il pathos intrinseco del dramma dell'alleanza fra Dio e Israele in tutto il Vecchio Testamento. Ma poiché questo pathos è connaturato al dramma della giustapposizione della libertà finita a quella infinita in tutti i figli di Adamo ed Eva, Paolo è spinto a gridare: «Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?»; e sa qual è la risposta: «Siano rese grazie a Dio, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore!» (*Rm 7,24-25*). È qui che il nostro miserabile sì finito può trovare una speranza di accettazione, ma solo qui. Poiché è solo in Cristo che tutte le promesse di Dio sono sì per noi, compreso il suo giudizio contro il nostro no.

Ma Dio ha voluto che questa interazione fra libertà non fosse soltanto un dramma di pathos, ma il dramma della nostra autentica adozione come figli di Dio. In altre parole, questo dramma non si avvita in un circolo vizioso di rifiuto sempre sovrastato ogni volta da un nuovo atto di perdono, nella ripetizione continua di un modello. Dio invece apre un nuovo capitolo della storia della salvezza con una nuova irruzione della grazia, sicché Gesù entra nel mondo per mezzo di un assenso umano, un sì finito che è interamente un atto e una creazione

della sua grazia, non rovinato dai fallimenti che intaccano tutte le altre risposte all'amore di Dio: «In nessun senso si tratta di un collettivo, neppure di "popolo credente", il quale possa trarre da se stesso, dalla forza della sua stessa fede, il Messia-Redentore. Il fatto che la Chiesa può diventare "madre" dei credenti in Cristo ha sempre per presupposto che Maria ha concepito e partorito al mondo il Messia».²

Qui, il verbo impiegato da Balthasar per «presupporre» è *voraussetzen*, un termine carico di significato nel vocabolario teologico tedesco, e di particolare importanza nel dialogo di Balthasar con Barth.³ In termini teodrammatici, infatti, esso non richiama soltanto lo «scenario» del cielo e della terra (cioè il creato), in cui Dio può mettere in atto il suo dramma, ma anche tutti quegli eventi precedenti che resero possibile il *climax* dell'avvento del Figlio dell'Uomo in quanto tale: la promessa di Dio a Eva, secondo la quale da lei sarebbe disceso qualcuno che avrebbe schiacciato il capo del serpente (*Gen 3,15*); la promessa con cui Dio assicurava ad Abramo che avrebbe reso i suoi discendenti numerosi come i granelli di sabbia della spiaggia (*Gen 17,6*); il dono della Terra Promessa al suo popolo in Egitto (*Es 6,1-13*); la rivelazione della sua Legge a Mosè (*Es 19-31*); l'incarico ai profeti di proclamare le sue ammonizioni e di consolare il suo popolo con la promessa di un Messia venturo, e così via.

Ora, il racconto di tutti questi «presupposti» ed eventi precedenti fu alla fine «sedimentato» o «distillato», per così dire, nelle Scritture del Vecchio Testamento, che raggiunse la sua forma canonica finale più o meno al tempo della nascita di Gesù: possiamo pertanto considerare lo stesso Vecchio Testamento come uno dei presupposti più importanti per il ministero di Gesù e per la giusta interpretazione della Nuova Alleanza. Non però nel senso che fornisse a Gesù o alla Chiesa primitiva un «copione», per così dire, da imparare a memoria e poi realizzare nell'azione cristiana. Più che un copione da imparare, il Vecchio Testamento è un'esposizione di tutti i presupposti necessari perché l'avvento di Gesù risultasse autenticamente salvifico; essi tuttavia non additano al suo avvento come loro risultato diretto, quasi fossero una vera e propria predizione, ma all'incirca allo stesso modo in cui si può dire che Shakespeare fu «predetto» o si spiega piena-

mente con i presupposti del dramma medievale e rinascimentale, tanto essi sono imprescindibili per la fioritura del suo teatro. Anche la Scrittura rientra fra i «presupposti» del dramma, nello stesso senso in cui lo è un copione per ogni rappresentazione teatrale. E tuttavia, come abbiamo visto, si tratta di un copione che non ci viene proposto affinché impariamo le battute e le ripetiamo al momento opportuno. In altre parole, nel teodramma si dà una reale interazione.

Queste considerazioni hanno a che fare direttamente con uno dei misteri cruciali del dramma di Dio con il peccato umano e la sua libera decisione salvifica: il mistero dell'Immacolata Concezione. Spesso, in passato, il modo in cui il dibattito veniva inquadrato, e la stessa titolazione della dottrina, alludevano troppo alla «contaminazione» del peccato e al fatto che Maria fu esentata dalla sua «macchia», quasi che questo mistero si riferisse più alla purità culturale del Vecchio Testamento che alla grazia preveniente di Dio. Balthasar, invece, vede questo mistero come uno dei momenti centrali che illuminano l'interazione teodrammatica fra la libertà finita e la libertà infinita, un'interazione che porta a un livello superiore la comprensione del «presupposto»:

Adesso vediamo improvvisamente il senso di questa festa. Questo Dio, che abbatte le frontiere tracciate dagli uomini, vuole questa interiore assenza di frontiere, quest'assoluta positività che egli vuole portare nel mondo, non volendola trattenere per sé soltanto, ma comunicarla, come pioggia e rugiada, alla terra, al suolo della terra, al regno terreno stesso. In un qualche luogo della terra deve risuonare una risposta alla sua Parola che non sia metà, bensì intera, non all'incirca, ma esatta ... In forza del cielo la terra deve accogliere la grazia che sta venendo, affinché essa possa davvero arrivare alla terra e compiere la sua opera di liberazione ... [Ma] questo si può venir donato alla terra solamente a partire dalle riserve d'amore del cielo.⁴

Risposta è il concetto chiave per capire in che cosa consista questo mistero. Prima di tutto c'è la risposta della creazione stessa, la cui esistenza dà lode al suo Creatore (*Sal* 66; 104; 148). Ma per Balthasar questa lode che promana dall'essere stesso del creato è una lode essenzialmente «femminile», in

quanto «la creatura rispetto a Dio non può che essere secondaria, corrispondente, "femminile"» (*TD*, 3, p. 267). Certo, ciò che egli intende può facilmente essere frainteso, e il parlare di maschile e femminile come simboli della relazione divino-umana fu oggetto, alcuni anni fa, di un intenso dibattito e di controversie.⁵ Ma nessuno nega la forza simbolica di queste immagini applicate alla relazione Dio/creatura, ed è quindi importante capire che cosa Balthasar intenda quando sottolinea che la risposta finita a Dio (per entrambi i sessi) è una risposta essenzialmente femminile. La lingua tedesca presenta un'interessante caratteristica, che illustra molto bene il pensiero di Balthasar: in tedesco il termine per «parola» è neutro (*das Wort*), mentre il termine per «risposta», «corrispondenza», è femminile (*die Antwort*), contravvenendo alle normali regole grammaticali di tale lingua, secondo le quali l'ultimo morfema determina di solito il genere del sostantivo (è ovvio che questo dato linguistico serve a Balthasar solo per illustrare il suo pensiero, che per lui conserverebbe comunque la sua validità). Ed ecco la lezione che ne trae:

Il primo Adamo grida i nomi degli animali alla natura e come egli li nomina essi si chiamano. Ma egli non riceve da essi una risposta a lui corrispondente. Solo dopo che Dio forma la donna dalla sua costa, si apre per lui («finalmente!») la natura con una controparola adeguata. «Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa. La si chiamerà donna (*ishsha*) perché dall'uomo (*ish*) è stata tolta» (*Gen* 2,23). Così la donna è essenzialmente risposta [*Ant-wort*], nel senso originario di «ant», che in tutte le lingue indogermaniche significa «contro» ... Se l'uomo è la parola che chiama, la donna è la risposta che alla fine risuona incontro a lui, trasmessa dalla reciprocità alternativa. E il secondo racconto della creazione rivela che la parola che chiama si compie solo dove viene compresa, assunta e restituita come parola. Qui si capisce come mai l'uomo può essere primario e la donna secondaria, dove però il primario senza il secondario resta incompiuto, perché ha bisogno dell'eguale nel rango e nel valore per compiersi. L'uomo è inoltre incapace di farsi da sé l'essere che risponde; esso giace è vero nascosto in lui – non ci può essere parola senza risposta – ma gli dev'essere donato in quanto grazia. Nessuna parola può farsi da sé la risposta. Essa può

verificarsi solo nella libertà, e questa viene radicalmente donata solo da Dio.⁶

C'è, dunque, un'essenziale eguaglianza dei sessi, con cui si combina anche una valenza simbolica del maschile/femminile in quanto espressione della relazione Dio/creatura. Ma essendo una creatura, Adamo è femminile davanti a Dio. Di fatto, sarebbe teologicamente disastroso equiparare il ruolo di Adamo con quello del Creatore (mentre Adamo ed Eva sono realmente uguali!), e questo forse, più di qualunque altra cosa, mostra come il ruolo simbolico della dicotomia maschile/femminile non soltanto non ha bisogno, ma anzi non deve, toccare l'essenziale uguaglianza sociale dei sessi:

Abbiamo già accennato che la creatura rispetto a Dio non può che essere secondaria, corrispondente, «femminile». D'altra parte ci si vieta ogni identificazione di Adamo con il Creatore, giacché Dio non ha bisogno della creatura per la sua integrazione e realizzazione piena, come invece accettano i vari panteismi (statici o dinamico-evolutivi). In particolare secondo la dogmatica cristiana Dio il Padre non ha bisogno di liberare la propria fecondità; egli non genera il Figlio per avere un calice per la sua ricchezza, bensì in forza dell'immensa pienezza del suo amore «disinteressato», il quale non viene sospinto a comunicarsi da nulla fuori di sé ... Così la vita trinitaria è uno slancio circolare che è eternamente compiuto, e che non ha bisogno del mondo: ma l'atto della creazione è, dalla libertà trinitaria, un'offerta «disinteressata» di questa vita di beato disinteresse a creature che ne hanno bisogno. Ma essendo ogni creatura – maschile o femminile per natura, non importa – in origine il risultato di una fecondazione per opera dell'amore primario, assoluto, divino, che si dona, c'è qui una chiara analogia verso la femminilità intramondana. (TD, 3, p. 267)

La «risposta» dunque è, nella sua intima essenza, femminile, e per questo era così «appropriato», come dice Tommaso d'Aquino, che a dare il consenso all'incarnazione fosse una donna.⁷ Inoltre, Maria non solo fu predestinata a essere la Madre del Salvatore, il cui consenso all'incarnazione avrebbe inaugurato il dramma della nostra redenzione, ma avrebbe dato quel consenso interamente in forza della grazia di Dio.⁸

Solo questo modo di intendere il gesto di Maria, che è incluso nel dogma infallibilmente definito dell'Immacolata Concezione, può preservare il tratto essenziale della nostra redenzione teodrammatica: e cioè che Dio ha deciso nella sua infinita libertà di salvarci in una maniera che rispetta la nostra libertà finita, ma che per realizzarsi richiede anche la sua infinita potenza di grazia:

Nello sviluppo di queste implicazioni si urtò contro due difficoltà, che hanno occupato la teologia fino al Medioevo e all'età moderna. La prima sorse dalla riflessione che l'iniziativa di Dio alla sua riconciliazione col mondo nella croce di Cristo è partita esclusivamente da lui, così che non vi si può supporre nessuna «collaborazione» tra Dio e la creazione. Ma dal momento che, come abbiamo già detto, la «femminilità» della creatura possiede un'attiva fecondità a essa data originariamente da Dio, era necessario che, dovendo la Parola di Dio farsi uomo nel grembo di una donna, l'accordo e l'approvazione di lei venissero previamente inclusi ... Dio non poteva violentare la sua creatura libera. Ma da dove doveva derivare la grazia e l'abilitazione per questo (adeguato e dunque veramente illimitato) sì, se non veniva reso possibile dall'opera di riconciliazione, dalla croce, che mediante il sì è resa finalmente possibile? Siamo qui davanti a un movimento circolare – in cui l'effetto è la causa della causa – che ha richiesto secoli per essere compreso e formulato, ed è sfociato alla fine nel dogma dell'Immacolata Concezione e nel corretto ragionamento che è dietro di esso.⁹

Molte delle obiezioni mosse dai protestanti alle cosiddette «innovazioni» dei cattolici romani, alle loro «divaricazioni» dalle verità esposte nella Scrittura, si dissolverebbero se si comprendesse in maniera più appropriata questo movimento circolare di comprensione.¹⁰ I dogmi mariani naturalmente fluiscono dalla riflessione teologica sulle poche (ma cruciali!) scene in cui compare Maria: soprattutto l'annunciazione, le nozze di Cana, ai piedi della croce e con gli apostoli e i discepoli nella domenica di Pentecoste. Queste scene, unite a una riflessione approfondita sul significato della maternità di Maria rispetto al Salvatore, portano senza difficoltà allo schiudersi di tutte le dottrine della mariologia:

La storia dei dogmi della mariologia è altamente istruttiva tanto per la mariologia stessa quanto per il suo valore posizionale nel dogma globale. Il fatto che la persona e il ruolo di Maria dovessero stare al centro dell'attenzione non è stupefacente rispetto alle scene evangeliche, perfino dell'infanzia in Matteo e Luca e della scena di Cana e ai piedi della croce; ma lo è precisamente nel senso che questo ruolo doveva anzitutto restare sullo sfondo finché il ruolo di Cristo (in Nicea) e così pure il suo rapporto come redentore della Chiesa non fosse chiarito. Così il ruolo di Maria è per intanto puramente cristologico: ella garantisce il fatto che egli, in quanto «nato da donna» (*Gal* 4,4), è vero uomo, ma ella è poi anche, non appena il dogma di Nicea è pronunciato, la *Theotókos*, la genitrice di Dio. Per contro ella (in Giustino e specie in Ireneo) è in quanto nuova Eva il *typos* della Chiesa di Cristo ... Tuttavia ella ha fin dal principio anche come «persona teologica» il suo posto particolare sia davanti a Cristo che alla Chiesa, così che occorre solo un'ulteriore riflessione su questo posto per derivare tutte le altre intuizioni mariologiche successive.¹¹

Non è, questo, uno sviluppo che abbia rappresentato una costante crescita ed espansione dei titoli, nonostante l'impressione contraria spesso data sia dai sostenitori di una mariologia «più spinta» sia da quelli che desiderano resistere a tendenze del genere. In realtà ci sono state variazioni notevoli nella storia, una specie di oscillazione che è essa stessa un dato importante per la teologia. C'è infatti sempre nella mariologia una tensione, che è inclusa nella tensione fra la grazia di Dio che tutto redime in Cristo (libertà infinita) e la risposta umana a tale grazia (libertà finita): «Si capisce di qui il su e giù storico delle stagioni mariologiche: a un'onda di attributi, titoli, onoranze esaltanti segue quasi di necessità una contro-onda pareggiante, che però può anche arenarsi in un oblio teologicamente indegno» (*TD*, 3, p. 276).

Nella sua mariologia Balthasar ha cercato di resistere a qualsiasi oscillazione da un estremo all'altro, ma lo ha fatto ammettendo pienamente la tensione implicita nell'affermazione che l'incarnazione dipende da un sì finito, il quale tuttavia poté essere pronunciato solo in virtù della grazia dell'incarnazione che ne sarebbe seguita. In questo modo la tensione riceve una formulazione più logica e astratta, mentre i Padri della

Chiesa e gli scolastici medievali trovarono di solito paradossi più poetici per esprimerla; ma la realtà rimane la stessa. E sicuramente Balthasar non avrebbe difficoltà ad ammettere che la formulazione poetica coglie la tensione molto meglio, come in questa descrizione di Maria di san Pier Damiani (1007-1072): «Fonte della divina fonte, origine dell'Inizio».¹² E dal momento che il consenso di Maria alla volontà di Dio, che produsse il nostro Salvatore, era esente da qualsiasi «contaminazione» del peccato originale (preferirei l'espressione: libero da ogni «seduzione» derivante dal peccato originale), esso era completamente aperto al futuro e insieme sintetizzava tutto il meglio del passato, giacché era un atto di obbedienza che esprimeva quella che avrebbe dovuto essere in tutti i momenti la risposta di Israele nella sua alleanza con Dio:

Qui noi abbiamo propriamente tutto ciò che è necessario per la comprensione storica della festa di oggi. In questa festa viene compiuta l'attesa di Israele del totale cambiamento del mondo attraverso Dio, e tuttavia – come avviene sempre nel passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento – ancora una volta l'attesa viene superata e rovesciata da capo a piedi. La salvezza, che viene da Dio, proprio perché viene da Dio, ha una forma completamente diversa da quella immaginata dall'uomo. Dove sta la differenza? L'uomo anche pio, giusto, *pone dei confini*, delle frontiere, inconsciamente, automaticamente, poiché ... è un essere segnato dal peccato originale. «Sì, però...!», «Sì, nel caso che Dio agisca così come io mi immagino che un vero Dio debba agire!». (*C*, p. 207)

Così, evidentemente, il peccato è definito come si presenta su entrambi i lati dell'Alleanza, ed è questo il motivo per cui da una parte il Nuovo Testamento ritrae Maria come colei che riassume e personifica il sì di Israele attraverso le generazioni (*Lc* 1,54-55) e dall'altra la Chiesa la invoca di proteggere i fedeli delle generazioni future dagli assalti delle tentazioni: per questo forse la Chiesa ha visto sempre il ruolo di Maria nella Chiesa riflesso nella battaglia della Donna contro il drago del capitolo 12 dell'*Apocalisse*; in effetti Balthasar si spinge fino a dire che «il modo migliore per imparare qualcosa su Maria e di capire in che modo si rapporti con la nostra età presente è di partire dal capitolo 12 dell'*Apocalisse*».¹³ Per affermare ciò

non è necessario sposare l'interpretazione tradizionale secondo cui nel testo dell'*Apocalisse* il simbolo si riferisce esclusivamente a Maria, e in realtà lo stesso Balthasar dice che la Donna vestita di sole che grida nelle doglie del parto è «senza dubbio prima di tutto il popolo di Dio, Israele, che soffre le doglie del parto del Messia» (TD, 3, p. 299).

Ma Maria, in virtù sia dell'immacolata concezione sia dell'assunzione in cielo, ha una «posizione singolarmente intermedia tra paradiso terrestre e caduta»¹⁴ e per questa ragione costituisce il ponte tra le faticose pene di Israele nel cercare di dare nascita al Messia (doglie del parto che cominciarono con la costernazione di Sara e culminarono nelle perplessità della stessa Maria) e l'angoscia della Chiesa fino a che il fuoco del Vangelo sia acceso in tutto il mondo (Lc 12,49-50). E il punto focale di questa transizione si ha là dove l'angoscia personale di Maria raggiunge il suo culmine: ai piedi della croce, dove lei perde non soltanto il Figlio ma anche il suo *status* di Madre del Salvatore per diventare, con questa sua perdita, la Madre dei fedeli:

Questo punto di svolta [della Croce] è l'ora della nascita della Chiesa; il corpo della Parola di Dio può ora essere distribuito nell'Eucaristia, e dal cuore trafitto scorre l'acqua e il sangue dei sacramenti. Ora nel mezzo di questo grande evento, questo corpo non può dimenticare la sua origine e il suo legame con il corpo della Madre. E il corpo della Madre di Gesù poté portare questo frutto solo perché aveva acconsentito in anticipo a tutta la missione di Gesù; per questo Maria è presente sotto la croce nel momento in cui l'incarnazione di Dio è consumata e nasce la Chiesa. Ella soffre insieme con il Figlio; nel suo spirito sperimenta la morte di lui, e il colpo di lancia che trafigge il cuore di Gesù morto ferisce lei, che gli deve sopravvivere, come la spada che era stata promessa. I discepoli hanno già comunicato nell'Eucaristia; sacramentalmente essi sono già corpo di Cristo; oggettivamente la Chiesa che essi costituiscono è già con Gesù sulla croce. Ma soggettivamente, essi sono assenti – salvo il discepolo diletto, che li rappresenta tutti. (R, pp. 102-03)

Questa scena dà luogo a quella che Balthasar chiama «una costellazione cristologica»,¹⁵ e la sua concentrazione di sim-

boli determina tutta la sua ecclesiologia.¹⁶ A suo modo di vedere, infatti, «il Crocifisso pronuncia una parola con cui affida Maria al discepolo diletto come suo figlio, e questa parola in un certo senso costituisce il documento di fondazione della Chiesa, che procede dalla sofferenza che fa nascere la Chiesa in quanto tale» (R, p. 103). Balthasar dipinge qui un quadro finissimo, quasi altrettanto difficile da descrivere quanto la teologia degli eventi del Sabato Santo. In realtà, infatti, ci troviamo davanti a un altro *commercium admirabile* (scambio mirabile), che questa volta avviene però a un livello più umano (o almeno più ecclesiologico). La descrizione più concisa della scena dipinta da Balthasar è, forse, quella fornita dalle osservazioni di uno dei suoi traduttori, John Saward:

Affidando [Maria] a Giovanni, Gesù unisce la Chiesa celeste, che ha già raggiunto il compimento, con la Chiesa terrestre, ancora impegnata nella lotta. In altre parole, *alla Chiesa pellegrina, visibilmente organizzata sulla terra, è stato affidato dal suo capo, nonostante la sua imperfezione, il compito di curare e proteggere la purezza e la santità della Chiesa ideale originale*. La missione di Giovanni si pone come legame fra Maria e Pietro e cioè fra la Chiesa santa e immacolata e la Chiesa gerarchica e infallibile; fra la Chiesa intera, che, proprio in quanto distinta da Cristo, è più grande dei suoi membri e li avvolge come presenza materna, e quella porzione sacramentalmente consacrata che è maschile e paterna, il ministero dell'unità nella verità. Giovanni rappresenta il lato ufficiale della Chiesa, ma in una forma speciale – come ministero di unità e amore. Sul Calvario, Giovanni è il vicario di Pietro che è assente; egli, in vece del primate, inizia a prendersi tenera cura e a vegliare sulla Santa Madre Maria e quindi sulla Santa Madre Chiesa, la Chiesa come un tutto, la Chiesa in quanto santa.¹⁷

E così, come c'è una costellazione di seguaci di Gesù che si raccolgono intorno alla croce nel momento in cui la Chiesa viene generata, anche la Chiesa successiva è «strutturata come costellazione», per così dire, con Pietro, Maria e Giovanni che rappresentano ciascuno in maniera reale e irrevocabile la sua natura e la sua costituzione. Anzitutto, la Chiesa come insieme è femminile (2 Cor 11,12), aperta e dipendente dal

suo Sposo, laddove la gerarchia maschile è, al contrario, solo una parte, chiamata a servire al tutto femminile mariano. La Chiesa – Balthasar non si stanca di ripetere – è esistita in una donna prima che un solo uomo fosse chiamato a essere apostolo: «In Maria, la Chiesa ha già esistenza fisica prima di essere organizzata in Pietro». ¹⁸ La Chiesa gerarchica, inoltre, è fondata e stabilita nella più ampia realtà della Chiesa totale prima di aver dato il suo consenso, anzi addirittura prima di essere in grado di offrire il suo sì finito, come le ripetute negazioni di Pietro dimostrano ampiamente. Fu Maria, e non uno qualsiasi degli apostoli, o i dodici collegialmente riuniti, a credere per prima e a rendere possibile, a livello umano, l'incarnazione. Ella pertanto ha un primato che nessun «primate» o prelato potrebbe mai avere:

Ma il fatto di essere consegnata nelle mani di Maria alla sua nascita [di Gesù] e dopo la sua morte resta più centrale che non l'essere consegnata nelle mani del ministero, e anzi di fatto è il presupposto di quest'ultimo. Prima che compaia nella Chiesa il ministero maschile, la Chiesa è già in atto come donna e ausiliatrice dell'uomo ... Ma qui è da ricordare ancora una volta la superiorità dell'elemento mariano rispetto a quello liturgico, perché nell'incarnazione e nascita del Verbo fattosi uomo c'era da sempre, consegnata, la cura della madre, prima ancora di trasferirsi nella cura della Chiesa in quanto ministeriale e comunitaria. (TD, 4, pp. 369, 375)

Questo affidare il Verbo incarnato al ventre di Maria e poi più tardi alle sue cure materne prefigurano il modo in cui Gesù affiderà lei, come *Immaculata Ecclesia* (Ef 5,27), a Giovanni. Ma una cosa significativa in questa costellazione è la vistosa assenza di Pietro, che è il rappresentante per eccellenza della Chiesa istituzionale. Egli non è solo la pietra su cui Gesù costruirà la sua Chiesa, ma anche l'uomo la cui assenza ai piedi della croce rappresenta il no finito, che è intrecciato nello stesso tessuto e corpo della Chiesa. Come si spiega tutto ciò? Nella sua meditazione più intensa dedicata a questo tema (un magistrale saggio di sintesi di materiali vari e disparati, significativamente intitolato *Casta Meretrix*) Balthasar affronta quest'argomento angoscioso:

Il Nuovo Testamento non parla delle assicurazioni che sono state date alla Chiesa di Cristo se non per dirci ch'essa è gravemente esposta alla minaccia dell'abuso, alla possibilità dell'apostasia. La immacolatezza della sposa non è mai una realtà compiuta, che la sposa dovrebbe solo accogliere senza preoccuparsi più di essa ... Donde deriva questa disponibilità della Sposa-Chiesa, la sua smania di novità e lascivia nel prestare ascolto al primo arrivato, nel volgersi a lui invece di lasciarsi guidare dall'Apostolo verso l'unico Amante? Questo timore percorre tutte le lettere apostoliche; l'apostasia e il ripensamento sono sempre possibili. (SV, pp. 203-04)

Non c'è nulla di più angoscioso per un cristiano che questo potere sempre presente del peccato. Quello che accade ai santi, che sono rari come le vette di montagna, dovrebbe essere in realtà un'esperienza quotidiana di tutti i cristiani: «Come una goccia d'acqua, che all'occhio nudo sembra pura, vista sotto il microscopio rivela un'insospettata impurità, così l'uomo credente scopre quanto sia inquinata l'aria spirituale che respira e nella quale è immerso con tutte le sue fibre; un'esperienza che può indurre proprio i santi, stando alla loro testimonianza, a una sorta di disperazione nei propri confronti e alla volontà di separarsi in maniera talmente decisa dal "cadavere in decomposizione", che è il loro essere, da conservare in essi soltanto la vita di Dio». ¹⁹

Così anche nella risposta zelante al sì infinito di Dio, anche quando pensiamo di aver pronunciato il nostro scarno sì finito al Vangelo, un ribelle e caparbio no zampilla dentro di noi. Per dirla con le sagge parole del cardinal Newman «fede e incredulità, umiltà e superbia, amore ed egoismo, si trovano uniti fin dall'epoca degli apostoli in un unico e identico corpo; e non c'è marchingegno umano che possa districare una cosa dall'altra». ²⁰ La tentazione è qui di ammettere questo fatto innegabile e poi ricorrere a una dottrina del *simul justus et peccator* e dello «sperare in bene». Benché ci sia qualcosa di vero in questa frase, ²¹ l'espressione tuttavia non ha alcun reale sostegno nel Nuovo Testamento se è intesa in chiave lassista. Balthasar non ha difficoltà ad ammettere che il rifiuto del lassismo e della disinvoltura può portare a sradicare il grano insieme alle erbacce, e dipinge con grande sottigliezza

le difficoltà pastorali di distinguere l'autentico senso del peccato da quello errato:

La parola peccatore non ha più per me nessun significato. Per l'opinione pubblica ha un certo sapore di comicità: nei titoli dei film a sfondo erotico essa compare allo scopo di richiamare gli spettatori, ma nessuno ci fa più caso. È come se provenisse da un mondo sommerso in cui esisteva tutto un sistema di tortura per compenetrare la coscienza del delinquente della sua colpevolezza e poi fargliela nuovamente perdere con la confessione e con l'imposizione di penitenze, il cui scopo finale, però, era quello di mantenere vivo e sanguinante in lui, con rinnovate torture, il sentimento generico di colpa. Tutto ciò nella prospettiva di un Dio che si supponeva offeso nel suo amore e che veniva efficacemente rappresentato da un sacerdozio ufficiale il quale, al potere di parlare alla coscienza di un uomo finché questi si riteneva l'«ultimo peccatore», univa anche il potere di ripescarlo magicamente dal pantano restituendolo all'innocenza del figlio prediletto del Dio dell'amore ... fino alla prossima caduta. Nulla di strano, quindi, che a poco a poco ci si sia stancati di vedersi imporre questa successione di bagni caldi e freddi, e, convinti ormai di essere sempre «allo stesso tempo peccatori e giusti» ci si sia sottratti alle cure sacerdotali.²²

L'attuale situazione pastorale all'interno della Chiesa rende quindi del tutto comprensibili simili «evasioni»: la posizione alternativa sembrerebbe portare solo a ossessioni, a scrupoli, a quel tipo di disperazione che indusse Lutero a rompere con tutto il sistema romano del perdono sacramentale. Ma la posizione più «lassista» finisce con lo sminuire l'altra evidenza neotestamentaria, ugualmente stringente (*Mt* 25,14-46; *Mc* 11,12-14.20-21; *1 Cor* 3,2-3.10-15; 9,24-27; *2 Cor* 9,6-11).²³ Balthasar cerca di risolvere la tensione (radicata nello stesso Nuovo Testamento) attirando l'attenzione sulla contrapposizione di maledizione/benedizione in san Paolo: «Se qualcuno non ama il Signore sia anatema» (*1 Cor* 16,22) e «Benedetti siano tutti quelli che amano il Signore nostro Gesù Cristo» (*Ef* 6,24). E da questo contrasto a due facce sull'essenza reale del sì e del no finito del credente, trae la seguente importante conclusione:

Questo «corpo» è ovviamente formato da peccatori, cioè da persone che non amano, per cui esso sarà radicalmente criticabile fino alla fine del mondo. Se però questa critica non si fonda in primo luogo sul modello di un amore più grande, non serve a guarire nessuna ferita; il critico che non è spinto dall'amore fa piuttosto la figura di uno che tanto più rabbiosamente si gratta quanto più bruciante si fa il prurito: è un circolo chiuso che ha il solo effetto di peggiorare pericolosamente la situazione. I grandi santi furono riformatori della Chiesa, ma riformatori costruttivi. Per contro, non tutti i grandi riformatori furono santi, cioè persone mosse da vero amore, e l'opera di alcuni di essi fu più demolitrice che costruttiva. (*PF*, p. 290)

Ma chi ha mai amato abbastanza? Una risposta sincera a questa domanda porterà automaticamente a capire che la linea di confine corre all'interno di ogni singolo cuore e che lo sradicamento deve cominciare da lì. C'è un no che si nasconde in ogni sì, corrispondente alla deficienza di amore; ed è questa la ragione per cui un infaticabile operaio del Vangelo come Paolo non può accettare che venga pronunciato su di lui un giudizio definitivo: «A me poco importa di venir giudicato da voi o da un consesso umano; anzi, io neppure giudico me stesso, perché anche se non sono consapevole di colpa alcuna non per questo sono giustificato. Il mio giudice è il Signore!» (*1 Cor* 4,3-4). Solo l'Ultimo Giudizio potrà rivelare quanto siano stati profondi in realtà i nostri fallimenti nell'amore e quanto irrevocabile sia tuttavia in realtà la scelta di Dio.

Come Paolo sembra sottintendere, quest'Ultimo Giudizio non può essere anticipato; ma Balthasar sottolineerà anche che la Chiesa è strutturata qui sulla terra in maniera tale che il credente è costretto a decisioni esistenziali che si rifletteranno nell'Ultimo Giudizio, e sono decisioni dettate dalla strutturazione essenziale della Chiesa, che si articola in stati di vita laicale e religiosa (o, in altri contesti, in stati laicali e clericali). Su questo punto la sua teologia è profondamente influenzata dagli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio, soprattutto da quelle sezioni dedicate alla scelta di uno «stato di vita» libero da un disordinato attaccamento al mondo. E da queste riflessioni è nato uno dei suoi libri più notevoli, *Gli stati di*

vita del cristiano. Si tratta di un'opera molto elaborata, e la cosa sorprende se si considera che è basata su pochi brevi paragrafi di un manuale di spiritualità come gli *Esercizi spirituali* ignaziani.²⁴

Il punto di partenza di Balthasar in questo libro è che la distinzione fra lo stato di vita laicale e quello religioso (o, per altri, fra lo stato clericale e quello laicale) fa parte in maniera talmente «intima» della struttura della Chiesa da imporre al credente una decisione: il suo sì, pertanto, non è un vago e generico assenso ad alcune proposizioni più o meno comprese fra quelle degli antichi concili, ma un sì, reale e costosamente esistenziale, al Signore che chiama a una vita di servizio e di sacrificio. E per questo Balthasar non esita ad affermare che la distinzione fra stato «religioso» e stato «laicale» risale a Gesù stesso, in questo senso:

Gesù non ha timore di porre gli uomini di fronte alla decisione ultima. Egli la provoca addirittura, e si crea così una schiacciante schiera di nemici. Egli non lascia valere zona alcuna di verità neutrali, teoretiche, poiché «Io sono la Verità» (Gv 14,6). Verità e menzogna dell'uomo, luce e tenebra, salvezza e perdizione si decidono dalla decisione pro o contro lui (Mc 8,38) ... «Nessuno può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro» (Mt 6,24) ... [La missione di Gesù ha] dunque primariamente un effetto divisore, e in tal modo un effetto che è in grado di porre ordine ... Così egli non vuole movimenti di massa in cui il singolo venga in certo qual modo trascinato anonimamente; vuole invece la decisione personale, in cui si è sempre unici e soli.²⁵

L'incontro con Cristo esige sempre che si «prenda posizione». Ora, si dà il caso che il vocabolo per «posizione» in tedesco (*Stand*) sia lo stesso che per «stato di vita», una congruenza etimologica che Balthasar sfrutterà appieno.²⁶ Per questo insisterà tanto sul fatto che la struttura della Chiesa è tale da esigere una decisione di fondo (che rimanda come a suo fondamento più lontano alla richiesta di una decisione avanzata da Cristo), da non sminuire con un appello troppo generico alla Chiesa come «popolo di Dio». Su questo punto Balthasar ritornerà con un senso di sempre maggiore urgenza

nei suoi ultimi anni, soprattutto nel saggio su *Cristologia e obbedienza cristiana*:

Non basta neppure dire che «popolo di Dio» è il concetto generico, cui manca la neotestamentaria *differentia specifica*, poiché 1) Antico e Nuovo Testamento non sono due specie di uno stesso genere; il Patto di Dio è unico, trapassa dallo stato della promessa in quello dell'adempimento, ma al tempo stesso dal ripudio del popolo nell'elezione del piccolo resto, del piccolo gregge; quindi 2) il concetto di popolo è ordinato all'Antico Testamento e nel Nuovo Testamento compare solo in citazioni tratte dall'Antico Testamento. Se il Vaticano II ha cercato di sostituire un concetto di Chiesa sicuramente inadeguato ... con il concetto di popolo di Dio, esso, se viene preso astrattamente e assolutamente, cela in sé solo pericoli contrapposti. I concetti sono destini. Non si può sottolineare abbastanza che la *Lumen gentium* introduce il concetto di popolo solo dopo aver trattato della Chiesa come *mysterium*. (SI, p. 115 nota 1)

Questo non vuol dire affatto negare la realtà della Chiesa come popolo di Dio, e ancora meno significa affermare che la «divisione» che la Chiesa era venuta a portare (Mt 10,32-42; Lc 12,49-53) non mirasse in ultima analisi a unire («Che tutti siano una sola cosa, come tu, Padre, sei in me e io in te», Gv 17,21). Al contrario, tutti i doni e i carismi sono orientati alla costruzione dell'intero Tempio di Dio. Il che non contraddice la scottante unicità di ciascuna chiamata, unicità che non potrebbe essere affrontata se non fosse riflessa nella stessa costituzione della Chiesa. Ma poiché la Chiesa è realmente popolo di Dio, tutti gli stati di vita devono riferirsi al bene di questo popolo:

In base alla missione di Cristo, lo stato dei cristiani è, nel più profondo, *uno stato di comunione*. Esso è di natura sociale. Questo non può esser senz'altro evidente, se si guarda solo all'urgenza personale della chiamata che elegge. Perché Dio non dovrebbe chiamare un uomo anche in uno stare solitario verso di lui? Ma la chiamata cristiana non ha mai questo carattere. Essa è infatti in primo luogo chiamata a entrare nella Chiesa, la quale, come fu mostrato, come luogo della comunione precede la chiamata individuale. In secondo luogo essa

è una chiamata a uscir fuori dall'io solitario ed egoista per entrare in uno stato che nella sua idea originaria significa il *far scoppiare ogni isolamento...* [Il chiamato] non può più avere, giacché oramai vive nella forma di Cristo, nessun'altra idea di personalità, di esser persona, all'infuori di quella che si esprime in missione, servizio e offerta di sé.²⁷

Per questo la Chiesa può essere, ed è, ferita – e profondamente ferita – dal rifiuto opposto da uomini e donne della Chiesa ad ascoltare e rispondere all'impellente e imperiosa vocazione (Mt 9,35-38). Trattandosi di un sì finito, ma libero, esso può essere anche un no finito. E in quanto no, recherà danno sia alla Chiesa sia al soggetto chiamato («Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro, è adatto per il regno di Dio», Lc 9,62). Balthasar descrive così gli effetti sul soggetto che oppone un rifiuto:

Ci sono vocazioni in cui gli individui sono chiamati nella sfera del fuoco. Esse impegnano sempre tutta la persona. E vocazioni del genere vengono respinte, anche se si può parlare di rifiuto solo quando uno respinge consapevolmente la chiamata (per migliaia di ragioni irrilevanti). Tali rifiuti sono più numerosi di quanto si possa immaginare. Quelli che hanno detto no restano segnati. Bruciano, ma consumano se stessi. Diventano cinici e distruttivi, si individuano fra loro e si frequentano ... Chiunque abbia una qualche capacità di discernimento li riconosce ... Nella disperata esibizione che fanno di se stessi, quelli che hanno rigettato la loro vocazione mostrano quale scomparsa nel puro servizio avrebbe potuto essere.²⁸

La Chiesa, in altre parole, è costituita in maniera tale da poter continuare a portare gli uomini e le donne a un incontro diretto con la chiamata di Gesù, una chiamata che nella sua imperiosità non sopporta opposizioni o scuse (Mt 8,21-22; 10,37-39; 19,16-26; Lc 9,57-62). Balthasar sottolinea che questa capacità di riecheggiare la chiamata di Gesù attraverso le generazioni è intimamente legata alla struttura gerarchica della Chiesa; ciò appare chiaro quando descrive come lo stesso no che agisce in un singolo cristiano sia all'opera anche nel mondo in generale: il no umano opposto a Dio dopo l'avvento di Cristo includerà sempre, per Balthasar, un

forte e inequivoco no alla gerarchia della Chiesa di Roma, appunto in quanto tale no tocca la Chiesa nella sua struttura divinamente stabilita:

L'umanità diventa consapevole della sua unità solo quando prende le distanze e protesta contro le pretese della Chiesa di essere la forma religiosa dell'unità voluta da Dio. Questa protesta è più ampia del protestantesimo in senso stretto, ma conferisce a quest'ultimo una certa affinità con le altre religioni del mondo, e non può quindi che portare a una specie di *entente cordiale* fra tutte le forme non cattoliche di religione. «Tutto meno che questo» è la parola d'ordine comune con cui tutti i non cattolici si intendono facilmente fra loro. In questo modo di intendersi tutti i fattori assoluti vengono gradualmente livellati in basso ... In ultima analisi, pertanto, la religione dell'umanitarismo non può essere meglio raccomandata e dimostrata nel suo spirito più intimo che rilevandone il contrasto con il cattolicesimo. Non c'è in pratica slogan più adatto per [riassumere] tutte le forme di propaganda culturale ai nostri giorni di quello che promette di portare gli uomini dalla «ristrettezza» cattolica ai «campi aperti» della religione naturale. L'unità mondiale delle religioni viene martellata e modellata sull'incudine del cattolicesimo. (GQ, pp. 88-89)

Questi due no possono incrociarsi in modi devastanti: da una parte svuotando la Chiesa degli operai necessari per i campi del Signore proprio quando biondeggiano di messi pronte al raccolto, e dall'altra ingrossando le file dei professionisti delle burocrazie ecclesiastiche con uomini e donne che vogliono minare la struttura stessa che fa risuonare la chiamata di Gesù in maniera chiara e diretta a ogni persona alla quale Cristo ha destinato una vocazione.²⁹ E quanto sono duraturi questi effetti! In un brano particolarmente triste, Balthasar evoca il grande danno provocato attraverso le età anche da un singolo no:

Dall'accettazione [della chiamata di Dio] sarebbe forse stato aperto ad un assai grande numero di fratelli l'accesso al Signore. Molti avrebbero potuto confessarsi, e oramai conservano i loro peccati, molti udire la parola di Dio, e oramai perseverano privi di ammaestramento, molti avrebbero potuto essere infiammati di fede, speranza e amore, e oramai rimangono freddi. Un settore del campo di Dio rimane incoltivato. I

pochi operai nella vigna del Signore saranno ancora più sovraccaricati di lavoro e lo sbrigheranno perciò con meno accuratezza e si ritroveranno esauriti in minor tempo. Colui che risponde di no si tira dietro un'incalcolabile sventura, perché egli non dice mai no solamente per se stesso, ma per tutti quelli che dipendono dalla sua missione. (SVC, pp. 439-40)

E per questo è così importante vedere la struttura gerarchica della Chiesa come radicata nella volontà di Cristo. Con questo non si deve intendere che la distinzione dei tre ordini, vescovo-prete-diacono, faccia parte della costituzione della Chiesa voluta personalmente da Cristo con dettagliate istruzioni date agli apostoli prima della sua morte, quanto piuttosto che questa (non meno) irrevocabile struttura è radicata nella natura imperiosa della chiamata di Cristo. Sarebbe molto facile rifiutare (o anche non sentire!) la chiamata se la Chiesa fosse concepita disinvoltamente come puro e semplice «popolo di Dio», che può decidere in proprio di organizzarsi come «chiesa di popolo» con leader ecclesiastici che rispondono a un invito e a una chiamata della congregazione.³⁰

Per Balthasar, tuttavia, non è solo questione di gerarchia, ma, più fondamentalmente, dello stato consacrato: cioè di vita nel matrimonio o di vita religiosa. E dobbiamo quindi tenere a mente la distinzione di Balthasar fra lo stato religioso (dei consigli evangelici) e quello clericale (del ministero legato agli ordini sacri) da una parte, e dall'altra lo stato laicale che si contrappone a entrambi. Entrambi i primi sono in un certo senso strutture che impongono una decisione: esigono un impegno per tutta la vita («l'amore vuole definitivamente rimettersi, consegnarsi», SVC, p. 34), ed entrambi sono risposte dirette alla chiamata del Signore. Ma differiscono sotto aspetti importanti (e non soltanto per la specificità del sesso per lo stato clericale). Soprattutto differiscono perché la vita religiosa ha una priorità come forma di discepolanza rispetto a quella dello stato clericale o sacerdotale.³¹ E le ragioni di ciò vanno ricercate ancora una volta nella «costellazione cristologica» raccolta intorno a Gesù sulla croce:

Stato sacerdotale e stato dei consigli [vita religiosa] rappresentano di fronte allo stato laicale di vita nel mondo una vo-

cazione speciale, differenziata; nei confronti di questo essi sono le uniche vocazioni nella Chiesa che fondano uno stato di vita ... La differenza fra stato sacerdotale e stato dei consigli deriva però dal fatto che il primo esige una sequela più stretta di Cristo indirettamente, a motivo dell'ufficio conferito, mentre il secondo la esige in maniera diretta, a motivo della forma di vita conferita personalmente. La differenza è già stata presentata: il rappresentante del ministero, Pietro, non viene degnato della grazia di vivere la croce insieme a Cristo come il rappresentante dello stato dei consigli, Giovanni ... A ciò corrisponde il fatto che il momento ministeriale appare sotto un certo aspetto nel Nuovo Testamento come una continuazione dell'ordinamento dell'Antico Testamento, mentre per lo stato dei consigli ci sono nell'Antico Testamento solo lontane immagini prefigurative, ma nessun vero e proprio presupposto. *Esso è scaturito nel suo insieme dalla croce, e costituisce la vera e propria nuova fondazione operata da Cristo: essa infatti diventa possibile come forma di vita solo quando Cristo, sua immagine archetipa, ha percorso la via della redenzione.*³²

Inoltre, lo stato della vita consacrata ha la priorità sullo stato sacerdotale perché «lo stato dei consigli esiste prima dello stato sacerdotale».³³ Il che significa soprattutto che la Chiesa ha autorità sulle grazie di Dio solo allo scopo di dispensarle; l'autorità della Chiesa è un servizio a quelli che amano, sicché essi possano crescere nell'amore. Tutto questo è simboleggiato nella costellazione cristologica intorno alla croce. Secondo Balthasar, infatti, «è un fatto della massima necessità *che proprio sotto la croce Giovanni incontra la madre del Signore*» (SVC, p. 248). La ragione di ciò sta in quello che Maria, Pietro e Giovanni simboleggiano: «Giovanni stesso è sacerdote; in quanto vergine egli è rappresentante dei "preti regolari" nei confronti del coniugato "prete secolare" Pietro».³⁴ E per estensione possiamo anche dire che è significativo che Pietro non fosse presente ai piedi della croce, e anzi fosse colto in fallo per tre volte a negare il Signore per paura di rischiare la vita. Giovanni, infatti, il discepolo prediletto per eccellenza, rappresenta la Chiesa dell'amore e dell'agape, mentre Pietro rappresenta la Chiesa docente ufficiale, che ha il potere delle chiavi. E ciò significa che tutte le scene dei

Vangeli in cui appaiono insieme hanno grandissimo significato per la Chiesa successiva:

Il mattino di Pasqua Pietro e Giovanni si affrettano insieme verso il sepolcro; l'amore, non appesantito come lo è il ministero, è più veloce nel raggiungere la meta; non sfrutta però la vicinanza concessagli contro il ministero, ma aspetta finché Pietro arriva, lascia entrare lui, ed entra a sua volta solo dopo che Pietro ha terminato il suo controllo ministeriale (*Gv* 20,8) ... Ancora una volta in occasione della pesca sul lago l'amore è più svelto e comunica al ministero la conoscenza del Signore (*Gv* 21,6-7). (*SVC*, p. 244)

Ma non si tratta di due Chiese contrapposte: al contrario sono legate fra loro per vantaggio reciproco. È per questo che Giovanni cede il passo a Pietro quando arrivano alla tomba, e soprattutto è per questo che Gesù risorto ripete in maniera dolorosa e imbarazzante a Pietro la domanda: «Mi ami tu più di costoro?»; e Pietro può rispondere solo con una forma affermativa modificata («Certo, Signore, tu lo sai che ti amo», *Gv* 21,15) che, si noterà, fa a meno di riprendere il comparativo:

Pietro non può più, come ha fatto sinora, affidarsi semplicemente al più grande amore di Giovanni, quando c'è da apprendere qualcosa dal Signore o circa il Signore. Egli non può nemmeno giustificarsi dicendo che il peso del ministero è già grande abbastanza, che egli perciò può lasciare il peso dell'amore, che è di per sé un ministero proprio, a colui che è stato eletto per questo: Giovanni. Egli deve incorporarlo a sé ... Ora però è impossibile comprendere qualcosa nelle regioni dell'amore senza viverlo. (*SVC*, pp. 244-45)

Nell'altra sua opera su questi stessi argomenti, *Il complesso antiromano*, Balthasar estende questa *Realsymbolik* anche a Paolo e a Giacomo, e quindi dispone questi quattro pilastri della Chiesa in un'architettura a forma di croce, illustrante tutte le tensioni che hanno segnato la Chiesa da quel momento in avanti, con Giacomo che rappresenta la tradizione ebraica e la legge, Paolo la nostra libertà nello Spirito Santo, Pietro il ministero pastorale, e Giovanni l'amore in attesa

(*OP*, p. 308-58). Per Balthasar questa tensione segna una dialettica che «caratterizzerà la storia temporale della Chiesa fino al ritorno di Cristo». ³⁵

Ma è una tensione feconda, se la si affronta nell'amore, il carisma specificamente giovanneo. E questo senza dubbio è il motivo per cui egli ha scelto Giovanni come il santo patrono dell'istituto secolare e della casa editrice da lui fondati, e per cui la sua stessa teologia ha un timbro tanto giovanneo nella forma e nel carisma:

E quanto significativo è che Giovanni se ne stia lontano da questi principi preoccupati sempre dell'equilibrio dell'unità ecclesiastica! La carità, che semplicemente «rimane», non combatte, non si mette in mostra; al massimo essa ripete l'unico precetto del Signore e introduce più profondamente nella sua comprensione ... In seguito, quando entra in scena il genio convertito Paolo, Giovanni scompare silenziosamente per fondare lontano quella «scuola» dell'amore (che è insieme una scuola di obbedienza nei confronti del ministero) di cui fanno parte Policarpo, Ignazio d'Antiochia, Ireneo; al suo seguito incomincia a svilupparsi la grande teologia ecclesiastica. Qui sta il modello e il criterio della veracità ecclesiastica. (*CAR*, pp. 321-22)

Parte quarta
LA TEOLOGICA

Sii adorato fra gli uomini,
Dio, in forma trina;
Scuoti la tua ribelle, ostinata nel covo,
Malizia d'uomo, con naufragio e tempesta.
Al di là del dire cose dolci, del passato parlare le lingue,
Tu sei luce e amore, io l'ho trovato, invernale e caldo;
Padre e carezzatore del cuore che hai scosso:
Tu discendi nell'oscurità e tanto più sei allora misericordioso.
Gerard Manley Hopkins, S.J., *The Wreck of the Deutschland*

La logica di Dio

Io ti ammiro, signore delle maree,
 Dell'antico diluvio, del volgere degli anni;
 Argine e ripresa dei lati del golfo,
 Sua sponda e molo e muro;
 Tamponando, calmando l'oceano di una mente emozionabile;
 Terreno dell'essere, e suo granito; tutto il passato
 Afferra Dio, seduto in trono dietro
 La morte con una sovranità che ascolta ma cela, promette ma rimane.
 Gerard Manley Hopkins, S.J., *The Wreck of the Deutschland*

Abbiamo raggiunto a questo punto la vetta più alta di questa intimidente catena di monti che siamo andati esplorando, e dobbiamo ora scalare uno degli argomenti più difficili della teologia di Balthasar: la speculazione sulla Trinità.¹ Davanti a questo tema una sorta di vertigine prende chiunque abbia qualche familiarità con la dottrina cristiana; e non soltanto i teologi. La domenica dedicata alla Trinità nell'anno liturgico è ben nota fra i preti per i grattacapi e le preoccupazioni che provoca nella preparazione dell'omelia ed è quasi universalmente considerata come il più difficile giorno dell'anno per il predicatore. Anche i catechisti sono costretti a ricorrere a sotterfugi e deboli analogie. Karl Rahner si spinge addirittura ad affermare che gran parte della teologia contemporanea rimarrebbe tale e quale se la Chiesa rinunciassse alla dottrina della Trinità, dato che tutto sommato la teologia soffre al giorno d'oggi di quella che egli chiama «timidezza antitrinitaria».² In un saggio mirabilmente lucido sulla Trinità, la teologa Catherine LaCugna scrive che questa timidezza non coglie soltanto quelli che sono del tutto critici sulla dottrina, ma anche quelli che dovrebbero essere i più interessati, i teologi sistematici: «Anche nei circoli più pronti a conservare lo schema trinitario della fede cristiana, molti scritti di cristolo-

gia, di ecclesiologia e di altri ambiti restano piuttosto reticenti sulla dottrina del Dio uno e trino».³

Qualsiasi sia il mistero connesso alla dottrina della Trinità, di sicuro non c'è mistero sulla vertigine che prende coloro che vi si accostano: che cosa mai può significare che Dio è Uno e tuttavia divisibile nelle sue relazioni con se stesso? Non equivale forse a scivolare in una visione di Dio mitologica, e quindi politeistica, per la porta di servizio, come sostengono gli ebrei e i musulmani? Non è in contrasto con uno dei passi centrali del Vecchio Testamento, un passo che è diventato quasi un credo stenografico per gli ebrei: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo» (*Dt* 6,4)? O forse la dottrina, soprattutto di fronte a queste obiezioni, è appunto un «mistero», cioè qualcosa da accettare «per fede», senza altri sforzi, accontentandosi di dire che fa parte della dottrina cristiana, ma che rimarrà sempre inaccessibile al desiderio della fede di raggiungere un po' di comprensione?⁴

Le cose non stanno così. Abbiamo già visto, discutendo del primo discorso di Pietro nella domenica di Pentecoste (nessuna vertigine lì!), che il linguaggio trinitario è un risultato inevitabile quando il predicatore che ha il compito di proclamare la Buona Novella deve parlare di ciò che Dio ha fatto in Cristo attraverso la sua morte, risurrezione e ascensione al cielo. Semplicemente non esiste modo coerente di presentare la vita di Cristo come salvezza di Dio per noi se non in termini trinitari.⁵ È evidente che Cristo non può essere *totaliter* Dio: se immaginassimo le cose in questo modo, infatti, o cadremmo in una flagrante concezione mitologica o ci troveremo a porci l'imbarazzante domanda di chi «badava al negozio» mentre Egli camminava su questa terra. E tuttavia sarà difficile seguire la strada degli unitariani e dire semplicemente che Gesù fu un uomo nato da donna alla maniera naturale di tutti gli uomini, che ci lasciò un buon esempio, e poi «risuscitò» solo nella mente dei discepoli, e che il suo «spirito» continua a vivere più o meno nello stesso modo in cui lo spirito di Martin Luther King continua a vivere fra le persone impegnate nella lotta per la liberazione e l'uguaglianza civile degli afroamericani. Nel caso di grandi personalità carismatiche come Socrate o King, è uno schema sicuramente adegua-

to. Ma applicato a Gesù? Come può rendere giustizia alla Buona Novella della salvezza realizzata per noi? Che tipo di salvezza ci verrebbe con il puro esempio?

La situazione di imbarazzo è quindi ineludibile: è chiaro che Dio ha agito in Cristo rimanendo tuttavia pienamente sovrano dell'universo; ma ha anche agito in maniera tale che «secondo lo Spirito di santificazione» Cristo è «*costituito* Figlio di Dio ... mediante la risurrezione dai morti» (*Rm* 1,4): «Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre» (*Fil* 2,9-11). Davanti a questo tipo di proclamazione delle grandi opere di Dio in Cristo, la Chiesa comprese istintivamente che, nel proclamarle, essa diceva insieme qualcosa sulla natura intrinseca di Dio nel suo essere e nella sua essenza; ed è per questo che l'inno della lettera ai Filippesi che abbiamo appena citato comincia col dire che Cristo Gesù «pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo» (*Fil* 2,6-7). Inoltre, la stessa intuizione di questa nuova rivelazione sulla natura di Dio e la sua iniziale comprensione si realizza grazie allo Spirito Santo: «A noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio» (*1 Cor* 2,10-11).

Per questo la famosa espressione di Karl Rahner secondo cui «la Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa» ha trovato così ampio consenso fra i teologi di ogni confessione.⁶ Con ciò Rahner voleva sottolineare che le speculazioni sulla vita interna della Trinità (la cosiddetta Trinità «immanente») si erano ormai così disancorate da un nostro accesso a quella realtà una e trina basato sulla considerazione di come Dio agì in Cristo (la cosiddetta Trinità «economica», cioè la Trinità operante nell'«economia» [= realizzazione concreta] della salvezza) da perdere qualsiasi rilevanza per la vita cristiana (dove la timidezza trinitaria di cui parlava). Nella sostanza, Balthasar è d'accordo:

Con il rinvio di Gesù da una parte al Padre e dall'altra allo Spirito noi vediamo affiorare la realtà di ciò che sarà chiamata nella sua formula definitiva: Trinità di Dio. Il Padre indicato da Gesù è la sua sorgente, ma è un altro da lui, come un altro da lui è lo Spirito, che egli, ritornato al Padre, a partire dal Padre invierà. Ma una simile distinzione in più in Dio diviene possibile cristianamente solo a partire dal comportamento di Gesù. Soltanto in lui la Trinità è aperta e accessibile ... Del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo come divine «persone» noi sappiamo unicamente mediante la persona e il comportamento di Gesù Cristo. Bisogna dunque concordare con l'asserto oggi molto in voga in cui si dice che possiamo avere conoscenza e osare di dire qualcosa della Trinità immanente soltanto attraverso la Trinità economica.⁷

Ora, com'è noto, i modi di spiegare il mistero della pluralità nell'unico Dio seguono una di queste due direzioni: o si spiega la trinità secondo un modello interpersonale (sempre salvaguardando naturalmente l'unità essenziale di Dio) o secondo un modello psicologico (sempre assicurandosi che le Persone della Trinità non siano ridotte a pure «fasi mentali» della vita di Dio). Quando questi due tipi di soluzione prendono la strada dell'eresia, come accade spesso, li si definisce, rispettivamente, triteismo e modalismo. In termini generali (e in un capitolo come questo non posso che limitarmi a rapide pennellate), possiamo dire che l'Oriente inclina di preferenza verso spiegazioni della Trinità che agli orecchi occidentali suonano come triteistiche, mentre l'Occidente inclina verso una spiegazione che spesso colpisce i teologi orientali come blandamente e tautologicamente modalistica. Così, Gregorio Niseno dirà che Dio può essere tre persone in una natura esattamente come Pietro, Giacomo e Giovanni sono tre persone in un'unica natura umana.⁸ E Agostino, invece, paragonerà la Trinità alle facoltà della memoria, dell'intelletto e dell'amore (con numerose varianti).⁹ Il conflitto è rimasto tale e quale fino ai nostri giorni poiché, come Wiles spiega:

Non è possibile per la mente umana mettere a fuoco nello stesso tempo e nella stessa maniera i tre e l'uno. Si può dare un uguale valore ai due aspetti sulla pagina scritta, ma la mente non può che osservare questa realtà da un lato o dall'altro. L'Oriente

(con l'importante eccezione di Atanasio) tende ad osservarla dal lato dei tre, l'Occidente dal lato dell'uno. Quando un orientale parlava di Dio, pensava con tutta naturalezza al Padre, con cui il Figlio e lo Spirito devono essere in qualche modo congiunti in una coeguale divinità. Quando un occidentale parlava di Dio, pensava con tutta naturalezza a un solo Dio uno e trino, nel cui essere si devono in qualche modo ammettere reali distinzioni di persona. Così, mentre per i cappadoci l'esempio dei tre uomini, con le opportune precisazioni, era accettabilissimo, per Agostino non funzionava affatto. *Se la parola «persona» dovesse essere usata nel normale senso umano in riferimento a Dio, dichiara Agostino, essa dovrebbe essere usata dell'uno piuttosto che dei tre.* L'uso di questa parola per riferirsi ai tre non dev'essere inteso in un senso simile.¹⁰

Ho ritenuto necessario ricordare tutto questo all'inizio del capitolo perché voglio eliminare subito un possibile equivoco: nel parlare della Trinità, Balthasar usa un linguaggio molto audace, che potrebbe indurre a qualche fraintendimento. In quale misura tale fraintendimento sia da attribuire a una sua carenza è, certo, una domanda legittima, ed è una questione di cui ci occuperemo, anche se di passaggio. Ma il punto chiave per il momento è di vedere come la mente umana si indirizzi naturalmente verso l'una o l'altra alternativa; e Balthasar ha lasciato senza dubbio l'impressione di inclinare più verso i tre che verso l'uno, soprattutto in contrapposizione a Rahner, che lo ha accusato di indulgere a speculazioni troppo gnostiche.¹¹ C'è qualcosa di ironico in questa contrapposizione fra i due teologi, giacché di solito è la propensione speculativa a fare insistere sull'unità di Dio, mentre i teologi che si concentrano sull'azione salvifica di Dio nella storia prediligono il linguaggio trinitario.¹² E questo è un punto su cui ritorneremo in tutto questo capitolo: Balthasar elabora la propria teologia della Trinità partendo dalla sua concezione di quello che significava per Gesù diventare maledetto a nostro vantaggio e sperimentare la condanna all'inferno da parte del Padre. La teologia trinitaria di Balthasar è, per così dire, determinata dagli eventi dei Tre giorni.

In realtà, la *Teologica* non fa che ribadire con maggior forza quest'interesse. In una nota molto eloquente, Balthasar si accusa di aver ceduto a un «compromesso» nel suo libro *Myste-*

rium Paschale o *La teologia dei Tre giorni* per essersi limitato a dire che, morendo, Gesù aveva mostrato la sua «solidarietà con i morti», senza aggiungere apertamente, come si conveniva, che, nella sua discesa all'inferno, Gesù aveva anche dovuto assaporare la condanna e il destino dei dannati per l'eternità.¹³ Dobbiamo pertanto tenere sempre presente che Balthasar è spinto dallo stesso intenso interesse che indusse Pietro a rompere con la tradizionale terminologia ebraica nel descrivere l'essere di Dio: il significato salvifico, soteriologico, della morte di Cristo. Ciò non vuol dire negare gli interessi speculativi circa l'unità di Dio, che portarono Agostino a mostrarsi tanto cauto con la terminologia personalistica, e ancor meno significa liquidare le preoccupazioni del giudaismo e dell'islam a proposito dell'essenziale unicità di Dio. Ma i cristiani rispondono in maniera diversa a queste preoccupazioni, che condividono in pieno, per il semplice (ma cruciale) motivo che credono che nella morte di Cristo il mondo sia stato crocifisso a Dio, il quale «ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia» (*Rm* 11,32).

Nondimeno, nonostante una concentrazione maggiore sulla discesa all'inferno, la *Teologica* rappresenta in qualche modo uno sforzo per cogliere al meglio le preoccupazioni occidentali per l'unità, sollevate da interessi più puramente filosofici. Messa a fianco della *Teodrammatica*, la *Teologica* manifesta una fortissima tensione nel pensiero di Balthasar mirante a dare il debito risalto sia alla natura intrinsecamente drammatica delle relazioni intratrinitarie sia all'eternità essenziale e immutabile di Dio. Come Gerald O'Hanlon ha giustamente osservato:

Quello che è caratteristico in teologi come Balthasar è proprio il tentativo esplicito di combinare insieme lo statico e il dinamico, in modo da salvaguardare la categoria dello stato rimanendo tuttavia aperti a quella dell'evento, così da evitare il razionalismo di un'ontologia essenzialista, ma non tanto assegnando la priorità alla nozione di «processo» quanto piuttosto conservando il momento ontologico senza negare la costante verità della nozione di «divenire». Anche in Balthasar, dunque, la *Teodrammatica* non può mai essere separata dalla *Teologica*: la divinità e la verità, con gli altri trascendentali dell'unità e della bellezza, devono aiutare a formarci la

nozione del Dio trinitario di Gesù Cristo, una nozione in cui gli elementi filosofici sono con tutta evidenza ispirati da quelli teologici (pur essendo in grado di dare a questi ultimi un grande contributo), in quella simbiosi fra teologia e filosofia all'interno della quale Balthasar insiste sulla priorità della prima.¹⁴

Siamo, credo, particolarmente fortunati che Balthasar sia vissuto abbastanza a lungo da portare a termine l'ultimo pannello della trilogia (dopotutto, aveva già 78 anni quando completò l'ultimo volume del secondo pannello!). Infatti ebbe così modo di affrontare in maniera più diretta gli argomenti riguardanti le tensioni che hanno animato il suo pensiero fin dall'inizio circa la trascendenza di Dio, che tuttavia si rende accessibile a noi nella rivelazione. Dicendo questo, non voglio dare a intendere che Balthasar, avendo potuto completare l'ultimo pannello del suo trittico, la *Teologica*, si sia discostato in misura significativa dal suo pensiero o l'abbia integrato con materiale in precedenza non considerato (anche se, come abbiamo visto, a volte cercherà di rafforzare le linee precedenti di tale pensiero). Prima di tutto, il primo volume della *Teologica* è semplicemente la ristampa di un'opera, *Wahrheit* (Verità), che aveva pubblicato nel 1947, molti anni prima che cominciasse a lavorare al volume di apertura della trilogia. Sicché, anche dal punto di vista della sua bibliografia, ci troviamo davanti a un movimento circolare. Ma questo non è altro che il riflesso in ogni evento della sua metafisica:

La riduzione della conoscenza della verità a un'evidenza puramente teoretica, dalla quale sono state attentamente distaccate tutte le decisioni vive, personali ed etiche, significa una così sensibile contrazione del campo della verità che essa, proprio per questo, resta spoglia della sua universalità e in tal modo della sua vera essenza. Se verità e bontà sono entrambe davvero proprietà trascendentali dell'essere, allora entrambe devono compenetrarsi, e ogni reciproca contrapposizione esclusiva dei loro territori può solo condurre a una misconoscenza della loro essenza reciproca. La stessa cosa vale analogamente dell'ultima proprietà dell'essere, della bellezza. Essa pure pretende a validità universale, essa pure non si deve mai separare dalle sue due sorelle. Si pone così l'esigenza del tutto elementare di un'etica e di un'estetica della verità e della sua cono-

scenza, in base all'intuizione che soltanto le tre determinazioni trascendentali dell'essere manifestano la sua interna ricchezza quale essa è, cioè ne disvelano la verità secondo cui, per conseguenza, soltanto una vera, persistente, vivente intuizione della posizione teoretica, etica ed estetica può comunicare una vera conoscenza dell'essere.¹⁵

La compenetrazione dei tre trascendentali può richiamare alla mente del lettore la Trinità, e soprattutto la tradizionale dottrina della *perichóresis* (o circuminsessione), delle tre Persone, secondo la quale le Persone della Trinità sono compenetrate reciprocamente l'una nell'altra sicché, pur essendo ogni Persona distinta nella relazione con le altre, ciascuna partecipa pienamente dell'essere delle altre: l'essere della Divinità è così uno e indivisibile. Questa somiglianza è senza dubbio significativa, ma, come con ogni paragone tratto dall'essere mondano, l'analogia va applicata con attenzione. Certo, come dice Balthasar, «i trascendentali che governano ogni essere possono esistere solo fusi l'uno nell'altro».¹⁶ Ma tutto dipende da quale vogliamo che sia lo schema dominante: «Possiamo dunque concludere definitivamente che tutta la metafisica dei trascendentali dell'essere nella sua integralità può essere dischiusa solo sotto la luce teologica della creazione del mondo nella Parola di Dio, che alla fine esprime se stesso in divina libertà come uomo sensitivo-spirituale. Ma affermando ciò, non vogliamo dire che la metafisica stessa debba diventare teologia».¹⁷

La struttura della *Teologica* in tre volumi rispetta questa distinzione: il primo volume è chiamato *Verità del mondo* (ed è identico, anche nella paginazione, al precedente libro pubblicato la prima volta nel 1947, salvo il fatto che vi è aggiunta un'introduzione e una spiegazione della rilevanza del volume per l'intero progetto); il secondo, *Verità di Dio*; e il terzo, *Lo Spirito di Verità*. È una distinzione che conserverò, essendo di grandissima importanza per capire la teologia trinitaria balthasariana.

In poche parole, il senso della distinzione è il seguente: pur volendo Balthasar affrontare il mistero della vita intratrinitaria con un approccio «negativo», cioè negando l'idea del cambiamento e della sofferenza in Dio come li intendiamo

noi, nondimeno insisterà sul fatto che le condizioni per la possibilità di queste stesse realtà al di fuori di Dio (cioè qui sulla terra) vanno ricercate all'interno di Dio. Ciò può suonare astratto e speculativo in maniera scoraggiante, come del resto appare, credo, tutta la speculazione sulla Trinità; ma serve a mettere a fuoco due punti della teologia che non è facile tenere a mente insieme, vale a dire che mentre da una parte la Trinità racchiude in sé tutte le condizioni per la possibilità del mondo, dall'altra non siamo in grado di ricavare conoscenze sulla natura di Dio dal mondo. Balthasar parla a questo riguardo di una «cesura» all'interno di Dio fra l'essere per se stesso e la decisione di creare il mondo:

Certamente c'è da mettere una cesura tra il sì eterno, che la volontà di Dio dice a se stessa e alla sua eterna vita, e il sì che sigilla la deliberazione di una creazione; bisogna mettercela semplicemente perché la creazione non è Dio e perciò non è necessaria, neppure nel senso che il Bene di Platone e di Plotino si diffonde essenzialmente oltre se stesso o che l'idea del migliore dei mondi «preme» su di lui perché lo crei. Il Dio vivente non si «diffonde» naturalmente; *ma la libertà con cui egli decide l'essere del mondo non è per sua natura nessun'altra da quella in cui egli vuole eternamente ciò che egli è.*¹⁸

Da questa distinzione Balthasar può trarre alcune sorprendenti conclusioni. Il concetto di dramma, come ormai sappiamo, presuppone ed è correlato alla libertà; ma la nostra libertà è fondata nella libertà di Dio, che è inerente alla natura di Dio e non nasce semplicemente nella cesura della sua decisione di creare. Dio, infatti, è libero per essenza, cioè, in quanto Trinità:

Il mondo, e la libertà finita nel mondo, non avrà il suo fondamento in se stessa come Dio ce l'ha, e neppure in una «idea», ma esclusivamente nella libertà di Dio, il che la distinguerà anche sempre essenzialmente da Dio fin nelle unioni più profonde tra libertà divina e creata. Ma mentre essa deve interamente se stessa alla libertà divina, non potrà avere la sua possibilità e realtà in un «luogo» diverso che nell'eterno Figlio, che deve eternamente la sua divinità alla liberalità del Padre. Se il Figlio è l'eterna Parola del Padre, allora il mondo è

totalmente creato mediante questa Parola (*Gv* 1,3), non soltanto come per mezzo di uno strumento, ma in quanto è l'archetipo e dunque anche il teletipo, lo scopo, del mondo. (*TD*, 2, pp. 247-48)

Poiché è contingente, il mondo è passivo nella sua potenza di ricevere l'essere; poiché è di necessità essere, Dio è interamente attivo nella pienezza del suo essere (*actus purus*). Ma parlando di relazioni intratrinitarie (e ricorderemo che le Persone della Trinità non hanno sostanza autosussistente, ma sono definibili solo in termini delle loro mutue relazioni), non solo possiamo ma dobbiamo parlare di passività e di recettività in Dio, poiché il Figlio deve il suo essere Figlio interamente all'amore generante del Padre, un amore che restituisce totalmente al Padre nella gratitudine eucaristica, e da questa risposta procede lo Spirito, il quale a sua volta lega l'amore del Padre e del Figlio come loro *vinculum amoris*. Anche il Padre, dunque, è «passivo» nel senso della piena apertura al ritorno dell'amore del Figlio e alla forza legante dello Spirito.¹⁹

Come Balthasar non esiterebbe ad ammettere, non si può che «balbettare» quando si cerca di parlare di passività divine all'interno dell'*actus purus*.²⁰ Intanto, questo apre la possibilità di applicare l'immaginario femminile a Dio, con riferimento al fatto che, nella procreazione sessuale, è la donna che «passivamente» riceve il seme e lo nutre nel suo grembo. E data la sua disponibilità ad ascrivere all'essere di Dio un'autentica passività (naturalmente, interna alle relazioni trinitarie), Balthasar si spingerà a parlare addirittura del «grembo» del Padre:

Dio è da sempre colui che in libertà e per amore si è donato; egli pertanto cerca chi liberamente e amorosamente gli conceda spazio per il suo amore che vuol riversarsi in noi. Vuole essere accanto alla libertà creata, per «prendere dimora» (*Gv* 14,23) con la propria libertà infinita in quella libertà creata; per poterla «generare» e «partorire» (*Gv* 1,13; 3,5; 1 *Gv* 3,9) di nuovo dal grembo dell'infinita dedizione d'amore (dal Padre al Figlio nello Spirito Santo) ... Obbedienza qui è in prima istanza la docilità dello Spirito, che si *lascia* scaturire dal Padre e dal Figlio, dal loro amore dimostrato in modo assoluta-

mente concreto nel Vangelo e che vuol essere spirito della nostra mutua dedizione. È prima di tutto e soprattutto spirito e sentimento del Padre, che fa scaturire il Figlio dalla sua energia generativa e lo custodisce e nutre in questo Spirito come *in un grembo materno*; in tal modo diviene l'archetipo del nostro concreto amore per il prossimo, nel quale dovremmo essere padre e madre dei nostri simili.²¹

Ma l'ardire dell'autore va ancora oltre: sosterrà, infatti, che possiamo attribuire a Dio anche qualcosa come fede e preghiera. Qui si rivela particolarmente forte l'influenza di Adrienne von Speyr.²² E anche quella di Péguy, cui Balthasar aveva dedicato un intero capitolo negli *Stili laicali*.²³ E ciò perché l'infinita differenza qualitativa che separa il mondo da Dio, ed è il presupposto della preghiera, dev'essere fondata in Dio. Tutti gli attributi a noi inerenti devono essere fondati in Dio: «L'infinita distanza fra il mondo e Dio ha il suo fondamento in quell'originale distanza fra Dio e Dio, entro Dio».²⁴ E questo vale anche per il peccato (Balthasar è davvero audace!); la libertà di Dio, infatti, è il presupposto della libertà dell'uomo, il vero fondamento della sua possibilità, e in questa possibilità è incluso il peccato; dare all'uomo la libertà non può, infatti, non includere il rischio che, peccando, egli ne abusi.

Balthasar, naturalmente, non intende dire che Dio vuole che la creatura pecchi, né che l'«immagine prima» del peccato sussista in Dio; ma sostiene che l'esperienza della separazione da Dio, conseguenza diretta del peccato, deve poter essere integrata nelle differenze trinitarie, altrimenti non c'è salvezza.²⁵ Nella Trinità, infatti, distanza e separazione sono sempre realtà positive; nella Trinità, e lì soltanto, la distanza viene in essere a causa dell'amore: l'amore del Padre è così totale che, per così dire, «non rimane nulla» allorché genera il Figlio in amore; e il Figlio restituisce quest'amore in maniera così totale, senza nulla trattenere presso di sé, tanto che egli pure è del tutto «svuotato». E questa reciproca rifrazione di amori, questo scambio eterno e *perichóresis* di dare e ricevere l'intero essere relazionale dell'altro è anch'esso così totale da «spirare» lo Spirito (per usare la terminologia tradizionale della teologia trinitaria). Lo Spirito a sua volta è tanto e

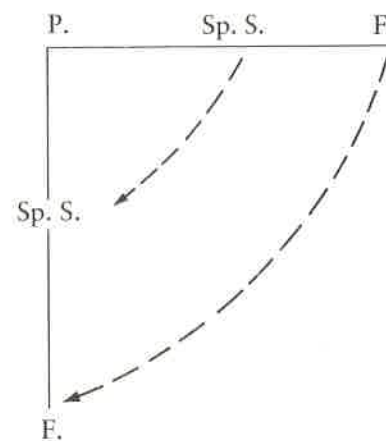
totalmente lo Spirito del Padre e del Figlio da legarli in unione d'amore anche quando la loro autodonzione d'amore è così totale da far sì che essi abbiano «perso» se stessi.²⁶

Uno dei contributi più specifici di Balthasar alla teologia è la nozione di «inversione trinitaria» (*Umkehrung*). L'espressione sta a significare che le relazioni interne alla Trinità sono in un certo qual modo «invertite» allorché la Parola diventa carne. Che significa? Ricorderemo che, nella Trinità immanente, lo Spirito è il «prodotto» spirato dal mutuo scambio di amore fra Padre e Figlio, e che tale scambio è così totale che lo Spirito, procedente dal Padre e dal Figlio, è costituito come Persona, la cui identità relazionale consiste nel legare e ratificare il legame tra Padre e Figlio. Proprio come il Figlio deve la sua intera identità di Figlio all'atto generativo del Padre, così pure lo Spirito deve la sua intera identità alla reciprocità dell'amore fra il Padre e il Figlio. E questo significa che, in quanto «ultima» delle Persone trinitarie, lo Spirito è in un modo speciale determinato dal Padre e dal Figlio. Ma nell'incarnazione è il Figlio che è «determinato» dallo Spirito, il quale (come abbiamo visto nel capitolo 9) opera in qualità di «suggeritore» e mediatore della volontà del Padre:

I misteri delle processioni intradivine *ad extra* rimangono per noi coperti per l'eternità, nessuna analogia tratta dalla creazione e dall'economia salvifica riesce a consentire un'enunciazione non frammentaria sulla vita trinitaria. Ciò che più confonde è il *rovesciamento nell'economia salvifica della relazione tra Figlio e Spirito*: mentre lo Spirito procede nell'ambito intradivino dal Padre e dal (o mediante il) Figlio, il Figlio si fa uomo in virtù dello Spirito e viene avviato nella sua missione dallo stesso Spirito. Come colui che nell'espropriazione, da lui compiuta, della sua forma divina, si pone sotto la volontà del Padre, egli lascia che anche lo Spirito, il quale procede dal Padre e del quale il Padre dispone, acquisti su di lui il potere d'una regola della volontà paterna, per consentire che questo Spirito, riposante su di lui in pienezza, alla fine della sua missione sia spirato e profuso da lui nella morte e nella risurrezione (e nell'Eucaristia): tanto in direzione del Padre («nelle tue mani») quanto in quella della Chiesa e del mondo («e così alitò su di loro»). (*SI*, pp. 192-93)

Un'altra delle innovazioni di Balthasar è il parlare di una *kénosis* dello Spirito, oltre che del Figlio. In realtà, non sarà una sorpresa per il lettore che ci ha seguito fin qui venire a sapere che secondo Balthasar anche la capacità del Figlio di svuotare se stesso e assumere la forma umana di servo è radicata nella precedente *kénosis* o svuotamento di ciascuna Persona nell'altra, e da essa condizionata.²⁷ E Balthasar afferma questo non solo del Figlio, che ora deve seguire i suggerimenti dello Spirito e «obbedire» loro, ma anche dello Spirito: «In quanto anche lo Spirito, che assume il ruolo dominante nell'incarnazione – il Figlio lascia che si disponga di lui –, e presenta la volontà del Padre (e in essa del decreto uno e trino) perché sia adempita – il Figlio obbedisce al Padre nello Spirito Santo –, rinuncia a un aspetto della sua forma divina: d'essere il prodotto esuberante dell'amore tra Padre e Figlio» (*SI*, p. 193).

Per spiegare quello che intende per «inversione» Balthasar si serve di un grafico (è cosa che fa spesso, seguendo un'abitudine di Adrienne von Speyr, le cui penetrazioni nella Trinità erano tutte intuitive; va ricordato che la von Speyr aveva una formazione medica e non aveva mai seguito corsi formali di teologia).²⁸ La linea orizzontale raffigura la Trinità immanente e la posizione dello Spirito Santo a metà della linea rappresenta l'identità relazionale dello Spirito in quanto prodotto dell'inte-



razione e dell'amore fra Padre e Figlio. La linea verticale vuole essere l'economia della salvezza, con il Padre sopra che fa da regista e lo Spirito Santo che media la volontà del Padre verso il Figlio, ora ai piedi della linea (l'uguaglianza delle Persone è simboleggiata dalla linea orizzontale retta; la loro sovraordinazione e subordinazione è rappresentata nella verticale). E il movimento di *kénosis* dalle relazioni immanenti a quelle economiche è raffigurato dalle linee tratteggiate.

Il grafico può risultare fuorviante se induce il lettore a pensare che Gesù sia semplicemente subordinato allo Spirito, dal momento che lo Spirito è senza alcun equivoco anche il suo Spirito di amore per il Padre. Il Figlio, discendendo e assumendo la forma umana, prende con sé lo stesso Spirito di obbedienza che gli aveva suggerito in partenza di discendere. Così, benché quella che lo Spirito sovraordinato presenta a Gesù sia spesso la volontà del Padre che è predominante, l'obbedienza di Gesù è sempre un'obbedienza volontaria e internamente generata, fondata nella sua disponibilità kenotica a diventare uomo.²⁹

Balthasar spera che il cogliere quest'inversione trinitaria aiuti a togliere la vecchia disputa del *filioque* dal solco in cui è rimasta impantanata per tanti secoli. Come abbiamo visto, infatti, nell'inversione trinitaria che si verifica nell'economia della salvezza, lo Spirito ha un duplice ruolo: essere autenticamente lo Spirito di Gesù, e insieme il mediatore di una volontà che arriva a Gesù dal di fuori e lo sovraccarica più di quanto possa sopportare (Mc 14,34-36). Lo Spirito realizza il primo ruolo come Spirito del *filioque* (di cui Gesù poteva dire che lo Spirito «prenderà del mio e ve lo annunzierà», Gv 16,14): cioè, è realmente Gesù che obbedisce al Padre, è realmente *lui* che opera miracoli e si sente consumato dal fuoco della sua missione (Lc 12,49-50). Ma lo Spirito che discende su di lui al suo battesimo «spingendolo» nel deserto, conducendolo verso una croce che egli schiverebbe, è lo Spirito che *a Patre procedit* (come nella famosa bozza orientale: «lo Spirito di verità che procede dal Padre» di Gv 15,26).³⁰

La fecondità ecumenica di questa nuova prospettiva sulla Trinità dovrà essere verificata naturalmente nel corso del tempo (anche se il Patriarca di Costantinopoli accordò a Balthasar la Croce d'Oro del Monte Athos,³¹ che sembra in-

dicare se non altro un'apertura dialogica a questa teoria da parte della Chiesa ortodossa). Ma forse la prima fase in questo processo deve consistere nell'affrontare le classiche obiezioni di tipo occidentale al suo approccio, incentrate soprattutto su quella che i critici qualificano come una sgradevole antropomorfizzazione del termine «persona» quando applicato alla Trinità.³² La sgradevolezza tocca particolarmente quei teologi che, come Agostino molto tempo prima, trovano il termine «persona» così radicalmente alterato da risultare del tutto fuorviante quando viene applicato alla Trinità. Fra questi teologi dobbiamo certamente annoverare Karl Rahner:

In primo luogo dico con tutta tranquillità e sincerità d'aver l'impressione che il concetto di «persona» venga frainteso o rappresenti un pericolo di fraintendimenti nella dottrina trinitaria. Con questo non nego che il concetto di «persona» rappresenti una regolazione linguistica vincolante per il teologo cattolico, che la proposizione: «Il Dio uno nella sua unica essenza sussiste in tre persone», se giustamente intesa, sia una verità di fede ortodossa e definita. Ma questo non esclude ovviamente che il concetto di «persona» possa essere e sia stato di fatto continuamente frainteso ... Quando un nostro contemporaneo, sia all'interno, sia all'esterno del cristianesimo, ode la proposizione: «In Dio ci sono tre persone», pensa spontaneamente a tre soggetti, la cui soggettività, conoscenza e libertà sono tra loro distinte, e si domanda poi con un certo smarrimento logico come tre persone così concepite possano essere contemporaneamente un unico e medesimo Dio.³³

Balthasar si sentiva chiaramente oggetto di queste critiche, qui come altrove negli scritti di Rahner, tanto che aprì il volume finale della *Teodrammatica* con un'«osservazione preliminare», in cui difende il suo tipo di approccio da tali critiche, che credo sia utile citare integralmente:

La nostra teologia è stata definita «gnostica» da Karl Rahner. Questo suo giudizio avrebbe trovato presumibilmente una conferma ancora più profonda dopo la lettura del capitolo sul *Dolore di Dio*. Il giudizio tuttavia appare inaccettabile, e potrebbe trovare un chiarimento nella lettura del capitolo conclusivo di questo volume, il quale tratta ancora una

volta dell'immutabilità di Dio in tutta la sua economia di salvezza. (TD, 4, p. 11)

In effetti il problema ruota tutto intorno allo slittamento del significato di «persona» dall'aspetto esterno (*persona* = maschera) all'interna autocoscienza dell'essere umano. Ma mi chiedo fino a che punto la dottrina della Trinità diventi fuorviante solo per questo ben documentato slittamento semantico, dal momento che, in fin dei conti, i termini di «Padre» e «Figlio» devono denotare anche centri di coscienza, e sono essi a evocare chiaramente il senso di «persona» nel significato moderno del termine! Ma Balthasar prende tutt'altra strada, domandandosi fino a che punto sia davvero stabile l'idea di «personalità», soprattutto quando pensiamo ai nostri tentativi di applicare un concetto così evanescente alla potenza predominante di Dio. In una delle affermazioni più eloquenti reperibili nei suoi scritti, dice a proposito di questo complesso argomento:

Possiamo osare di attribuire il concetto di persona e personalità all'Abisso nascosto e ineffabile, dal quale ebbe origine e incessantemente fluisce la grandiosa complessità del mondo con i suoi esseri in evoluzione e involuzione? Questi esseri, di cui noi facciamo parte, restano indifesi in balia del vortice dell'esistenza; e se proviamo ad appoggiarci tra noi per trovare un certo sostegno, se talvolta la casa di un altro si offre a noi quasi come una patria, una garanzia di sicurezza, quanto precari sono questi ricoveri, questi rifugi nel vento gelido del destino che ci prende nel suo vortice, sibilando, e d'improvviso abbatte il nostro o l'altrui tetto, sotto il quale credevamo di essere provvisoriamente protetti. Siamo in balia del destino: le nostre assicurazioni sugli infortuni, sulla vecchiaia e sulle malattie non sono che tentativi impotenti di proteggerci da ciò che ci sovrasta, dal fulmine annientatore della morte. Siamo esposti e indifesi, né una mano che si tende verso di noi può proteggerci dalla solitudine, né la speranza nell'avvenire può mitigare *adesso* le terribili circostanze di questo mondo ... Dove attingeremo la fiducia per sentirci veramente protetti in quel grembo, in quell'abisso profondo e oscuro dal quale fummo espulsi, senza il nostro consenso, e in cui alla fine il destino ci farà ritornare? (PF, pp. 63-64)

Dobbiamo sempre ricordare che, nell'usare un'analogia tratta dall'esperienza umana in riferimento a Dio, dobbiamo domandarci quali siano le condizioni che rendono possibile l'essere una persona, l'essere un centro di autocoscienza, l'essere libero, e via dicendo.³⁴ Sono condizioni presenti in Dio; ma questo è tutto quello che possiamo constatare circa le modalità. Infatti, conosciamo solo il fatto che Dio, in quanto Creatore, stabilisce queste possibilità sulla base del proprio essere eterno e necessario, ma non sappiamo in che modo e maniera tale essere sia costituito. In ogni caso questo non può implicare che Dio sia qualcosa di meno, nella sua realtà, di quanto costituisce il mondo.

Qui si intrecciano due questioni, l'epistemologica e l'ontologica; e la nostra strada per l'ontologica è bloccata dall'epistemologica, secondo la quale non possiamo conoscere il «che cosa» o il «come» di Dio direttamente.³⁵ Quello che possiamo sapere dunque sul piano dell'ontologia si riduce al «che»: sappiamo *che* Dio è la precondizione per la creazione e tutti i suoi attributi. Il «che» include soprattutto la distanza fra Creatore e creatura, distanza che blocca l'accesso della creatura a Dio. Come O'Hanlon dice arditamente «dato che la creazione è un libero atto dell'amore di Dio, la sua vera ancorché analoga realtà dev'essere vista come fondata nel no trinitario: [ossia] *la distanza infinita fra il mondo e Dio ha il suo fondamento in quell'originaria distanza fra Dio e Dio, all'interno di Dio*».³⁶

Tale distanza, naturalmente, non è incolmabile trattandosi di un divario generato, emergente dall'amore del Padre che non trattiene nulla, ma si consegna totalmente. Ma insieme è distanza infinita in quanto il Padre consegna tutto, e il Figlio restituisce tutto, anch'egli non trattenendo nulla; e la reciprocità «spira» lo Spirito che li lega insieme nonostante la distanza, e per sua causa. Tutto il mondo creato va inteso, dunque, come espressione e dono di Dio secondo la precedente realtà trinitaria dell'esistenza del Figlio come espressione e dono del Padre. Ciò lascia spazio sia all'immagine psicologica, agostiniana della Trinità, sia al modello interpersonale preferito da Gregorio Niseno: «Il modello interpersonale non può raggiungere l'unità sostanziale di Dio e il modello

intrapersonale non può rappresentare la reale e perenne reciprocità [*Gegenüber*] delle ipostasi in Dio» (*TD*, 2, p. 35).

Sarebbe fuorviante estendere il linguaggio «Io-Tu» allo Spirito (e in questo senso Rahner ha ragione quando parla della concezione moderna del termine «persona» che interferisce con ciò che Persona significa nella Trinità), dal momento che lo Spirito è una Persona nella Trinità in quanto Spirito della reciprocità di Padre e Figlio. Ma perfino qui il linguaggio della relazionalità tratto dalla comunicazione umana è ancora appropriato:

È proprio nella reciproca assolutezza di questa relazionalità che si trova il punto di partenza della processione dello Spirito Santo. Stando all'esperienza umana della relazionalità incondizionata – e quindi a «immagine e somiglianza» di un'analogia umana – l'amore reciproco appare sempre come qualcosa che trascende la comprensione umana, come qualcosa che è sempre insuperabile. Le due persone fra loro innamorate sperimentano qualcosa che va al di là dell'«orizzonte di aspettativa» della loro resa, qualcosa che non è destino impersonale, ma viene sperimentato solo come un miracolo che nasce dal loro amore personale. Partendo dalla prospettiva della rivelazione biblica, dello Spirito noi possiamo dire soltanto: è un miracolo che appare come «la personificazione della resa reciproca», come loro «dono in persona». (*SI*, p. 225; cfr. anche *TL*, 4, pp. 148-203)

Ciò che più di tutto determina la teologia trinitaria di Balthasar è la definizione di Dio come amore. Rifacendosi agli argomenti di Riccardo da San Vittore (anche se in chiave critica), egli insiste che la carità o amore è un concetto intrinsecamente relazionale.³⁷ La ragione per cui Dio è amore risiede nel fatto che l'atto generativo del Padre è «motivato» totalmente dall'amore, la restituzione di quell'amore è amore, e il legame del loro reciproco amore è amore. La circuminsessione delle Persone è tutto un movimento di amore. Questo non vuol dire che il credente si trovi davanti a tre diverse «persone», nel senso moderno del termine, che lo amano «individualmente», visto che la sostanza dell'affermazione di Giovanni è che Dio è amore (il verbo è al singolare!). Per

questo Balthasar è molto cauto nel portare all'estremo la logica di Riccardo:

Viceversa una costruzione ingenua del mistero divino secondo i rapporti interumani – come in opposizione ad Agostino ha fatto Riccardo da San Vittore – non può porsi in assoluto, perché non evita l'antropomorfismo banale che consiste nella pluralità delle sostanze. L'immagine creaturale deve delimitarsi per guardare a partire simultaneamente dai suoi due punti di partenza [psicologico e interpersonale] nella direzione del mistero di Dio: le linee si incontrano invisibilmente nell'infinito.³⁸

Ma questo punto d'incontro, è chiaro, si trova *nell'eternità*, e non nel tempo, e pertanto rimane sempre inaccessibile a noi. Siamo spinti a cercare tante analogie e metafore per spiegare la natura della Divinità solo perché l'azione di Dio in Cristo è tanto chiaramente e manifestamente un evento trinitario. Ma la rivelazione in Cristo non ci offre l'accesso a quel punto dell'eternità. Dio, in altre parole, non cessò di essere Dio allorché rivelò se stesso nel Figlio. E Balthasar conclude ognuna delle tre parti della trilogia con una considerazione finale sull'incomprensibilità di Dio. Non c'è dubbio che ogni teologia ben articolata vada incontro alla tentazione di pensare di essere in qualche modo riuscita a «catturare» l'essenza della rivelazione. Ma qual è il suo vero scopo, se non di mediare la rivelazione in modo da renderla significativa e accessibile all'orecchio moderno? Eppure incorre facilmente proprio in questa tentazione:

In Gesù Cristo splende, è vero, con la massima intensità, il mistero del fondamento del mondo. Tuttavia egli è come un lampo che fa percepire in modo giusto e definitivo tutta l'inafferrabilità di Dio. In lui Dio sconfigge *definitivamente* ogni «saggezza» del mondo mediante la «follia» del suo amore immotivatamente elettivo, mediante il suo inserimento nel caos della storia umana, mediante l'assunzione della colpa delle sue creature traviate. Questo incomprensibile amore di Dio, che si traduce in azione nell'evento Cristo, lo pone molto al di sopra di tutte le incomprensibilità delle rappresentazioni filosofiche di Dio, le quali si esauriscono in se stesse; al di sopra di tutte le affermazioni che si potrebbero azzardare, a propo-

sito di Dio, da una prospettiva terrena allo scopo di negarne l'assoluta alterità. Ma siffatto potenziamento dell'incomprensibilità del Dio biblico regge soltanto finché le formule dogmatiche ne respingono la ricorrente razionalizzazione: al pari di cherubini con la spada di fuoco, esse proteggono la follia dell'amore di Dio – scandalo per i giudei e i greci – ricacciando ogni assalto cabalistico o hegeliano contro l'agape tramite la gnosi. (PF, pp. 58-59)

Al termine di un'intervista, nel 1976, fu chiesto a Balthasar di indicare un denominatore comune a cui riportare la massa enorme dei suoi scritti. Com'era da aspettarsi, egli declinò l'invito, ma disse che invece di un denominatore comune avrebbe indicato volentieri i titoli di tre dei suoi libri: *Spirito e fuoco*, *Il Tutto nel frammento*, e *Solo l'amore è credibile*. Prima di passare a una valutazione finale dell'opera di Balthasar nel prossimo capitolo, vorrei sottolineare, nello spirito della sua risposta all'intervista, con quanta forza egli vedesse il complesso della sua opera come dedicato in pratica a illustrare l'amore: «Nessuna verità della rivelazione, dalla Trinità alla Croce e al Giudizio, può parlare d'altro che della gloria del povero amore di Dio – un amore che ovviamente è qualcosa di molto diverso da quello che noi quaggiù immaginiamo con il termine di amore. No, esso è Spirito e Fuoco. «Chi si avvicina a me si avvicina al fuoco»». ³⁹ E così, prima di procedere alla nostra valutazione della sua opera, individuiamo bene il nocciolo della sua missione:

Se hai del fuoco in casa, custodiscilo bene dentro un focolare incombustibile e coperto, perché se ne sprizza anche solo una scintilla e tu non l'avverti, diventerai preda delle fiamme insieme con la casa. Se hai il Signore del mondo in te, nel tuo cuore incombustibile, cingilo bene con siepe, sta' attento a come tratti con lui, perché egli non incominci a pretendere, e tu non sai più dove ti spinge. Tieni ben ferme in mano le redini. Non lasciare il timone. Dio è pericoloso. Dio è un fuoco divorante. Dio ha su di te le sue intenzioni. Lasciati mettere in guardia da lui: «Chi mette mano all'aratro e si volge indietro non è degno di me. Chi non mi ama più che il padre e la madre, che gli amici e la patria, anzi più che se stesso, non è degno di me».

Fa' attenzione, egli si rimpiaffa, comincia con un piccolo amore, con una piccola fiamma e, prima che tu te ne renda conto, ti tiene già tutto e sei prigioniero. Se ti lasci prendere, allora sei perduto, perché non ci sono limiti verso l'alto. Egli è Dio, è abituato all'infinito. Ti risucchia in alto come un ciclone, ti vortica su e giù come una tromba d'acqua. Pensaci bene: l'uomo è fatto secondo misura e limite, e solo nella finitezza egli trova pace e felicità; ma questo qui non conosce misura. È un seduttore dei cuori. (CM, pp. 92-93)

Realtà ultime

Io dico che siamo avvolti
Di misericordia tutt'intorno
Come dall'aria.

Gerard Manley Hopkins,
*The Blessed Virgin Compared
to the Air We Breathe*

Sono fermamente convinto che un'adeguata valutazione della teologia di Hans Urs von Balthasar non sia possibile per il momento. Per prima cosa, egli aveva terminato la sua trilogia appena l'anno prima della morte, avvenuta nel 1988, sicché il mondo teologico ha avuto poco tempo per assorbire e cominciare a capire quest'opera immane, gigantesca. In secondo luogo, ci vorrà tempo perché le traduzioni dei suoi libri appaiano nelle principali lingue del mondo. Ma soprattutto c'è un altro impedimento che si oppone a una corretta valutazione della sua opera, ed è la sua relazione simbiotica con la parallela opera (altrettanto estesa) di Adrienne von Speyr, la mistica che egli accolse, battezzandola, nella Chiesa cattolica romana: ogni valutazione dell'uno coinvolgerà una valutazione parallela dell'altra.

Io stesso ho continuato a rimandare il compito quanto più possibile, non tanto perché nutrissi qualche ripugnanza verso l'opera di lei (anche se non nascondo di essermene sentito imbarazzato e respinto più d'una volta, ma è un ostacolo che di solito si supera in seconda battuta) quanto per la dimensione enorme, e il carattere spesso ripetitivo, dei suoi scritti. Lo stesso Balthasar è certamente consapevole della difficoltà, giacché parla apertamente della spossatezza che prende la maggior parte dei lettori della von Speyr quando si avventurano nei suoi libri:

Davanti alla portata dei suoi scritti, molti si sentono perduti; lottano per due o tre libri e poi, sopraffatti dall'apparente in-

terminabilità, perdono il desiderio e il coraggio di continuare a leggere. Ripeto quello che ho detto in precedenza: quello che è cresciuto da una lenta meditazione ha bisogno di essere assorbito con lentezza e meditazione. Questo è particolarmente vero dei commentari sulla Scrittura; sono adatti soprattutto come preparazione alla preghiera contemplativa personale. Si può leggere un versetto della Scrittura, poi le riflessioni di Adrienne von Speyr su di esso, e infine si possono usare queste riflessioni come «punti» di meditazione. (PS, p. 248)

Abbastanza schietto, non c'è che dire; ma ci vorranno diversi decenni prima che gli scritti della von Speyr radichino nella vita della Chiesa, suscitino reazioni, diano origine a una letteratura specifica (professionale e no), ecc. E allora, a un certo punto, il magistero gerarchico della Chiesa dovrà esprimere un parere, magari provvisorio e in riferimento a una circostanza qualsiasi che sembri appropriata. Finché non si sarà percorsa tutta questa strada, sarà impossibile arrivare, credo, a farsi un'idea adeguata del significato del suo carisma per la Chiesa e, a *fortiori*, della teologia di Balthasar.

Ci sono, inoltre, altri e forse anche più robusti ostacoli a una valutazione del suo carisma, creati semplicemente da vicende personali così inconsuete. Il cugino di Balthasar, Peter Henrici, S.J., parla dello stupore dei membri della Comunità di San Giovanni (l'istituto secolare che fondarono insieme Balthasar e la von Speyr) nell'apprendere della vera e propria inondazione di grazie da lei ricevute e di cui non avevano saputo nulla mentre era in vita.¹ Ciò accadde perché Balthasar evitò fino a morte avvenuta di pubblicare qualsiasi opera di lei che lasciasse trasparire quanto intense fossero le sue esperienze mistiche. «Benché sia impossibile tracciare una netta linea divisoria fra opere "ordinarie" e opere "puramente mistiche"» dice, «volutamente mi sono trattenuto dal pubblicare le opere più evidentemente carismatiche durante la vita dell'autrice: avrebbero inutilmente sconvolto la sua vita e quella della sua famiglia» (PS, p. 99). Ma dopo la morte queste opere uscirono a getto continuo in una vera e propria cataratta di carta stampata e rivelarono una sorprendente abbondanza di carismi mistici: trasporti, miracoli, registrazioni della vita di preghiera dei santi, e persino stimate.

Un primo abbozzo di questa piena di esperienze si profilò con chiarezza subito dopo la sua morte (17 settembre 1967) allorché Balthasar pubblicò il testo *Primo sguardo su Adrienne von Speyr* da cui, fra altre sorprendenti rivelazioni, si apprende che Adrienne ebbe un misterioso «incontro» con sant'Ignazio di Loyola mentre camminava per strada all'età di sei anni (!) e una visione di Maria circondata da angeli e santi quando ne aveva 15.² Ma prima della sua conversione al cattolicesimo, nel 1940 all'età di 38 anni, si era sposata due volte ed era sopravvissuta per diversi anni al secondo marito, un professore di storia all'università di Basilea.

Personalmente, non avevo mai sentito parlare di Adrienne von Speyr fino a che questo libro non uscì in inglese nel 1981. In precedenza avevo fatto la conoscenza di Balthasar quando mi era capitato di imbartermi per la prima volta, a metà degli anni '60, nel suo libro sulla *Preghiera contemplativa*: trovai il suo stile inebriante e le sue intuizioni straordinariamente fertili. Così mi dedicai a imparare il tedesco per leggerne le opere (la scelta dei libri da tradurre da parte degli editori era stata fino allora piuttosto casuale e senza un preciso disegno). È stato dunque solo attraverso Balthasar che ho incontrato lei e, come per la maggior parte delle persone di mia conoscenza, cui è accaduta la stessa cosa, ne fui insieme colpito e sconcertato. In una delle sue ultime opere, Balthasar mostra di essere ben consapevole della difficoltà: «Nell'opera teologica complessiva di Adrienne esistono parti singole che, avulse dal contesto, potrebbero risultare talvolta strane. I suoi lettori sono vivamente pregati di non perdere di vista, in certe affermazioni particolari, l'insieme della sua teologia; l'intima coerenza di tutte le parti diventerà evidente quanto più si verrà a conoscere l'insieme».³

Nonostante questi avvertimenti, devo ammetterlo, mi sono attenuto abbastanza fedelmente al mio proposito originario di dedicare la maggior parte del tempo a un intenso studio dell'opera di Balthasar, e nel mio lavoro solo occasionalmente ho dato un'occhiata ai testi mistici della von Speyr, anche se devo dire che, sulla base dell'accresciuta comprensione della teologia di Balthasar, posso apprezzarne ora molto di più l'opera, le intuizioni e la missione; ultimamente poi mi sono dedicato con più impegno alla lettura diretta dei suoi scritti. Ma si tratta

ancora di un movimento oscillante, due passi avanti e uno indietro, poiché quanto più in profondità mi immergo nei suoi testi, tanto più mi trovo davanti a momenti che mi sconcertano. Ho spesso sentito dire che i sostenitori della loro causa paragonano i loro rapporti a quelli di Francesco d'Assisi con santa Chiara, o di Francesco di Sales con Giovanna Francesca di Chantal; e questo, in termini molto generali, può anche essere vero, ma non aiuta molto a capire quale fosse in realtà la loro relazione, che a me continua a sembrare senza precedenti. Per esempio, accade di leggere nelle opere postume della von Speyr, come *Kreuz und Hölle* (Croce e inferno), che mentre Balthasar metteva per iscritto per i posteri i racconti della «discesa mistica» di Adrienne nell'inferno, all'improvviso lei si interrompeva, vedendolo sobbalzare o rimanere sorpreso da qualche sua frase, e gli chiedeva a bruciapelo: «Riesce a capire questo? Qual è la sua formazione? È laureato? Ci sono tanti dottori imbecilli in giro!».⁴ Senza dubbio, si tratta di qualcosa di nuovo nella storia della Chiesa.

Forse il destino e il cammino del loro istituto secolare si dimostrerà come la via migliore per giudicare della validità del carisma di lei; questo è stato spesso il modo in cui la Chiesa ha verificato i carismi di altri fondatori. Naturalmente, non è il «successo» in senso mondano il metro, ma non si può negare che il destino dell'istituto sia in rapporto con il giudizio sul carisma della sua co-fondatrice. A proposito di queste considerazioni, c'è un brano in *Il nostro compito* in cui Balthasar racconta di averle una volta detto che la loro fondazione avrebbe avuto alla fin fine dimensioni piuttosto modeste, conclusione a cui Adrienne si oppose:

Nella primavera del 1942 lei ha un colloquio con un povero gesuita, che le dice che i fondatori di ordini sono sempre stati dei santi. Devo toglierle questa idea che realmente la tormenta (perché non voleva essere presa per una santa) e aggiungo: «Noi non fonderemo certo un ordine così grandioso come sant'Ignazio o Francesco d'Assisi. Sarà più modesto». Ma lei: «Diventerà qualcosa di grande, crescerà».⁵

Trovo difficile interpretare questo continuo alzare la posta. Sembra inevitabile il dubbio che Adrienne forse s'inganni, che

siano qui all'opera manie di grandezza. Conosco un paio di persone addentro ai dettagli della vicenda e del cui giudizio mi fido, che sostengono che quando Balthasar lasciò la Compagnia di Gesù nel 1950 perché l'ordine dei gesuiti rifiutava di assumere la responsabilità, canonica o di qualsiasi altro genere, dell'istituto secolare, egli fu deviato da quella che era la sua vera vocazione (e si tratta di persone non avverse alla sua teologia e che non nutrono alcun sospetto circa le sue motivazioni). Forse è così, o forse no. So per certo che verso la fine della sua vita, come mi raccontò uno dei membri dell'istituto, egli raccomandava loro di essere pronti anche alla possibilità, dopo aver offerto tutto di sé nel *Suscipe* (la preghiera in cui si chiede a Dio di accettare tutta la propria vita, memoria, intelligenza e volontà), di vedersi da Dio respinta e rifiutata l'offerta. Il che, presumo, richiederebbe più santità e indifferenza per le cose della terra invece che ambiziose speranze in un futuro, grandioso ordine (e vale la pena ricordare che Ignazio di Loyola fondò la Compagnia di Gesù come un ripiego, di fronte alle difficoltà geopolitiche che gli impedirono di raggiungere la Terra Santa: *lui* non faceva di certo grandi progetti per quel suo nuovo ordine!).

Ma fra tante incertezze, una cosa almeno possiamo dire: Balthasar ha pienamente ragione quando afferma che la sua opera e quella di Adrienne von Speyr sono così strettamente intrecciate da non poter essere separate, un punto su cui cominciò a insistere con crescente perentorietà a mano a mano che cresceva la sua fama. Per questo scrisse *Il nostro compito*: «Questo libro ha soprattutto uno scopo: impedire che dopo la mia morte venga fatto il tentativo di separare la mia opera da quella di Adrienne von Speyr. Il libro dimostra che non è possibile, né per quanto attiene alla [nostra comune] teologia, né all'istituto iniziato [sotto i nostri auspici]».⁶ Quanto più ho potuto approfondire la mia conoscenza e familiarità con il suo pensiero, tanto più mi sono reso conto della verità di tale affermazione, espressa in maniera anche più netta nel suo saggio retrospettivo *Rechenschaft*:

A Basilea, la missione di Adrienne von Speyr ... fu decisiva. Quello che Ignazio aveva inteso fare ai suoi tempi significò per me da allora in poi l'«istituto secolare»; il duro sacrificio

richiesto da questa transizione fu accompagnato dalla certezza di servire la stessa idea in maniera più esatta. Fu Adrienne von Speyr che mostrò il modo in cui Ignazio è portato a compimento da Giovanni e con ciò gettò le basi per la maggior parte di quello che ho pubblicato a partire dal 1940. La sua opera e la mia non possono essere separate né psicologicamente né filologicamente: due metà di un tutto unico, che ha come suo centro un'unica fondazione.⁷

Ma la verità di questa affermazione (che non nego) non impedisce certo al teologo di valutare la teologia di Balthasar in sé e per sé. Si tratta dopotutto di una teologia, e come tale va giudicata.⁸ Ma anche qui ci troviamo subito in difficoltà, e non solo per la mole dei suoi scritti. Ciò che rende particolarmente difficile valutare la teologia di Balthasar al momento è la sua intenzione di tagliare alla radice e minare le fondamenta su cui poggia in pratica tutta la teologia attuale. Si è così costretti a decidere fin quasi dall'inizio se immergersi con lui nel suo sistema e vedere il resto della teologia contemporanea nella sua ottica, o giudicare la sua opera secondo i metri al momento prevalenti nella corporazione dei teologi. Ciò sarebbe, almeno a suo parere, ugualmente distorcente, data la sua convinzione che proprio le vigenti norme di razionalità siano responsabili del progressivo inaridimento della teologia. E poi, come cavarsela con il suo netto rifiuto di sottostare alle leggi delle specializzazioni che dominano fra i professionisti della teologia oggi? Chi ha la variegata competenza per valutare a colpo d'occhio i suoi studi patristici, il suo rapporto con la mistica *versus* la rivelazione, le sue speculazioni trinitarie, la sua attività di curatore di testi e traduttore (di autori francesi soprattutto, ma anche di Massimo il Confessore e di molti, molti altri), la cadenza musicale della sua prosa, o anche per leggere tutti i libri che ha scritto (un uomo che, come dice il suo biografo, «scrisse più libri di quanti ci si può aspettare che una persona normale possa leggere nel corso della sua vita»⁹)?

Ma lasciamo da parte anche questo aspetto, che non corrisponde al tema specifico del presente capitolo. Preferisco piuttosto, come si conviene a un capitolo finale, soffermarmi sull'esame critico della sua escatologia. Di tutte le innovazio-

ni per cui Balthasar è famoso nella teologia, infatti, nessuna colpisce più della sua idea che «dogma [della Chiesa] è che l'inferno esiste, non che vi siano delle persone».¹⁰ E naturalmente, in puri termini di dogma, ha ragione. Come i vescovi tedeschi hanno dichiarato nel loro recente catechismo: «Né la Sacra Scrittura né la Tradizione della fede della Chiesa affermano con certezza che nell'inferno vi sia di fatto qualcuno. L'inferno è sempre davanti ai nostri occhi come una *possibilità* reale, una possibilità connessa con l'offerta di conversione e vita».¹¹

E tuttavia, ogni volta che penso alla dottrina dell'*apokatastasis* (l'universale restaurazione di tutte le cose alla fine dei tempi), mi viene in mente un'osservazione di Ludwig Wittgenstein a Maurice Drury, un suo ex studente. Drury aveva sempre ammirato la visione origeniana di una finale restaurazione di tutte le cose, inclusi Satana e gli angeli caduti, e dichiarò un giorno a Wittgenstein il suo dispiacere che fosse stata dichiarata eretica dalla Chiesa. «È naturale che fosse respinta» replicò secco Wittgenstein. «Una posizione diversa non avrebbe senso. Se quello che facciamo ora è destinato a non fare alcuna differenza alla fine, allora viene meno tutta la serietà della vita».¹² L'obiezione a questa posizione è comprensibilissima: sembra altamente improbabile che Dio possa, in nome di questa serietà, condannare tutti quelli che sembrerebbero meritare la dannazione; il cardinale Newman lo mette in evidenza con un certo asciutto brio:

Il mondo ci assicura che non sbagliamo a fidarci di lui. Perché? Perché esso è tanti – ci sono in esso tanti uomini; che devono essere nel giusto. Ecco una cosa che sembra arduo affermare: «Dio non può punire tanti uomini». È così, come si sa, nella legge umana. Un magistrato non punisce mai tutti insieme molti appartenenti a una comunità; è costretto, invece, a lasciare che la moltitudine dei colpevoli gli sfugga, e si limita a dare degli esempi; e non possiamo fare a meno di pensare che allo stesso modo farà Dio. Non ci permetteremo certo di credere che possa, e abbia detto di volere, punire migliaia di persone con la disinvoltura di una sola. Ciò che il povero e l'ignorante che vive senza religione professa, è quello che in realtà professano tutti: quando viene accusato di trascurare la religione, dice di «fare quello che fanno gli al-

tri». Parla in maniera cruda, ma non fa che dire quello che moltissimi pensano, ma non dicono. Sono convinti che questo mondo sia un male troppo grande perché Dio possa punire; o piuttosto, proprio perché è così grande, il mondo non è un male. Non possono accettare l'idea che Dio permetta l'esistenza di un male così grande, quale sarebbe il mondo se fosse cattivo; pertanto, visto che permette l'esistenza del mondo, vuol dire che non è cattivo. Invano la Scrittura li assicura che è cattivo, anche se Dio lo permette. Invano tutto il Salterio, dall'inizio alla fine, proclama e protesta che il mondo è contro la verità e che i santi devono soffrire. Invano gli apostoli ci dicono che il mondo è immerso nella malvagità; invano lo stesso Cristo dichiara che ampia è la via che porta alla perdizione, e molti sono quelli che la percorrono. Vano il grande giudizio del diluvio; vana la morte istantanea dei primogeniti d'Egitto, e della moltitudine di Sennacherib. No, non dobbiamo credere; le parole del Tentatore risuonano nelle nostre orecchie: «Sicuramente non morirai!»; e noi ci giochiamo i nostri interessi eterni puntando su quel che vediamo e sulla ragione, piuttosto che sulla parola rivelata di Dio.¹³

Ma mettiamo da parte i vani desideri e le vuote obiezioni, la cui debolezza diventa evidente non appena vengono formulate. «La salvezza non è una questione tanto facile» continuava Newman, «o un bene che si può ricevere a buon mercato, come siamo inclini a pensare. *Non la si ottiene col semplice desiderio*». ¹⁴ No, risponderebbe Balthasar, la questione non è di desiderarla e di ottenerla per questo; ma può essere oggetto della nostra speranza. In effetti egli reagisce ai sermoni di Newman sull'argomento quasi con un tocco di sarcasmo, soprattutto quando Newman osserva che le sofferenze di Gesù sulla Croce includevano la consapevolezza che il suo sacrificio avrebbe comportato per qualcuno di non riuscire a raggiungere la salvezza: «Miriadi, come rami di maiali, che cadono a capofitto giù per l'erta! O Dio potente! O Dio d'amore! è troppo!». Al che Balthasar replica seccamente: «Certo che è troppo». ¹⁵ Ciò su cui si appunta l'obiezione di Balthasar, obiezione mi pare del tutto legittima, è l'affermazione dei difensori di un inferno popolato, i quali sostengono che la rivelazione ci ha già detto che alcuni sono di fatto morti e andati all'inferno. Ma come? si chiede

Balthasar. Se già conosciamo questo, che ne è allora della speranza, della speranza espressa nelle costanti preghiere della Chiesa, soprattutto il Venerdì Santo, per la salvezza di qualunque essere umano mai apparso sulla terra?¹⁶ E per lui «è proprio il fatto di conoscere (l'inutilità, in ultima analisi, della croce) a rendere impossibile questo stato di sospensione di quelli che sono in pellegrinaggio». ¹⁷

La speranza naturalmente non è presunzione, e proprio come non ci è noto il destino finale di chicchessia (salvo, ed è abbastanza interessante, di quelli canonizzati come santi), così non conosciamo il nostro personale destino davanti a Dio. Nemmeno san Paolo affermava di conoscere alcunché della propria salvezza: «Anche se non sono consapevole di colpa alcuna non per questo sono giustificato. Il mio giudice è il Signore!» (1 Cor 4,4). E così noi dobbiamo attendere alla nostra salvezza con «timore e tremore» (Fil 2,12), mai conoscendo quale sarà il giudizio del Signore: «Chi sopporterà il giorno della sua venuta? Chi resisterà al suo apparire?» (Mt 3,2).

Balthasar assesta un altro colpo diretto alla scuola dell'«inferno popolato» allorché richiama un punto chiave della psicologia che percorre tutto il dibattito: «Può essere assunto come un motivo ricorrente nella storia della teologia che, ogni volta che qualcuno riempie l'inferno con una *massa dannata* di peccatori, con qualche espediente conscio o inconscio (forse cauto, ma pur sempre rassicurante), si colloca dall'altro lato» (SPT, p. 191). Molto conveniente! Ma corrisponde davvero al Vangelo? «O Dio, ti ringrazio che non sono come gli altri uomini, ladri, ingiusti, adulteri, e neppure come questo pubblicano» (Lc 18,11).

Viene messo scarsamente in evidenza, credo, come il comandamento di sperare nella salvezza di tutti (ed è un comandamento: 1 Tm 2,1-4) sia legato strettamente al comandamento di amare i propri nemici, e come l'affermazione di «sapere» che qualcuno è destinato all'inferno porti, con una logica immediata, ma inesorabile, a una diminuzione dell'amore che si dovrebbe nutrire per i propri nemici:

Benedite coloro che vi perseguitano, benedite e non maledite ... Non rendete a nessuno male per male, cercate di compiere il bene davanti a tutti gli uomini. Se possibile, per quanto que-

sto dipende da voi, vivete in pace con tutti. Non fatevi giustizia da voi stessi, carissimi, ma lasciate fare all'ira divina. Sta scritto infatti: «A me la vendetta, sono io che ricambierò, dice il Signore» [Dt 32,35]. Al contrario «se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare; se ha sete, dagli da bere: facendo questo, infatti, ammasserai carboni ardenti sopra il suo capo» [Pr 25,21-22]. Non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male. (Rm 12,14.17-21)¹⁸

Ma in che modo si può «lasciar fare all'ira divina», come Paolo raccomanda? Questo è il punto: c'è un'ira che deve venire, ma essa, data la solidarietà della razza umana in Adamo, è diretta a tutti noi; e poiché con la croce Cristo rovesciò la maledizione di Adamo e quindi salvò tutti gli uomini (Rm 5,15), la grazia redentrice di Dio è diretta a tutti (Rm 11,32). Che cosa si può dire, allora, del destino individuale? Non renderà Dio «a ciascuno secondo le sue opere» (Rm 2,6)? Sì, certo! Ma chi può anticipare per altri quale sarà quel giudizio – tanto più che persino san Paolo (!) non è in grado di anticipare il proprio destino davanti al trono di Dio? «Sei dunque inescusabile, chiunque tu sia, o uomo che giudichi; perché mentre giudichi gli altri, condanni te stesso; infatti, tu che giudichi, fai le medesime cose. Eppure noi sappiamo che il giudizio di Dio è secondo verità contro quelli che commettono tali cose. Pensi forse, o uomo che giudichi quelli che commettono tali azioni e intanto le fai tu stesso, di sfuggire al giudizio di Dio? O ti prendi gioco della ricchezza della sua bontà, della sua tolleranza e della sua pazienza, senza riconoscere che la bontà di Dio ti spinge alla conversione?» (Rm 2,1-4).

È bello osservare fino a che punto Balthasar voglia spingere questa insistenza sulla solidarietà del genere umano davanti al tribunale di Dio e come addirittura annulli quello che è sempre stato considerato l'asso nella manica in dibattiti del genere: che dire dei mostri della depravazione umana, che la triste storia della nostra razza ci mette davanti agli occhi? E con questo asso in mano, «si procede a popolare l'inferno, secondo il gusto di ognuno, con ogni tipo di mostri: Ivan il Terribile, Stalin l'Orribile, Hitler il Folle con i suoi comparì, a formare un'imponente compagnia che senza dubbio nessuno vorrebbe incontrare in paradiso» (SPT, p. 190).

Uomini del genere, in effetti, sono un mistero, come lo è tutto il male.¹⁹ Ma questo non significa che vivono in una specie di bolla separata dal resto dell'umanità? Tutt'altro!²⁰ Isolarli significa anche isolare i loro collaboratori, e chi alla fine rimarrebbe escluso?

Ciò tuttavia non vuol dire che non esista giudizio individuale, che Hitler e Stalin e tutto il resto del serraglio di mostri non dovranno rispondere dei loro crimini. Il giudizio individuale è dottrina della Scrittura: «Tu con la tua durezza e il tuo cuore impenitente accumuli collera su di te per il giorno dell'ira e della rivelazione del giusto giudizio di Dio ... la vita eterna a coloro che perseverando nelle opere di bene cercano gloria, onore e incorruttibilità; sdegno ed ira contro coloro che per ribellione resistono alla verità e obbediscono all'ingiustizia» (Rm 2,5.7-8). E senza dubbio è ravvisabile nella scuola dell'«inferno popolato» (o «infernalista») una modalità rovesciata della psicologia del sentirsi eletti stigmatizzata da Balthasar: i sostenitori della doppia predestinazione presumono invariabilmente di essere, loro, fra gli eletti, il che denuncia un atteggiamento di autogiustificazione che si oppone alla teoria. D'altro canto, però, ha ragione anche Agostino quando osserva che, sul piano psicologico, la ragione reale per cui alcuni aderiscono alla scuola dell'«inferno spopolato» è perché questa li mette con la coscienza in pace: «Essi sono mossi in realtà da un'umana compassione preoccupata solo degli esseri umani; e in particolare difendono la propria causa, assicurandosi un'illusione di impunità per le loro vite sconvenienti, pensando di poter contare sull'universale misericordia di Dio verso tutto il genere umano».²¹

Diciamo pure, dunque, che i due atteggiamenti psicologici messi in evidenza dal dibattito si cancellano l'un l'altro. Che cosa otteniamo? Secondo Balthasar, solo la consapevolezza che, finché siamo in vita, siamo tutti in attesa del giudizio di Dio. E dal momento che siamo ancora sotto il suo giudizio, la questione rimane nel dubbio per quanto riguarda il risultato – per tutti gli interessati. È qui la radice della speranza che ci viene chiesto di nutrire e insieme del «timore e tremore» con cui dobbiamo cercare di costruire la nostra salvezza. Balthasar fa un uso molto abile della teologia della speranza di Tommaso d'Aquino contrapposta a quella di Agostino, una teologia che

è tanto più interessante in quanto ci è offerta dall'ultimo libro di Tommaso: in netto contrasto dunque con Agostino, che, col progredire dell'età, andò diventando sempre più pessimista sul destino dell'umanità. Comunque sia, con una definizione che sembra dettata da un linguista contemporaneo, Tommaso osserva a proposito della parola «speranza»: «Chi spera qualche cosa deve credere che sia raggiungibile; è questo ciò che la speranza aggiunge al semplice desiderio. Si può, cioè, avere desiderio anche di cose che non si crede di poter mai raggiungere; ma in simili circostanze non si dà speranza». ²² E si spinge anche oltre, aggiungendo: «Non è possibile che le richieste fatte da molti non conseguano il loro scopo». ²³

Che dire allora dei terribili ammonimenti di Gesù? Che dire delle parole nel Discorso della Montagna secondo cui «larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che entrano per essa» (Mt 7,13)? E che dire della trasparente parabola delle pecore e dei capri, con la solenne scena degli uomini non caritatevoli che scoprono con sbigottimento di aver maltrattato Cristo col loro comportamento e di aver così perso per sempre il suo regno (Mt 25,31-46)? Secondo Balthasar, e questo è uno degli argomenti chiave della sua escatologia, le parabole sul giudizio finale raccontate da Gesù durante il suo ministero terreno vanno «reinterpretate» alla luce successiva della croce e della risurrezione: «Previamente si deve avvertire che *tutte le parole del Signore indicanti la possibilità di un'eterna dannazione sono prepasquali*». ²⁴

Non so quanto l'argomento risulti convincente per gli esegeti, ma appare inutilmente semplicistico, e in particolare ignora l'influenza della parenesi postpasquale (cioè l'istruzione catechetica nella fede dopo la conversione) sulla formulazione delle parabole relative al giudizio come compaiono nei Vangeli oggi. ²⁵ Ma non solo. Lo stesso Balthasar sembra accorgersi che la distinzione da lui stabilita potrebbe non portarlo molto lontano, visto che ridimensiona notevolmente la portata delle sue affermazioni in questo brano sfumato:

È comunemente noto che nel Nuovo Testamento due serie di proposizioni si trovano fianco a fianco in maniera tale da rendere inammissibile e irrealizzabile una loro sintesi: la prima

serie parla della dannazione eterna; la seconda, della volontà – e capacità – di Dio di salvare tutti gli uomini. Prima di passare all'esame dei singoli testi, è necessario ricordare che alcuni particolari detti di Gesù possono essere attribuiti con un alto grado di probabilità al Gesù prepasquale, in quanto in essi egli usa un linguaggio e delle immagini che erano familiari ai giudei del tempo (il che, ovviamente, non significa che questi testi, conservatici dagli evangelisti sinottici, siano per noi di minore importanza), mentre certe riflessioni di Paolo e Giovanni chiaramente rivedono tutto quanto era accaduto a Gesù – la sua vita, morte in croce e risurrezione – e, così facendo, guardano e formulano questa totalità da una prospettiva postpasquale. Che questa distinzione possa essere stabilita solo con cautela, e non in maniera categorica, è evidente dal ben noto fatto che pure i Sinottici [!] presentano le parole e le azioni di Gesù nella luce religiosa della situazione postpasquale, nella chiara consapevolezza che tutte le parole di Gesù conservate – anche quelle molto difficili da capire – rimarranno per sempre importanti per la Chiesa. (SPT, pp. 29-30)

E in fin dei conti non si può dire che la Chiesa postpasquale abbia mai cancellato la possibilità della dannazione eterna; in effetti la Chiesa primitiva è estremamente consapevole dell'impegno fiduciario per tutti i cristiani di trattare la grazia della redenzione che hanno ricevuto come un deposito che non soltanto dev'essere accresciuto, come voleva Gesù (Mt 25,14-30), ma che non dev'essere sprecato, perché non accada che la stessa grazia della redenzione diventi una provocazione che porta alla perdizione eterna (1 Cor 11,29; Eb 10,26-31). ²⁶ Né è sfuggito alla fervida immaginazione teodrammatica di Balthasar che «l'accresciuta rivelazione dell'amore divino genera una ribellione accresciuta e un odio più profondo» (TD, 5, p. 231). Il cardinale Newman, ancora una volta, ha misurato la febbre di questa ribellione e in una spietata diagnosi ne individua la causa:

Di qui nasce l'odio che il mondo porta alla Chiesa: qui esso trova tutto un catalogo di peccati portati alla luce e denunciati, che gli piacerebbe che non fossero considerati affatto peccati, e si trova così – a sua indignazione e inquietudine – circondato dal peccato, mattino, pomeriggio e sera; trova che gli sta di fronte una legge severa, mentre credeva di essere padro-

ne di se stesso e di non aver bisogno di pensare a Dio; trova che la colpa si accumula ora per ora, e niente può fermarla, niente può allontanarla, salvo un più alto potere, la grazia di Dio. E si trova nel pericolo di essere umiliato e prostrato a terra come ribelle, anziché avere la possibilità di fare sfoggio della propria autonomia e autocompiacenza. E così pensa di poter contare sulla natura, mentre nega o rifiuta la grazia divina. Come il superbo spirito delle origini, vuole trovare il suo bene supremo in se stesso, e non vuole nulla sopra di sé; presume di bastare alla propria felicità; *non ha desiderio del soprannaturale, e perciò non crede in esso*. E poiché la natura non può essere superiore alla natura, non crederà che la strada stretta sia possibile; detesta quelli che la intraprendono come simulatori e ipocriti, o deride le loro aspirazioni come romantiche e fanatiche – per paura di dover credere all'esistenza della grazia.²⁷

Balthasar ha una sola risposta, il suo ultimo asso, per così dire, ma che lascia interdetti: se anche un solo essere umano fosse eternamente perduto rifiutando Dio e la sua santa grazia, allora Dio ha perso la scommessa fatta con se stesso quando creò all'origine un universo di esseri liberi fatti per ricevere liberamente il suo amore. L'universo non fu creato, neanche in parte, *per* la dannazione (questa è la grottesca assurdità della doppia predestinazione, e Balthasar ha assolutamente ragione a condannarla di netto). Anche l'inferno, benché «luogo», non fu «creato» in quanto tale. Fece la sua comparsa come un inevitabile prodotto secondario del no pronunciato contro Dio dagli angeli caduti, e pertanto non potrà mai essere davvero «appropriato» all'ordine creato: «L'inferno, infatti, è la reale assurdità. Esso non è parte di un tutto in cui potrebbe avere un posto significativo, ma è un vero oltraggio che non può essere affermato. È un atto di violenza che la libertà può infliggere a se stessa ma che non è voluto da Dio e mai può essere voluto».²⁸ O per dirla con le parole dello stesso Balthasar: «Il peccato è essenzialmente menzogna, una falsità che cerca di liberarsi di se stessa, una volta che è diventata personale e sociale, una pseudoforma di "verità" secondaria come forma normale, assunta come valida solo in quanto fatto ordinario».²⁹

A questo punto si pone la questione concreta: fin dove può spingersi il no finito? Balthasar ha pienamente ragione su en-

trambi i corni del dilemma: da un lato, se una sola anima si smarrisce, Dio ha perso la «scommessa» fatta con se stesso quando in origine creò il mondo e vi collocò gli esseri liberi; dall'altro lato, quando cademmo e perdemmo la sua compagnia per la nostra disobbedienza, egli restaurò la sua amicizia con noi mandando suo Figlio, che non fece che accrescere la disobbedienza e l'inimicizia. E fin dove può spingersi questo? Balthasar tenta di dare una risposta alla domanda (alla quale, ammette, non c'è vera «risposta» finché siamo ancora sotto il giudizio) in un complesso e lungo articolo sull'escatologia (intitolato *Abbozzo di un'escatologia*) destinato a una progettata serie giapponese di dogmatica, nel quale stabiliva i seguenti punti: primo, qualunque giudizio incomba sull'umanità, collettivo o individuale che sia, è già compreso interamente nella persona di Gesù:

Ciò significa in primo luogo che il giudizio è presente in quanto compiuto nel Giudice stesso: egli è colui che il mondo ha imprigionato, ha condannato, ha sputacchiato e schiaffeggiato, flagellato, coronato di spine, crocifisso e beffeggiato nella sua impotenza e derelizione da parte di Dio. Dietro questo giudizio del mondo, tuttavia, appare in lui la libera volontarietà, con cui egli soffre ogni cosa come Figlio nell'obbedienza verso la volontà del Padre, e tutto quindi intende come il suo essere abbandonato dal Padre in balia del mondo: tutto ciò è già compreso nel calcolo, nel disegno del Padre «prima della fondazione del mondo», come atto proprio e spontaneo di Dio: la consegna del Figlio diletto, per amore, in pro della vita del mondo (*Gv* 3,16; *Rm* 8,32). Egli è l'Agnello immolato fin dal principio del mondo (*Ap* 13,8). (*SI*, pp. 374-75)

Secondo, Balthasar insiste sul fatto che Gesù ammette altri giudici collaterali al suo fianco nel suo ruolo di Giudice del mondo, fra cui: gli angeli («Poiché il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo, con i suoi angeli, e renderà a ciascuno secondo le sue azioni», *Mt* 16,27); i dodici apostoli («Nella nuova creazione,³⁰ quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele», *Mt* 19,28); e infine tutti gli eletti che sono passati nel regno di Cristo («O non sapete che i santi giudicheranno il mondo? ... Non sape-

te che giudicheremo gli angeli [caduti]?»), 1 Cor 6,2-3). Inutile dire che questa assemblea non è un parlamento di voci cafoniche in cui si deve cercare di raggiungere un accordo.³¹ Ma apre la possibilità di un'economia di grazia in cui le preghiere d'intercessione contano davvero e noi siamo legati l'un l'altro anche al di là della linea di confine della morte.³²

Infine (e questo è l'aspetto più rivoluzionario dell'escatologia di Balthasar), egli sostiene che anche quando una persona è condannata all'inferno, Gesù è ancora in grado di incontrare il dannato, poiché egli pure vi è stato personalmente e può incontrare il peccatore in solidarietà con lui. La convinzione è espressa in un brano che considero il più cruciale in tutta la trattazione balthasariana di questo controverso argomento;³³ perciò lo citerò per esteso:

V'è un ultimo interrogativo, che può essere avanzato, ma, da tutto quanto s'è detto, non può avere risposta. Il Giudice come si comporta con coloro che si presentano come distolti e avversi a lui, che appaiono nelle parabole evangeliche e in altre dichiarazioni di Gesù come i «non conosciuti», i «respinti», i «gettati fuori» (Mt 22,13), consegnati alla tenebra? Non lo sappiamo. Potremmo ascrivere una parte delle divisioni definitive dell'umanità in due categorie [di pecore e capri] (per esempio in Mt 25,31-46) alla paranesi [pedagogia catechetica] (cfr. in modo particolarmente chiaro Eb 6,4-12), un'altra parte presumibilmente alla forma, consueta nel Vecchio Testamento, della pittura escatologica in bianco e nero. Ma con ciò non è eliminato il resto inquietante. Si può dire solo questo: Dio, anche in quanto redentore, rispetta la libertà, che Dio creatore ha assegnato in proprietà alla sua creatura e con la quale essa può resistere all'amore di lui. Questo «rispetto» significa che Dio non sopraffà, non schiaccia, non violenta con l'onnipotenza della sua libertà assoluta la precaria libertà della creatura. Ciò facendo, contraddirebbe se stesso. Rimane però da considerare se Dio non resti libero di incontrare il peccatore, in stato di avversione e distacco da lui, nella forma d'impotenza del Fratello crocifisso, abbandonato da Dio, e in modo tale che all'uomo lontano e avverso a Dio risulti chiaro: «Questi che è (come me) abbandonato da Dio, lo è *per causa mia*». Qui non si potrà più parlare di una sopraffazione con la violenza quando a colui, che ha scelto (forse si deve dire: crede d'aver scelto) la perfetta solitudine dell'essere solo per sé, Dio appare, entro quella soli-

tudine, come l'ancora più solo. Per intenderlo in profondità, ci si deve ricordare di quanto s'è detto all'inizio, secondo cui il mondo con tutti i suoi destini di libertà è stato fondato anticipatamente entro il *mysterium* del Figlio di Dio donato: la cui discesa è *a priori* più profonda di quanto una persona smarrita nel mondo possa raggiungere. Anche ciò che noi chiamiamo «inferno», seppure sia il luogo della reiezione, della ripulsa, è ancora sempre una sede cristologica.³⁴

Ci troviamo chiaramente di fronte a quella che Socrate chiama un'aporia, al di là della quale non possiamo penetrare. Siamo davanti allo stesso mistero di fronte al quale Giobbe gridò: «Ecco sono ben meschino: che ti posso rispondere? Mi metto la mano sulla bocca. Ho parlato una volta, ma non replicherò, ho parlato due volte, ma non continuerò» (Gb 40,4-5). Al che Dio risponde:

Cingiti i fianchi come un prode: io t'interrogherò e tu mi istruirai. Oseresti proprio cancellare il mio giudizio e darmi torto per avere tu ragione? Hai tu un braccio come quello di Dio e puoi tuonare con voce pari alla sua? Ornati pure di maestà e di sublimità, rivestiti di splendore e di gloria; diffondi i furori della tua collera, mira ogni superbo e abbattilo, mira ogni superbo e umiliaio, schiaccia i malvagi ovunque si trovino; nascondili nella polvere tutti insieme, rinchiudi le loro facce nel buio; anch'io ti loderò, perché hai trionfato con la destra. (Gb 40,6-14)

È lo stesso mistero davanti al quale Paolo esclamava (subito dopo il versetto in cui dice che «Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia» (Rm 11,32):

O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie! Infatti, «chi mai ha potuto conoscere il pensiero del Signore?» [Is 40,13]. «O chi mai è stato suo consigliere? O chi gli ha dato qualcosa per primo, sì che abbia a riceverne il contraccambio?» [Gb 41,11]. Poiché da lui, grazie a lui e per lui sono tutte le cose. A lui la gloria nei secoli. Amen. (Rm 11,33-36)

Devo dunque supporre che restiamo in tutto il nostro «imbarazzo» (altra possibile traduzione di aporia). E lo stesso

dobbiamo dire quando passiamo a giudicare l'escatologia di Balthasar: dov'è la sua base? Comprensibilmente, i suoi critici temono l'audacia della sua speranza che sembra implicare troppo.³⁵ Essa, infatti, sembra indebolire la motivazione per non peccare, quella che sant'Ignazio mette davanti agli occhi dell'esercitante, facendolo riflettere su «quanti si sono persi per un solo peccato mortale, quante volte ho meritato la dannazione eterna a causa dei tanti deplorabili peccati che ho commesso ... per ottenere qualche grazia o dono che si desidera seriamente» (*Esercizi Spirituali*, 48, 87.3). Ma io credo, ed è un'opinione tutta personale, che questa paura sia ingiustificata, e che Balthasar al contrario abbia un senso molto intenso del peccato e non ceda perciò al fascino di quella speranza di stampo psicologico da cui Agostino metteva in guardia nella sua *Città di Dio*.³⁶

Ma come abbiamo rilevato, esiste anche il pericolo psicologico opposto, e cioè quello di ritenere che se la storia umana è veramente divisa fra pecore e capri, ci si debba annoverare fra le pecore (c'è qualche sostenitore della doppia predestinazione che si sia mai classificato nel campo opposto?). Il grande vantaggio dell'escatologia di Balthasar è che ci mette una volta di più davanti alla solidarietà essenziale all'umanità,³⁷ e ci istruisce nella compassione.³⁸ In conclusione, dunque, mi sia consentito calarmi giù da queste grandi vette teologiche e sottolineare semplicemente i benevoli vantaggi della difesa che Balthasar fa della virtù teologica della speranza. A questo proposito mi vengono alla mente le osservazioni di un eminente psichiatra che scriveva in un libro recente:

Immaginiamo la scena: a tre-quattrocento persone, estranee l'una all'altra, si chiede di accoppiarsi e ciascuna ponga al partner un'unica domanda, «Che cosa vuoi?», ripetuta più volte. Potrebbe esserci cosa più semplice? Una domanda innocente, con una risposta altrettanto innocente. Eppure, ogni volta, ho visto questo esercizio di gruppo evocare inaspettatamente potenti sentimenti. Spesso, nell'arco di qualche minuto, l'intera sala sembra oscillare per l'emozione. Uomini e donne – non certo disperati o bisognosi, ma gente di successo, ben inserita, che cammina a testa alta – si sentono scossi in profondità. Chiamano in aiuto quelli che sono perduti per sempre – genito-

ri morti o assenti, sposi, figli, amici: «Voglio vederti di nuovo». «Voglio il tuo amore.» «Voglio sapere se sei orgoglioso di me.» «Voglio che tu sappia che ti amo e quanto mi dispiace di non avertelo mai detto.» «Ti rivoglio indietro – sono così solo.» «Voglio l'infanzia che non ho mai avuto.» Tanta nostalgia, tanto struggimento. E tanta pena, così vicino alla superficie, a soli pochi minuti di profondità. Pena per il destino. Pena per l'esistenza. Una pena che è sempre lì, ronzante continuamente appena sotto la sottile pellicola della vita.³⁹

Questa prospettiva induce una santa umiltà e un grande senso di impegno e disciplina nel cristiano, che facilmente diviene fin troppo consapevole della peculiarità della sua fede, intesa come segno del favore distintivo di Dio, che lo innalza rispetto ai suoi simili. E ciò vale anche per il culto dei cristiani per i loro martiri, un punto che Balthasar non manca di evidenziare:

Non è affatto facile selezionare dallo sconfinato mare di dolore che gli uomini si procurano reciprocamente nella storia del mondo – uccisioni di singoli individui e di interi popoli, torture di ogni genere escogitabili solo dalla mente perversa dell'uomo, azioni pianificate di annientamento – le atrocità che vengono perpetrate a danno dei cristiani da duemila anni. Del resto ha senso sottoporle a una riflessione particolare quando un numero sconfinato di altre persone, i cosiddetti innocenti, vennero ugualmente uccisi per le loro convinzioni religiose, politiche, morali o semplicemente perché si opponevano a un potente, a un tiranno o a una tribù o popolo bisognoso di espandersi, oppure perché rappresentavano un corpo estraneo nel loro ambiente come gli ebrei in Egitto o in Persia, ebrei che molto tempo prima dell'era cristiana vennero ferocemente perseguitati e parzialmente annientati? ... Ammesso, dunque, che trovassimo motivi sufficienti per rifarci all'epoca eroica della cristianità, tutta l'edificazione che ne trarremmo non sarebbe subito annientata se ponessimo sull'*altro* piatto della bilancia tutte le atrocità che nei tempi posteriori i cristiani (non importa di quale confessione) hanno fatto in parte agli uomini di religione diversa, agli eretici o agli ebrei, in parte agli stessi cristiani?

Certamente suscita orrore leggere che l'imperatore Galerio fece assediare e incendiare dai militari una piccola città della

Frigia i cui abitanti erano tutti cristiani, di modo che tutti, compresi donne e bambini, morirono bruciati, ma l'eccezionale costruttore di Santa Sofia, il cristianissimo imperatore Giustiniano, fece diverse volte la stessa cosa per scacciare alcune sette cristiane e i giudei in Asia Minore, né si agì diversamente nelle guerre contro gli albigesi: si rinchiusero gli eretici nelle loro chiese e si appiccò il fuoco a queste. Altri vertici: la presa di Costantinopoli a opera dei crociati, la conquista dell'America latina a opera degli spagnoli, la guerra dei Trent'anni, la notte di San Bartolomeo, le fiaccole viventi dell'inquisizione e della persecuzione delle streghe ..., il rogo di Savonarola e di Giordano Bruno: non c'è fine alle atrocità cristiane che continuano nelle torture e nelle prigioni degli stati militari del Sudamerica, ma anche nella durezza di cuore di alcuni imprenditori capitalisti cristiani che sconsideratamente sfruttano popoli e paesi poveri.⁴⁰

Al di sotto di queste atrocità cristiane si nasconde, credo, quella stessa psicologia del sentire il Vangelo come una proprietà personale che ha afflitto (in più d'un senso) i sostenitori dell'inferno popolato, e soprattutto i sostenitori della doppia predestinazione. Ma ancora più importante di questa considerazione è, a mio avviso, quella inversa: ciò che si guadagna a vedere l'umanità solidale con se stessa. E qui le concezioni di Balthasar convergono con quelle di Yalom:

E quanto coraggio nascosto, da nessuno osservato, eroico fino alla morte è riscontrabile nella vita quotidiana, non solo nei paesi oppressi dove uomini, donne e bambini devono lottare per la sopravvivenza da un giorno all'altro, ma anche nei quartieri poveri dei nostri paesi del benessere, negli ospedali, nella vita solitaria, apparentemente senza senso, di persone anziane, nel martirio di matrimoni falliti in cui ci si deve sopportare reciprocamente senza l'aiuto dell'amore? Nell'enorme formicaio dell'umanità vi è una quantità straordinaria di coraggio di vivere e di morire, in cui ha certamente posto anche il martirio cristiano: ma esso si eleva qualitativamente talmente al di sopra dell'altro coraggio da essere degno di particolare attenzione? (NPF, p. 157)

Mi viene qui alla mente Edith Stein, uccisa perché ebrea ad Auschwitz, ma morta come cattolica convertita e monaca

carmelitana. L'annuncio della sua canonizzazione sollevò un turbinio di controversie sul suo significato: tecnicamente, per il diritto canonico, martire è colui che viene ucciso per odio contro la fede, e questo non si adattava propriamente al caso di Edith Stein, una cattolica uccisa per il fatto di essere ebrea, non per la sua fede cattolica. Anch'essa lo sapeva, e morì in consapevole solidarietà col suo popolo e tuttavia fedele in pieno alla grazia della sua conversione. Il dibattito intorno alla sua canonizzazione ben presto degenerò al punto che ebrei e cristiani si accusarono reciprocamente di appropriarsi ognuno delle sofferenze dell'altro, uno spettacolo abbastanza poco edificante di violazione della solidarietà umana. Balthasar concluse allora uno dei suoi ultimi libri con un'ampia citazione da Edith Stein, che mi piace riportare in parte, soprattutto perché la Stein fu personalmente vittima di quello stesso male, ai cui misteri cercava di volgersi in questo brano:

Per sua propria forza [la grazia] può, tutt'al più, salire fino alla porta dell'uomo, ma mai forzare il suo ingresso in lui. Di più: può venire a lui senza che lui la cerchi, senza che lui la desideri. La domanda è se può portare a compimento la sua opera senza la sua collaborazione. A noi pare che a questa domanda si debba rispondere negativamente. È una cosa pesante da dire, poiché ovviamente implica che la libertà di Dio, che noi chiamiamo onnipotenza, incontra un limite nella libertà umana. La grazia è lo Spirito di Dio, che discende nell'anima dell'uomo. Può non trovarvi dimora se non vi viene accolta liberamente. È una dura verità. Essa comporta – oltre al sopra ricordato limite all'onnipotenza divina – la possibilità, in linea di principio, di escludersi dalla redenzione e dal regno della grazia. *Non* comporta, però, un limite alla misericordia divina ... L'amore misericordioso può discendere su ognuno. Noi crediamo che di fatto discenda su ognuno. Ora, possiamo pensare che ci siano anime che rimangano per sempre chiuse a un simile amore? Come possibilità di principio, non possiamo negarla. Ma, *nella realtà*, diventa infinitamente improbabile ... Visti in questo modo, quelli che abbiamo descritto in precedenza come limiti all'onnipotenza divina vengono di nuovo cancellati. Essi esistono solo fin tanto che mettiamo in contrapposizione la libertà divina e quella umana e non riusciamo a considerare la sfera che costituisce la base della libertà umana. La libertà umana non può essere né

infranta né neutralizzata dalla libertà divina, ma può essere, per così dire, messa nel sacco.

La discesa della grazia all'anima umana è un libero atto di amore divino. E *non ci sono limiti* alla sua estensione. Ora quali mezzi particolari esso scelga per realizzare questo, perché si sforzi di conquistare un'anima e lasci che un'altra si sforzi per conquistarlo, se e come e quando è attivo anche in luoghi in cui i nostri occhi non percepiscono effetti – queste sono tutte questioni che sfuggono all'intelligenza razionale. Per noi, c'è solo conoscenza delle possibilità in linea di principio e, sulla base di tali possibilità in linea di principio, una comprensione dei fatti che sono a noi accessibili.⁴¹

E questo è ciò che Balthasar ci ha dato nella sua vita: semplicemente una comprensione dei fatti a noi accessibili, ma con l'invito ad adorare l'Uno che rimane sempre inaccessibile.

Una conclusione appropriata per una grande vita.

Note

Introduzione

¹ Balthasar non ebbe mai grande interesse per la sua biografia, e tanto meno ne ha questo libro, che si propone di offrire un'introduzione al suo pensiero. Per fortuna, suo cugino Peter Henrici, S.J., ha utilmente riassunto tutti i dati biografici necessari ai nostri fini: «Proveniva da una vecchia famiglia patrizia di Lucerna, che aveva dato alla città ufficiali dell'esercito, uomini di stato, studiosi ed ecclesiastici: abati e badesse, canonici e un provinciale dei gesuiti del Messico. Il padre, Oscar Ludwig Carl Balthasar (1872-1946), fu *Baumeister* cantonale, responsabile, fra l'altro, della St. Karli Kirche, una delle pionieristiche chiese moderne della Svizzera. Per via di madre – nata Gabrielle Pietzcker (m. 1929), cofondatrice e prima segretaria generale della Lega svizzera delle Donne cattoliche – era imparentato con il vescovo ungherese Apor von Győr, martire dei soldati russi, che lo fucilarono nel 1944 per aver dato asilo ad alcune profughe. Il fratello minore Dieter fu ufficiale della Guardia svizzera. La sorella Renée (1908-1986) fu, dal 1971 al 1983, superiora generale delle suore francescane di Sainte Marie des Anges. Trascorse molta parte della sua infanzia alla Pension Felsberg diretta dalla nonna, dove erano di casa il cosmopolitismo e il trilinguismo (tedesco, francese e inglese). ... Come attestato dallo stesso Balthasar, la sua infanzia e giovinezza furono pervase dalla musica, per la quale era di certo dotato di straordinario talento» (Peter Henrici, *Hans Urs von Balthasar. A Sketch of his Life*, in *Communio* 16/3, autunno 1989, pp. 306-50; qui, pp. 307-08). Esiste una vera e propria biografia in italiano scritta da Elio Guerriero (*Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Paoline, Milano 1991), tradotta anche in tedesco da Carl Franz Müller (Johannes Verlag, Einsiedeln 1993).

² In realtà, la vocazione al sacerdozio e alla Compagnia di Gesù fu secondaria rispetto al fatto di sentirsi «chiamato» in generale, cosa che si sarebbe rivelata senza dubbio cruciale nella sua successiva decisione di uscire dall'ordine dei gesuiti: «Ancor oggi, a trent'anni di distanza, ritorno a quella remota passeggiata nella Foresta Nera, non lontano da Basilea, e ricordo ancora l'albero sotto il quale fui colpito come da un fulmine. ... E tuttavia non furono né la teologia né il sacerdozio a venirmi allora in mente in un lampo. Fu solo questo: non hai nulla da scegliere, sei stato chiamato. Non servirai, sarai preso in servizio. Non

hai piani da fare, sei solo una tessera in un mosaico pronto da tempo. Tutto ciò che dovevo fare era di «lasciare ogni cosa e seguire», senza fare progetti, senza desideri o intuizioni. Tutto ciò che dovevo fare era stare lì e aspettare di vedere a che cosa sarei stato destinato» (Hans Urs von Balthasar, *Pourquoi je me suis fait prêtre*, Editions Centre Diocésain de Documentation, Tournai 1961, p. 21).

³ Queste illuminanti rivelazioni sono fatte da Balthasar nell'introduzione che scrisse per *Erde und Himmel: Ein Tagebuch*, parte II: *Die Zeit der großen Diktate* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1975) di Adrienne von Speyr. È anche interessante notare che ciò che lo sostenne in quel tempo fu il progetto di riscrivere la propria dissertazione di laurea in vista della pubblicazione, un lavoro che, aggiunge per inciso, era determinato a fare «a qualunque costo, per ricostruire il mondo dai suoi fondamenti» (*ibid.*; corsivo mio).

⁴ Da rilevare ancora una volta il tema dell'isolamento: «Per fortuna viveva qui Henri de Lubac, che, al di là della scolastica, ci parlava dei Padri della Chiesa e ci metteva generosamente a disposizione le sue annotazioni e i suoi saggi. Accadeva così che mentre gli altri erano fuori a giocare a calcio, io studiavo con Daniélou, Bouillard e qualche altro, e scrivevo su Origene, Gregorio di Nissa e Massimo» (*Test Everything, Hold Fast to What is Good*, intervista con Hans Urs von Balthasar di Angelo Scola, Ignatius Press, San Francisco 1989, pp. 11-12).

⁵ «Tutto all'epoca filava liscio ... ma gli stivali delle SS risuonavano sempre più forti dalla vicina Ludwigstrasse, e nessun orecchio poteva sfuggire agli altoparlanti collocati ovunque in città. La zona intorno alla vecchia Hofbräuhaus cominciava a tingersi di mistero e di terrore, e io fui contento della proposta di trasferirmi in Svizzera per attendere a un lavoro pastorale diretto» (*MW*, p. 13).

⁶ Adrienne von Speyr morì nel 1967; il marito nel 1979; e lo stesso Balthasar il 26 giugno 1988, due giorni prima di essere elevato al collegio cardinalizio.

⁷ È difficile cogliere a fondo l'atmosfera di quei tempi, ma il lettore che volesse farsi un'idea della difficile situazione in cui veniva a trovarsi a quel tempo un teologo che fosse caduto nelle maglie del sospetto non ha che da consultare Joseph A. Komonchak, *Theology and Culture at Mid-Century: The Example of Henri de Lubac*, in *Theological Studies* 51/4, dicembre 1990, pp. 579-602.

⁸ *Schleifung der Bastionen: Von der Kirche in dieser Zeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1952; trad. it. *Abbatere i bastioni*, Borla, Torino 1966.

⁹ Thomas O'Meara dice la stessa cosa: «Balthasar non è conosciuto nell'area di lingua inglese come Yves Congar, Henri de Lubac, o Hans Küng. Per di più, è noto attraverso frammenti (opere tradotte solo parzialmente) o brevi saggi. A renderne ancora più difficile la ricezione sono le sue recenti critiche a certe posizioni di teologi come Rahner e Küng e la conseguente pronta appropriazione della sua voce da parte di una minoranza intellettualmente conservatrice. Si sente dire che è un barthiano, un mistico, un papalista. Il vero Balthasar però non è un integralista, ma un teologo della cultura ... la cui carriera iniziò con uno studio della religione nell'idealismo tedesco. Le sue opere principali sono dei *collage* di cultura e cristianesimo. Il sistematico ... è un patrologo, un competente storico delle filosofie greca e tedesca, un pioniere nella riscoperta di Massimo il Confessore, un traduttore di Paul Claudel» (Thomas F. O'Meara, O.P., *Of Art and Theology: Hans Urs von Balthasar's Systems*, in *Theological Studies* 42/2, giugno 1981, p. 272).

¹⁰ Hans Urs von Balthasar, *Mittler zwischen Ost und West: Zur 1300. Jahrfestfeier Maximus' des Bekenner (580-662)*, in *Sein und Sendung* 8, 1962, pp. 358-61, qui 358-59.

¹¹ È il dilemma davanti al quale si trova sempre il suo interprete: «Quando si considera l'opera di Hans Urs von Balthasar, nasce la domanda: non sarà magari solo un assemblaggio di elementi molto disparati, tale da rendere impossibile una risposta chiara e diretta alla questione di che cosa Balthasar volesse veramente dire? E in effetti l'opera di Balthasar viene appunto caratterizzata dalla scelta delle forme linguistiche ed espressive che egli usa per presentare questa varietà di contenuti. Si può avere allora l'impressione che egli non abbia altro da dire che un eterogeneo conglomerato di cose: un giorno una cosa, un giorno un'altra. Se così fosse, il lettore realmente interessato a scoprire su cosa davvero l'autore volesse mettere l'accento – facendolo in maniera tanto speciale e di fatto singolare – alla fine si rassegnerebbe ad accantonare i suoi numerosi libri, giustamente deluso. Ma questa impressione non corrisponde alla realtà. Per Balthasar, cruciale era sempre un'«unica cosa necessaria», e l'immensa varietà di ciò che ha detto e scritto ha senso solo come espressione sempre nuova di quell'«unica cosa necessaria». Questo «unico» può essere sintetizzato con la massima efficacia nella frase: «Essere e amore sono coestensivi» (Werner Löser, *Being Interpreted as Love: Reflections on the Theology of Hans Urs von Balthasar*, in *Communio* 16/3, autunno 1989, pp. 475-90; qui, pp. 475-76). Sono perfettamente d'accordo con questa valutazione, ma poiché Balthasar intende l'«essere» in maniera analoga, quell'«unica cosa necessaria» diventa ben presto complicata e metafisica. Per questa ragione ho ritenuto opportuno introdurre il tema dell'analogia dell'essere tanto presto, ma spero che questo non metterà in soggezione i lettori a digiuno di metafisica. Per quanto complesso, infatti, l'argomento è essenziale se si vuole capire la semplicità di fondo del pensiero di Balthasar.

¹² Malcolm Miller è una guida famosa fra i turisti di lingua inglese in Francia: ha dedicato la maggior parte della vita a organizzare nei mesi estivi visite guidate alla cattedrale di Chartres, e la conoscenza, l'amore e l'entusiasmo che nutre per quel luogo sono leggendari.

¹³ «Hans Urs von Balthasar, come egli stesso disse una volta, vuole «una teologia in ginocchio, non seduta». Fondamentalmente la teologia è «adorazione e santità, o amore di Dio e del prossimo», anche se, come egli ammette, «fra questi due poli c'è qualcosa che può essere indicato come interesse teoretico per la Parola» (Jakob Laubach, *Hans Urs von Balthasar*, in *Theologians of Our Time*, a cura di Leonhard Reinisch, University of Notre Dame Press, Notre Dame [IN] 1964, pp. 146-47).

¹⁴ Karl Rahner, S.J., *Hans Urs von Balthasar*, in *Civitas* 20, 1964/65, p. 602. *Prometheus* è la versione pubblicata della prima parte della dissertazione di Balthasar per l'università di Zurigo (originariamente intitolata *Die Apokalypse der deutschen Seele*), e *Wahrheit* diventerà poi il primo volume della terza parte della trilogia.

¹⁵ Lo sfondo filosofico della tensione fra questi due personaggi costituirà il punto centrale del capitolo 3, e il capitolo 12 ne discuterà le implicazioni per la vita cattolica contemporanea.

¹⁶ Anche ammettendo che Balthasar avesse ragione, e cioè che i loro apporti

costituiscano due parti di un tutto unico, rimarrebbe valida la scelta di parlare dell'influenza di lei alla fine. Altrimenti, ci troveremmo costretti ad anticipare la maggior parte dei temi di questo libro, il che appare pedagogicamente non conveniente e anche impossibile da attuare in un solo capitolo. Quando invece avremo acquisito una certa familiarità col pensiero di Balthasar, sarà molto più facile riassumere la natura dell'influenza della von Speyr e considerarli entrambi in un'unica prospettiva, in un tentativo di valutazione finale.

¹⁷ Qualche riferimento a questa conoscenza di fondo, per quanto breve, è, naturalmente, inevitabile; e questo comporterà alcune generalizzazioni di storia del pensiero per le quali invoco la comprensione dell'esperto.

¹⁸ A proposito di sant'Agostino, si può ricordare anche quella scritta posta dal bibliotecario del monastero di Siviglia sullo scaffale che ne ospitava l'*opera omnia*: «Chiunque affermi di aver letto tutti questi libri è un bugiardo». Personalmente non voglio fare la figura del bugiardo affermando di aver letto tutti gli scritti di Balthasar, anche se un viaggio di studio in Germania mi ha consentito di rintracciare un gran numero di testi che per una ragione o per l'altra non sono mai apparsi nelle raccolte dei suoi saggi.

¹⁹ Ogni autore scrive avendo in mente un pubblico immaginario. Il mio non è tanto quello dei teologi di professione (i quali tuttavia spero possano trovare questo libro interessante) quanto quello degli studenti e dei lettori comuni, interessati a sapere qualcosa di questo personaggio di cui si è, molto parlato, ma che è poco conosciuto. Ho quindi cercato di evitare per quanto possibile argomenti troppo «interni», come la teologia fondamentale, l'ispirazione, l'*actus fidei*, ecc., o altri la cui trattazione è di solito confinata alla letteratura tecnica. L'unica grande eccezione a questa strategia è, naturalmente, il capitolo 1.

Capitolo 1

¹ Ludwig Wittgenstein, lettera a Ludwig von Ficker, citata in Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, Basil Blackwell, Oxford 1967, p. 143.

² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7, Routledge & Kegan Paul, London 1922, p. 188; trad. it. *Tractatus logico-philosophicus*, sezione 7, Einaudi, Torino 1989, p. 82.

³ «Se tutti i nostri termini derivano dall'esperienza terrena, in che modo uno qualunque di essi può essere applicato a Dio? Se i teologi usano le parole nel loro senso originario, la loro teologia non può che essere antropomorfa. Se d'altro canto un termine deve significare qualcosa del tutto diverso quando viene applicato a Dio, allora la teologia è incomprendibile» (Humphrey Palmer, *Analogy: A Study of Qualification and Argument in Theology*, Macmillan, London 1973, p. XV).

⁴ Cfr. J.F. Ross, *Portraying Analogy*, Cambridge University Press, Cambridge 1981. La conclusione di Ross è importante: «In tal modo il bambino è già capace di padroneggiare la risposta ad alcune strutture semantiche in base alle quali i distinti significati di una stessa parola sono determinati dal contesto» (*ibid.*, p. 5).

⁵ «Si è già detto in precedenza che molti attributi comuni appartengono a parecchi animali, alcuni direttamente (i piedi, le ali, le squame, e altri caratteri simili a questi), altri per analogia. Intendo per analogia che alcuni animali hanno il polmone, altri non hanno il polmone ma un altro organo che sostituisce la funzione svolta dal polmone negli animali che lo possiedono; ancora, alcuni hanno il sangue, altri qualche cosa di analogo che presenta le stesse proprietà presentate dal sangue negli animali sanguigni» (*De part. anim.*, 645b3; trad. it. M. Vegetti). È affascinante vedere come Aristotele riprenda poi lo schema usato nella biologia e lo applichi alle astrazioni metafisiche. In effetti, il nocciolo delle sue divergenze con Platone può essere così sintetizzato: Platone pensava che astrazioni come «buono» e «giusto» avessero in fondo un significato *univoco* che era il loro vero significato, mentre Aristotele riteneva che simili termini non potessero venire ridotti a un denominatore comune: «Quando si chiede in che senso venga usato il concetto di buono, Aristotele risponde che è *kat' analogian* (*Met.* 1048a35-b9). Egli si oppone al modo di pensare di Platone secondo cui "buono" è un termine generale che corrisponde a un'unica idea, l'idea di buono. Per Aristotele, al contrario, esso designa molte cose di natura completamente diversa. Ma non è usato con una molteplicità di significati, bensì designa qualcosa che è analogamente comune a parecchie cose. Gli esempi addotti da Aristotele ci consentono di avvicinarci a un po' di più a quello che è il dato costitutivo di questa analogia: allo stesso modo che la vista è buona nel corpo, l'intelletto è buono nell'anima, e qualche altra cosa in qualche altra ... Il buono, quando è applicato in maniera analoga, stabilisce che certi termini hanno funzioni simili. L'analogia non consiste solo nell'affermazione di relazioni simili in cose diverse, ma il concetto di buono è detto analogo in quanto i membri che ricadono su un lato di un certo numero di proporzioni simili possono essere designati come buoni» (Hampus Lyttkens, *The Analogy between God and the World: An Investigation of its Background and Interpretations of its Use by Thomas of Aquino*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala 1952, p. 49). Questa osservazione richiamerà alla mente del lettore la famosa nozione di Wittgenstein delle «somiglianze di famiglia» nel linguaggio ordinario.

⁶ Ciò vale anche per la scienza, oltre che per la storia: «Il linguaggio delle scienze naturali è irriducibilmente metaforico e inesatto, e formalizzabile solo a costo di una distorsione della dinamica storica dello sviluppo scientifico e delle costruzioni immaginative nei cui termini la natura viene interpretata dalla scienza» (Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Harvester Press, Brighton 1980, p. 172). Nondimeno, esistono differenze cruciali fra la conoscenza scientifica e quella storica, che esplicheremo nel prossimo paragrafo.

⁷ È un punto, questo, che il poeta e critico letterario W.H. Auden colse con particolare acume: «Gli eventi temporali possono essere divisi in due classi: quelli naturali e quelli storici. L'evento naturale è ricorrente, cioè appartiene a una classe di eventi simili che si verificano necessariamente in conformità a una legge. L'evento storico si verifica una volta soltanto, ossia è l'unico membro di una classe, e non si verifica necessariamente in conformità a una legge, ma volontariamente a seguito di una causazione; ed è a sua volta causa di successivi eventi storici fornendo loro un motivo per il loro compiersi. Gli eventi naturali sono legati dal principio di identità; gli eventi storici dal principio di analogia»

(W.H. Auden, *Nature, History and Poetry*, in *Thought* 25, 1950, pp. 412-22; qui, p. 412).

⁸ Erich Auerbach, *Figura*, in *Scenes from the Drama of European Literature: Six Essays*, Peter Smith, Gloucester (MA) 1973, p. 56.

⁹ L. Wittgenstein, *Culture and Value*, University of Chicago Press, Chicago 1980, p. 32.

¹⁰ Diels-Kranz, B 55; citato in *Early Greek Philosophy*, a cura di Jonathan Barnes, Penguin, London 1987, p. 103.

¹¹ *Ibid.*, pp. 115, 114; Diels-Kranz, B 126, 80.

¹² *Ibid.*, p. 117; Diels-Kranz, B 62, 49a.

¹³ Erich Przywara, *Analoga Entis: Metaphysik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962/1938, p. 143, abbreviata d'ora in poi *AE*.

¹⁴ Przywara sottolinea un elemento caratteristico quando discute il dilemma davanti al quale vennero a trovarsi Platone e Aristotele nel loro sforzo di fare i conti con l'imbarazzante eredità di Eraclito e Parmenide: egli mette in evidenza come l'analoga generi un *movimento* prodotto dalla ponderazione di queste strane antinomie: «E così noi vediamo a che cosa mira questa presentazione: a mostrare come il principio di non contraddizione sia fondato, per così dire, in quel minimo spazio cruciale del continuo movimento avanti-e-indietro fra i due contrari più profondi del pensiero ... L'analoga entis si sviluppa appunto nella misura in cui si fonda sia nel principio di non contraddizione sia nel modo in cui essa definisce se stessa su questa base nei confronti della (pura) logica e della dialettica» (E. Przywara, *AE*, pp. 111, 142). Ritorniamo sul tema dell'analoga-come-movimento nel secondo paragrafo di questo capitolo.

¹⁵ «Benché gli ingredienti di questo complesso di idee provengano da Platone e da Aristotele, è nel neoplatonismo che appaiono per la prima volta pienamente organizzati in un coerente schema generale» (A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge [MA] 1936, p. 61).

¹⁶ Plotino, *Enneadi* V, 2, 1; V, 4, 1; menzionato in Lovejoy, *The Great Chain of Being*, cit., p. 62 (corsivo mio).

¹⁷ Il teologo anglicano E.L. Mascall è uno dei pochi commentatori che abbiano rilevato come la dottrina dell'analoga *mini* l'eredità greca della grande catena dell'essere, piuttosto che adattarsi a essa: «Mentre da una parte [la dottrina dell'analoga] postula fra Dio e il mondo una distinzione che non potrebbe essere più definitiva e incondizionata, dall'altra parte li mette in una relazione più intima di quanto qualsiasi altra dottrina abbia mai postulato. Nella sua affermazione assoluta secondo cui Dio esiste per se stesso, mentre ogni altro essere dipende interamente da lui, essa non lascia spazio per alcun intermediario semidivino fra Dio e il mondo. Nessun sistema di eoni ordinati gerarchicamente e discendenti lungo una serie di divinità sempre più basse, nessun *nous* o Anima del Mondo non del tutto divina né propriamente finita, nessun Logos ariano abbastanza vicino a Dio da essere in grado di creare il mondo e tuttavia abbastanza lontano da lui per degradarsi a un'opera così bassa, niente che possa fare da ponte capace di superare l'abisso fra l'Essere esistente per se stesso e l'essere completamente dipendente, salvo il semplice onnipotente *fiat* di Dio stesso» (E.L. Mascall, *Existence and Analogy*, Longmans, Green and Co., London 1949, p. 124).

¹⁸ È essenziale capire come la dottrina della creazione sia onnicomprensiva, quando si tratta di *spiegare* la creazione per mezzo dell'analoga. Questo è vero soprattutto a motivo del pesante debito che Tommaso d'Aquino ha nei confronti di Aristotele, che ha spesso dato una falsa impressione di quello che è in gioco qui. Dobbiamo ricordare che, per Aristotele, «il concetto analogo *riassume* ciò che è comune a parecchi. È superiore alle cose di cui è detto. Applicato alla conoscenza di Dio, ciò implicherebbe il tentativo di sintetizzare in concetti generali quello che è comune a Dio e al creato» (H. Lyttkens, *The Analogy between God...*, cit., p. 52; corsivo mio). È questo che ha portato fuori strada tanti critici dell'analoga, Barth in particolare: dato che Aristotele cercava di stabilire concetti «superiori alle cose di cui sono detti», essi asseriscono, lo stesso vale per il teologo cristiano. Vedremo più avanti in che modo Przywara e Balthasar affrontino questa sfida; qui ci limitiamo a ricordare un punto ripetutamente sottolineato da Etienne Gilson, il più importante interprete di san Tommaso nel XX secolo: «Qui di nuovo san Tommaso parte da ... addirittura il più autentico aristotelismo» (Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Dorset, New York 1929, p. 120; orig. franc. *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1922). Questo giudizio è condiviso anche da Mascall: «Il principio fondamentale della metafisica di san Tommaso, il suo esistenzialismo, che rivoluzionò completamente l'aristotelismo, non proveniva affatto da Aristotele, per quanto esso fosse necessario per dare ad Aristotele una reale coerenza» (E.L. Mascall, *Existence and Analogy*, cit., p. XVIII).

¹⁹ Denzinger, n. 432: «*Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos major sit dissimilitudo notanda*».

²⁰ E.L. Mascall, *Existence and Analogy*, cit., p. 88. Questa stessa intuizione, fra parentesi, è riecheggiata anche da Przywara: «L'analoga entis non suggerisce la costruzione di un concetto di Dio da parte della creatura, ma semplicemente una comprensione della creatura attraverso la considerazione di Dio» (E. Przywara, *Polarity*, Oxford University Press, Oxford 1935, p. 86).

²¹ Attribuendo un modo di intendere l'«essere» alla Bibbia, mi riferisco naturalmente a una comprensione implicita. In realtà la rimanente parte di questo capitolo cercherà di stabilire come sia vera l'affermazione di Claude Tresmontant secondo cui «se analizziamo il materiale messoci a disposizione dalla storia della religione fino a oggi, vediamo che tutte le religioni posseggono in sé un contenuto metafisico. E vediamo, altresì, come le filosofie in senso stretto dipendono, molto più di quanto si sia finora riconosciuto, dalle credenze metafisiche implicitamente contenute nelle religioni da cui queste filosofie sono di fatto emerse» (Claude Tresmontant, *The Origins of Christian Philosophy*, Hawthorn Books, New York 1963, pp. 9-10; orig. franc. *Les origines de la philosophie chrétienne*, Fayard, Paris 1962).

²² Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile*, trad. e sintetizzato da Moshe Greenberg, University of Chicago Press, Chicago 1960, pp. 21-22. E Tresmontant sottolinea, ancora una volta giustamente, che tutti i miti eziologici contengono un'implicita metafisica, una metafisica che, come vedremo fra poco, è del tutto diversa dalla concezione biblica: «Così, quando le mitologie cosmogoniche egizie e assiro-babilonesi (adattate da Esiodo) immaginano come principio di tutte le cose un caos acquatico da cui

emergono gli dei, il mondo e l'uomo, ciò equivale a dire, esplicitando quello che è implicito, che in queste religioni il caos è l'assoluto, e gli dei no. C'è un passaggio all'esistenza dell'elemento divino e del mondo. L'elemento divino non è, strettamente parlando, l'assoluto. Queste religioni insegnano anche che l'uomo fu fatto dalla saliva, dal sangue o dal seme di un dio, e questo pure comporta un insegnamento metafisico. Ciò significa, in termini astratti, che secondo queste religioni l'uomo fu prodotto dalla sostanza del dio, ossia che egli è consostanziale con il dio» (C. Tresmontant, *The Origins of Christian Philosophy*, cit., pp. 9-10).

²³ Y. Kaufmann, *The Religion of Israel...*, cit., pp. 60-61. Riprendendo la tematica di Kaufmann, vogliamo evidenziare l'influenza decisiva del monoteismo biblico sul dibattito circa la natura dell'essere nella successiva metafisica cristiana; sarà infatti questo dibattito, a mio avviso, a fornire la chiave al pensiero di Balthasar. Dunque non è qui necessario prendere posizione su quando e come la religione israelitica si sviluppò in un monoteismo pienamente articolato, anche se personalmente concordo con Baruch Halpern, secondo il quale gli argomenti addotti per la *tardività* del monoteismo esplicito peccano di una certa circolarità: «Sostenere che P è tardivo perché presuppone la centralizzazione, come fece Wellhausen, equivale a sostenere che il *Bill of Rights* statunitense dev'essere tardivo perché presuppone la manumissione degli schiavi. Lo si può fare, certo, ma l'argomento si basa troppo su una congettura letta fra le righe di un documento le cui intenzioni manifeste sfidano ancora la nostra psicologizzazione» (Baruch Halpern, *Brisker Pipes Than Poetry: The Development of Israeli Monotheism*, in *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, a cura di Jacob Neusner, Baruch A. Levine ed Ernest S. Friedrichs, Fortress Press, Philadelphia 1987, pp. 77-115; qui p. 108, nota 17). La successiva riflessione filosofica da parte dei teologi cristiani introdurrà nella trama un nuovo elemento di autocoscienza, ma la fondamentale visione del mondo del monoteismo era lì, e *unicamente così*, fin dall'inizio, come giustamente rileva ancora Halpern: «Dal momento in cui entrò nella storia, Israele sembra essere stato monolatrino ed enoteista, cioè inconsciamente monoteista» (*ibid.*, p. 101). Ciò che resta cruciale è come la concezione biblica del mondo alla fine infranse la spina dorsale della concezione greca, che, come vediamo con occhio retrospettivo, costituiva il puntello per tutti i filosofi greci di qualunque scuola: una credenza nell'eternità del mondo *da cui* gli dei balzarono fuori: «La situazione greca era meno adatta a produrre l'applicazione di un programma monoteistico, e il risultato fu lo sviluppo di una specie di discorso metateologico che più tardi avrebbe dato forma alla stessa scienza» (*ibid.*, p. 104).

²⁴ E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1952, p. 47.

²⁵ *Ibid.*, p. 177. La citazione di Tommaso è tratta da *De esse et essentia*, capitolo VI, sezione 4 («Per cui, nella sua purezza l'«essere» [di Dio] è distinto da ogni altro [atto di] «essere»»).

²⁶ E. Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 1926, rist. in *Religionsphilosophische Schriften*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, p. 403.

²⁷ Questa fu in effetti la parola utilizzata come titolo dell'edizione inglese della sua *Religionsphilosophie katholischer Theologie*. Cfr. E. Przywara, *Polarity*, cit.

²⁸ E. Przywara, *Weg zu Gott* (1926), rist. in *Religionsphilosophische Schriften*, cit., pp. 92-93.

²⁹ James Collins, *Przywara's «Analogia Entis»*, in *Thought* 65, 1990, pp. 265-77; qui, p. 271 (l'articolo è una ristampa di quello apparso nel fascicolo del marzo 1942 della stessa rivista). Mascall condivide questa valutazione e la spinge anzi al di là della religiosità greca, evidenziandone il notorio fallimento nella promozione delle scienze empiriche: «Nella visione del mondo come artefatto, ogni elemento contingente dev'essere ascritto o a un cattivo lavoro da parte dell'Artefice o a una resistenza della materia su cui lavora. Orbene, il divino Demiurgo non può essere accusato di inettitudine; perciò il carattere della contingenza negli oggetti naturali deve essere ascritto al loro elemento materiale. Ma la materia è l'oggetto della sensazione, come la forma è l'oggetto dell'intellezione. Di conseguenza il carattere contingente del mondo naturale, che proviene dalla sua materialità, non può essere compreso; può essere solo percepito. Non può essere oggetto di conoscenza, e così si spiega l'assenza di un elemento empirico nella scienza naturale greca ... In un mondo *creato* e non puramente *manufatto*, [invece], la contingenza non è un'imperfezione del rivestimento corporeo della forma; ma è precisamente quello che costituisce la creatura in quanto creatura. E dal momento che il contingente è, come abbiamo visto, l'oggetto dei sensi, ne segue che l'esperienza sensibile è indispensabile alla scienza della natura; inoltre, è indispensabile non soltanto nel senso che è una fase necessaria sulla strada verso la conoscenza reale, ma nel senso più radicale che l'elemento stesso della creatura che la costituisce in quanto creatura – e cioè la sua contingenza – non può essere oggetto dell'intelletto, ma solo dei sensi» (E.L. Mascall, *Existence and Analogy*, cit., p. 7).

³⁰ Collins richiama qui il motto di Newman: «La mia immutabilità quaggiù sta nella perseveranza del cambiamento» e lo propone come motto adatto a Przywara (J. Collins, *Przywara's...*, cit., p. 268). Si tratta di un dinamismo che non risale solo a Paolo, ma è in se stesso un segno costante di autentica teologia: «Che la nostra conoscenza di Dio non sia affatto, rispetto al suo oggetto, una conoscenza – nel senso che non possiamo comprenderlo – non significa che la creazione non offra una via indiretta a un linguaggio significativo relativo alla sua causa. Come dice Cusano, la nostra ignoranza di Dio è un'ignoranza appresa, e Dionigi difficilmente negherebbe che, dopo esserci impegnati nella teologia affermativa e negativa, siamo migliori di prima. È di qualche importanza rilevare come nemmeno la Scrittura, che è la rivelazione di Dio all'uomo, trascenda la modalità umana del nominare, che è l'applicazione a Dio di nomi di perfezioni di cui abbiamo la migliore conoscenza dalle creature» (Ralph M. McInerney, *A History of Western Philosophy: Philosophy from St. Augustine to Ockham*, University of Notre Dame Press, Notre Dame [IN] 1970, p. 51).

³¹ Przywara, *Polarity*, cit., pp. 36, 45.

³² Anche l'eminente teologo anglicano John Macquarrie ha messo in evidenza quest'eccesso di sentimentalismo ed elogia Balthasar per la sua riluttanza all'abuso della parola «amore», preferendo invece parlare di un diretto incontro con il Dio vivente: «[Il libro di Balthasar] è davvero radicale, poiché l'autore ammette non solo la possibilità che si metta in discussione l'idea di Dio nel nostro tempo, ma anche la possibilità che si mettano in discussione alcuni dei sostituti che vengono proposti in luogo di Dio. Così, per esempio, ci viene detto che anziché a Dio noi dovremmo mostrare la nostra fedeltà a Gesù o anche all'amore. Ma è altamente improbabile che per [la gente] di oggi queste alternative abbiano significato, poiché non soltanto la parola «Dio», ma il linguaggio cristiano nel

suo insieme si è logorato. Balthasar si chiede: "Dobbiamo proprio continuare a usare la parola "amore", diventata a poco a poco insopportabile, e continuare così a bistrattarla?"» (John Macquarrie, introduzione a: Hans Urs von Balthasar, *The God Question and Modern Man*, Seabury Press, New York 1967, p. XI, abbreviato d'ora in poi GQ).

³³ E. Przywara, *Eucharistie und Arbeit*, 1917, rist. in Przywara, *Frühe religiöse Schriften*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, p. 3.

³⁴ «Come davanti a ogni volo dal comprensibile nell'incomprensibile, il tipo cattolico di ragionamento basato sulle prove procede dal significato interno del comprensibile, per fissare lo sguardo adorante sull'incomprensibile. Per questo motivo la fondazione cattolica della religione si attira un doppio rimprovero: quello di razionalismo e insieme quello dell'assoggettamento della scienza alla pietà irrazionale ... [Ma] l'*analogia entis* è al di sopra sia del razionalismo sia dell'irrazionalismo» (E. Przywara, *Polarity*, cit., p. 47).

³⁵ E. Przywara, *Analogia Entis*, cit., p. 205.

³⁶ E. Przywara, *Polarity*, cit., p. 54.

³⁷ *Ibid.*, p. 46. Potremmo ricordare in questo contesto l'osservazione dell'Aquinata secondo cui «non è proprio di Dio lamentarsi della miseria degli altri, ma gli è più proprio dissolvere quella miseria» (*Summa theologiae*, I, 21, 3c, d'ora in poi abbreviato ST). Anche Mascall rileva questa connessione fra l'analogia, la trascendenza di Dio, la sua compassione e il suo potere salvifico: «Quando riflettiamo sulla fragilità e la tenuità degli esseri che compongono il nostro mondo finito e sulla caducità di quelle che consideriamo le cose più care, vediamo come il Dio che può venire incontro ai nostri bisogni più profondi non è un Dio impigliato lui stesso nella contingenza – non semplicemente "il grande amico, il comprensivo compagno di sofferenze" – ma è un Dio che, pur estendendo la sua cura amorosa fino alla più piccola delle sue creature e pur conoscendone la debolezza e i bisogni meglio di quanto esse stesse li conoscano, è lui stesso immutato e immutabile, forza e sollievo che sostiene tutto il creato, che lo fa restare comunque immoto, un Dio in cui compassione e impassibilità si conciliano nell'unione di onnipotenza e amore: "Io sono il Signore, non cambio; voi, figli di Giacobbe, non siete ancora al termine" (Mt 3,6)» (E.L. Mascall, *Existence and Analogy*, cit., pp. 142-43).

³⁸ E. Przywara, *Polarity*, p. 71.

³⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁰ Leo Jimmy, *Erich Przywara: Sein Schriftum, 1912-1962*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.

⁴¹ *Erich Przywara*, nella bibliografia curata da Jimmy (d'ora in poi citata Jimmy), p. 6.

⁴² Jimmy, cit., pp. 5-6. Per quale motivo Barth rimanga ancora esposto all'accusa di teopanismo lo vedremo nel prossimo capitolo.

⁴³ *Ibid.*, pp. 7-8.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 9-10.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 5.

Capitolo 2

¹ Georges Casalis, *Portrait of Karl Barth*, Doubleday, New York 1963, p. 3; orig. franc. *Portrait de Karl Barth*, Labor et Fides, Genève 1960.

² KB, p. 37. Non che Balthasar fosse molto interessato agli alti e bassi della reputazione di Barth nel pensiero cristiano del dopoguerra, né si preoccupò mai molto di tendenze, correnti, reputazioni, ecc. In Barth aveva evidentemente individuato un pensatore destinato a trascendere le mode effimere e a durare nel tempo: «Non parliamo con Barth perché è il capo di una forte corrente in seno al protestantesimo odierno. Le correnti sono dei fenomeni temporanei, che si impongono e subito scompaiono. Non mancano neppure delle voci che, forse a ragione e non senza soddisfazione, credono di poter constatare che l'influenza di Barth è già di nuovo in ribasso. Ma ci sono anche delle epoche in cui non è un cattivo segno perdere d'influenza ... Tuttavia [questo] non impedirà al cattolico di continuare a porre domande anche se, forse, dall'altra parte non si presta più ascolto, e di proseguire il dialogo, e a maggior ragione, sulla *res*, anche se non sembra più desiderato come dialogo personale» (KB, 36, 25n).

³ Eberhard Busch, biografo di Barth, riferisce parecchi aneddoti molto divertenti (e rivelatori), occasionati dalla vicinanza geografica, soprattutto di quando s'incontravano in una taverna di Basilea chiamata «Il Caronte»: «Ad Amsterdam Barth non si era fatto scrupolo di manifestare la sua delusione per il fatto che Roma non avesse aderito al movimento ecumenico. Ma nei mesi successivi fu sorpreso da una nuova (e molto promettente) possibilità di dialogo con il cattolicesimo, che si aprì, per così dire, alle porte di casa, nella stessa Basilea. Nell'inverno del 1948-49 Hans Urs von Balthasar tenne dieci lezioni su Barth, molto discusse, raccolte poi nel suo libro *Karl Barth*, pubblicato nel 1951, opera che attirò un'attenzione ancora maggiore. Tutte le volte che gli era stato possibile, Barth aveva presenziato alle lezioni ("per imparare di più su me stesso"), che erano poi seguite da conversazioni tra un gruppo molto ristretto, di cui faceva parte anche Balthasar, riunito al Caronte ... A proposito dell'inferno, Balthasar osservava (proprio al Caronte, naturalmente): "Il dogma dice che l'inferno esiste, non che vi si trovino delle persone". A ogni modo, durante quelle serate Barth scoprì con stupore un teologo cattolico che, egli diceva, "sognava una specie di riforma della Chiesa cattolica e della teologia cattolica dall'interno. E io dovevo essere usato, come novello cavallo di Troia, per provarla (contro Tommaso e anche contro Agostino!)"» (Eberhard Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*, Fortress Press, Philadelphia 1976, pp. 361-62; orig. ted. *Karl Barths Lebenslauf: nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, Chr. Kaiser, München 1986; trad. it. *Karl Barth. Biografia*, Queriniana, Brescia 1977).

⁴ Sarebbe forse bene a questo punto riferire il giudizio dello stesso Barth sul libro di Balthasar che lo riguardava: «Il noto libro che Hans Urs von Balthasar mi ha dedicato ... è incomparabilmente più robusto della maggior parte dei libri che si sono scritti su di me» (CD IV/1, p. 768). Questo stesso passo contiene la risposta di Barth alla critica di Balthasar circa il suo «restringimento cristologico», su cui torneremo verso la fine di questo capitolo.

⁵ William Nicholls, *The Pelican Guide to Theology*, vol. 1: *Systematic and Philosophical Theology*, Penguin Books, Harmondsworth 1969, p. 119. Po-

tremmo pensare di aggiungere anche la semplice prolissità alla lista delle affinità, e allora varrebbe anche per Balthasar il giudizio di Nicholls sulla cospicua lunghezza degli scritti di Barth: «Da quanto detto finora si potrebbe credere che l'opera di Barth trarrebbe vantaggio da una buona potatura. Sarà forse vero, ma non lo è poi tanto quanto potrebbe supporre chi non l'abbia letto per intero. L'enorme estensione della *Dogmatica Ecclesiale* non corrisponde solo alla quantità delle cose da dire. Corrisponde invece al suo metodo. Egli vuole essere responsabile delle sue fonti, della stessa Scrittura, e degli scritti dei teologi passati, incluse le confessioni di fede dei tempi antichi e di quelli più recenti. Tutti devono essere onorati, in obbedienza al comandamento "Onora il padre e la madre"» (*ibid.*, p. 118).

⁶ *Evangelical Theology in the 19th Century*, in *The Humanity of God*, John Knox Press, Richmond (VA) 1960, p. 14.

⁷ La descrizione che lo stesso Barth fa dell'impatto del libro è anche più eloquente: «Guardando il mio cammino precedente, mi vedo come uno che, salendo per la buia scala di un campanile e cercando di ritrovare l'equilibrio, allunga il braccio per aggrapparsi alla ringhiera, e trova invece la corda della campana. Con orrore, è costretto quindi a sentire con quanta forza la campana si mette a suonare sopra di lui, e non sopra di lui soltanto» (*Die christliche Dogmatik im Entwurf*, Kaiser Verlag, München 1927, p. IX).

⁸ «Una lettura veramente storica e critica della Bibbia prenderà sul serio l'auto-comprensione della Scrittura in quanto testimonianza degli eventi di rivelazione. Barth ha sempre avuto il gusto dell'ironia: erano gli studiosi storico-critici, e non lui, a non essere abbastanza critici, giacché non si assumevano il rischio di fornire un'interpretazione dell'affermazione centrale della Bibbia di essere una fedele testimonianza della parola divina. Come nel commentario all'*Epistola ai Romani*, Barth sostiene che un approccio storico-critico davvero radicale non può limitarsi a considerare la Bibbia una semplice raccolta di specifiche esposizioni storiche, ma deve cercare di scoprire il significato delle sue parole come testimonianza resa alla rivelazione» (Mark I. Wallace, *Karl Barth's Hermeneutics: A Way beyond the Impasse*, in *Journal of Religion* 68/3, 1988, pp. 396-410; qui p. 399).

⁹ W. Nicholls, *The Pelican Guide...*, vol. 1, cit., p. 96. Ancora una volta senza affermare alcuna influenza diretta, possiamo rilevare la stessa «affinità elettiva» nell'atteggiamento ironico manifestato da Balthasar nei confronti dell'esegesi storico-critica nella Chiesa cattolica in toni forse anche più aspri delle critiche di Barth: «Nel mondo cattolico di oggi il ritorno alla parola di Dio è esaltato come il segno più bello e più chiaro di speranza, e non si può dubitare che tale sia realmente. È un fatto elementare che la rimozione di tutti i veli che nascondono la vista dell'origine cristiana – veli sarebbero tutte le formulazioni posteriori ecclesiastiche, catechetiche, dogmatiche della rivelazione – avvicina alla verità di Dio e di Cristo ... Rimaniamo sconcertati dinanzi all'oscuro passato in cui tanti fili spinati erano tirati intorno al testo sacro e, toccandoli, ci si poteva tirare addosso la scarica elettrica di una scomunica ... Non è il caso di smorzare la gioia di questo inizio. Essa tuttavia è resa umile dal sapere che il moderno movimento biblico cattolico non deve la sua origine primariamente, come quello di Lutero (lanciato al grido di *sola Scriptura*), a una elementare brama della parola originaria di Dio che sta dietro la scolastica e la dottrina

della Chiesa, ma essenzialmente alla convinzione di esegeti intelligenti che la scienza biblica cattolica non poteva più continuare come nel passato senza rendersi ridicola a tutto il mondo scientifico» (CC, 33-34).

¹⁰ L'analisi della sfera estetica da parte di Kierkegaard rivela in realtà molta più simpatia per i valori di questa dimensione dell'esistenza (specialmente nel suo modo di trattare Lucrezio e Epicuro) di quanta non gliene si riconosca di solito. William Barrett ha colto con efficacia la combinazione di questi momenti di simpatia e critica nella sintesi seguente: «Il bambino è l'esteta perfetto e completo, poiché vive unicamente del piacere o della pena del momento. Alcuni crescono conservando qualcosa di questa immediatezza della risposta infantile, di questa capacità di vivere il momento. Sono a volte belle da osservare queste persone immediate, dice Kierkegaard, perché quando reagiscono a qualche semplice e bell'oggetto risplendono in tutta la grazia della loro natura e del loro sangue ... Kierkegaard esplora l'atteggiamento estetico con grande sottigliezza e simpatia; ma alla fine, dice, essa non può che crollare nella disperazione ... I più bei poemi epicurei dei greci e dei romani sono ossessionati dalla tristezza: c'è sempre un teschio sghignazzante dietro i fiori ... L'uomo che si gioca tutta la vita per i suoi momenti piacevoli è destinato a disperarsi nella ricerca, come Don Giovanni si dispera alla ricerca di nuovi amori. La prospettiva della noia spinge l'esteta alla fuga terrorizzata, e questa fuga – che è di fatto una fuga da se stessi – diventa la forma della sua angoscia e quindi della sua disperazione» (William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, Doubleday, New York 1958, pp. 163-64).

¹¹ KB, p. 51. Barth ha proposto spesso questa distinzione giocando sul contrasto verbale fra le due parole latine *alia* (cose diverse) e *aliter* (in maniera diversa). E come Balthasar sottolinea, una troppo frettolosa concentrazione sugli *alia* a spese dell'*aliter* nella discussione ecumenica non sarà altro che uno spreco di energia: «Chi volesse, senza tenerne conto, buttarsi subito nella mischia per combattere uno a uno gli *alia* – le "dottrine divergenti" della "Simbolica" abituale – avrebbe certamente parecchio lavoro, ma forse alla fine si troverebbe senza alcun risultato. Potrebbe anzi essere che il problema fondamentale rimanga inviolato in quanto non assunto tematicamente nell'intera controversia. Per Barth il problema fondamentale è formale o, se si vuole, "modale" (*aliter*, non *alia*)» (*ibid.*, p. 61).

¹² KB, p. 52. Si veda anche l'osservazione di Balthasar secondo cui «l'esposizione della filosofia hegeliana nella *Storia della teologia protestante* di Barth è talmente briosa e piena di convinzione che non è possibile non vedervi una specie di congenialità di pensiero» (*ibid.*, p. 224), un sospetto che affiora in più di un'occasione anche nella mente di chi legge Balthasar.

¹³ «Secondo le tradizioni dell'idealismo metafisico, non dipendiamo da una rivelazione per apprendere la verità. Per la metafisica dell'idealismo la natura spirituale propria dell'uomo è l'espressione più piena di quello che va preso come basilare nella realtà» (Maurice Mandelbaum, *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth Century Thought*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1971, p. 6).

¹⁴ H.U. Balthasar, *Analogie und Dialektik: Zur Klärung der theologischen Principienlehre Karl Barths*, in *Divus Thomas* 22, 1944, pp. 171-216; qui pp. 171-72. Nella prefazione al suo libro su Barth, Balthasar dichiara che esso so-

stituisce tutti i suoi precedenti saggi su Barth; benché ciò sia vero, ho preferito servirne quando le opinioni ivi espresse sono rimaste identiche nel libro e la formulazione degli argomenti è più efficace, come accade spesso nella dimensione del saggio.

¹⁵ Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, Oxford University Press, London 1933, p. 57; in it. di Giovanni Miegge, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 32-33; d'ora in poi abbreviato ER.

¹⁶ Tecnicamente il panteismo afferma che l'universo, tutto ciò che esiste, è Dio; il teopanismo invece dice che Dio è ogni cosa, sulla scia dell'affermazione di Paolo secondo la quale alla fine del tempo «Dio sarà tutto in tutto» intendendo che Dio dominerà tutto il resto dell'essere e solo la volontà divina rimarrà. In un certo senso i due termini significano la stessa cosa, dal momento che entrambi propongono l'equazione Dio = natura; continua tuttavia a essere utile definire Spinoza un panteista, in quanto parte dalla natura e considera Dio uguale a questo substrato primario (natura), e Lutero un teopanista in quanto parte da Dio e vede la natura solo nei termini di un suo finale assorbimento in Dio. Ecco la descrizione di Balthasar di come il teopanismo ha minato alle radici la prospettiva del commentario di Barth all'*Epistola ai Romani*: «Questo punto di partenza [nel commentario sull'*Epistola ai Romani*] va ravvisato in una sorta di *teopanismo* o monismo dinamico-attualistico, considerato come principio e fine (protologia ed escatologia), il quale abbraccia e trascende – nel punto matematico del miracolo della svolta – la realtà e il tempo del mondo intesi in maniera dualistico-dialettica. Questo monismo della Parola di Dio penetrante nel mondo ostile – interpretato con le categorie idealistiche di immediatezza e mediatezza, oggettività e inoggettività, atto e stato – minaccia continuamente di divorare la realtà del mondo. Per quanto il mondo che sta di fronte alla Parola sia qualcosa e non un puro nulla, tuttavia esso non può apparire che perduto e disperato, al punto che la cosa migliore che si possa desiderare è che *non sia*» (KB, p. 109).

¹⁷ KB, p. 99. Una simile ammissione da parte di Barth lo espone allo stesso pesante trattamento cui egli aveva sottoposto Francesco d'Assisi, Paolo, Geremia, ecc.; e Balthasar non si lascia sfuggire l'occasione di rilevarlo: «Il *Römerbrief* è ciò contro cui essa stessa lampeggia e tuona nella maniera più spietata: "genialità religiosa". Il suo gridare "Non io, ma Dio!" attira tutti gli sguardi su di sé e non su Dio. Il suo invito ad assumere le distanze è esso stesso senza distacco. Forse, balzando di continuo in piedi sotto i colpi delle sue sferzate, gli gridiamo che ha ragione, che ha cento volte ragione. Ma il suo colpire lo pone nel torto. Lo scandalo è un mistero di Dio, che non può essere sfruttato letterariamente, neppure per via indiretta. Non c'è un metodo congeniale per dimostrare anche solo negativamente l'"infinita differenza qualitativa tra Dio e l'uomo". La dialettica non può sostituire la teologia. Essa deve accontentarsi di essere un "po' di cannella" (senza secondo fine!), il correttivo leggero. In quanto momento dell'indiretto, essa stessa non può essere altro che indiretta» (*ibid.*, p. 99).

¹⁸ Espresso nella sua monografia *Anselm: Fides quaerens intellectum, Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of his Theological Schemes*, SCM Press, London 1960. Uno dei grandi meriti del lavoro di Balthasar su Barth è che esso fu il primo (e rimane ancora uno dei pochi) a riconoscere l'importante cambiamento metodologico rappresentato da questa breve monografia

barthiana, come lo stesso Barth riconoscerà poi nella prefazione alla seconda edizione: «Solo relativamente pochi commentatori, fra cui per esempio Hans Urs von Balthasar, hanno compreso che l'interesse per Anselmo non è mai stato per me un tema marginale, o ... hanno capito fino a che punto mi ha influenzato o è stato assorbito nel mio pensiero personale. La maggioranza di loro non si è accorta affatto che in questo libro su Anselmo io lavoro con una chiave vitale, se non la chiave, per la comprensione di tutto quel processo di pensiero che, con sempre maggior forza, mi ha colpito nella *Kirchliche Dogmatik* come l'*unico* davvero appropriato alla teologia» (*ibid.*, p. 11; corsivo mio). Anche William Nicholls ha capito l'importanza di questo cambiamento cruciale e ne illustra le implicazioni in quest'utile sintesi: «Barth ha fatto ora un passo di grande importanza al di là della posizione espressa nella sua opera iniziale. La fede può condurre, a suo giudizio, alla conoscenza razionale dell'oggetto di fede; dà origine a proposizioni razionali su Dio, che riguardano l'essere di Dio – in questo caso la sua esistenza necessaria –, anche se non ancora la sua essenza. In linea di principio, Barth è passato da una teologia dialettica a una teologia positiva» (W. Nicholls, *The Pelican Guide...*, vol. 1, cit., pp. 106-07).

¹⁹ *Ibid.*, pp. 108-09; corsivo mio.

²⁰ K. Barth, *Die Theologie und die Kirche*, Christian Kaiser Verlag, München 1938, p. 376; il libro apparve nel 1938, ma il saggio da cui questa citazione è tratta apparve per la prima volta nel 1928.

²¹ KB, p. 125; sono parole di Balthasar, ma si trovano in un brano che riassume la dottrina di Barth dell'*analogia fidei*.

²² *Ibid.*, p. 125; ultimo corsivo mio.

²³ CD III/2, pp. 283-85; orig. ted. KD III/2, pp. 340-43. Tre punti vanno sottolineati a proposito di questo notevole passo: 1) Barth afferma che le sue opinioni sulla cultura ellenica hanno una garanzia scritturistica nell'ammonimento di Paolo che «tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri» (*Fil 4,8*), con una serie di aggettivi tratti tutti dalla terminologia standard della filosofia greca. 2) Balthasar cita questo brano con piena approvazione, dichiarando di averlo fatto proprio. 3) Non è un segreto che una delle ragioni principali della secolarizzazione della civiltà in terre già cristiane e del distacco avvertito da tante persone nei confronti del cristianesimo stia proprio nella sua viva ostilità alla concezione difesa qui da Barth (la critica di Nietzsche al cristianesimo non avrebbe senso se il cristianesimo del dopo Riforma – protestante e cattolico romano – non fosse stato percepito come tanto ostile all'eros della vita). Non c'è bisogno di dire che questa è una risorsa racchiusa nel tesoro della neoortodossia, che dev'essere ancora pienamente sfruttata.

²⁴ La parola tedesca per presupposto è *Voraussetzung*, che sottolinea come Dio debba prima (*voraus*) «porre» o «stabilire» (*Setzung*) qualcosa, per rendere possibile l'incarnazione.

²⁵ KB, p. 402. Il brano, che si colloca in un momento molto precoce (1951) nella cronologia delle opere di Balthasar, stabilisce in poche parole il fondamento della sua successiva *Teodrammatica*.

²⁶ Questo demolisce anche la fastidiosa abitudine di Barth di associare al nazismo tutte le opinioni teologiche opposte alle sue; dopo la guerra, almeno per

un breve periodo, fu incline a collegare anche la Chiesa romana al nazional-socialismo. Balthasar è troppo sereno e sicuro della sua fede per adombrarsi più di tanto per questo strano atteggiamento. Ma è pronto a interpretarlo, con perspicacia, come espressione della generale difficoltà di Barth sul tema dell'incarnazione di Cristo nella sua Chiesa: «Qui in fondo viene in luce la radice comune alla sua polemica antiromana e a quella antinazista. In entrambi i casi Barth deve dire no, perché in entrambi, anche se a livelli completamente diversi, era in questione l'esistenza dei diritti permanenti, non relativizzabili, di un'istituzione. Certamente nel nazismo ci si trovava di fronte a un fantoccio di quello che è in realtà l'ordine romano, a una pretesa mondana totale sullo spirito e sulla coscienza dell'uomo, nei cui confronti una tale pretesa può essere sollevata solo in nome di Cristo: ma in entrambi i casi si trattava, appunto, di un'istituzione» (KB, p. 264).

Capitolo 3

¹ *Geist und Feuer: Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, in *Herder Korrespondenz* 30, 1976, pp. 72-82; qui pp. 75-76.

² «Hans Urs von Balthasar non era certo noto come persona prodiga di dettagli autobiografici. Era piuttosto avaro di questo genere di informazioni ... In conversazioni private, tuttavia, amava all'occasione sottolineare con una certa ironia che dal punto di vista professionale era in realtà uno studioso di letteratura tedesca e non un teologo, ... una tensione che avrebbe informato non soltanto il lavoro teologico di Balthasar, ma soprattutto il suo lavoro nel campo della letteratura tedesca» (Alois M. Haas, *Hans Urs von Balthasar's «Apokalypse of the German Soul»: At the Intersection of German Literature, Philosophy and Theology*, in *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*, a cura di David L. Schindler, Communio Books/Ignatius Press, San Francisco 1991, pp. 45-57; qui p. 45). Questo stesso punto affiorava anche nell'intervista che abbiamo già citata: «Lei si rivolge a me come a un teologo o uno scrittore di teologia,» rispondeva Balthasar a una domanda dell'intervistatore, «ma io non ho conseguito la laurea in teologia; per natura e formazione sono un germanista» (*Test Everything, Hold Fast...*, cit., p. 73).

³ «Con la dissertazione e l'esame orale finale ... che sostenne il 27 ottobre 1928 all'università di Zurigo, Balthasar concluse il corso di laurea in *Germanistik*. Avendo deciso di non conseguire altre lauree e di limitarsi solo alla licenza negli studi filosofici e teologici come membro della Compagnia di Gesù, il suo dottorato in *Germanistik* è un momento particolarmente importante nella sua formazione intellettuale» (Johannes Gesthuisen, *Das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasars: Ein Zugang zur «Apokalypse der deutschen Seele»*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1986, p. 15).

⁴ In altre parole, con la qualifica di «letterario» attribuito al suo studio non ci riferiamo alla scelta dei testi da esaminare (opere dell'immaginazione in quanto opposte a testi storici, filosofici o teologici), né ai metodi che un tempo erano dati per scontati nella maggior parte dei dipartimenti di letteratura nel mondo anglosassone, quando dominava la Nuova Critica. Il termine è un po' difficile da definire finché non lo si vede applicato nella pratica («culturale» in opposi-

zione a «storico», o «sincronico» in opposizione a «diacronico» possono rappresentare delle altre approssimazioni). Forse il modo migliore di caratterizzare il suo approccio ai testi è di notare prima di tutto come egli getti un'ampia rete e raccolga opere quasi di ogni genere, e in secondo luogo la sua insistenza a che esse siano prese per quel che sono in se stesse. Ci sono paralleli abbastanza interessanti fra i suoi metodi e quelli della cosiddetta scuola postmoderna; cfr. Jeffrey Kay, *Hans Urs von Balthasar: ein nachkritischer Theologe?*, in *Concilium* 7, 1981, pp. 86-90.

⁵ *Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, vol. 1: *Der deutschen Idealismus*, A. Pustet, Salzburg 1937; vol. 2: *Im Zeichen Nietzsches*, 1939; vol. 3: *Die Vergöttlichung des Todes*, 1940. Questi tre volumi sono una versione notevolmente ampliata della sua dissertazione di laurea, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* (Università di Zurigo, dissertazione inedita, 1930). Data la sua tesi centrale, secondo cui l'anima tedesca era particolarmente incline a cedere alle lusinghe dell'utopismo nichilistico, l'opera fu vittima dei falò nazisti e le copie superstiti sono pochissime. Il primo volume fu pubblicato più tardi col titolo di *Prometheus: Studien der Geschichte des deutschen Idealismus*, F.H. Kerle, Heidelberg 1947; ma Balthasar sentiva che quest'opera aveva bisogno di un'ulteriore revisione e che le sue opinioni definitive su questi pensatori erano meglio distillate nei due volumi sulla metafisica di *Gloria*; rifiutò pertanto di ripubblicare l'*Apokalypse*. Di conseguenza, dovremo rifarci anche ai giudizi espressi in quella sede per conoscere l'atteggiamento di Balthasar nei confronti di Kant, Goethe, Hegel e Nietzsche.

⁶ Nella sua coerente richiesta che i testi siano sempre presi prima di tutto in se stessi, il metodo di Balthasar ha un debito profondo nei confronti di un'osservazione fatta da Karl Barth dopo lo scalpore suscitato dalla prima pubblicazione del suo epocale commentario sull'*Epistola ai Romani*. Attaccato dagli accademici suoi colleghi per aver violato, nel suo commentario sulla più importante lettera di Paolo, i criteri del metodo storico-critico, Barth rispose che non voleva affatto essere un «biblicista» (grosso modo l'equivalente del termine «fondamentalista» di oggi) o un oscurantista, e non considerava il testo della Bibbia isolato in una sorta di bolla esoterica inaccessibile all'acido corrosivo degli studi storici, quasi che la Bibbia fosse «caduta» dal cielo come una specie di UFO. Al contrario, il testo era lì e come tale doveva essere interpretato: «È il mio cosiddetto «biblicismo» che mi proibisce di ammettere che la vera competenza scientifica sia quella del critico che illustra frammenti di storia passata e li lascia poi inspiegati. Né voglio nascondere che il mio metodo «biblico» – che alla fin fine non significa altro che «attenta considerazione» – sia applicabile anche allo studio di Lao-tse e di Goethe ... Quando vengo etichettato come «biblista», tutto quello che mi può essere contestato a ragione è che sono pregiudizialmente convinto che la Bibbia sia un buon libro e sia utile per chiunque prendere le sue concezioni altrettanto seriamente delle proprie» (K. Barth, *The Epistle to the Romans*, cit., p. 12 [nell'edizione italiana, già citata, il brano è omissis]).

⁷ A.M. Haas, *Hans Urs von Balthasar's «Apokalypse of the German Soul»*, cit., p. 5.

⁸ A 3, pp. 434-35.

⁹ *Apokalypse der deutschen Seele*, in *Schönere Zukunft* 14, 1938, pp. 57-59; qui p. 57. Alla luce di queste osservazioni è difficile decidere se Balthasar parli sul serio o con ironia quando dice di aver cambiato il titolo del primo volume dell'*Apocalisse* (in *Prometheus*) nel 1947 «spinto dalla dichiarazione americana di allora, secondo cui l'«anima tedesca» aveva nel frattempo cessato di esistere» (MW, p. 104).

¹⁰ A 1, pp. 8-9.

¹¹ E perché no? Non si può dire che questo faccia violenza al testo, ma semplicemente lo colloca nel suo contesto più proprio: «[In quest'opera] ho cercato di mostrare che l'essere e il soggetto nella loro dimensione fenomenica sono sempre più ricchi e profondi di quanto la superficie non mostri ... Naturalmente questo implica che una luce indiretta discenda dalla rivelazione cristiana sull'oggetto della filosofia. Ma prima che l'incontro col cristianesimo [avesse luogo], ogni filosofia con almeno un po' di vitalità era allo stesso tempo una specie di teologia. E una volta incontrato il cristianesimo, la filosofia può mantenere la sua vitalità solo in un'appassionata conversazione con la teologia della rivelazione, ossia nella prontezza a consentire che le sue nascoste implicazioni teologiche siano illuminate da quest'ultima» (MW, p. 21).

¹² *Geschichte des eschatologischen Problems* (dissertazione inedita successivamente ampliata nell'*Apocalisse* in tre volumi), p. 3.

¹³ A 1, p. 9.

¹⁴ In questo capitolo, dunque, prenderemo in considerazione in maniera globale l'incontro di Balthasar con il pensiero tedesco, quale emerge da tutti i suoi scritti – una strategia che ci consentirà di non ripetere gli stessi temi quando arriverà il momento di presentare la trilogia.

¹⁵ Joachim Fest, *Der zerstörte Traum: vom Ende des utopischen Zeitalters*, Siedler/Corso Books, Berlin 1991; trad. it. di M. Visintainer, *Il sogno distrutto. La fine dell'età delle utopie*, Garzanti, Milano 1992.

¹⁶ All'inizio di questo capitolo voglio sgombrare il campo da alcuni potenziali fraintendimenti su questo tentativo di stabilire il peso straordinario che le idee, e nel nostro caso soprattutto le idee tedesche, possono avere nella storia. In primo luogo, nel corso di quest'opera non intendo affatto «addossare», per esempio, il nazismo a Nietzsche o i gulag a Marx – e ancor meno all'utopismo. Né vedo una connessione diretta fra le idee e certe svolte della storia: troppi fatti accidentali e costellazioni di casualità confluirono a determinare il successo di Lenin e di Hitler per poter affermare un legame di causa-effetto fra le idee e la conquista del potere da parte dei comunisti in Russia e dei nazisti in Germania (fra questi fatti accidentali si possono segnalare l'occasione che si presentò a Lenin di avere un posto sicuro sul treno da Zurigo a Mosca nel 1917, o l'acquiescenza di Hindenburg nel permettere che Hitler assumesse la carica di cancelliere nonostante che i nazisti avessero perso seggi al Reichstag nelle elezioni del 6 novembre 1932). E così pure è lontanissimo dalle mie intenzioni vedere alcunché di reale, per quanto sotterraneo, in quell'ipotetico modello del «carattere tedesco» che «portò» a Marx, o a Hitler, o... a chiunque altro. Intanto, almeno nel caso dei nazisti, non credo che la loro ideologia avrebbe avuto tutta la presa che ebbe su tante menti se non ci fosse stata la precedente influenza del darwinismo sociale, che entrò come ingrediente nella sua miscela letale. La ci-

tazione che segue non viene dal *Mein Kampf* o dagli appassionati peana alla Bionda Bestia negli scritti di Nietzsche, ma dalla penna di Charles Darwin: «Se guardiamo al mondo di tempi non molto lontani, chissà quante innumerevoli razze inferiori, ovunque nel mondo, saranno state eliminate dalle razze più civilizzate» (lettera del 3 luglio 1881 a W. Graham, in *The Life and Letters of Charles Darwin*, a cura di Francis Darwin, J. Murray, London 1888, vol. 1, p. 316). Lo stesso Fest ha scritto un interessante saggio proprio su questo tema della connessione fra carattere nazionale e colpa nazionale. Egli sottolinea come, per ironia della sorte, l'atteggiamento della cosiddetta «colpa nazionale» nasce dalla stessa immaginazione utopistica che ha tanto influenzato il pensiero tedesco: «La condanna della società, con quel significato vago e indefinito con cui il termine viene usato, è in ultima analisi un tentativo di affrancarsene: accusando di ingiustizia e debolezza la comunità in generale, si denuncia anche la propria responsabilità e ci si libera di essa» (J.C. Fest, *Die Schuld der Gesellschaft*, in *Aufgehobene Vergangenheit*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1981, pp. 147-49; qui p. 148).

¹⁷ Questo è il motivo per cui nell'idealismo tedesco «coscienza» denota non un umore o un sentimento, ma un senso totale di sé-nel-mondo, che definisce tutte le relazioni dell'individuo rispetto al mondo e al sé; la coscienza «infelice», perciò, è radicata nelle strutture di quel mondo: «Hegel inizia la dialettica dell'autocoscienza con la famosa dialettica del padrone e dello schiavo. La contraddizione soggiacente a tale dialettica è la seguente: gli uomini aspirano al riconoscimento, poiché solo in questo modo possono conseguire l'integrità. Ma il riconoscimento dev'essere reciproco. L'essere il cui riconoscimento della mia persona avrà valore per me dev'essere un essere che io riconosco come umano ... La contraddizione nasce quando gli uomini, in uno stadio rozzo e sottosviluppato della storia, cercano di strappare il riconoscimento altrui senza concedere il proprio ... Questo porta alla lotta armata. Ed è un esito necessario, dice Hegel» (Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, p. 153). E Marx prosegue la stessa analisi, almeno a livello formale: «La soppressione [Aufhebung] dell'autoestraniamento segue lo stesso corso dell'autoestraniamento» (Karl Marx, *The Third Manuscript*, in *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, cura e introduzione di Dirk J. Struik, International Publishers, New York 1964, p. 132).

¹⁸ John Dewey, *From Absolutism to Experimentalism*, in *John Dewey on Experience, Nature and Freedom*, a cura di Richard J. Bernstein, Liberal Arts Press, New York 1960, p. 10. Dewey scrisse il saggio per spiegare il suo rifiuto finale dell'hegelismo a favore di un empirismo più anglosassone, ma non si nascose mai le perdite che questa scelta comportava: «La principale caratteristica intellettuale dell'età presente è la sfiducia in qualsiasi filosofia costruttiva – non solo nel suo significato tecnico, ma nel senso di qualsiasi concezione e atteggiamento integrato. Gli sviluppi di quest'ultimo secolo sono stati tali che ci rendiamo ora conto dello shock e ci rifugiamo in più antiche credenze ... Lo scetticismo diventa il marchio e anche la posa della mente colta. Ha un'influenza più ampia, perché non è più diretto contro questo o quell'articolo dei credi del passato, ma è piuttosto un pregiudizio contro qualsiasi tipo di idee a vasto raggio, e un rifiuto sistematico a mettersi dalla parte di simili idee nell'intelligente direzione degli affari» (*What I Believe*, in *John Dewey: The Later Works, 1925-*

1953, a cura di Jo Ann Boydston, Southern Illinois Press, Carbondale 1984/1930, 5, pp. 276-78; qui p. 276).

¹⁹ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, in *John Dewey: The Middle Works, 1899-1924*, a cura di J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale 1982, 12, p. 256.

²⁰ Georg Simmel, *Kant und Goethe: Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Kurt Wolff Verlag, Leipzig s.d., p. 9.

²¹ «Non ci spingiamo troppo avanti se suggeriamo che il problema fondamentale [di Kant] era: *Come sono possibili l'autonomia e la libera volontà in un universo newtoniano deterministico?*» (Walter Kaufmann, *Discovering the Mind*, vol. 1: *Goethe, Kant, Hegel*, McGraw-Hill, New York 1980, p. 86).

²² Come sottolinea Kaufmann, la scelta di questa metafora da parte di Kant lascia un po' a desiderare: «Kant affermava di aver realizzato una rivoluzione copernicana. In realtà, il suo appello non può essere separato dal fatto che nella *Critica della ragion pura* egli portò a compimento una rivoluzione anti-copernicana. Rovesciò il formidabile colpo che Copernico aveva assestato all'autostima dell'uomo. Prima di Copernico il mondo occidentale aveva creduto che l'uomo fosse al centro dell'universo e che il sole girasse intorno alla terra. La dottrina di Copernico comportava quello che Freud amava chiamare una «mortificazione cosmologica» dell'autoamore dell'uomo ... [Kant invece] rimise l'uomo al centro del mondo, e anzi gli accordò un'importanza persino maggiore di quella che gli aveva dato il libro della *Genesi*. Egli cercò di dimostrare che è proprio la mente umana a dare alla natura le sue leggi» (*ibid.*, pp. 87-88).

²³ G. Simmel, *Kant und Goethe...*, cit., pp. 7-8.

²⁴ Goethe, *Dämmerdruckausgabe*, a cura di G. Ipsen, 2, p. 678.

²⁵ T.S. Eliot, *Goethe as the Sage*, in *On Poetry and Poets*, Faber and Faber, London 1957, pp. 207-27; qui p. 214.

²⁶ *Ibid.*, p. 210.

²⁷ *Ibid.*, p. 215. Un altro importante studioso della mente tedesca fa più o meno la stessa osservazione: «Dovrebbe essere diventato ormai chiaro che la fisica di Goethe, benché antinewtoniana nella motivazione, non è di fatto antimatematica, ma è per così dire amatematica, il che è come affermare che non è affatto fisica – almeno non nel senso attuale della parola. Le teorie di Newton e di Goethe non si incontrano mai, salvo che in alcuni punti di confusione da parte di Goethe» (Erich Heller, *The Disinherited Mind: Essays in Modern German Literature and Thought*, Bowes & Bowes, London 1975/1952, p. 24; in it. *Lo spirito diseredato*, Adelphi, Milano 1965).

²⁸ L'accurata formulazione di Eliot, tanto più precisa in quanto espressa in forma interrogativa, è la seguente: «È possibile che Goethe sbagliasse solo nel pensare che gli scienziati sbagliavano, e gli scienziati sbagliassero solo nel pensare che Goethe sbagliava?» (T.S. Eliot, *Goethe as the Sage*, cit., p. 218).

²⁹ «All'acuta critica rivolta da Hegel contro la vuota soggettività dei romantici corrisponde esattamente la diagnosi fatta da Goethe della «universale malattia del tempo», dicendo che essa è incapace di spogliarsi in modo produttivo dalla propria soggettività e di entrare nel mondo oggettivo» (Karl Löwith, *From He-*

gel to Nietzsche: The Revolution in 19th Century Thought, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1964/1939, p. 6; in it. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949, p. 24). Basta sostituire qui il nome di Goethe con quello di Balthasar e ci si avvicina alla descrizione esatta dei motivi della polemica di quest'ultimo contro tanta parte della teologia contemporanea, soprattutto della scuola trascendentale.

³⁰ T.S. Eliot, *Goethe as the Sage*, cit., pp. 218-19. Come Eliot ammonisce in un'osservazione che si rivelerà importante quando arriveremo alla seconda parte di quest'opera: «Dobbiamo ricordare che noi tendiamo a immaginarci un'epoca nei termini dell'uomo che assumiamo come suo esponente, e dimentichiamo che una parte altrettanto grande dell'importanza di quell'uomo può consistere nella sua battaglia contro la sua epoca» (*ibid.*, p. 219).

³¹ Johann Wolfgang Goethe, *Geistesepochen, nach Hermanns neusten Mitteilungen*, in *Goethes Werke*, Christian Wegner Verlag, Hamburg 1953, 12, pp. 298-300; qui 299. Una traduzione inglese completa del saggio è disponibile nel volume 54 della German Library, intitolato *German Essays on Religion*, Continuum, New York 1994.

³² J.W. Goethe, *Geistesepochen*, p. 299.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 300.

³⁵ Erich Heller, *Goethe and Nietzsche in The Disinherited Mind...*, cit. p. 93; trad. it. *Nietzsche e Goethe*, in *Lo spirito diseredato*, cit., pp. 82-83. L'interpretazione di Heller è qui piuttosto simile a quella di Balthasar e forse aiuta a capire l'isolamento di quest'ultimo dalla cultura contemporanea, e anche il suo disprezzo per essa: «In un'epoca come questa ogni fede diventa blasfema e il culto dei misteri diviene sacrilegio nefando. Gli elementi che un tempo si evolvevano con naturale processo l'uno dall'altro, sono ora avvinti tra loro in una lotta incessante. È il ritorno del *tohu wa-bohu*; non un caos fertile come il primo all'inizio dei tempi, ma un caos nuovo e così arido che Dio stesso non ne potrebbe trarre un mondo degno di Lui» (*ibid.*, p. 83).

³⁶ «È un luogo comune che Hegel partì da Kant, e questo è vero. Ma bisogna aggiungere che non partì dalla *Critica della ragion pura*, [ma dalla] *Religione entro i limiti della sola ragione* di Kant ... Al pari di Schiller, Hegel non era soddisfatto del libro di Kant sulla religione, da cui trasse la convinzione che la religione non deve contenere nulla che vada contro la ragione; voleva qualcosa di più sanguigno della religione puramente razionale di Kant. La sua immaginazione si era nutrita sui Greci ... e sentiva che la moralità era una questione di umanità, di essere umano, e non poteva essere staccata dal sentimento, dall'arte e dalla letteratura» (W. Kaufmann, *Discovering the Mind*, cit., p. 205).

³⁷ G.W.F. Hegel, *The Positivity of the Christian Religion*, II/2, in *Early Theological Writings*, University of Chicago Press, Chicago 1948, pp. 162-63.

³⁸ Nel suo magistrale *God in Modern Philosophy*, James Collins ha efficacemente sintetizzato gli assunti impliciti che si celano nella filosofia hegeliana su Dio nel modo seguente: «Il metodo di Hegel di affermare una speciale capacità di entrare nello spirito di un'epoca e di giudicare poi una dottrina filosofica o religiosa rapportandola con quell'epoca elude l'esigenza di applicare i canoni ordinari dell'evidenza storica. Egli immagina una vita greca ricalcata sul suo

ideale sociale e poi, per mezzo dell'opposizione dialettica, immagina il cristianesimo come lo specchio delle infelici condizioni prevalenti nel periodo romano. Questo modo di argomentare storicistico non distingue a sufficienza fra il tempo dell'origine di una dottrina e i fondamenti delle sue pretese di validità» (J. Collins, *God in Modern Philosophy*, Henry Regnery, Chicago 1959, p. 205).

³⁹ *Aphorismen aus Hegels Wastebook*, in *Hegels Werke*, vol. 2: *Jenaer Schriften: 1801-1807*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986/1803, p. 545.

⁴⁰ K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche...*, cit., p. 18; in it. *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 42.

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke* (seconda edizione) XI, p. 132; corsivo mio.

⁴² «Ci sono filosofi che sanno scrivere e filosofi che non sanno scrivere. La maggior parte dei grandi filosofi rientra nel primo gruppo. Ci sono anche filosofi, molto più rari, che scrivono fin troppo bene per poter rendere un buon servizio alla loro filosofia. Platone scrisse con tanta efficacia drammatica che non conosceremo mai con certezza la sua intima e precisa opinione su parecchi argomenti. E Nietzsche costituisce un esempio più recente e non meno impressionante» (W. Kaufmann, Introduzione a *The Portable Nietzsche*, Penguin, New York 1954, p. 1).

⁴³ «Nietzsche è considerato di solito uno scrittore difficile e pericoloso. Ma per quanto riguarda la difficoltà, la sua opera non è difficile nella forma – a ragione si vantava di aver fatto per la lingua di Goethe quanto Goethe aveva fatto per la lingua di Martin Lutero, e scrisse in un tedesco bello e chiaro come nessun altro mai – ma nella sostanza delle sue idee che, a prima vista mutevoli e incoerenti, corrispondono di fatto all'unità della vita, il cui miscuglio di ordine e complessità egli cercava sempre di afferrare. Quanto alla sua pericolosità, Nietzsche è pericoloso solo per quelli che lo leggono in maniera casuale, scegliendo quello che lusinga le loro passioni e i loro desideri e facendo così violenza a un tessuto di pensiero vivente tanto delicato da poter essere apprezzato solo se è avvicinato con atteggiamento spassionato ... La sua opera è tale che dev'essere studiata come un tutto, accostata con la cautela e il distacco dello scienziato, e, se necessario, letta con occhio di antagonista» (Félix Bertaux, *A Panorama of German Literature: From 1871-1931*, Cooper Square, New York 1970, p. 48). Questo è un giudizio con cui Balthasar sostanzialmente concorda: «Pochi sanno chi fosse Nietzsche. Per i cristiani è l'«Anticristo», per i neopagani una benvenuta fonte di programmi polemici e slogan, per gli psicologi e gli psichiatri uno strano «caso», per gli adolescenti un veleno stimolante. Eppure la sua vetta silente continua a torreggiare su tutte le «soluzioni» e le interpretazioni semplici» (Postfazione a *Vergeblichkeit*, a cura di Hans Werner, Benno Schwabe Verlag, Basel 1942, p. 93). Sulla complicata storia della ricezione di Nietzsche vedi: Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany: 1980-1990*, University of California Press, Berkeley 1992.

⁴⁴ Subito dopo lo scoppio della guerra Balthasar fu mandato dai suoi superiori gesuiti in Svizzera, dove operò come cappellano degli studenti all'università di Basilea; qui assunse anche la cura della cosiddetta «Serie europea» della «Sammlung Klosterberg» (Benno Schwabe Verlag), in cui Balthasar fece pubblicare «in formato piacevole» (K, p. 18) gli autori da lui discussi nella sua *Apocalisse*. Riusci a curare e pubblicare tre opere di Nietzsche, con una postfa-

zione alla fine di ciascun volume; ma, cosa abbastanza interessante, i volumi uscirono sotto lo pseudonimo di Hans Werner. Per dettagli su questa attività, vedi J. Gesthuisen, *Das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasars...*, cit., pp. 35-44.

⁴⁵ A 1, p. 8.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Der Antichrist in Sämtliche Werke*, De Gruyter, Berlin 1988, 6, p. 176; trad. it. *L'Anticristo*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg., VI/3, pp. 175-76.

⁴⁷ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, in *Sämtliche Werke*, cit.; trad. it. in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, VI/3, pp. 375-76.

⁴⁸ Includeremo Kant sotto il più influente fra i suoi successori, l'uomo che ne ereditò il mantello idealista: Hegel. Ma tratteremo più direttamente di Kant all'inizio della seconda parte, dal momento che Balthasar concepisce la sua trilogia, soprattutto per l'ordine di successione dei volumi, come una risposta alle tre critiche kantiane.

⁴⁹ G. Simmel, *Kant und Goethe*, cit., pp. 20-21. Possiamo farci un'idea di quanto a fondo Goethe spinse il suo oggettivismo (e della sua ostilità al modo in cui Kant si volgeva al soggetto) citando quest'ammissione molto rivelatrice: «Con questo confesso che il grande e tanto sonoro imperativo «conosci te stesso» mi è sempre parso sospetto, come un trucco di sacerdoti in segreta cospirazione, intenzionati a confondere l'uomo con richieste irrealizzabili e a sottrarlo continuamente alle attività nel mondo esterno che gli sono proprie, per indirizzarlo a una falsa contemplazione interiore. L'uomo conosce se stesso nella misura in cui conosce il mondo, che egli percepisce solo dentro di sé, mentre percepisce se stesso solo dentro di esso. Ogni nuovo oggetto, esaminato in modo corretto, rivela un nuovo organo dentro di noi» (W. Goethe, *Bedeutende Förmern durch ein einziges gestreichtes Wort*, in *Sämtliche Werke*, Cotta Edition, 40, p. 444).

⁵⁰ *Current Trends in Catholic Theology*, in *Communio* 5/1, 1978, pp. 77-85; qui p. 79.

⁵¹ *Ibid.*, p. 80.

⁵² Alla fine una seria rottura fra Rahner e Balthasar divenne, penso, inevitabile; una rottura che Rowan Williams coglie con ammirevole lucidità: «La pubblicazione nel 1966 di *Cordula oder der Ernstfall* rese del tutto chiaro che le strade di Balthasar e Rahner erano ormai nettamente separate. Il trattato, dai toni molto decisi, imputava a Rahner e alla sua scuola parecchie colpe: la riduzione dell'amore di Dio a semplice filantropia, l'idea di un sistematico «nascondimento» della grazia, l'idea della disposizione naturale degli esseri umani per una rivelazione «trascendentale» in e attraverso le strutture del loro dinamismo spirituale: tutto quello, in poche parole, che viene riassunto nell'immagine rahneriana del «cristiano anonimo» al di fuori della Chiesa visibile, la persona che, anche se atea teoretica, vive di fede, di speranza e di carità. Una buona parte dell'opera di Balthasar negli anni '60 e all'inizio dei '70 è segnata da questo *animus*: anche quando Rahner non è nominato, troviamo un'aspra insistenza polemica sulla *particolarità* dell'amore rivelato e quindi sulla *particolarità* della risposta cristiana, nutrita da una concreta figura, caratterizzata da tratti specifici e unici. Balthasar non cerca – ci assicura – di costringere la teologia in un ri-

stretto ecclesiasticismo, che neghi l'esistenza della grazia di Dio al di là delle frontiere della Chiesa ... Ma insiste sul fatto che, nella misura in cui l'azione cristiana è azione *significativa*, richiede un centro focale normativo e generativo ... La bellezza di Dio incarnato non può mai essere determinata in anticipo da un *a priori* teologico. Essa appare come un fenomeno, la cui necessità è interna a se stessa, e quindi come una manifestazione di libertà. Nessuna condizione esterna o forza plastica detta la forma della bellezza: essa non può essere altra da quella che è, semplicemente a causa della logica del suo equilibrio e della sua adeguatezza interni, addirittura della sua "globalità"» (Rowan Williams, *Balthasar and Rahner*, in *The Analogy of Beauty: The Theology of Hans Urs von Balthasar*, a cura di John Riches, T. & T. Clark, Edinburgh 1986, pp. 11-34; qui pp. 12-14).

⁵³ W. Goethe, lettera a Jacobi, 6 gennaio 1813. A Heller dobbiamo quella che è forse la più ponderata valutazione della complicata questione relativa alla religiosità di Goethe: «Dagli scritti di Goethe non si può dedurre alcun credo religioso. Articolate in modo sistematico come opinioni precise e definite, le sue convinzioni religiose apparirebbero molto incoerenti e spesso in aperta contraddizione con se stesse. Non sono tuttavia né le sue opinioni né le incoerenze delle medesime che contano in questo contesto. Ciò che conta è il livello al quale le convinzioni si sono formate o la pressione dell'energia spirituale che le sostiene: la qualità e la direzione delle sue credenze si rivelano nel modo più chiaro attraverso la critica di Goethe al proprio tempo. Non c'è quasi dubbio, infatti, che il Goethe maturo avrebbe posto il mondo contemporaneo – nonostante qualche saltuario scoppio di ottimismo ... in una zona piuttosto oscura nella sua mappa delle epoche storiche: a grande distanza, in ogni caso, dall'Età della poesia e dall'Età del sacro, notevolmente più vicino a quelle grigie distese dove la storia scrive i suoi più atroci brani di prosa. E non avrebbe certamente scorto nella propria epoca bagliori di quella luce che emana dalle "epoche di fede"» (E. Heller, *Disemberited Mind*, cit. pp. 97-98; trad. it. *Lo spirito diseredato*, cit., pp. 87-87). Vorrei solo rilevare un'ulteriore «affinità elettiva» tra Goethe e Balthasar: la capacità di entrambi di sostenere le loro posizioni «controcorrente», cioè in solitudine e distaccati dal loro tempo.

⁵⁴ Nonostante l'ammirazione che Goethe professa per Spinoza («Questo filosofo non prova l'essere di Dio; Dio è essere. E se altri, per questo motivo, lo disprezzano come ateo, io sento di doverlo elogiare come *theissimum*, anzi *christianissimum*»). Come ammetteva in un'altra occasione, infatti, la sua lettura di Spinoza fu sporadica e certamente non filosofica («Il mio modo di vivere e pensare non lo permette. Ma ogni volta che scorro i suoi libri, credo di capirlo, cioè egli non appare mai contraddittorio, e posso ricavare da lui qualcosa che tocca i miei personali sentimenti» [lettera a Jacobi, 9 giugno 1785]). Vedi anche l'acuta osservazione di Ulrich Simon secondo cui «Balthasar sottolinea come Goethe non sia toccato dalla corruzione del panteismo, nonostante l'influenza di Spinoza» (Ulrich Simon, *Balthasar on Goethe*, in *The Analogy of Beauty: The Theology of Hans Urs von Balthasar*, a cura di John Riches, T. & T. Clark, Edinburgh 1986, pp. 60-76; qui p. 63).

⁵⁵ W. Goethe, *Westösterlicher Divan*, in *Sämtliche Werke* (Artemis Gedenkausgabe), 3, p. 452.

⁵⁶ W. Goethe, *Sämtliche Werke* (Jubiläumsausgabe), 35, p. 505.

⁵⁷ W. Goethe, *Conversations with Eckermann*, 18 gennaio 1827.

⁵⁸ Questa posizione di partenza portò Hegel a esprimere alcuni giudizi storici molto eccentrici: «[Per Hegel] l'ebreo conosce il Creatore infinito non come Creatore ma solo come Signore trascendente; e pertanto conosce se stesso solo come semplice finito, e non come creato a immagine di Dio» (Emil L. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, University of Chicago Press, Chicago 1967, p. 136). Balthasar riprenderà queste critiche, come vedremo più avanti.

⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, a cura di Johannes Hoffmeister, 1936, p. 349. Citato in *GL 5*, p. 514.

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in *Werke*, vol. 1: *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt 1971/1800, 1, p. 381.

⁶¹ *GL 5*, p. 516. Come la cultura ellenica è per Hegel puro splendore e *Heiterkeit*, così il giudaismo è tutto nubi e oscurità: «Un popolo che dispregia tutti gli dei stranieri, deve portare nel petto l'odio per tutto il genere umano ... A questo proposito Hegel ha raggiunto accenti non inferiori alle invettive di Nietzsche contro il cristianesimo» (*ibid.*, p. 518).

⁶² «Nietzsche è qui significativo per Balthasar soprattutto come un'"esistenza-segno". Egli sperimentò, infatti, in se stesso gli abissi dell'esistenza, le ultime profondità dell'uomo e con la sua vita le portò alla luce e le rese visibili. Allo stesso tempo, era un'"esistenza-fiamma": ci chiama a chiare decisioni di vita e ha quindi un'influenza profetica di fronte a un futuro nichilistico» (J. Gesthuisen, *Das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasars...*, cit., p. 177).

⁶³ «Se Balthasar curò tre piccoli volumi di brani scelti di Nietzsche per la serie di antologie da lui diretta, vuol dire che Nietzsche era per lui in grado di offrire un contributo decisivo allo strenuo compito che egli si era proposto con tutta quella serie. Nietzsche fa parte delle grandi figure della tradizione spirituale che possono dare spinte feconde a ogni periodo della storia. Per questa ragione i tre volumi di antologie di Nietzsche sono, insieme con l'*Apocalisse*, un'altra importante testimonianza dell'importanza che il filosofo aveva all'epoca per Balthasar» (*ibid.*, p. 38).

⁶⁴ A 1, p. 695.

⁶⁵ Questa mia formulazione è basata sull'analisi di Gesthuisen: «Anche se Nietzsche interpreta se stesso, a mano a mano che la vita procede, come una tragica autocontraddizione (che Balthasar userà contro di lui come un argomento generale nei suoi scritti più tardi), tuttavia Balthasar vedrà quella stessa vita come la tragedia di altissime ricchezze depurate e ridotte in qualche modo a «povertà su povertà», cioè come una formale «cooperazione» con la tragedia di Cristo. Il mistero cristiano, infatti, è che Dio pone sulla croce domande di povertà e «caducità», per redimere l'uomo» (J. Gesthuisen, *Das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasars...*, cit., p. 172).

⁶⁶ A 1, p. 733.

Capitolo 4

¹ Robert Payne, *The Holy Fire: The Story of the Fathers of the Eastern Church*, Harper & Row, New York 1957, p. XIII.

² Un esempio perfetto di questo disinteresse è fornito dalle parole con cui Kümmel apre la sua famosa storia dello studio del Nuovo Testamento: «Non si può parlare di una visione scientifica del Nuovo Testamento fino a che esso non fu fatto oggetto di indagine come un *corpus* indipendente di letteratura con un suo interesse storico, come una collezione di scritti che può essere considerata separatamente dal Vecchio Testamento e senza preoccupazioni dogmatiche o di fede. Dal momento che una simile visione cominciò a prevalere solo nel corso del XVIII secolo, alle trattazioni precedenti del Nuovo Testamento ci si può riferire solo come a una preistoria dello suo studio» (Werner Georg Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*, Abingdon, Nashville 1972, p. 13).

³ Cfr. per esempio, i testi di Massimo il Confessore pubblicati nell'appendice a *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, pp. 363-481; abbreviato d'ora in poi come *KL*.

⁴ Cfr. per esempio, il suo saggio *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, in *Scholastik* 15, 1940, pp. 16-38, ristampato in appendice a *KL*, pp. 644-72, che contiene anche un importante studio filologico e testuale dei *Capita gnostica* di Massimo (*ibid.*, pp. 482-643).

⁵ Charles Kannengiesser, *Listening to the Fathers*, in *L&W*, p. 59.

⁶ *Patristik, Scholastik, und wir*, in *Theologie der Zeit* 3, 1939, pp. 65-109; qui p. 65. Quest'importante saggio, pubblicato in una rivista tedesca poco prima dello scoppio della seconda guerra mondiale, non è mai stato inserito in nessuno dei volumi di Balthasar costituiti da raccolte di saggi, sicché è di difficile reperibilità. Per questa ragione, e anche per la sua importanza come sintesi delle opinioni di Balthasar sull'apporto del pensiero patristico nelle sue relazioni con la scolastica medievale e la teologia moderna, preferisco riportare ampi brani da questo saggio (citato d'ora in avanti come *PSW*), piuttosto che soffermarmi sulle valutazioni di singoli Padri espresse da Balthasar. I lettori interessati ai temi specifici di queste ultime possono rivolgersi alla magistrale opera di Werner Löser, *Im Geiste des Origenes: Hans Urs von Balthasar als Interpret der Kirchenväter*, in *Frankfurter Theologische Studien* 23, Josef Knecht, Frankfurt 1976.

⁷ *PSW*, p. 65.

⁸ *Ibid.*, p. 66.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Una volta, per esempio, durante una discussione a tavola, Lutero disse di Agostino: «In un primo tempo, divorai voracemente Agostino. Ma quando mi si aprì la porta verso Paolo, e compresi quindi che cos'è la giustificazione per fede, chiusi con Agostino. Le sue *Confessioni* non insegnano nulla; non fanno che esortare il lettore; sono costituite soltanto di esempi, ma non istruiscono» (Lutero, *Tischreden*, in *Werke*, vol. 40, Böhlau, Weimar 1883, n. 347, p. 49). Se questo poteva essere il suo atteggiamento nei confronti di Agostino, del cui ordine aveva fatto parte e dai cui scritti aveva tratto tanta parte della sua teologia della grazia,

non ci vuol molto a immaginare che cosa pensasse degli altri Padri della Chiesa: «Gerolamo può essere letto per la storia, ma non ha assolutamente nulla da dire sulla fede e sulla dottrina della vera religione. Non so che farmene nemmeno di Crisostomo: fa solo chiacchiere. Da Basilio non si cava nulla; in fin dei conti era un monaco, e non darei un soldo per lui. L'*Apologia* di Filippo [Melantone] supera tutti i dottori della Chiesa, anche lo stesso Agostino» (*ibid.*, n. 252, p. 33). Da Lutero a Kümmel non c'è molta strada.

¹¹ «In effetti non di rado la patristica assomiglia a un paradiso perduto: pochissimi arrivano a vederlo coi loro occhi: i volumi ben schierati dell'Abbé Migne hanno già di per sé un aspetto minaccioso. I Padri vengono conosciuti di seconda mano, attraverso compendi o brevi traduzioni» (*PSW*, p. 67).

¹² Data l'influenza di *Im Geiste des Origenes* di Werner Löser e in considerazione dell'opera pionieristica compiuta dallo stesso Balthasar nello studio patristico, la sua critica piuttosto aspra dei Padri viene di solito sottaciuta in quasi tutta la letteratura secondaria. Espongo le mie opinioni per equilibrare il quadro – non tanto per contraddire la tesi di Löser, quanto per completarla.

¹³ *PSW*, pp. 68-69.

¹⁴ *Ibid.*, p. 69.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 69-70.

¹⁶ *Ibid.*, p. 70.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, pp. 70-71.

¹⁹ *Ibid.*, p. 71.

²⁰ «Grandezza, profondità, audacia, elasticità, certezza e un ardente amore – le virtù della giovinezza – sono il marchio della teologia patristica. Forse la Chiesa non vedrà mai più una schiera altrettanto nutrita di personaggi poderosi come quelli che hanno segnato il periodo da Ireneo ad Atanasio, Basilio, Cirillo, Crisostomo, Ambrogio e Agostino – senza citare l'esercito dei Padri minori. Vita e dottrina costituiscono unità immediata. Di tutti loro si può dire quello che Kierkegaard diceva di Crisostomo: "Si esprimeva a gesti con tutta la sua esistenza"» (*ibid.*, pp. 84-85).

²¹ *Ibid.*, p. 85.

²² *Ibid.* Bisognerebbe tener presente che il saggio fu scritto nel 1939. È dubbio quante persone desidererebbero ora negare la tesi qui proposta da Balthasar.

²³ Almeno fino ai cappadoci, i quali furono costretti a sviluppare una teologia più sanguigna dello Spirito Santo sull'onda della dichiarazione del concilio di Nicea della piena uguaglianza del Figlio col Padre. Ario, che la negava e insisteva sull'assoluta subordinazione del Figlio al Padre, diventa perfettamente comprensibile quando ci rendiamo conto di come lo schema neoplatonico di Plotino avesse influenzato la teologia patristica. Ma è interessante notare che anche dopo Nicea e Costantinopoli (dichiaratamente contrari alle implicazioni eretiche affioranti da questo matrimonio della dottrina cristiana con la filosofia neoplatonica), Plotino continuò a influenzare il pensiero cristiano: «Ecco un giovane convertito al cristianesimo [Agostino] che, per la prima volta nella sua vita, legge le *Enneadi* [di Plotino], e quello che egli vi scopre all'improvviso è lo stesso Dio cristiano, con tutti i suoi attributi essenziali. Chi è l'Uno, se non Dio

Padre, la prima persona della Trinità cristiana? E chi è il *Nous*, o Intelletto, se non la seconda persona della Trinità, cioè il Verbo, esattamente quale appare all'inizio del Vangelo di san Giovanni?... In breve, non appena Agostino lesse le *Enneadi*, vi trovò le tre nozioni essenzialmente cristiane di Dio Padre, di Dio Verbo, e della creazione» (E. Gilson, *God and Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1941, pp. 48-49). Si noti quanto sia tenue in questo schema la teologia di Agostino dello Spirito Santo, tanto che Gilson non ritiene nemmeno necessario menzionare lo Spirito in questo sommario (una visione che tuttavia Agostino correggerà più tardi, quando scriverà il *De Trinitate*).

²⁴ PSW, p. 87.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ «Un'altra indicazione di questo è il fatto che, nonostante la concezione formalmente ortodossa della Trinità, dopo il concilio di Nicea non si sviluppò una corrispondente pietà e mistica trinitaria. Negli scritti mistici di Gregorio di Nissa, per esempio, si tocca per così dire con mano come i più deliziosi brani trinitari e dogmatici restino senza influenza e connessione con gli effettivi praticanti della mistica, che nei loro sforzi di ascesa a Dio non pensavano al Dio trinitario, ma all'assolutamente semplice "essenza" di Dio che stava al vertice della piramide platonica. Questa tendenza a un rigido monoteismo ottiene la palma della vittoria anche nelle grandiose e solenni esortazioni dei Padri greci: in Dionigi l'Areopagita e in Massimo il Confessore, in cui la confessione pur formalmente presente della Trinità non ha quasi nessun ruolo in una piena vita cristiana. In realtà Massimo non fa altro che relegare nel passato i cappadoci e il concilio di Nicea e collegarsi consapevolmente con lo schema origeniano della teologia del Logos» (*ibid.*, p. 87). Il giudizio di Balthasar viene leggermente modificato nel libro su Massimo da lui pubblicato due anni dopo (1941; edizione riveduta 1961), ma a mio parere non fu mai del tutto ritrattato. Nondimeno, in questo libro egli sottolinea in modo più marcato l'originalità di Massimo: «Contro la tendenza generale del mondo greco a sovraordinare l'oggetto sul soggetto, egli sottolinea la loro uguale giustificazione su tutti i gradini dell'essere. Questa linea di pensiero viene conservata anche nell'ontologia di spirito e materia. Con ciò Massimo si conquista un posto particolare nel coro dei pensatori cristiani» (*KL*, p. 169).

²⁷ PSW, pp. 87-88.

²⁸ *Ibid.*, p. 88.

²⁹ *Ibid.*, p. 89.

³⁰ Henri de Lubac, *A Witness of Christ in the Church: Hans Urs von Balthasar*, in *Communio* 2/3, autunno 1975, p. 231.

³¹ PSW, p. 89.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 90.

³⁵ È il tema centrale del famoso libro di Balthasar sulla preghiera (*Prayer*, Sheed & Ward, New York 1961; orig. ted. *Das betrachtende Gebet*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955; trad. it. *La meditazione*, Edizioni Paoline, Alba 1958). Questo brano in particolare mostra quanto sia profonda l'influenza di Barth:

«Lode, ringraziamento, adorazione non crescono dunque solamente sul terreno dell'esistenza, per la quale tuttavia, essendo dono completamente gratuito, non potremo ringraziare mai abbastanza. Ma la nostra esistenza ci fu data soltanto per l'attuazione di un piano di Dio ancora più meraviglioso – "avanti la creazione del mondo" –; tutta la nostra esistenza è immersa in un mare vasto e profondo, nell'oceano infinito dell'amore del Padre, che crea natura e leggi, per rivelare nelle loro pagine quali sono i suoi miracoli. Chi prega e contempla la parola di Dio deve essere compreso dall'elementare coscienza della fede che tutta la realtà del suo essere creato, della sua natura e di tutto il mondo che lo circonda, in cui egli vive e si ambienta, scivola come una nave sul mare immenso di un elemento tutto diverso, unico e assoluto: l'inesauribile amore del Padre ... Fin dal principio siamo chiamati nella sua casa e dichiarati figli ed eredi, secondo una logica e un sistema di pensiero e di calcolo la cui intima struttura, esattezza e giustizia *comprendono e presuppongono* il momento, anzi tutta la mediazione della grazia incomprensibile, fino ai più formali elementi della grammatica coi quali si costruisce questo linguaggio di Dio. Chi ha scoperto questo fondamentale mistero della nostra esistenza trova ovvia la necessità della preghiera e specialmente della contemplazione; infatti la relazione tra Dio e creatura appare ormai retta da tale miracolo di incomprensibile amore di Dio – il quale si mostra nell'atto di questa relazione come l'amante in senso assoluto – che l'esistenza della creatura stessa appare come una preghiera sussistente, e la creatura ha bisogno solo di farsene una pallida idea per prorompere nella preghiera» (*ibid.*, nella trad. it. pp. 39-40).

³⁶ PSW, p. 90.

³⁷ *Ibid.*, p. 91.

³⁸ Dom Polycarp Sherwood, *A Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor*, in *Traditio* 20, 1964, pp. 428-37; qui pp. 433-34.

³⁹ *Présence et Pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942, p. VII.

⁴⁰ *Origen: Spirit and Fire: A Thematic Anthology of his Writings*, Catholic University of America, Washington (D.C.) 1984, pp. 1-3. Questo brano si conclude con un tipico e ardito richiamo: «Due nomi vengono alla mente [quando si pensa a Origene]: Eraclito e Nietzsche».

Capitolo 5

¹ George Eliot, *Scenes of Clerical Life*, cap. 10, Penguin, New York 1973/1858, p. 319.

² Il biografo di Balthasar, Peter Henrici, riferisce un misterioso, ma interessante aneddoto dei suoi ultimi anni: «Aveva il dono di una sensibilità musicale finissima, sicché dopo la morte di Adrienne von Speyr si disfece dell'impianto stereo dicendo che non ne aveva più bisogno: conosceva tutte le opere di Mozart a memoria e poteva rappresentarsi la partitura e ascoltare la musica mentalmente» (P. Henrici, S.J., *Hans Urs von Balthasar: A Sketch of his Life*, cit., p. 308). Nulla toglie al principio primo dell'epistemologia aristotelica e tomistica (secondo cui non c'è nulla nell'intelletto che non sia prima nei sensi) affermare che

la musica è anzitutto e soprattutto una realtà mentale, come testimoniato dalla vita di Beethoven, che scrisse (e diresse) la *Nona Sinfonia* quand'era completamente sordo.

³ *KB*, p. 42. Come possiamo vedere in questo lirico brano della *Kirchliche Dogmatik* di Barth: «Perché quest'uomo [Mozart] è così impareggiabile? Perché, per il soggetto ricettivo, è stato capace di produrre quasi in ogni battuta che concepì e compose un tipo di musica per il quale l'aggettivo "bello" non è l'attributo appropriato: musica che per il vero cristiano non è puro intrattenimento, godimento, edificazione, ma cibo e bevanda; musica carica di piacere e consiglio per i suoi bisogni; musica che non è mai schiava delle sue tecniche né sentimentale, ma sempre "commovente", libera e liberante perché saggia, forte e sovrana? Perché si può a ragione ritenere che Mozart abbia un posto nella teologia, soprattutto nella dottrina della creazione, ma anche nell'escatologia, anche se non era un Padre della Chiesa, non sembra essere stato un cristiano particolarmente attento e fu un cattolico romano, che – quando non era preso dalla sua opera – condusse un'esistenza che a noi può apparire piuttosto frivola? ... [È perché] aveva udito, e fa udire ancor oggi a quelli che hanno orecchie per ascoltare, quello che noi non vedremo sino alla fine dei tempi – il quadro completo della Provvidenza» (*CD III/3*, pp. 297-98; corsivo mio).

⁴ Su questo punto insiste anche Randall Sachs: c'è qualcosa in tutta la struttura del pensiero di Balthasar che elude la sistematizzazione, e un interprete che non si renda conto di questa caratteristica della sua opera non può che smarrirsi: «Al cuore della diffidenza di Balthasar per il "sistema"» egli dice, «c'è l'acuta sensibilità per il mistero dell'amore divino nella sua interezza» (J. Randall Sachs, S.J., *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, dissertazione inedita presso l'università di Tubinga, 1984, p. 81). Senza fare riferimento esplicito alle analogie musicali che fanno parte di questo tratto del pensiero di Balthasar, Sachs sottolinea altresì che sarebbe sbagliato parlare di uno «sviluppo» nel pensiero di Balthasar, se con questo si intende che su qualche punto cambiò idea in maniera radicale: «In pratica, tutti quelli che hanno scritto di Balthasar concordano sul fatto che non si può parlare di vero "sviluppo", e ancor meno di cambiamento o di interruzione in questo movimento di approfondimento contemplativo. Quello che Balthasar scrisse una volta di Barth può essere applicato allo stesso Balthasar: "Meno di tutto Barth ha cambiato se stesso. Pur essendo cresciuta in pienezza e profondità, la sua opera dogmatica è rimasta sorprendentemente fedele a se stessa"» (*ibid.*, p. 29; citando da *KB*, ed. ingl. p. 392). Per parte mia voglio aggiungere che l'analogia musicale ci aiuta a capire questa continuità per entrambi i personaggi, Barth e Balthasar. I temi e i motivi di base punteggiano l'intera opera, e la musica ne fornisce il miglior parallelo; di qui l'impossibilità di parlare in termini di «sviluppo» o di «cambiamento di idea».

⁵ *Vedere, ascoltare e leggere*, in *SV*, p. 456.

⁶ Il legame etimologico fra *hear* (udire) e *hearken* (prestare attenzione) è a questo proposito molto interessante; il legame è ancora più evidente nel tedesco *horschen* (prestare attenzione) e *gehorschen* (obbedire).

⁷ *Vedere, ascoltare e leggere*, in *SV*, p. 458. Questa insistenza sul movimento serve anche a sganciare la visione dal suo desiderio di avere il controllo e di influire su quello che essa vede. Quando si unisce al movimento dialettico

dell'analogia, la visione diventa l'accesso privilegiato all'estetica cristiana: «La dialettica inserita così nella rivelazione stessa, sempre aperta e sempre in atto di trascendere; dialettica tra evento e visione, dove la prevalenza spetta all'evento, dal quale però è solo il contemplante, colui che vi riflette, a essere dominato e sopraffatto, tanto che non gli rimane alcuno scampo se non nella pura e semplice sequela ... per essere vinto un'altra volta più profondamente» (*Rivelazione e bellezza*, in *VC*, pp. 128-29).

⁸ Per un'altra difesa del primato dell'ascolto nella vita di fede, cfr. Peter Knauer, S.J., *Der Glaube kommt vom Hören: Ökumenische Fundamentalthologie*, Freiburg im Breisgau 1991, pp. 227-55; 342-52.

⁹ «Speculazione» e, fra parentesi, «spiare», derivano entrambi dalla radice indoeuropea *spek*: «osservare», «guardare», «fissare».

¹⁰ *KB*, p. 45; i frequenti riferimenti polemici di Balthasar al nominalismo e alla tardiva neoscolastica hanno la loro origine in questa avversione alla «vana speculazione». Si veda anche il suo aforisma: «Ciò di cui una volta per tutte Dio non vuol sapere non deve neppure essere oggetto di sapienza e di ricerca umana» (*CG*, p. 44).

¹¹ Ma anche qui, la realtà di ciò che viene contemplato supera la capacità di controllo della vista. Di solito non riteniamo che l'atto del guardare richieda un grande sforzo; ma poiché la preghiera contemplativa è un «guardare» ma *non* un afferrare, essa è un modo di concentrare lo sguardo fondamentalmente diverso, che esige un grande sforzo: «La preghiera contemplativa è un lavoro. Essa è compiuta in virtù dell'amore per l'amato, che "in tutte le cose create si sforza e fatica per me"» (*M*, p. 127; citando gli *Esercizi spirituali*, par. 236). O altrove: «La forza della preghiera contemplativa sta nella costanza» (*TP*, p. 12).

¹² Questo giudizio deve essere reso un po' più preciso con un riferimento alla predicazione del Nuovo Testamento: «Se per il momento poniamo fra parentesi il tastare come riservato all'esperienza apostolica, non è necessario discutere della preminenza tra l'ascoltare e il vedere. Si può solo constatare che l'ascolto deve essere attribuito alla fede imitativa, mentre il vedere va attribuito alla fede archetipa (come già sottolinea il termine "testimonia oculare"). All'interno dell'esperienza archetipa inoltre si può collocare prevalentemente l'ascolto ... nel Vecchio Patto e il vedere (della Parola nella carne) prevalentemente nel Nuovo Patto. Infine complessivamente si può attribuire l'ascolto alla fede terrena in ogni sua forma e la visione alla "fede" compiuta nel nuovo eone. Ma tutte queste suddivisioni contengono qualcosa di precario e improprio, anzi sorgono molto spesso sulla base di pregiudizi teologici, il peggiore dei quali è quello secondo cui (come in Lutero) solo l'orecchio può essere considerato l'organo sensoriale teologico, oppure anche quello che attribuisce ... il "vedere" all'esperienza religiosa greca e persino a quella pagana in quanto tale, mentre l'"ascoltare" dovrebbe corrispondere all'esperienza biblica o semitica di Dio (dimenticando che questa a sua volta è duplice!). In tutte queste divisioni e suddivisioni c'è ogni volta qualcosa di vero, ma molto più di falso. Qui ci limitiamo ad anticipare un'affermazione: se la vista è il senso principale ed esprime la nostalgia più profonda dell'uomo, una persona vivente viene tuttavia riconosciuta prevalentemente mediante la sua parola. Conseguentemente la religione rivelata del Dio vivente è una religione della parola. Ma questo non

impedisce che il farsi visibile di Dio resti anche nella Bibbia ... una fondamentale misura umana per la profondità e la pienezza della sua rivelazione» (GL, 1, pp. 285-86).

¹³ Pierre Rousselot, S.J., *The Eyes of Faith*, Fordham University, New York 1990/1910, pp. 29-31; orig. franc. *Les yeux de la foi*, 1910.

¹⁴ GL, 1, p. 53; citando Gerhard Nebel, *Das Ereignis des Schönen*, Klett, Stuttgart 1953, p. 149.

¹⁵ GL, 1, p. 107; citando Dionigi, *I nomi divini*, libro IV, sez. 13. Da segnalare l'uso dell'aggettivo «geloso», che non solo è un importante termine biblico, ma ha le sue radici nella realtà estetica della creazione e rivelazione; secondo Dionigi, Dio crea per una sorta di struggimento che è erotico: Dio è «geloso» della sua creazione, richiedendo giustamente la reciprocità da parte delle sue creature. Colm Luibheid rende *eros* con *yearning* («struggimento») nella sua edizione delle *Complete Works* dell'Arcopagita (Paulist, New York 1987) e opera certo una buona scelta quando traduce il participio in linea con l'espressione di Ignazio di Antiochia «Colui per il quale mi struggo è stato crocifisso»; ma in questo modo mette in ombra la nozione, connaturata alla parola greca *erôs*, in base alla quale lo «struggimento» è un inevitabile correlato della nostra risposta alla bellezza. Inoltre, riduce la capacità penetrativa del vocabolo, così evidente in quello che dice Dionigi: «Non dobbiamo aver paura del termine *erôs*, né dobbiamo farci sconvolgere da quello che chiunque ha da dire su questi due sostantivi; a mio avviso, infatti, gli autori sacri considerano «struggimento» e «amore» come aventi un unico e identico significato. Al termine *erôs* essi aggiungevano l'aggettivo «vero», quando era riferito alle realtà divine, a motivo dei connotati indecenti che quel termine ha per gli uomini» (*I nomi divini*, IV, 12).

¹⁶ Fra i commentatori di Balthasar, Jeffrey Kay ha colto meglio di tutti perché il momento estetico sia così essenziale: «Ogni metodo teologico che non riconosca il ruolo centrale dell'estetica è condannato a essere debole e poco convincente. Né può essere altrimenti, dal momento che oggetto della teologia è Cristo, l'amore personificato fra Dio e l'uomo. Se compito della teologia è di presentare la verità di questa relazione aiutandola a rivelare la sua verità, compito principale del teologo è di portare gli altri a «vedere» l'equilibrio, la proporzione e la tensione dentro la forma di Cristo e a esserne poi estasiati dallo splendore. La disinteressata visione estasiante dello splendore della forma di Cristo è il momento fondamentale dell'autoverifica della teologia cristiana. Il soddisfacimento delle esigenze e delle aspettative umane come criterio di verifica dev'esserle chiaramente subordinato. La verifica si compie quando colui che vede è così affascinato da non avere né tempo né desiderio di pensare a se stesso e a quali benefici può ricavare da una simile bellezza. La teologia, pertanto, dev'essere interessata molto meno a mostrare all'uomo che Cristo gli offre quanto egli desidera e molto di più a mostrargli che egli non può far nulla, eccetto che adorare lo splendore di ciò che vede» (Jeffrey Ames Kay, *Theological Aesthetics: The Role of Aesthetics in the Theological Method of Hans Urs von Balthasar*, Herbert Lang, Bern/Peter Lang, Frankfurt am Main 1975, p. V).

¹⁷ GL, 1, p. 43. Mi preme di segnalare al lettore che la critica espressa da Balthasar nei confronti di Bultmann in tutto questo volume non implica alcun oscurantismo da parte sua a proposito degli studi biblici, quella specie di oscu-

rantismo spesso comparso nelle reazioni piuttosto isteriche della brigata anti-modernista tra la fine del secolo scorso e l'inizio del nostro, e che a tutt'oggi affiora di tanto in tanto. Il punto toccato da Balthasar è notevolmente diverso, in quanto egli rileva che noi facciamo un pessimo servizio alla causa delle sfumature se vediamo il dibattito sulla critica biblica soltanto come una battaglia fra positivismo e oscurantismo. E d'altronde la sua posizione personale circa lo studio scientifico della Bibbia è molto sfumata: «Occorre attendersi molto, per una futura scienza della fede, dallo studio della «lettera»; ciò non impedisce tuttavia che ancora ci manchi una valorizzazione, conforme alla fede, delle nuove conoscenze e che ci troviamo in una pausa di respiro del lavoro teologico. In questa pausa di respiro occorre però tentare di tirare dai nuovi risultati le linee, già adesso possibili, dentro la dogmatica, di promuovere contemporaneamente la scienza storica in quanto essa ha di fecondo e di frenarla nella sua brama di invadenza» (*ibid.*, pp. 65-66).

¹⁸ GL, 1, p. 46. Questo volume dell'*Estetica* fu scritto prima che la critica storica toccasse anche il mondo cattolico, e per questo le osservazioni di Kay sull'estetica teologica di Balthasar sono così importanti: «Con la sua insistenza sulla visione della forma, [Balthasar] sperava di far uscire la teologia protestante, e tener lontana la teologia cattolica, dalla continua oscillazione fra una cieca neo-ortodossia e un liberalismo che pretende di spiegare tutto. Conservando la distanza della contemplazione e una riverenza per la forma, si impedisce la riduzione dell'uomo a Dio (teopanismo) della neoortodossia e l'onnisplicitiva riduzione di Dio all'uomo (panteismo) del liberalismo. Balthasar neutralizza la tendenza al monismo dell'una e dell'altro dimostrando la capacità del finito di rivelare l'infinito e descrivendo la bellezza di tale rivelazione. Affermando così l'insuperabile dignità della forma e della sua bellezza, egli fonda l'insuperabile dignità della finitezza umana e dell'umana evidenza. Evita così che quest'ultima sia alla fine annientata dall'evidenza divina o che la stessa evidenza divina alla fine ne risulti consumata. Dio parla come uomo, ma né Dio diventa identico all'uomo né l'uomo a Dio» (J.A. Kay, *Theological Aesthetics...*, cit., p. V).

¹⁹ GL, 1, p. 104. Questo punto è sottolineato anche nel suo saggio *Rivelazione e bellezza*: «La luce dei trascendentali – l'*unum*, il *verum*, il *bonum* e il *pulchrum* –, che è una cosa sola con la luce della filosofia, può apparire soltanto quando rimane indivisa. Una trascendenza del bello da solo non è vitale ... Per grati che dobbiamo essere dell'indicazione secondo cui ogni presunto entusiasmo per il bello rimane vuota chiacchiera se non entra in contatto con la veramente richiesta d'un Dio: «Tu devi cambiare la tua vita!»» (VC, pp. 119-20).

²⁰ «Nel fenomeno centrale della rivelazione non si può assolutamente parlare di «segni», i quali rimanderebbero naturalmente a un «significato» che è al di là di essi. L'uomo Gesù, nella sua visibilità, non è un segno che rimanda al di là di sé a un invisibile «Cristo della fede», sia che si voglia sfumare questa concezione in senso cattolico-platonizzante o piuttosto in senso protestante-criticistico» (GL, 1, p. 407).

²¹ GL, 1, p. 171: si noti ancora una volta come l'estetica risolve la tensione fra ascolto e visione: ciò che il soggetto riconosce in quello che percepisce come bello è come esso stia «al di là di ciò che riconosciamo posto essenzialmente al di sopra di noi».

²² Si tratta di un elemento di solito trascurato nel clima artistico odierno, dove

l'imitazione della natura è così disprezzata. Ma se vogliamo prendere sul serio la dottrina del naturalismo, dobbiamo vedere le opere d'arte umane come autentiche espressioni dell'essere proprio della natura, anzi come un'imitazione piuttosto pallida di quello che la natura fa con tanta naturalezza. Lo storico della filosofia medievale Etienne Gilson lo mette in evidenza in maniera mirabile: «In natura il fine, il *telos*, opera come ogni artista vorrebbe essere capace di operare: o meglio, i più grandi di loro, o anche gli altri nei momenti di grazia, quando, improvvisamente padroni dei loro mezzi, operano con la rapidità e l'infalibile sicurezza della natura. Tale è Mozart, che componeva un quartetto nella testa mentre metteva per iscritto quello precedente ... Un tecnico, un artista che lavorasse con la sicurezza di un ragno che tesse la tela o di un uccello che fa il nido sarebbe un artista più perfetto di quanti se ne siano mai visti. Ma le cose non stanno così. Gli artisti più capaci e produttivi non fanno altro che raccogliere da ogni parte le forze sempre pronte della natura che modellano l'albero, e, attraverso l'albero, il frutto. È per questo che Aristotele dice che c'è più disegno, più bene, e più bellezza nelle opere della natura che in quelle dell'arte» (E. Gilson, *From Aristotle to Darwin and Back Again: A Journey in Final Causality, Species and Evolution*, University of Notre Dame, Notre Dame (IN) 1984/1971, pp. 9-10).

²³ *GL*, 1, pp. 138-39.

²⁴ *L'unità delle scienze teologiche*, in *OS*, pp. 47-73.

²⁵ Si noti come questi tre momenti corrispondano grosso modo anche allo sviluppo della stessa trilogia, in cui la contemplazione è il momento più specificamente estetico, la risposta della teologia kerygmatica è il momento del dramma cristiano, e l'apologetica è il momento della definizione della logica della teologia in vista del mondo più ampio e delle sue norme di verità. Ci occuperemo pertanto più a fondo dei dilemmi dell'apologetica nella quarta parte di questo libro.

²⁶ Né dobbiamo dimenticare quanto sia autenticamente salvifica questa oscurità, un punto che Pascal non si stancò mai di sottolineare: «Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. Abaisser la superbe» [«Dio vuol disporre la volontà più che l'intelletto. La chiarezza perfetta servirebbe a questo, ma nuocerebbe a quella. Fiaccare l'orgoglio»] (B. Pascal, *Pensées*, in *Oeuvres Complètes*, a cura di Jacques Chevalier, Gallimard, Edition Pléiade, Paris 1954, n. 596, p. 1277; [trad. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, B 581]).

²⁷ *GL*, 1, p. 415. Nel passo originale il contenuto è valido anche da una prospettiva femminile.

²⁸ «Per quanto riguarda le opere d'arte si può discutere se la conoscenza, al di là dei dati dell'opera stessa, della persona dell'artista, della sua biografia e della sua psicologia contribuisca alla conoscenza estetica dell'opera o se al contrario ne allontani e non faccia deviare dalla considerazione dell'arte verso altri domini. E questo tanto più in quanto non è un presupposto scontato quello secondo cui l'opera d'arte debba semplicemente essere considerata, secondo l'intenzione dell'autore, come espressione dello stesso» (*GL*, 1, pp. 412-13).

²⁹ Uno degli esempi più convincenti e attraenti di questo tropo da parte di un cristiano del XX secolo ci viene offerto dalla medievalista (e studiosa di mestie-

ri) Dorothy Sayers, il cui libro del 1941, *The Mind of the Maker* (Harper & Row, San Francisco 1941/1987), stabilisce un brillante confronto fra la creatività artistica del drammaturgo, dell'attore e del pubblico, e la Trinità cristiana (un argomento su cui torneremo quando affronteremo la Teodrammatica di Balthasar).

³⁰ «L'essere creato non sarebbe immagine ed "emanazione" (san Tommaso d'Aquino) del Dio sovrano e vivente, se i suoi trascendentali fossero proprietà ben dominabili con lo sguardo, statiche e chiare, e se, pur con tutta la loro immanenza nelle essenze e strutture di ogni ente, non portassero in sé qualche cosa della libertà e della profondità misteriose, che contraddistinguono l'atto con cui Dio risolve di rivelarsi» (*Rivelazione e bellezza*, in *VC*, p. 124).

Capitolo 6

¹ Brigitte e Peter L. Berger, *Our Conservatism and Theirs*, in *Commentary* 89/10, ottobre 1986, pp. 62-67.

² Di certo Sir W.S. Gilbert (della famosa coppia Gilbert e Sullivan) era di questo parere: «Penso spesso a come sia comico / Che la natura riesca sempre a far sì / Che ogni ragazzo e ogni ragazza / Che viene al mondo / Sia un piccolo liberale, / O un piccolo conservatore!» (William Schwenk Gilbert, *Iolanthe*, atto II).

³ Si possono forse scusare i cristiani di un tempo, che consideravano Adamo ed Eva gli iniziatori della storia, anziché figure simboliche; ma dopo le scoperte della geologia, che hanno enormemente dilatato l'età della terra, e quelle della paleontologia, che hanno fatto lo stesso con la storia dell'uomo, tutto questo non è più possibile. Si deve però fare attenzione a non attribuire a tutto il passato le ingenue opinioni dei fondamentalisti del XIX e del XX secolo. Come W.D. Davies spiega nel suo bellissimo studio sull'ambiente rabbinico da cui proviene Paolo, «il termine veterotestamentario Adamo era usato [nell'esegesi rabbinica] per indicare in generale tutta l'umanità» (W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, Fortress, Philadelphia 1980, p. 57, nota 4). Nonostante, dunque, la reputazione di ingenuità degli antichi, il vero significato della storia del giardino dell'Eden non sfuggì né ai rabbi né ai primi cristiani: «Il fatto che tutti gli uomini siano fatti derivare da un unico antenato Adamo sta a significare che in lui l'umanità è una. In lui si ha una reale unità di tutti gli uomini; tutti appartengono a ciascuno e ciascuno appartiene a tutti» (*ibid.*, p. 53). Racconta inoltre un bel *midrash* rabbinico che Dio fece Adamo con la polvere raccolta da ogni parte della terra, e «la speculazione successiva affermava che la testa fu formata col fango della Terra Santa, il tronco con terreno babilonese e le varie membra con terreno di diversi paesi» (*ibid.*, p. 54). A questo riguardo, si veda anche il capitolo intitolato *The Adamic Myth and the Eschatological Vision of History* (Il mito di Adamo e la visione escatologica della storia) in Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Beacon Press, Boston 1967, pp. 232-78; orig. franc. *La symbolique du mal*, in *Philosophie de la volonté*, vol. II/2, Aubier, Paris 1960.

⁴ *L'Ulisse* è universalmente noto come un'epica dell'antieroe, ma forse non è altrettanto noto che la *Finnegans Wake* è il tentativo di riprodurre l'equivalente

formale di un testo sacro che richiede dagli interpreti una devozione quasi religiosa.

⁵ B. e P. Berger, *Our Conservatism and Theirs*, cit., p. 63.

⁶ Medard Kehl, S.J., *Hans Urs von Balthasar: A Portrait*, in *The von Balthasar Reader*, a cura di M. Kehl, S.J. e Werner Löser, S.J., New York 1982, p. 4. La lista, naturalmente, potrebbe essere allungata e Kehl in effetti non manca di ricordare la posizione conservatrice di Balthasar sul celibato obbligatorio o sull'ordinazione delle donne, sul culto per il pluralismo teologico, per il primato della contemplazione sull'azione, nonché le sue profonde riserve sulla teologia della liberazione, la netta opposizione alla sociologia della religione come utile coadiutrice della teologia e soprattutto la decisa difesa del papato contro quello che egli chiama «complesso antiromano».

⁷ *Ibid.*, p. 5. Louis Dupré concorda con questo giudizio quando osserva, in modo franco, che «il suo atteggiamento si può definire "conservatore" nel senso che egli cerca di "conservare" una tradizione che conosce in profondità, a differenza di molti altri aspiranti a tale titolo» (L. Dupré, *Hans Urs von Balthasar's Theology of Aesthetic Form*, in *Theological Studies* 49, 1988, p. 315). Ma Dupré sa perfettamente come Balthasar sfugga ai giudizi affrettati e alle facili etichette: «Né Balthasar è semplicemente un tradizionalista. Le sue vedute sulla teologia della dannazione di Agostino, sull'inferno di Dante ("la *reductio ad absurdum* della teologia scolastica"), sulla discesa di Cristo agli inferi per soffrire la pena dei dannati e per liberare le anime prigioniere partono dal centro della tradizione» (*ibid.*).

⁸ *L'unità della teologia e della spiritualità*, in OS, pp. 32-33.

⁹ A questo processo Balthasar dedica solo qualche breve annotazione nelle pagine di apertura degli *Stili ecclesiali* e nel suo saggio sullo stesso tema, *L'unità della teologia e della spiritualità*, ma esso è stato ampiamente discusso da Beryl Smalley: «Il commento spirituale, per quanto molto praticato dal pulpito e nelle scuole, traeva la sua vitalità dall'esperienza religiosa del monastero. Attingeva la sua linfa, attraverso le radici della *lectio divina*, dal terreno della vecchia tradizione monastica ... L'abate di Clairvaux fu davvero l'ultimo dei Padri ... Già in se stesso questo rappresenta un cambiamento di atteggiamento. Una nuova concezione della vita spirituale e del posto della *lectio divina* in quella vita portò a un declino del commento spirituale ... Da un lato la *lectio divina* diventa più intellettuale ... Dall'altro, la tecnica di devozione si trasforma. Viene sistematizzata» (Beryl Smalley, *The Bible in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1964/1952, pp. 281-82).

¹⁰ *L'unità della teologia e della spiritualità*, cit., p. 30.

¹¹ O, più in generale, dodici scrittori, dal momento che non tutti si possono considerare «teologi» in senso stretto (Hopkins, Péguy, ecc.).

¹² *GL*, 3, pp. 15-16. E perché non si pensi che Balthasar si limiti qui semplicemente a parafrasare Dante, basterà ricordare il suo saggio sulla Chiesa peccatrice, *Casta Meretrix* in *SV*, pp. 189-283.

¹³ «Purtroppo, risalta in questi studi l'assenza delle donne, ed è difficile capire perché. Balthasar, infatti, negli altri suoi scritti "occasionalmente" certamente non le ignora (si pensi ai suoi studi su santa Teresa di Lisieux ed Elisabetta di Digione); inoltre ha dichiarato che è pressoché impossibile separare il suo pensiero

da quello di Adrienne von Speyr. Si può dire che almeno lo studio su Péguy fa affiorare il contributo delle donne alla sinfonia di Cristo, per esempio con l'attenzione portata al dramma di Giovanna d'Arco e il grande poema su Eva?» (Recensione di William M. Thompson, in *Theological Studies* 48, 1987, p. 574).

¹⁴ «Non bisogna naturalmente disconoscere che tra le dodici figure scelte come tipiche ve ne sono altre, in grande quantità, che avrebbero potuto illustrare i nessi e i passaggi storico-spirituali fra le prime, e che anche in se stesse sarebbero state degne di una presentazione» (*GL*, 2, p. 9).

¹⁵ Non posso tuttavia non ricordare che, fra tutte le diagnosi di questo abbandono della bellezza, quella di Carol Harrison è particolarmente pertinente: «Nell'*Idiota* di Dostoevskij il santo principe Myshkin viene preso in giro per aver suggerito che il mondo sarà salvato dalla bellezza ... Se si sottopone quest'affermazione al giudizio di un teologo, egli ne resterà probabilmente sconcertato come quelli che l'ascoltarono dal principe Myshkin – chiara dimostrazione di quanto la tradizione teologica abbia trascurato la categoria del bello. Eppure è un'idea attraente; non la si può leggere e passare alla frase successiva senza dedicarle un momento di attenzione ... E se il principe Myshkin, il santo folle, avesse ragione? Che cosa significherebbe? Se egli avesse detto "Il mondo sarà salvato dalla verità", o "Il mondo sarà salvato dalla bontà", avremmo capito subito che cosa intendeva dire: l'abbiamo già sentito e siamo abituati a pensare in termini simili. Ma perché invece la "bellezza" è un'idea così strana in questo contesto? Per quanto riguarda almeno la tradizione cristiana, credo che questo perché vada ricercato nell'ambivalenza del concetto. Mentre la verità e la bontà appartengono indiscutibilmente a Dio, la bellezza, che pure avanza un'uguale pretesa a essere uno dei trascendentali, si presenta più problematica. Perché?... La bellezza seduce, e l'uomo caduto vuole possederla. Un bel panorama o un bel brano di musica possono parlare senza ambiguità della sorgente divina della bellezza; ma un bel dipinto, una bella donna ... possono suscitare non soltanto meraviglia, ma il desiderio di possederli ... Inoltre, possono trasformarsi facilmente in occasione, per l'uomo, di allontanarsi dalla Bellezza ultima e persino di peccare. Ancora una volta, perché? È forse perché, dei tre trascendentali, la bellezza è quello più *incorporato*, più *incarnato*, l'unico che sia praticamente inseparabile dalla materia – dal regno creato, temporale, mutabile?» (Carol Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of St. Augustine*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 270-71). Già! Ma per Balthasar è proprio *perché* il Logos si è rivestito di un corpo, perché si è incarnato, che l'estetica rappresenta l'accesso più diretto alla rivelazione della stessa incarnazione, nonostante tutti i rischi.

¹⁶ Per il lettore che trovi di primo acchito inaccettabile un'affermazione del genere, non posso far altro che raccomandare il lavoro di Jacques Barzun, *The Use and Abuse of Art* (Princeton University Press, Princeton 1974), che mette in evidenza quanto direttamente l'estetica incida sulla perdita del senso di Dio e ne sia a sua volta toccata: «Stupire con il rovesciamento delle sorti è, come si sa, un vecchio espediente delle religioni. La Bibbia ne offre numerosi esempi. Il superbo verrà abbassato, il primo sarà l'ultimo, il ricco diventerà un accattone, il povero indosserà abiti d'oro ... Ma l'espediente presuppone un Dio onnisciente per realizzare la giustizia con simili rovesciamenti. Per un'età senza Dio, solo la parte negativa rimane in vigore. Il negativo si perpetua da sé come abito di pensiero, diventa la forma più alta di autocoscienza, e distrugge ogni cosa in

maniera molto diretta; non con mezzi fisici, ma con la corrosione di quella che è la sede della fede e dell'azione, la mente umana. Per questo troviamo oggi pensatori per i quali il dissenso è una routine, il sesso è retorica e la violenza è amore ... Oggi, quando si è tentati di vedere la rappresentazione umana nell'arte ... ci si rende conto all'improvviso che il simbolo è una rabbiosa distorsione, uno smembramento e una diffamazione dell'uomo, e non una riflessione, né tanto meno una glorificazione, come è stato da Fidia ai preraffaelliti» (*ibid.*, pp. 50-51, 55).

¹⁷ *GQ*, p. 71. Questa situazione rende il compito dell'apologetica insolitamente impegnativo: come, infatti, esprimere il Vangelo (soprattutto in chiave apologetica!) se non in termini che la gente possa comprendere? Ma come è possibile farlo, se quei termini rappresentano essi stessi una distorsione del passato cristiano? «Facciamo una verifica e cerchiamo di immaginare il discorso di san Paolo ad Atene pronunciato in una delle nostre moderne capitali: "Cittadini di Parigi o di Mosca" suonerebbe, "vedo che in tutto siete molto timorati degli dei ... Quello che voi adorare senza conoscere, io ve lo annuncio" ... Oggi i suoi oppositori non aspetterebbero che egli passasse a parlare della resurrezione di Cristo, per cominciare a scuotere la testa come i vecchi saggi di Atene, ma muoverebbero obiezioni fin dall'inizio del discorso, là dove Paolo cerca di collegare il Vangelo con l'esperienza della religione naturale. Da quell'epoca qualcosa è cambiato. Alcuni degli ascoltatori istruiti di sicuro si alzerebbero subito a contestargli di non riconoscersi nell'affermazione "in tutto siete molto timorati degli dei", un'affermazione o dettata da ignoranza o intesa come un insulto. Essi, inoltre, gli ricorderebbero che i passi sui templi costruiti dalle mani dell'uomo e sull'adorazione umana non hanno nulla a che vedere con *loro*, ma si applicano benissimo ai *cristiani*, che avevano trasformato la loro religione proprio in quello per cui Paolo biasimava i pagani. Ma ancora peggio, l'intera allocuzione cadrebbe nel vuoto, in quanto anche quelli degli ascoltatori che non fossero particolarmente inquadriati come "cellule" militanti [atei] non capirebbero questo punto di partenza» (*ibid.*, pp. 62-63).

¹⁸ Sull'argomento cfr. Jan A. Aersten, *Beauty in the Middle Ages: A Forgotten Transcendental?*, in *Medieval Philosophy & Theology* 1, 1991, pp. 68-97; d'ora in poi abbreviato come *BMA*.

¹⁹ Jacques Maritain, *Art and Scholasticism*, Charles Scribner's Sons, New York 1962/1939; orig. franc. *Art et scolastique*, Louis Rouart et fils, Paris 1935. Cfr. anche Etienne Gilson, *The Forgotten Transcendental: «Pulchrum»*, in *Elements of Christian Philosophy*, Doubleday, New York 1960, pp. 159-63.

²⁰ Umberto Eco, *Art and Beauty in the Middle Ages*, Yale University Press, New Haven 1986; orig. it. *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, Bompiani, Milano 1970. Cfr. anche *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, Harvard University Press, Cambridge 1988; orig. it. *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Bompiani, Milano 1987; per Aertsen, vedi *BMA* cit., e *Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven*, in *Thomas von Aquin: Sein Leben, sein Wert und seine Zeit in der neusten Forschung*, a cura di A. Zimmermann, Miscellanea Mediaevalia 19, De Gruyter, Berlin e New York 1988, pp. 82-102.

²¹ «La mia non tomistica preordinazione del *pulchrum* (dell'essere come mirabile e dello stupore al riguardo) davanti al *bonum* e *verum* anticipa la linea di

fondo della mia successiva trilogia, che comincia con un'estetica (*pulchrum*) e continua con una drammatica (*bonum*), per arrivare alla Teo-logica (*verum*)» (*NC*, p. 64). Si noti che qui parliamo solo dell'*organizzazione* dei trascendentali; schierandosi a fianco di Maritain e Gilson nel dibattito con Eco e Aersten, Balthasar farà, è chiaro, degli apprezzamenti positivi sulla metafisica dell'Aquinate, un tema su cui ci soffermeremo alla fine di questo capitolo.

²² Il fatto che in quest'ultima serie compaiano due «ecclesiastici», Giovanni della Croce e Gerard Manley Hopkins, sottolinea da una parte l'eccentricità della terminologia, ma dall'altra fa capire quanto poco conti un clericalismo che di fatto è la vera bestia nera del libro, come risulta chiaramente dalle osservazioni su *2 Tm* 2,24-25 in *TP*, p. 127.

²³ E il prezzo di quella sottomissione fu terribilmente alto: «Spingeva la sua intelligenza al suicidio» (Morris Bishop, *Pascal: The Life of Genius*, Reynal & Hitchcock, New York 1936, p. 338).

²⁴ Dorothy Sayers dipinge un quadro anche più aspro del suo isolamento: «Questo era il compito che Dante si era proposto, come Milton avrebbe fatto circa trecento anni dopo, nel naufragio di tutte le sue speranze terrene. Aveva perduto amore e giovinezza, beni terreni e pace familiare, cittadinanza e attiva utilità politica, e il sogno di un mondo accettabile e di un regno di giustizia. Fu spogliato di tutto. Contemplava all'esterno la corruzione della Chiesa e dell'impero, e all'interno alla corruzione del cuore umano; e quello che gli si parava davanti era la visione dell'inferno. Dopo questa visione si mise a scrivere la grande commedia della redenzione e del ritorno di tutte le cose, attraverso l'autocoscienza e la purificazione, alla beatitudine della presenza di Dio» (Introduzione a *The Divine Comedy*, I: *Hell*, Penguin, Harmondsworth 1949, pp. 48-49).

²⁵ Charles Péguy, *Oeuvres en prose: 1909-1914*, a cura di Marcel Péguy, Gallimard, Paris 1959, p. 551; cit. in *GL*, 3: «Il suo impegno nell'affare Dreyfus è per Péguy un simbolo sacro, quasi sacramentale di etica, purezza e integrità» (*ibid.*, p. 389).

²⁶ La *rectitudo*, in questo senso estetico del termine, è anche la spinta animatrice che sta dietro la famosa (o infame – dipende dal punto di vista) dottrina di Anselmo secondo cui Cristo doveva morire come Dio-uomo incarnato per «soddisfare» le «esigenze» di giustizia di Dio. Questa teoria dell'espiazione, di cui si è detto molto male, è stata fraintesa quasi fin dall'inizio, ma ha pienamente senso dal punto di vista estetico. Anselmo si spinge addirittura a dire che avrebbe preferito patire l'inferno senza aver peccato e innocente, piuttosto che possedere il regno dei cieli recando su di sé la macchia del fango del peccato (cfr. *GL*, 2, p. 225). La difesa più piena della teologia dell'espiazione di Anselmo viene fatta da Balthasar nella Teodrammatica, dove ritorneremo su questo tema.

²⁷ *Cur Deus homo*, I, 1.

²⁸ *GL*, 2, p. 191. Un commentatore ha rilevato con particolare acume come l'analogia con l'arte porti a vedere la connessione fra «appropriato» e «necessario» tanto nell'estetica quanto nella teologia: «Ciò che caratterizza la grande opera d'arte è per l'appunto l'appropriatezza della sua *Gestalt* rispetto a quello che viene espresso: la sua necessità, la sua *giustizia*, tanto che nessun altro te-

ma o sviluppo sarebbe adatto. E questa appropriatezza – la strettissima relazione fra contenuto e apparenza – sta a significare che non si pone affatto il problema di andare, per così dire, “al di là” della forma esterna per raggiungere l'essenza interna. Certo la percezione della bellezza, la realtà rivelata, la gloria non è legata alla semplice vista dell'oggetto; la visione casuale può anche non cogliere la dimensione più profonda dell'opera d'arte, il mito musicale. È solo in quanto gli occhi dell'osservatore sono aperti nella e dalla contemplazione dell'oggetto stesso che egli impara a leggere e a percepire le proporzioni e la giustezza della forma, a vedere l'unità di contenuto e apparenza; ed è così facendo che egli è ispirato ad amare e a desiderare quello che vede» (John Riches, *Balthasar and the Analysis of Faith*, in *The Analogy of Beauty: The Theology of Hans Urs von Balthasar*, a cura di John Riches, T. & T. Clark, Edinburgh 1986, pp. 51-52).

²⁹ A un certo punto Balthasar mette in fila tutta una serie di passi tratti dai libri di Agostino per dimostrare proprio questo: «La verità di Dio “mostra il suo volto” (*faciem*), essa si mette “presentemente a disposizione” (*praesto*), si fa “abbracciare” (*amplectere*), “mostra se stessa” (*se ostendere*), “sa quando ha da mostrarsi” (*novit illa pulchritudo quando se ostendat*), “si mostra quando le piace” (*quando placet sese ostendit*), “innalza a sé” (*sublevat*)» (GL, 2, p. 95).

³⁰ La divisione dei volumi nell'originale tedesco rende un po' più evidente questo legame, dal momento che *Stili ecclesiali* e *Stili laicali* costituiscono insieme il secondo volume, mentre i due tomi sulla metafisica nel mondo antico e nel mondo moderno costituiscono il terzo volume.

³¹ Mi vengono in mente a questo riguardo le osservazioni dello stesso Balthasar sulla sua dissertazione in tre volumi, *Apokalypse der deutschen Seele*, la quale anche mette in campo un gran numero di conquiste culturali (partendo solo da Lessing e Goethe e non da Omero!): «[Quest'opera] ha cercato (con inestirpabile orrore di tutti gli specialisti benpensanti!) di presentare una globale interpretazione cristiana della poesia, della filosofia e della teologia da Lessing a oggi. Sono pronto ad ammettere che anch'io trovo questo figlio, sgraziatamente grosso, quasi un mostro. Spesso mi chiedo, quando lo vedo in uno scaffale di libreria, quale ne possa essere il contenuto [!]. Forse contiene troppo – ma molto di quello che contiene è stato scritto a suo tempo con il sangue del mio cuore» (MW, p. 13).

³² All'inizio del quarto volume Balthasar cita un passo di Bultmann che gli sembra esprimere alla perfezione tutto quanto c'è di obiettabile nel pensiero di quest'ultimo e che non sarebbe mai stato possibile scrivere se non come conclusione della storia che Balthasar si appresta a tracciare nei successivi due tomi: «L'idea del bello» dice Bultmann, «non ha per la fede cristiana un'importanza vitale; questa fede vede nel bello la tensione di una falsa trasfigurazione del mondo che allontana lo sguardo dall'aldilà ... Non è l'arte quella che schiude alla fede il profondo della realtà ... ma il dolore ... Il “bello” è quindi nel senso della fede cristiana un qualcosa che è sempre al di là di essa» (Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1958², II, p. 137; citato in GL, 4, p. 32).

³³ Le date dei due personaggi sono rispettivamente: ca. 1225-1274 e 1265-1321.

³⁴ GL, 4, pp. 355-71; c'è anche, di passaggio, un'interessante sezione dedicata

a Mechthild di Magdeburgo che contribuisce a rimediare all'assenza delle donne teologhe in *Stili ecclesiali* e *Stili laicali*.

³⁵ GL, 4, p. 355. Come afferma uno studioso: è solo nei suoi commentari sull'Areopagita che Tommaso si sente stimolato ad affrontare tematicamente la questione, rinunciando per un momento alla «sua tipica mancanza d'interesse per il problema della bellezza» (Francis J. Kovach, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*, De Gruyter, Berlin e New York 1961, p. 54). Nondimeno Balthasar insisterà che «da Agostino Tommaso riprende l'oggettività della bellezza: non perché qualcosa amato è bello, ma qualcosa è amato perché è bello» (GL, 4, p. 360); e questo è un punto di importanza cruciale.

³⁶ Per una discussione sull'importanza di questa dottrina nel pensiero di Balthasar, vedi capp. 1 e 2 di questo libro.

³⁷ In questo caso «necessaria» non è inteso nel senso di Anselmo, come cioè la cosa più bella e appropriata!

Capitolo 7

¹ Citato in Georges Chantraine, S.J., *Exegesis and Contemplation in the Work of Hans Urs von Balthasar*, in *Communio* 16, 1989, p. 366.

² C'è soprattutto una lezione da lui tenuta su questo argomento (*Why I am Still a Christian*, Perché sono ancora cristiano; ci riferiremo a questo testo con la sigla TSW), che, per la sua brevità e concisione, si presta a fornire la cornice generale entro cui Balthasar unisce le rivelazioni del Vecchio e del Nuovo Testamento.

³ «Nella prima fiammata di trionfo ci si poteva aspettare che il messaggio evangelico si imponesse senza difficoltà alla fede e alla buona accoglienza. Ma ben presto gli apostoli scoprirono che le cose andavano diversamente ... Si sentirono probabilmente in una situazione abbastanza simile a quella in cui si era trovato Isaia all'inizio del suo ministero profetico, tanto che inclusero molto presto nel loro arsenale intellettuale quello che è il testo classico sul rifiuto di credere (*Is* 6,9 sgg.) ... Allo stesso tempo, tuttavia, parecchie obiezioni venivano sollevate circa il modo in cui si era verificata la morte di Cristo. Così i brani già impiegati nell'apologetica della Passione vengono *rielaborati* in modo da fornire la risposta a ogni punto particolare. La composizione dei racconti evangelici sulla Passione, in cui si fa continuo riferimento a queste scritture anche per i dettagli, è stata perciò influenzata da questa apologetica» (Barnabas Lindars, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of Old Testament Quotations*, The Westminster Press, Philadelphia 1961, p. 253; corsivo mio).

⁴ Si pensi ai *Pensieri* di Pascal o a Isaac Newton che si stacca dalla filosofia naturale per dedicarsi interamente a indagare sul compimento delle profezie del Vecchio Testamento (soprattutto del libro di Daniele) nel Nuovo Testamento. Pascal si spinge addirittura a dire che «Mosè sin da principio insegna la Trinità, il peccato originale, il Messia». E per Pascal tutti i profeti successivi esprimono un insegnamento univoco: «Quand'anche un solo uomo avesse composto un libro di predizioni su Gesù Cristo e sopra il tempo e la maniera del suo avvento, ed egli fosse venuto conforme a tali predizioni, l'argomento delle profezie

avrebbe sempre una forza probante infinita. Ma c'è ben altro. È tutta una successione di uomini che, per quattromila anni, sorgono l'uno dopo l'altro a predire, costantemente e senza variazioni, lo stesso avvenimento. È tutto un popolo che lo annuncia» (B. Pascal, *Pensées*, cit., B 752, 710).

⁵ Cfr. in particolare: James Barr, *The Bible in the Modern World*, SCM Press, London 1973, e *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments*, SCM Press, London 1982; Peter Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, Fortress Press, Philadelphia 1977.

⁶ Ci sono interessanti paralleli fra il metodo di Balthasar e quelli adottati dai critici del canone della cosiddetta Yale School, soprattutto l'opera dell'illustre studioso del Vecchio Testamento Brevard Childs, che cerca di situare la lettura cristiana della Bibbia nel suo contesto canonico globale (in altre parole, in maniera intertestuale): «Suggerire che i cristiani debbano leggere il Vecchio Testamento come se vivessero ancora prima dell'avvento di Cristo è un anacronismo storico, che oltretutto non riesce a prendere sul serio la funzione attuale della letteratura all'interno della Bibbia cristiana per una vivente comunità di fede» (Brevard Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Fortress Press, Philadelphia 1985, p. 9).

⁷ Cfr. soprattutto Robert Alter, *Allusion and Literary Expression*, in *The World of Biblical Literature*, Basic Books, New York 1992, e Frank Kermode, *New Ways with Bible Stories*, in *Poetry, Narrative, History*, Basil Blackwell, Oxford 1990, pp. 29-48, qui p. 47: «Riscrivere testi del passato nei termini di una situazione successiva è una vecchia pratica ebraica ... Nel modo di scrivere le storie c'è molto in comune fra gli autori delle due Bibbie».

⁸ Cfr. Jeffrey Kay, *Hans Urs von Balthasar – ein nachkritischer Theologe?*, in *Concilium* 7, 1981, pp. 86-90.

⁹ «Per intendere meglio la finalità di un'estetica teologica è necessario distinguere da ciò con cui si è subito portati a scambiarla e cioè dalla teologia estetica. In quest'ultimo concetto è inevitabile che l'attributo "estetica" venga inteso nel suo senso mondano, limitativo e quindi peggiorativo, un senso del quale un semplice sguardo al tenore della Bibbia insegna subito che non si tratta certamente del valore biblico supremo, e il quale, al contrario, non può essere preso con serietà come valore biblico in quanto tale» (*GL*, 1, p. 68). Ciò non vuol dire, naturalmente, che il disprezzo con cui si guarda di solito l'estetica da parte di tanta teologia contemporanea sia giustificato; il divario fra lo splendore divino e la bellezza cosmica dev'essere una sfida per la teologia, non uno steccato: «[la via da battere è] quella che vede possibile, anzi inevitabile e imposto, un incontro autentico di questa bellezza teologica con la bellezza del mondo» (*GL*, 1, p. 69).

¹⁰ Anche se appare con tutta evidenza che, come teologo, Balthasar si trova più a suo agio con gli studiosi del Vecchio Testamento «Da più d'un secolo quest'ultima [l'esegesi veterotestamentaria] ha arricchito in misura insperata la nostra comprensione della storia d'Israele e anche delle sue profondità teologiche. Quello che un tempo appariva piatto, bidimensionale, ha assunto una plasticità finora ignota grazie all'analisi delle fonti, alla cronologia (si pensi alle varie parti di un libro profetico come *Isaia* o *Geremia*), ai contributi dell'archeologia o alla storia comparata delle religioni vicino-orientali» (*PG*, p. 51). Il Nuovo Testamento invece solleva per Balthasar problemi diversi per natura e non solo

per grado: «Chi legge i testi dei Vangeli con occhi avvertiti dalla storia delle forme e dalla storia delle redazioni, si imbatte in ogni pericope, spesso in ogni verso in discordanze, ricuciture, abborracciature, accostamenti artificiosi, "faglie" in sedimenti geologici ... [Su questo] la dogmatica dovrà riflettere espressamente e a lungo, se non vuole costruire la sua casa sulla sabbia» (*Exegese und Dogmatik*, in *Communio: Internationale katholische Zeitschrift*, 5, 1976, pp. 385-93; trad. ing. parziale in *Reader*, pp. 127-232; trad. it. *Esegesi e dogmatica*, in *Communio*, ed. it. 29, 1976, p. 5).

¹¹ In effetti, otteniamo una comprensione molto più ricca dei Vangeli se teniamo conto di entrambi questi due punti focali; in altre parole, si scoprono grandi ricchezze teologiche se si considera che gli evangelisti scrissero con il vantaggio della conoscenza *a posteriori*, come Jürgen Moltmann amava sottolineare: «Ciò che è trascorso lo si può narrare e tutto quello che si narra inizia dalle origini e giunge poi alla sua fine. Nel contesto di una anticipazione escatologica, bisogna invece che l'ultimo sia il primo: il futuro precede il passato, la fine schiude l'inizio, e i rapporti cronologici e oggettivi subiscono un'inversione. "Storia come ricordo" e "storia come speranza" non s'oppongono, ma devono integrarsi in quella "speranza nel modo del ricordo" che caratterizza la fede cristiana» (Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, Harper & Row, 1974, p. 113; trad. it. *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1984, p. 135).

¹² TSW, pp. 17-18. Balthasar, ovviamente, non si riferisce a un'ipotetica provocazione relativa alla sua personalità: «Anche le grandi affermazioni che cominciano con la parola "Io" (*Ich-Aussagen*) non sono espressioni dell'autocoscienza, bensì della missione» (*Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1971, p. 85; di seguito abbreviata MP).

¹³ «La pretesa era intollerabile, molto più intollerabile di quella dei precedenti profeti al cui destino Gesù collega il proprio» (*Exegese und Dogmatik*, cit., p. 386; trad. ing. cit., p. 129; trad. it. cit., p. 7).

¹⁴ Si noti come, in questa esposizione delle singolarità relative, Balthasar si muova in una direzione di crescente universalità: non sono molte le persone in grado di cogliere le sottigliezze della poesia di Valéry, mentre l'innamoramento è già qualcosa di più comune, e la morte è la più universale di tutte le singolarità.

¹⁵ L'analisi classica di questa psicologia disperata è *The Denial of Death* di Ernst Becker (Free Press, New York 1973); cfr. anche, James P. Carse, *Death and Existence: A Conceptual History of Human Mortality*, John Wiley & Sons, New York 1980.

¹⁶ B. Pascal, *Pensées*, cit., B 171.

¹⁷ TSW, pp. 39-40. Quest'innesto del nostro tempo nel suo in virtù della risurrezione spiega anche la confusione della Chiesa primitiva sul significato della fine del tempo: «La risurrezione di un uomo, attraverso cui egli era arrivato alla fine del mondo, diversamente dagli altri che continuavano a vivere nel tempo, gettò ogni concezione del tempo, anche quella apocalittica, nella confusione ... L'evento, di certo, non poteva essere atteso, poiché, così come stavano le cose, non c'era neppure un concetto capace di accoglierne il pensiero. Lo si rile-

va dal modo in cui fu fatto subito il tentativo di adattarlo alle idee correnti: se un uomo era arrivato alla fine del mondo, voleva dire che la fine del tempo era in realtà cominciata, e la risurrezione degli altri sarebbe seguita ben presto. L'interpretazione si rivelò una delusione» (*ibid.*, p. 39).

¹⁸ La difesa della fede dei «semplici» (Mt 16,17; 18,1-7; 19,13-15) è un tema importante negli scritti di Balthasar, soprattutto nelle sue opere più brevi; cfr. in primo luogo: *Unless You Become Like This Child*, Ignatius Press, San Francisco 1988.

¹⁹ Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, Harper & Row, New York 1965, vol. 2, p. 349; trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1972-74.

²⁰ *GL*, 6, p. 347. Consideriamo il caso di Geremia: «Una cosa salta agli occhi: sia i due brani in cui Geremia parla con Dio sia quelli in cui è l'unico a parlare scivolano sempre nell'oscurità, nell'impossibilità del compito del profeta ... Si è ossessionati dall'impressione che l'oscurità continui a crescere, e scavi sempre più in profondità nell'anima del profeta ... È un'oscurità così terribile, è qualcosa di così assolutamente nuovo nel modo di trattare con Israele da parte di Dio, da costituire un pericolo non solo per la vita del singolo individuo: tutto il rapporto di Dio con Israele a questo punto minaccia di finire in una specie di abisso metafisico. Le sofferenze, infatti, non riguardano solo Geremia in maniera, per così dire, non ufficiale, cioè come le esperienze di un singolo individuo rispetto alle esperienze comuni a tutti gli uomini. Le sue confessioni sono sempre legate alla sua specifica missione di profeta: dietro di esse sta una vocazione da realizzare in un modo tutto particolare, una relazione di particolare intimità con YHWH, e pertanto hanno enorme importanza tipologica per Israele» (G. von Rad, *The Message of the Prophets*, Harper & Row, New York, pp. 172-74). Tutto questo getta molta luce sulla vita e sulla missione di Gesù, ma ne è altresì illuminato, grazie alla luce retrospettiva che la natura dalla missione trinitaria propria di Gesù diffonde sulla vita di Geremia. Frasi come queste potrebbero mai essere state scritte al di fuori della luce della Croce? «Se fu solo con Geremia, e non prima, che il vaso terrestre si ruppe, la ragione sta in primo luogo nel fatto che l'ufficio profetico da lui assunto era di gran lunga maggiore per rango e profondità di quello di qualunque altro dei suoi predecessori. E in proporzione, egli aveva bisogno del continuo sostegno di Dio. Inoltre, per quanto cerchiamo di collocare Geremia nel corretto contesto storico della sua età, cosa peraltro essenziale, molto rimane ancora senza spiegazione. Ed è pur sempre un segreto di Geremia come, nonostante il crescente scetticismo intorno al suo ufficio, egli fosse ancora capace di offrire una quasi sovrumana obbedienza a Dio e, sopportando gli immensi sforzi della sua vocazione, fosse ancora in grado di seguire una strada che portava in ultima analisi all'abbandono ... Di nuovo, se Dio cacciò la vita del più fedele dei suoi ambasciatori in una notte così terribile e del tutto incompresa, permettendo, come sembra, che egli arrivasse a un'afflizione totale, tutto questo rimaneva un segreto di Dio» (*ibid.*, 175).

²¹ Christopher Morse, *The Logic of Promise in Moltmann's Theology*, Fortress Press, Philadelphia 1979, p. 116.

²² *GL*, 6, p. 344; ricordiamo qui le parole di von Rad: «Il regno dei morti restava un indefinibile terzo territorio fra YHWH e il suo creato. A parte qualche

interrogativo sollevato qua e là, esso non costituiva un argomento di reale interesse per la fede ... Questo vuoto teologico, che Israele tenne gelosamente esente da qualsiasi concezione sacrale, non rappresenta forse uno dei più grandi enigmi teologici del Vecchio Testamento?» (G. von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 2, p. 350; trad. it. cit.). Questa è una delle ragioni centrali per cui Gesù trascende in maniera così totale le aspettative del Vecchio Testamento e ne ricostituisce così radicalmente l'insieme delle immagini in un nuovo modello di redenzione.

²³ *GL*, 6, pp. 346-47. A questo punto, in una nota a piè di pagina, Balthasar aggiunge un'osservazione importante sull'interpretazione neotestamentaria del rifiuto opposto al Cristo da parte di Israele per la sua durezza di cuore: «Si tenga presente che l'incarico dell'indurimento dei cuori, ricevuto da Isaia e da Ezechiele, in quanto è un primario incarico *missionario* di Dio, non può essere qualcosa di diverso da un incarico salvifico, e che proprio il testo di Isaia ricorre più volte nel Nuovo Testamento, anzi, sulla bocca dello stesso Gesù» (*ibid.*, p. 347, nota 13).

²⁴ E lo fa con la consueta eleganza: «Imbarcarsi in una discussione di questo tipo sembrerà a molti una totale perdita di tempo, un anacronismo inutile e infruttuoso, destinato a non suscitare il benché minimo interesse. Si può infatti dire senza alcuna esitazione che non c'è argomento così accuratamente evitato, nessun tema così trascurato, come il modo di rapportarsi dell'*unico* popolo eletto di Dio a se stesso in quanto Vecchio Patto rapportato al Nuovo – quel punto centrale della storia del mondo che fornì a Hegel l'idea della dialettica della storia. È vero, certo, che la discussione viene portata avanti instancabilmente nei libri che pretendono di spiegare il duplice Patto, e che essa ha dato origine a un'infinità di problemi letterari e teologici. Ma gli eredi delle due tradizioni, gli individui che le rappresentano hanno vissuto separati per duemila anni senza arrivare mai a un faccia a faccia e senza cercare di vedere che tipo di persona potesse essere l'altro. E tuttavia la loro situazione, la loro stessa esistenza, si potrebbe dire, li coinvolge in una conversazione *che non è in loro potere di chiudere* ... E se deve essere un colloquio reale e fruttuoso, il suo modo di svolgersi dev'essere tale da considerare il cielo e la terra, e tenere l'orecchio sempre attento al dialogo svoltosi sul monte della Trasfigurazione, allorché il Figlio dell'Uomo conversò con Mosè ed Elia ... Qualunque cosa i due popoli si dicano fra loro, dovrà sempre conservare un'eco di quel dialogo ... In *Le due forme della fede* Martin Buber si avventurò in quel campo deserto e portò avanti il suo dialogo solitario fino al punto che, almeno secondo lui, l'unico atteggiamento comprensibile era il silenzio. La sua conclusione finale fu che le due forme di fede sono inconciliabili. È un giudizio accettabile nel mondo, ma non tale da invocare la grazia di Dio» (*MB&C*, pp. 7-8; corsivo mio). Non a caso il titolo dell'originale tedesco è *Einsame Zwiesprache* (Dialogo solitario).

²⁵ *TD*, 3, p. 366; d'ora in poi attingeremo dal volume del *Theo-Drama*, in cui Balthasar interpreta la spaccatura fra Sinagoga e Chiesa come parte della dialettica sì/no che costituisce il dramma fra Dio e l'uomo, da Adamo al presente. Lo sguardo anticipato a questa sezione della *Teodrammatica* ci permetterà poi di dedicare più spazio, nella terza parte di questo libro, agli altri temi del secondo blocco della trilogia.

²⁶ *TD*, 3, p. 366. Questa sezione di *TD*, 3 (pp. 333-410) è pesantemente inde-

bitata a CD IV/2, cap. 8 (*The Election of God*) di Barth. Accingendoci a esaminare le opinioni piuttosto controverse di Balthasar sulla Sinagoga e la Chiesa, penso sia bene tenere a mente quello che un pensatore ebraico dice circa l'ap-proccio rigorosamente neotestamentario di Barth, con la sua intransigente insi-stenza sul fatto che la Chiesa era stata, se non generata, almeno aiutata a na-scere, dal no di Israele: «Abbastanza stranamente, il suo riconoscimento del peccato di Israele mi ha influenzato moltissimo. La cosa è curiosa perché il pec-cato di Israele è un tema di primo piano in quasi tutta la teologia cristiana. Per-ché, allora, il trovarlo espresso da Barth ha avuto per me un significato partico-lare? Posso immaginare che a fare la differenza sia stata la sua opinione generalmente positiva di Israele. Una cosa è scoprire quel peccato nelle parole di un teologo cristiano convinto che Israele sia stato sostituito dalla Chiesa e che le sue sventure siano il risultato della sua ostinazione; una cosa del tutto di-versa scoprirlo nelle parole di un teologo cristiano che ha profonde radici nel giudaismo come Barth ... Barth, naturalmente, ha ragione. La storia di Israele è una storia di quasi continua ribellione. La maggior parte degli ebrei non ama parlarne. Ma è vero, poiché lo dice la Bibbia e possiamo vederlo con i nostri occhi. E nonostante ciò, Dio ama gli ebrei in modo speciale. È il trionfo della grazia di Dio sull'ostinazione dell'essere umano» (Michael Wyschogrod, *A Jewish Perspective on Karl Barth*, in *How Karl Barth Changed My Mind*, a cura di Donald K. McKim, Eerdmans, Grand Rapids 1986, pp. 156-61; qui, p. 159).

²⁷ Attualità del tema «chiesa di ebrei e di pagani», in NPF, p. 36. Il saggio è un'utilissima sintesi della teologia di Balthasar sull'argomento esposta sia in GL sia in TD.

²⁸ Jacques Maritain propende per la prima ipotesi, mentre Karl Barth per la se-conda; per altra bibliografia sull'argomento, cfr. TD, 3, pp. 339-41.

²⁹ TD, 3, p. 340, citando Louis Bouyer, *L'Eglise de Dieu*, Cerf, Paris 1976, p. 643.

Capitolo 8

¹ La negazione della libertà umana sembra portare al fatalismo, ma la sua af-fermazione pare togliere onnipotenza alla libertà di Dio. E così, come si espri-me uno storico del dogma, «un corno del dilemma dell'antropologia cristiana, quello della responsabilità, sembra richiesto dalla situazione polemica [in ri-sposta ai fatalisti]. Ma sul lungo periodo fu l'altra alternativa, quella dell'inevitabilità, a imporsi soprattutto all'attenzione della dottrina cristiana» (Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition: 100-600*, University of Chica-go Press, Chicago 1971, p. 280).

² «Fra gli elementi che possono contribuire alla formazione del carattere, la struttura psicologica ... potrebbe essere presente fin dall'inizio ed essere indi-pendente dai conflitti istintuali» (David Shapiro, *Neurotic Styles*, Basic Books, New York 1965, p. 9).

³ «Frintendendo questo mistero, è possibile farsi un'idea più o meno distorta di Dio e della sua relazione con la creatura e abbandonarsi così alla presunzio-

ne, alla disperazione, alla negligenza, o a una non cristiana fiducia in se stessi. Ma ai cristiani di Roma san Paolo presentava la dottrina della predestinazione come un motivo di speranza. Una sua autentica comprensione, pertanto, do-vrebbe rafforzare i motivi dell'autentica speranza e il vigore della vita cristia-na» (Dom M. John Farrelly, O.S.B., *Predestination, Grace, and Free Will*, The Newman Press, Westminster [MD] 1964, p. 31; citato d'ora in poi come *Far-relly*). Per Tommaso d'Aquino non è conveniente che l'esito della predestina-zione sia rivelato, «poiché se così fosse, quelli che non sono predestinati ca-drebbero nella disperazione; e la sicurezza [nel sapere di essere destinati alla salvezza] produrrebbe negligenza nei predestinati» (ST 1, q. 23, a. 1, ad 4); il che dà piuttosto l'impressione che le esortazioni a credere e a comportarsi se-condo le norme morali siano legate a una sorta di «beata (o ansiosa!) ignoran-za» dell'esito predeterminato del giudizio. Si noti altresì l'assenza di reciprocità fra la libertà divina e la libertà umana nel modello tomistico: si presume che, se pure il predestinato *conoscesse* il suo destino finale di salvezza, la sua succes-siva negligenza non influenzerebbe tale destino.

⁴ Si tratta di proposizioni scelte (si diceva) dagli scritti del vescovo Cornelius Jan-sen (1585-1638) e condannate da Innocenzo X come eretiche nel 1653 (DS 2001-2007); quando i gianсениsti dissero che le proposizioni condannate non si trovavano negli scritti di Gian-senio e che quindi la condanna non si applicava a questi ultimi, Alessandro VII, con l'intento di colpire più specificamente i gianse-nisti, condannò nel 1656 un altro gruppo di proposizioni (DS 2301-2332). Tra queste la più bizzarra è probabilmente quella in cui si afferma che il cristiano do-vrebbe pregare di essere liberato della grazia sufficiente (*Gratia sufficiens statui nostro non tam utilis, quam perniciosa est, sic, ut proinde merito possimus pete-re: «A gratia sufficienti libera nos, Domine!»* [2306]). Un momento davvero sin-golare nella storia dell'eresia: pregare per essere liberati della grazia!

⁵ Il pericolo dell'orgoglio spirituale conseguente a una insistenza eccessiva sulla predestinazione è espresso con particolare efficacia da Farrelly: «Se due indivi-dui si trovano davanti alla stessa tentazione e uno la vince, la sua superiorità ri-spetto all'altro è dovuta alla grazia e non a lui stesso e ciò non può in alcun modo alimentare l'orgoglio. [Nondimeno], il primo è migliore del secondo, in quanto ha ricevuto da Dio una grazia maggiore, frutto di un maggiore amore divino, un amore che gli aveva concesso non solo la forza sufficiente per com-piere l'atto buono, ma anche di realizzarlo. In altre parole, era Dio che l'aveva distinto dall'altro dandogli una grazia preveniente superiore a quella concessa all'altro» (Farrelly, p. 34; corsivo mio). A me sembra psicologicamente impos-sibile che l'orgoglio non si insinuì in questo modo di interpretare l'azione di Dio sull'individuo; di fatto, un orgoglio molto più sottile e perverso, in quanto a questo punto è proprio Dio a convalidare quel comportamento morale tanto superiore con un favore divino di gran lunga maggiore. Sembra inevitabile che una simile logica conduca direttamente a quello che si potrebbe chiamare una sorta di «narcisismo della grazia», che ovviamente mina alle radici la dottrina della grazia (e anche quella della predestinazione).

⁶ «L'effetto di questo sforzo di accrescere il senso di responsabilità per i peccati individuali, insistendo sulla libertà con cui sono commessi, fa apparire ogni peccato come una consapevole scelta del male al posto di un bene conosciuto ... Il pelagianesimo, in poche parole, ascrive tutti i peccati a "deliberata malizia e pravità", per usare la frase di Calvino» (Reinhold Niebuhr, *The Nature and*

Destiny of Man: A Christian Interpretation, vol. 1: *Human Nature*, Charles Scribner's Sons, New York 1941, p. 247).

⁷ A questo proposito l'Aquinate impiega un'immagine fin troppo eloquente per spiegare la causalità divina che lavora per condurre le sue creature *razionali* (!) al loro fine: «A quello a cui una cosa non può arrivare in virtù della propria natura, bisogna che vi sia diretto da qualcun altro: come una freccia che viene mandata a segno dall'arciere. Pertanto, a rigor di termini, la creatura razionale, che è capace di vita eterna, vi è condotta, per così dire, da Dio. E la ragione di questa conduzione preesiste in Dio ... Pertanto, la ragione della predetta conduzione della creatura razionale al fine della vita eterna è chiamata predestinazione» (*ST*, I, q. 23, a. 1). Trovo l'immagine della relazione freccia/arciere come analogo della relazione uomo/Dio del tutto fuorviante, in quanto mette in ombra l'aspetto dell'uomo come creatura *razionale* – che di per sé è il tema specifico di questa *quaestio* della *Summa*. Ma come Farrelly sottolinea molto giustamente, spesso sono i presupposti filosofici a governare la conclusione, e non la rivelazione: «Se Dio vuole che un uomo si salvi, o che faccia una buona azione, dire che l'uomo gli impedisce di realizzare questa sua volontà significherebbe porre un limite alla potenza di Dio. Dio non sarebbe onnipotente se non potesse ottenere il consenso della volontà creata, poiché ci sarebbe qualcosa che non potrebbe fare ... Dio non agisce, come pensano alcuni, in maniera necessitante con le creature vincolate ad azione necessaria e in maniera contingente con le creature dotate di libertà; la sua azione non può essere impedita anche quando tocca cause libere ... La volontà di Dio è così potente da causare non solo l'atto della creatura, ma anche la maniera del suo atto» (*Farrelly*, 5-6). Queste affermazioni sono legittime solo se si presume, in primo luogo, che la libertà divina e quella umana siano giustapposte e quindi antitetiche e, in secondo luogo, che la libertà divina sarebbe «diminuita» dal fatto di essere influenzata dalla volontà umana (o da qualsiasi evento finito). L'esposizione della *Teodrammatica* metterà in luce come Balthasar cerchi di confutare questi assunti.

⁸ «La verità è che, per quanto assurda possa apparire di primo acchito la dottrina paolina classica del peccato originale, il suo prestigio come parte della verità cristiana è salvaguardato, e continuamente riconfermato, contro gli attacchi dei razionalisti e dei semplici moralisti, dalla sua capacità di illuminare i complessi fattori del comportamento umano che sfuggono sempre ai moralisti, ... [e ciò, nonostante il fatto che] la dottrina cristiana del peccato nella sua forma classica offenda sia gli uni che gli altri, sostenendo l'apparentemente assurda posizione che l'uomo pecchi in maniera inevitabile e con fatale necessità, ma che nondimeno debba essere considerato responsabile di azioni necessitate da un destino ineluttabile» (R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. 1, cit., pp. 248-49, 241).

⁹ Luis de Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis concordia*, a cura di J. Rabenneck, S.J., Madrid 1953, q. 14, a. 13, d. 2, n. 3, p. 14 (corsivo mio).

¹⁰ «Nel XX secolo, quando gli esseri umani hanno ormai ucciso ben più di cento milioni di altri appartenenti alla razza umana, si instaura il disincanto [contrapposto a una visione ottimistica della natura umana]. Due guerre mondiali, i Gulag, l'Olocausto, la Corea, il Vietnam, le minacce nucleari ed ecologiche formano una fosca litanìa che fa risuonare vacuo e ingenuo l'ottimismo dei liberali. Nonostante il progresso tecnologico il male, lungi dallo scomparire, è solo

diventato più potente e più diabolico. La psicologia freudiana e la filosofia esistenzialista hanno messo a nudo il sottofondo tragico della condizione umana. E artisti come Conrad, Camus, Beckett, Golding, e Murdoch sostengono che, vista l'oscurità dei nostri cuori, moltissimi possono essere gentili, ma pochi o nessuno può essere davvero buono. In tutte queste visioni il male è considerato come un dato intrinseco, in qualche modo strutturale, intessuto nella natura dell'uomo. E il suo terribile potere sfida qualsiasi spiegazione e soluzione. Paradossalmente, le argentee ali della scienza e della tecnica, su cui si erano levate le speranze delle società industrializzate, hanno portato la minaccia definitiva al futuro dell'umanità» (Stephen J. Duffy, *Our Hearths of Darkness: Original Sin Revisited*, in *Theological Studies* 49/4, 1988, p. 606).

¹¹ M.-J. Nicholas, *Simples reflexions sur la doctrine thomiste de la grâce*, in *Revue Thomiste* 58, 1958, p. 649.

¹² *Farrelly*, p. 29. E in effetti il dibattito approdò a un punto morto. Anche se le esagerazioni di Pelagio e di Giansenio poterono essere liquidate abbastanza facilmente, il problema continuò a rimanere irrisolto, e il dibattito si polarizzò ben presto in due fronti istituzionali, quello dei domenicani e quello dei gesuiti, con Domingo Báñez (1528-1604) campione della parte domenicana e Molina campione dei gesuiti. Dopo la denuncia a Roma degli scritti di Molina, Clemente VIII nominò un'apposita Congregatio de Auxiliis per definire la questione. Il 19 marzo 1598 la commissione presentò una prima relazione, in cui consigliava di proibire la circolazione del libro di Molina e di condannare 90 proposizioni da esso estratte; ma il papa si rifiutò di ratificare la decisione. Anche un secondo tentativo di ottenere la condanna da parte del papa per un numero di proposizioni eterodosse ridotto a 20 non ebbe successo. Pure il successore di Clemente, Paolo V, dimostrò scarso entusiasmo per la campagna di condanna e alla fine, il 5 settembre 1607, nel tentativo di soddisfare entrambi i fronti, decretò che i domenicani non potevano essere accusati di calvinismo né i gesuiti di pelagianesimo, e che quindi nessuno dei due fronti poteva accusare l'altro di eresia.

¹³ E se la frase di Paolo in *Rm* 6,15 era qualcosa di più che pura retorica («Che dunque? Dobbiamo commettere peccati perché non siamo più sotto la Legge, ma sotto la grazia? È assurdo!»), è evidente che le difficoltà pastorali sorsero fin dalla prima enunciazione della dottrina della predestinazione.

¹⁴ Riecheggiato da Farrelly: «Se esiste una connessione stretta fra il pensiero e la vita del cristiano, un'inadeguata spiegazione della predestinazione dà luogo a un'inadeguata vita cristiana. Se, per esempio, uno vive con la convinzione che la predestinazione sia anteriore a qualsiasi conoscenza da parte di Dio degli atti buoni o cattivi commessi dall'individuo, appare del tutto fuori luogo l'esortazione a lavorare per la propria salvezza in timore e tremore, dal momento che, se uno è predestinato, la sua salvezza è certa, e se uno non lo è, la sua salvezza è impossibile. E se uno è anche soltanto incerto dell'esistenza di una simile divina intenzione, è facile pensare che i fondamenti della speranza e quindi di una vigorosa vita cristiana ne siano corrispondentemente indeboliti. Ma se, d'altro canto, si accetta l'idea che la predestinazione sia conseguente alla previsione di Dio di una vita vissuta in fedeltà a lui e che la sua grazia sarà resa efficace dalla risposta dell'uomo, allora ne consegue che l'uomo può contare su se stesso e sulle proprie risorse. Non ha più motivo di poggiare completamente su Dio, in

quanto è certo che Dio non lo ha già predestinato. Sa che Dio, prima di predestinarlo, aspetta di vedere quale sarà il risultato, e quale l'effetto della sua risposta prima che la grazia divina possa essere detta veramente efficace» (*Farrelly*, p. 31).

¹⁵ Il «colpo», è vero, ha dato poi luogo a un'opera in cinque volumi, ma l'intuizione di base è stata istantanea e, una volta afferrata, ha portato a un modo di concepire la libertà divina e quella umana molto fecondo e ricco di potenzialità euristiche. E proprio la fecondità euristica spiega la lunghezza di quest'opera immensa.

¹⁶ L'analogia naturalmente può essere estesa in qualsiasi direzione (testo scritto/Scrittura, ecc.); ciò spiega la capacità della metafora tratta dal teatro di essere utilizzata in pratica per tutta la teologia sistematica. Ma il nucleo della metafora è dato dalla triade autore-attore-regista applicata alla Trinità, per esempio, in riferimento allo Spirito Santo: «In un altro contesto, in un'analogia con il teatro, Balthasar parla dello Spirito Santo come di una specie di suggeritore che comunica parola per parola, scena per scena, la sua parte all'attore-Figlio. Il fatto che l'attore-Figlio abbia la responsabilità di recitare il ruolo assegnatogli dall'autore-Padre, come gli viene "sussurrato" in ogni momento dal suggeritore-Spirito, non esclude la sua libertà interpretativa. Al contrario, la presuppone e fornisce il substrato in cui tale libertà di attore può concretarsi. Perciò, benché l'autore abbia un preciso primato rispetto all'attore e al suggeritore (o regista), non si tratta affatto di una relazione tirannica. L'autore continua a essere presente nella sua opera, ma come uno che apre lo "spazio" creativo della parte da recitare. Certamente influenzerà sia l'attore sia il regista, ma proprio in questo modo diventa possibile la loro attività creativa» (J.R. Sachs, S.J., *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, cit., pp. 152-53).

¹⁷ «Dio si è voluto nascondere. Se ci fosse una sola religione, Dio vi sarebbe affatto manifesto; parimenti, se ci fossero martiri soltanto nella nostra religione. Ma, essendo Dio nascosto, ogni religione la quale dica che Dio non è nascosto non è vera; e ogni religione che non dia ragione di ciò non è istruttiva. La nostra fa tutto questo: *Vere tu es Deus absconditus*. Se non ci fosse nessuna oscurità, l'uomo non sentirebbe la propria corruzione; se non ci fosse nessuna luce, non spererebbe nessun rimedio. Perciò, non è soltanto giusto, ma è utile per noi che Dio sia in parte nascosto e in parte manifesto, poiché per l'uomo è parimenti pericoloso conoscere Dio senza conoscere la propria miseria e conoscere la propria miseria senza conoscere Dio» (B. Pascal, *Pensées*, cit., B 585-86).

¹⁸ Come Balthasar si affretta a sottolineare: «La derivazione di *persona* dall'etrusco *phersu* è oggi ammessa quasi da tutti. *Phersu* denotava evidentemente una maschera, o il portatore di una maschera, alle feste in onore di P(h)ersefone. Sulla scena, *persona* poteva denotare sia l'attore (colui che indossava la maschera), sia il ruolo (dove in generale l'"assegnazione"), o anche il personaggio rappresentato (Edipo, per esempio), o, per estensione, quello che è essenziale, il carattere personale, ciò che è portatore di significato (la "persona legale"), o semplicemente "questo individuo particolare"» (*On the Concept of Person*, in *Communio* 13/1, 1986, p. 20).

¹⁹ Il codice di diritto canonico del 1917 (par. 140) diceva ancora: *Spectaculis, choreis et pompis quae eos dedecent, vel quibus clericos interesse scandalo sit,*

praesertim in publicis theatris, ne intersint. Lo stesso divieto è incluso negli statuti sinodali dell'arcidiocesi di Parigi (1902) che ai preti intimavano quanto segue: «Sotto pena di sospensione noi proibiamo a tutti i preti e agli ecclesiastici che abbiano ricevuto gli ordini di assistere a rappresentazioni in pubblici teatri, a opere, balletti, cabaret o altre manifestazioni secolari, dove la presenza di un ecclesiastico darebbe origine a scandalo». E nel 1702 l'arcivescovo di Tolosa proibiva ai confessori, sotto minaccia di sospensione, di assolvere coloro che avessero assistito a spettacoli teatrali. Questi e altri dettagli sull'avversione della Chiesa al teatro si trovano in *TD*, 1, pp. 85-106: una storia che Balthasar ritiene necessario raccontare prima di discostarsene con il suo approccio ricco di riferimenti teatrali.

²⁰ Jonas Barish, *The Anti-Theatrical Prejudice*, University of California Press, Berkeley 1981, pp. 1-2. E vale la pena di notare come la stessa cosa non valga per altre arti: «La maggior parte degli epiteti derivati dalle arti sono elogiativi, quando vengono applicati alle altre arti o alla vita. Quando si descrive un paesaggio come "poetico", o la lotta di una persona contro le avversità come "epica", o la bellezza di una donna come " lirica", questi aggettivi hanno un valore elogiativo ... Anche termini come *musicale, sinfonico, grafico, scultoreo* sono quasi sempre laudativi» (*ibid.*, p. 1).

²¹ Peter L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanist Perspective*, Doubleday/Anchor, New York s.d., p. 135, con riferimento alle opere di Erving Goffman, *Asylums*, Doubleday/Anchor, Garden City (NY) 1961, e *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday/Anchor, Garden City (NY) 1959.

²² Martin Heidegger, *Being and Time*, Harper & Row, New York 1962, sez. 38, *Falling and Thrownness*, pp. 219-24; in it. *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969, par. 38 (*Deiezione ed esser-gettato*), pp. 279-85.

²³ *TD*, 1, p. 623, citando Theodor Haecker, *Was ist der Mensch?*, Hegner, Leipzig 1934, pp. 128-29.

²⁴ *TD*, 1, pp. 622-23. E naturalmente sarà un incontro intrinsecamente ecclesiale che lo Spirito realizzerà: «Ma poiché la missione del singolo cristiano si adempie ogni volta già nel contesto di una comunità in Cristo, dunque nella Chiesa, il singolo non può affatto riflettere su se stesso – inteso come *gnothi seautón* – senza attingere ogni volta la Chiesa e la comunione con essa» (*ibid.*, p. 623).

²⁵ *TD*, 2, p. 17. E si tratterà naturalmente in primo luogo non di un'armonizzazione teorica, ma pratica: «Un'ultima cosa. In una teodrammatica non si tratta anzitutto di guardare e di valutare, bensì di agire e di esserne capaci» (*ibid.*, p. 21). Per questo i santi si dimostreranno così illuminanti al riguardo: «Quanto più un uomo si avvicina a questa identità [di ruolo e missione] tanto più perfettamente recita la sua parte; in altri termini: i santi sono gli interpreti autentici del teodramma. Il loro sapere vissuto e rappresentato nell'esistenza drammatica dev'essere considerato normativo per l'interpretazione, non solo per il dramma vitale dell'individuo, ma in ultima analisi anche per la "storia della libertà" dei popoli e dell'umanità in generale» (*ibid.*, p. 21-22).

²⁶ *TD*, 2, p. 186. Tutto questo brano è in corsivo nell'originale, a sottolinearne il carattere di manifesto.

²⁷ Il filosofo Anthony Kenny racconta di aver perso la fede in Dio allorché

cozzò contro gli scogli di questo problema: «Se Dio ha una conoscenza infallibile delle future azioni umane, allora è vero il determinismo. Se Dio non deve essere responsabile della malvagità umana, allora il determinismo è falso. Nell'idea di un Dio che prevede tutti i peccati, ma non è autore di nessuno, si nasconde una contraddizione» (Anthony Kenny, *The God of the Philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1979, p. 121).

²⁸ «In una visione stoica o islamica del mondo questa infinità può in ogni caso reggere, giacché la libertà finita (quella del sapiente) consiste in ultima analisi nel concedere in ogni caso spazio alla legge o logos o "volontà" assoluta nelle sue varie verificazioni, o nel non resistervi» (TD, 2, p. 184).

²⁹ «È insensato da parte di certi teologi rinfacciare tutto ciò ai Padri e agli scolastici, e quindi parlare di alienazione o di "ellenizzazione" dell'immagine biblica di Dio ... [nella cornice cristiana, infatti] l'Uno e Buono platonico-plotiniano ... è cristianamente diventato il Dio assolutamente libero e perciò personale e non necessitato neppure dalla sua essenza, che crea per se stesso in piena libertà il mondo degli spiriti finiti, *creati per essere liberi*» (TD, 2, p. 185; corsivo mio).

³⁰ C.S. Lewis, *Letters to Malcolm*, pp. 82-83.

Capitolo 9

¹ T.S. Eliot, *Poetry and Drama*, in *On Poetry and Poets*, Faber and Faber, London 1957, p. 85. «Quando si alza il sipario, il pubblico si aspetta, com'è giusto aspettarsi, che qualcosa stia per accadere» (*ibid.*, p. 84).

² Gregorio Nazianzeno, *Oratio 45* (PG 36, 653A); cit. in MP, p. 23.

³ «Grande rovesciamento» è una possibile traduzione di *admirabile commercium*, tradotto di solito come il «meraviglioso scambio», che ebbe luogo fra Dio e l'umanità nella morte di Gesù, quando il peccato del mondo fu trasformato in perdono e si levò il «giorno della salvezza» nella storia umana.

⁴ Cristo, ovviamente, chiama taluni individui sottraendoli ai ruoli loro assegnati (pescatori, esattori delle tasse, ecc.) per conferire loro una missione come suoi inviati; ma il passaggio dal ruolo alla missione era quasi sempre minato dalla mancanza di comprensione da parte dei discepoli (un tema importante nei Vangeli). E così nella Passione essi agiscono molto più sulla base dei loro ruoli (cosa particolarmente evidente in Pietro, che è il modello del passaggio dal ruolo alla missione sotto l'influenza e l'impatto della Pentecoste).

⁵ Vale la pena di notare come, a mano a mano che ci si inoltra nei volumi della *Teodrammatica*, si incontrano citazioni sempre più frequenti tratte dagli scritti di Adrienne von Speyr (nell'ultimo volume è citata quasi in ogni pagina).

⁶ Il termine tedesco *Einschlagstrichter* significa insieme «strettoia di imbuto» e «cratere meteorico». L'ambiguità della parola tedesca è affascinante ed evoca, nella mia mente almeno, l'immagine del *Big Bang*, con la condensazione (nella strettoia) seguita dalla forza esplosiva della crescita (impatto del cratere). E il compito di descrivere questo grande evento che diede inizio alla Chiesa è un po' simile a quello di descrivere l'universo primigenio; come un fisico diceva della riga di apertura della *Genesis* («In principio Dio creò il cielo e la terra»):

«Ma nessuno era lì a vederlo» (Steven Weinberg, *The First Three Minutes*, Fontana, London 1978). Naturalmente, la stessa cosa vale per il *Big Bang*. Ma esso comunque ebbe luogo. E noi siamo testimoni dei suoi effetti, grazie ai quali siamo sicuri che si è verificato. Anche la logica dell'argomentazione di Balthasar è *a posteriori*.

⁷ La mia analisi segue quella di C.H. Dodd (*The Apostolic Preaching and its Development*, Harper & Row, New York 1951) e Martin Hengel (*Acts and the History of Earliest Christianity*, Fortress, Philadelphia 1980).

⁸ La specificazione del numero dei giorni fra la Pasqua e l'Ascensione e fra l'Ascensione e la Pentecoste era abbastanza vaga nella Chiesa primitiva, e anche negli *Atti* (cfr. At 13,31); ma c'è sempre una certa «fusione di misteri» in uno schema unico, che dovrebbe essere tenuto a mente quando si parla dell'insieme degli avvenimenti dal Venerdì Santo alla Domenica di Pentecoste; al riguardo, vedi Joseph A. Fitzmyer, S.J., *The Ascension of Christ and Pentecost*, in *Theological Studies* 45/3, 1984, pp. 409-40, in particolare 418-19. In ogni caso, ci concentreremo sulla *Gestalt* totale ritratta nel primo discorso di Pietro, utilizzando l'esegesi di Dodd: «Combinando con accortezza i dati forniti dai discorsi degli *Atti*, dalla prima lettera di Pietro, dalle lettere di Paolo e da altre parti del Nuovo Testamento, Dodd arriva alla conclusione che la primissima predicazione era costituita dalla proclamazione delle grandi azioni di Dio in Gesù Cristo, un breve richiamo alla celebrazione delle grandi opere di Dio nei confronti di Israele, come quelle di Gs 24 e dei Salmi storici. Il peso di tutto sta nell'affermazione: "Questo è quello che Dio ha fatto", cui segue l'impegno: "Perciò, questo devi fare tu". Questo è il kerygma, ossia il compito del messaggero: non insegnare o edificare, ma portare una notizia» (Stephen Neill e Tom Wright, *The Interpretation of the New Testament: 1861-1986*, Oxford University Press, New York 1988, pp. 272-73). Per l'interpretazione teologica della Pentecoste e dei Quaranta Giorni dello stesso Balthasar, cfr. *Le assenze di Gesù*, in *NPF*, pp. 27-34.

⁹ La lezione «Ade» proviene dalla tradizione testuale occidentale, mentre «morte» è la lezione più probabile: cfr. Bruce Metzger, *A Textual Commentary on Greek New Testament*, United Bible Societies, London/New York 1971, p. 298. I critici testuali ipotizzano che la variante si sia insinuata per attrazione di *haden* nei versetti 27 e 31, che qui per ragioni di spazio ho ommesso; ho scelto tuttavia la variante ai fini della mia esposizione e non come personale affermazione circa l'intento originario dell'autore. In ogni caso, nel quadro completo del discorso, il ragionamento di Balthasar è assolutamente legittimo.

¹⁰ In questo contesto «Signore» è in pratica un titolo divino in quanto rappresenta la traduzione adottata di preferenza dalla Bibbia greca dei Settanta del nome divino ebraico per Dio, YHWH; e «Cristo» è semplicemente il participio passivo greco per «unto», l'aggettivo che nel mondo ebraico designava una figura regale eletta da Dio per realizzare il suo disegno di liberazione (vedi Is 45,1-5).

¹¹ Dico questo non tanto sulla base del Salmo citato da Pietro («Il Signore disse al mio Signore»), e che Pietro interpreta nel senso che sia Davide a parlare di Cristo, quanto sulla base del versetto 24, in cui si dice che era impossibile per la morte regnare su di lui, cosa non vera per qualsiasi normale essere umano. La cristologia di Balthasar, così come è sviluppata nei volumi della *Teo-*

drammatica di cui ci stiamo occupando, si avvale con abbondanza della ricerca storica di Martin Hengel, che viene spesso citato; sarà quindi opportuno segnalare come per Hengel lo sviluppo della cristologia del Nuovo Testamento si sia compiuto in tempi molto rapidi: «Lo sviluppo cristologico da Gesù fino a Paolo ebbe luogo nell'arco di circa diciott'anni, un tempo piuttosto breve per un simile processo intellettuale. In sostanza, accadde più nel giro di questi pochi anni che in tutti i successivi settecento anni di storia della Chiesa» (Martin Hengel, *Christology and New Testament Chronology*, in *Between Jesus to Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, Fortress, Philadelphia 1983, pp. 30-40; orig. ted. *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, in *Neues Testament und Geschichte. Festschrift für O. Cullmann*, Zürich-Tübingen 1972).

¹² TD, 3, p. 62. E naturalmente la conclusione di molti critici, soprattutto del XIX secolo ma anche della prima metà del XX secolo, fu che il processo distorto piuttosto che spiegare il Gesù storico: «Staccando gli strati di testi che interpretano a partire dall'evento originario, egli [Wrede] giunge al risultato che "Gesù in realtà non si è esibito come Messia". Quest'affermazione è identica a quella del giovane Bultmann secondo cui "la vita di Gesù non fu messianica"» (TD, 3, pp. 64-65).

¹³ «Le esposizioni riflessive e interpretative della Chiesa primitiva già prima di Paolo, poi in Paolo e negli scritti dopo di lui fino a Giovanni, facilmente appaiono all'esegesi che indaga sul Gesù storico come un avamposto dogmatico. Ma esso è stato impostato così sorprendentemente presto che (secondo Hengel) nel giro di pochissimi anni vengono prese tutte le predecisioni della cristologia dei grandi concili ecumenici. Chi interpreta questo "avamposto" di dogmatica nel Nuovo Testamento come una "sovrastruttura" innalzata su un'esistenza semplicemente umana di Gesù (sia pure profetica o sovraprofetica), sotto il richiamo che per tale costruzione sono stati usati unicamente materiali giudaici o ellenistici già presenti e a disposizione, costui deve far attenzione se gli sia ancora possibile, dopo eliminati tutti questi accessori, presentare ancora un'immagine plausibile del Gesù storico. Ciò sembra, come risulta da quanto detto, arduo, anzi impossibile, per la ragione che la questione escatologica, perfino là dove vengono adoperati mezzi espressivi apocalittici, non consente a tale immagine di configurarsi. Quel resto concernente l'attesa imminente di Gesù non si risolve» (TD, 3, pp. 102-03).

¹⁴ Forse la formulazione migliore di questa missione sovraesigente si trova in un saggio relativamente sconosciuto di Balthasar: «Questo lavoro messianico con il popolo eletto, che non doveva essere messo da parte a favore di una missione universale, era già grande abbastanza per una vita, soprattutto se veniva iniziato all'età di trent'anni. Ma, c'è da chiedersi: era realizzabile in generale? ... È impensabile che Gesù avesse mai coltivato l'illusione che il vecchio Israele, che aveva alle spalle oltre mille anni di storia tragica e che in ogni caso era stato disperso ai quattro venti per cinquecento anni e non era mai ritornato in patria al completo, potesse diventare il nuovo Israele di Dio senza un miracolo, il miracolo di una trasformazione escatologica ... Nulla [infatti] di quanto un uomo mortale può fare – foss'anche il Messia – è in grado di vincere il peccato, la morte, e il Principe di questo mondo. Perché questo accada, dev'essere messo in moto un altro lavoro, al di là dei confini di quanto può essere attivamente "fatto". Non si può "fare" questo lavoro – che è al di là della forza di chiunque –,

lo si può solo subire. Il rifiuto che Gesù incontrò fra i suoi contemporanei, e che in realtà egli provocò e polarizzò nel corso della sua missione, non era qualcosa che poteva accettare personalmente: doveva essergli caricato addosso come un'imposizione, assolutamente schiacciante per le capacità umane» (*The Work and Suffering of Jesus, in Faith in Christ and the Worship of Christ: New Approaches to Devotion to Christ*, a cura di Leo Scheffczyk, Ignatius Press, San Francisco 1982, p. 17).

¹⁵ MP, pp. 131-32. Citerò quest'opera in tutto il capitolo perché la considero parte integrante della *Teodrammatica*, anche se nacque come un articolo per un'opera di riferimento di teologia dogmatica. In un primo tempo i curatori avevano commissionato l'articolo a un altro autore, che dovette però rinunciare, e si rivolsero a Balthasar all'ultimo minuto, chiedendogli di stenderlo rapidamente. Nonostante quest'origine occasionale, è il luogo dove si trova pienamente sviluppata da Balthasar la teologia del Sabato Santo (anche se nella *Teologica* farà notare come il suo pensiero si fosse un po' modificato rispetto ad alcune delle posizioni espresse in MP: cfr. TL, 2, p. 303).

¹⁶ Wilhelm Maas non esagera affatto quando afferma: «Per Balthasar la dottrina del *Descensus* non è un tema dogmatico accanto ad altri, ma è il centro e anzi l'intero contenuto essenziale della sua teologia. Balthasar è semplicemente il teologo del *Descensus*» (Wilhelm Maas, *Gott und Hölle: Studien zum Descensus Christi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1979, p. 245).

¹⁷ Dobbiamo ammettere che è difficile capire come si inseriscano in questo quadro le esperienze mistiche del Sabato Santo di Adrienne von Speyr. Quali nuovi elementi forniscono ai teologi, che non siano già offerti loro dalla rivelazione e dalla successiva riflessione? Personalmente, sono molto cauto nell'attribuire un qualsiasi contenuto teologico (nel senso di nuova rivelazione) alle sue esperienze, cosa su cui forse ella pure sarebbe d'accordo. Molto apertamente dice infatti che neanche Maria ai piedi della Croce ebbe accesso al regno dei morti nel momento della morte del Figlio: «Ma adesso la Madre sta in un luogo, che non era incluso nel suo sì» (Adrienne von Speyr, *Kreuz und Hölle*, parte I: *Die Passionen*, Johannes Verlag, stampa privata, Einsiedeln 1966, p. 141). Riprenderemo la questione nel capitolo finale di questo libro.

¹⁸ MP, p. 131. Forse a questo brano si riferiscono le riserve dell'esegeta Raymond Brown a questo approccio: «Nessun teologo si è interessato all'importanza di quello che accadde nel Sabato Santo più di Hans Urs von Balthasar; le sue riflessioni, però, guidate dalle esperienze mistiche di Adrienne von Speyr, non sono centrate su quello che gli evangelisti canonici assegnano a questo giorno» (*The Death of the Messiah*, Doubleday, New York 1994, vol. 2: pp. 1286-87). Brown ha certamente ragione a proposito dell'influenza della von Speyr, le cui vedute sulla morte sono decisamente non sentimentali: «La morte è la fine, e in quanto tale è un mistero. Non è il tipo di fine cui segue una continuazione, una ricostruzione. È semplicemente *la fine*, una cessazione completa. Dio ha cambiato totalmente la relazione dell'uomo con la sua vita e il suo ambiente, ma non gli ha detto che cosa vuole fare di lui una volta che la vita sia finita. Ma l'uomo ha qualche esperienza di questa fine: sperimenta la morte delle persone care, le vede calare nella terra, sa che i loro corpi si decompongono, che ogni contatto umano con loro è interrotto. Nessun amore, nessun ricordo è in grado di richiamarle alla vita. Al di là della morte c'è uno solo che si presen-

ta alla vista nel vuoto, per così dire, lasciato dalla morte: Dio. Dio, che era prima che questo essere umano arrivasse all'esistenza, che lo creò e lo accompagnò, che sopravvive alla sua morte, come sopravviverà alla mia morte e alla morte di ogni uomo e di tutte le generazioni. E quello che Dio fa delle sue creature decedute è un mistero ... La persona che vuole entrare in relazione di fede con Dio non sa che cosa Dio farà di lui. L'unica certezza che ha è che questa relazione non può esimerlo dalla certezza della morte e dall'incertezza dell'ora. Egli non conosce quali siano le possibilità che il suo spirito rimanga in contatto con la carne; né sa se, quando il suo corpo si disintegra e ritorna agli elementi costitutivi, l'anima sarà in grado di conservare la sua relazione con Dio o sarà sostenuta in essa da Dio. Entrambe le cose sono per lui inconcepibili» (Adrienne von Speyr, *The Mystery of the Death*, Ignatius Press, San Francisco 1988, pp. 11-13).

¹⁹ Per l'esegesi di questo passo curata da Balthasar stesso, vedi *TD*, 5, p. 219, con i riferimenti bibliografici.

²⁰ Aidan Nichols, O.P., Introduzione all'ed. ingl. di *MP*, p. 7.

²¹ Spesso quando usa questi verbi Balthasar li mette fra virgolette, attenuandone così l'iniziale impressione triteistica e segnalando che queste parole non vanno prese alla lettera.

²² Ci basterà pensare al modo in cui i cappadoci spiegano come possano esservi tre persone in un Dio. Prendiamo, dicevano, tre persone: Pietro, Giacomo e Giovanni. Ognuno di loro è un individuo particolare, ma i tre sono tutti esseri umani: condividono una comune essenza o sostanza di umanità. «Quest'interpretazione creava un'evidente difficoltà. Noi conteremmo Pietro, [Giacomo,] e Giovanni come tre esseri umani. Allora, analogicamente, possiamo contare il Padre, il Figlio e lo Spirito come tre dei? Naturalmente no, rispondevano i cappadoci. Dio è un caso speciale» (William C. Placher, *A History of Christian Theology*, Westminster Press, Philadelphia 1983, p. 78). L'immagine dei tre esseri umani non potrebbe suonare più triteistica, ma il saggio da cui la metafora è tratta si intitola *Perché non ci sono tre dei!*

²³ *MP*, p. 41. Ma ci vuole sempre molta prudenza quando si interpretano affermazioni del genere, che vanno controbilanciate da altre come la seguente: «Esiste una verità teologica che può fungere da mediatrice tra i due estremi inconciliabili e cioè da una parte una "immutabilità di Dio" concepita in modo siffatto che l'incarnazione dà l'impressione di essere un "accessorio" eterno, dall'altra una concezione della "mutabilità di Dio" tale che l'autocoscienza divina del Figlio nel tempo dell'incarnazione si trova "alienata" in una coscienza umana: questa verità riguarda "l'agnello sgozzato fin dalle origini del mondo" (*Ap* 13,8). Qui si intersecano infatti due linee: lo "sgozzamento" non è affatto inteso in senso gnostico come un sacrificio celeste indipendente dal Golgota, ma è la dimensione eterna del sacrificio storico e cruento della croce (*Ap* 5,12), come anche Paolo suppone sempre» (*ibid.*, pp. 44-45).

²⁴ La vicenda di questo cambiamento di clima, con effetti deleteri per la comprensione del Dio biblico, è stata brillantemente analizzata dallo storico James Turner: «La trasformazione [della morale] trascinò con sé Dio ... Il predominio del moralismo indusse i devoti a vedere Dio stesso come interessato prima e sopra tutto all'aspetto morale. Chi era convinto che il miglior modo di onorare Dio fosse di fare del bene al prossimo era naturalmente incline ad attribuire lo

stesso sentimento a Dio ... La sua morale, inoltre, era ricalcata in gran parte sugli ideali morali umani ... Così Dio, per esempio, doveva nutrire sentimenti umanitari. La sua creazione non sempre dava quest'impressione, e suscitava qualche perplessità. E l'ossessione illuministica per il problema della teodicea – come poteva un Dio buono creare il male – rifletteva l'insistenza imbarazzata nel pensare che Dio giudichi secondo metri umani. La dannazione eterna e il peccato originale in particolare stridevano con la sensibilità umana e sconcertavano le menti razionali. Nel 1710 Daniel Whitby, rettore della cattedrale di Salisbury, attaccava il peccato originale sostenendo che imputare la trasgressione di Adamo ai suoi discendenti era "troppo crudele, ed evidentemente inconciliabile con la Giustizia, la Sapienza, e la Bontà del nostro benefico Dio". Il dilemma tormentò a tal punto il sensibile e illuminato Charles Chauncy che nel 1782, con scandalo degli altri ministri di Boston, questi negò pubblicamente le sofferenze eterne dell'inferno e si pronunciò a favore della salvezza universale» (James Turner, *Without God, Without Creed: The Origins of Unbelief in America*, Johns Hopkins, Baltimore 1985, pp. 71-72).

²⁵ *MP*, pp. 128-29, citando E. Riggenbach, *Das Geheimnis des Kreuzes Christi*, Stuttgart/Basel 1927, pp. 16-17. In questo contesto Balthasar menziona anche la definizione di negazione della negazione di Dio di Franz von Baader: «La negatività di Dio contro il negativo non è cioè nient'altro che amore. Egli infatti ripudia il male nella creatura solo perché questo male costituisce l'impedimento dell'unione con lui che è sorgente della vita» (Franz von Baader, *Werke*, 13, p. 62).

²⁶ Testo in Schneemelcher, *The Apocryphal New Testament*, Oxford University Press, Oxford 1924/1969; orig. ted. *Apokryphale Evangelien*, I, p. 349.

²⁷ *Discesa agli inferi*, in *SI*, pp. 338-39: «Dovrebbe essere evidente che qui un'antropologia puramente greca, secondo la quale la morte non è se non il distacco dell'anima (la quale poi continua a vivere) dal corpo, trascura l'essenziabile. Anzi, procedendo a pensare rettilineamente in termini sotterriologici, si dovrà dire prima d'ogni altra cosa che l'esperienza della rappresentanza vicaria, consistente nell'esser morto (in senso biblico) da parte del Figlio di Dio, di necessità dovette essere sofferta più profondamente – e anche tale poté essere – che non da parte di un qualsiasi uomo comune, poiché egli possedeva un'esperienza, unica nel suo genere, del collegamento con Dio Padre, e perciò era accessibile più in profondità d'altra creatura all'esperienza dell'essere morto e abbandonato (ancora in senso biblico)» (*ibid.*, p. 339). Fra tutti i teologi della tradizione, secondo Balthasar è Niccolò Cusano quello che ha visto con la maggiore chiarezza questo punto (cfr. le *Excitationes* di Cusano, libro 10, Basler Druck 1865, p. 659).

²⁸ Come egli ammette di buon grado «chiunque in qualche misura abbia esperienza e informazioni su questo tema, può confermare che, con esso, ci si avventura in un labirinto, anzi in un campo minato» (*Zur Ortbestimmung christlicher Mystik*, in *SI*, p. 256).

²⁹ Potrebbe essere utile qui un esempio e, fra i tanti possibili, citerò le esperienze di santa Rosa da Lima: «Essa era visitata ogni giorno dalle più terribili notti dell'anima che ... per ore le procuravano un'ansia tale da farle pensare di essere all'inferno ... Gemeva sotto l'insopportabile peso dell'oscurità ... La sua volontà bramava l'amore, ma era paralizzata quasi fosse irrigidita nel ghiaccio.

La memoria si costringeva a evocare almeno le immagini delle precedenti consolazioni, ma invano ... Il terrore e l'angoscia si impossessavano di lei totalmente, e il suo cuore, sopraffatto, gridava: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". Ma nessuno rispondeva ... E il peggio nelle sue sofferenze era che la pena appariva destinata a durare in eterno; non c'era spiraglio di luce che facesse pensare a una fine dell'angoscia; e, poiché un muro di bronzo rendeva impossibile ogni fuga, non c'era uscita dal labirinto» (Ida Görres, *Christliche Mystik*, II, Regensburg 1840, pp. 286-87).

³⁰ TD, 5, pp. 219-23 (corsivo mio). Queste frasi rappresentano una specie di «catena» di citazioni dalle pagine dedicate alla discesa del Figlio nell'inferno in questa sezione della *Teodrammatica*. L'ultima riga fra virgolette è tratta dagli scritti di Adrienne von Speyr; in queste pagine diventa particolarmente evidente fino a che punto Balthasar sia indebitato nei confronti delle esperienze e degli scritti della von Speyr (in pratica queste pagine sono un vero e proprio inelarsarsi di citazioni dai suoi scritti ed è forse il luogo da cui si ha la migliore visione d'insieme del suo misticismo, questo soprattutto per chi non ha accesso all'opera *Kreuz und Hölle* stampata solo a uso privato).

³¹ MP, p. 175. A questo proposito mi torna sempre alla mente l'analogia del rapporto stabilito da Oscar Cullmann fra il D-Day [il 6 giugno 1944, giorno dello sbarco alleato in Normandia] e il V-E Day [l'8 maggio 1945, giorno della vittoria]; quando gli alleati sbarcarono con successo in Normandia, gli accorti analisti militari compresero che, al di là delle intenzioni e dei propositi delle forze in campo, la guerra era finita (non però le battaglie!), con la vittoria ormai praticamente sicura; così accade con la risurrezione: i muri di Satana sono stati abbattuti, e anche se le battaglie saranno ancora dure e cruenti, egli non vincerà mai (cfr. Oscar Cullmann, *Christ and Time*, Westminster Press, Philadelphia 1950; trad. it. *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965).

³² Nel suo libro sul Credo «Barth ci mette in guardia contro la petulanza escatologica; egli ci assicura che "la dottrina positiva dell'*apokatástasis*" non fa parte del Credo, perché altrimenti "lo estenuerebbe" completamente, che bisogna mettersi in pace con "l'interiore e per noi incomprensibile bilateralità della Parola di Dio". "Su questo punto, come su altri, la dogmatica deve essere logicamente incoerente per amore della cosa". Tuttavia, quest'idea, nella dottrina barthiana dell'elezione, non è soltanto possibile, ma ineludibilmente necessaria, tale da servire da fondamento portante e da presupposto a tutto il resto. Definitiva è soltanto la grazia, la benedizione, mentre ogni riprovazione, ogni giudizio deve essere provvisorio» (KB, p. 205).

³³ Paula Fredriksen, *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus*, Yale University Press, New Haven 1988, pp. 133-34.

Capitolo 10

¹ Presumo con Bultmann, Conzelmann, Fitzmyer, E.P. Sanders, e Stendahl, che l'«Io» parlante in *Rm* 7,7-25 non sia Paolo che fa riferimenti autobiografici (almeno in senso psicologico) bensì l'uomo prima della redenzione. Paolo, in altri termini, parla dell'incapacità, radicata nella natura stessa dell'uomo, di rispondere a Dio in maniera appropriata alla sua iniziativa di misericordia, un'inca-

pacità che riguarda anche quelli eletti a far parte della Vecchia Alleanza, dal momento che la Legge, secondo Paolo, non fa altro che esacerbare tale incapacità. Naturalmente, come osserva Sanders, Paolo è in un certo senso sempre autobiografico, ma non nel senso che il passo descriva i tormenti di un giovane Lutero *ante litteram*: «Non nego che nella visione della Legge di Paolo ci sia un collegamento fra teologia ed esperienza. Quello su cui non sono d'accordo è su come stabilire quell'esperienza, [che] io identifico nella chiamata di Paolo a essere apostolo dei Gentili» (E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress Press, Philadelphia 1983, p. 90 nota 33; trad. it. *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Paideia, Brescia 1989). In altre parole, la missione di Paolo è la componente principale per stabilire la prospettiva da cui giudica la penosa situazione dell'uomo non redento in *Rm* 7. Conzelmann ha dunque ragione quando dice che «il tema del capitolo 7 è l'uomo non redento, quello del capitolo 8 l'uomo redento» (Hans Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, Harper & Row, New York 1969, p. 229; orig. ted. *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, 1968²; trad. it. *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1972). D'altro canto, non si può negare che l'afflato retorico di Paolo è talmente coinvolgente che è facile vedere riflessi in questo brano i suoi conflitti morali personali; ed è per questo che Agostino, l'Aquinate, Lutero, Barth, Althaus, Nygren (e molti semplici cristiani nel corso dei secoli) hanno ritenuto che Paolo parli qui delle sue esperienze di cristiano messo davanti alle esigenze della nuova vita di convertito (cfr. Joseph Fitzmyer, *The Letter to the Romans*, in *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs [NJ] 1990, p. 850, 51-75). Il che solleva un interessante dilemma: si può riconoscere validità esegetica a un'interpretazione basandosi solo sul peso e la fecondità (per non parlare della sua evidente utilità pastorale!) di quel tipo di lettura? Chi può negare valore all'interpretazione di Barth di questo brano? «Posso parlare in modo tale che ogni mia parola non debba essere negata dalla parola successiva? O le mie azioni sarebbero in una situazione migliore? ... Non devo forse prendere congedo, tristemente ma fermamente e per sempre da ogni opera compiuta, non appena l'ho compiuta? E guai a me se prolungo troppo la cerimonia del distacco! ... No, io non sono quello che faccio. Quello che voglio non lo faccio e quello che odio, quello faccio. Chi sono dunque io, che me ne sto nel mezzo, trascinato nei due sensi tra questo volere e non fare, e questo odiare eppur fare?» (Karl Barth, *ER*, p. 242). Ma che si assuma l'approccio rigorosamente esegetico o quello più aperto e pastorale-esistenziale, rimane il fatto che ogni sì finito di risposta a Dio che voglia essere considerato anche solo remotamente adeguato alla sua decisione salvifica iniziale dovrebbe essere prodotto da Dio e non venire dalle nostre personali risorse. In che modo questo possa essere concepito in termini teologici è l'argomento centrale del presente capitolo.

² TD, 3, pp. 270-71. Si tratta qui del mistero dell'Immacolata Concezione visto come il riconoscimento del fatto che l'infinita iniziativa di Dio include in sé un sì finito formato totalmente dalla sua grazia preveniente – infinita iniziativa! Ci rifaremo pertanto non solo alle notevoli sezioni dedicate alla mariologia nella *Teodrammatica* (TD, 2, pp. 344-60; 3, pp. 263-331), ma anche ad alcune sue conferenze e scritti devozionali sull'argomento.

³ Per l'interpretazione di Balthasar circa il modo in cui questo termine ha confi-

gurato il pensiero di Barth, vedi KB, pp. 118-36 e il capitolo 2 del presente libro.

⁴ C, pp. 207-08; da *Eliminazione delle frontiere*, un discorso pronunciato in occasione della festa dell'Immacolata Concezione.

⁵ Cfr. soprattutto Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, New York 1992.

⁶ TD, 3, pp. 264-65 (corsivo mio). Ho inserito il corsivo per segnalare che la terminologia di «primario» e «secondario» non ha necessariamente – e a mio avviso sicuramente – alcuna implicazione negativa circa l'essenziale uguaglianza dei sessi. Sullo sfondo paolino del primato simbolico e dell'uguaglianza sociale, cfr. Norbert Baumert, *Frau und Mann bei Paulus: Überwindung eines Mißverständnisses*, Echter Verlag, Würzburg 1992, e *Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien*, Echter Verlag, Würzburg 1992.

⁷ *Non enim invite tantum beneficium praestari debebat* (*De Veritate*, q. 12, art. 10, ad 6): «Non era infatti giusto che un sì grande beneficio fosse dato senza consenso». Benché dunque Tommaso d'Aquino negasse la dottrina dell'Immacolata Concezione, a mio avviso i protestanti non si rendono conto a sufficienza come il rifiuto di questa dottrina sia in contraddizione con le loro stesse concezioni circa la necessità della grazia preveniente per poter dare il consenso a Dio: lungi dal glorificare la creatura a spese della grazia di Dio, questa dottrina attesta la preponderante e sempre presente *necessità* della grazia.

⁸ Ed è questo il motivo per cui i teologi patristici e medievali amavano contrapporre il suo libero e consapevole consenso al sonno di Adamo: «La Vergine non fu visitata nel sonno (come Adamo), ma da un angelo mandato da Dio ... per rendere noto a lei questo grande mistero ... Inoltre, Dio voleva non solo che ella fosse informata di ciò, ma che prestasse anche la sua cooperazione, così da poter dare alla propria Madre il massimo privilegio di onore e grazia» (Guglielmo di Newburgh, *Explanatio sacri Epithalamii in Matrem Sponsi*, testo a cura di J.C. Gorman, Herder, Freiburg 1960, pp. 76-77).

⁹ TD, 3, pp. 275-26. È in questo groviglio di un effetto che è causa della causa che l'Aquinata si smarrisce; ma se sul piano della logica, la stessa croce è resa possibile solo dal consenso di Maria (com'è di fatto), allora dovrebbe essere ovvio il carattere eretico delle implicazioni della *negazione* della dottrina dell'Immacolata Concezione: essa infatti farebbe dipendere la nostra salvezza dalla capacità di un'unica creatura umana – Maria – di dire sì a Dio per propria forza. La negazione di questo dogma, pertanto, non solo porta al pelagianesimo, ma fa anche *dipendere* tutto il dramma della salvezza da un'azione umana! Sicché la negazione dell'Immacolata Concezione rappresenta il punto culminante dell'eresia pelagiana!

¹⁰ Sarebbe un equivoco fondamentale vedere questo come un *circolo* vizioso; si tratta di un *circolo* virtuoso esattamente alla maniera in cui Heidegger lo descrive in uno dei suoi passi più famosi: «Se si vede in questo un *circolo* vizioso e se si mira a evitarlo o semplicemente lo si "sente" come un'irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo ... *L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta*. Il *circolo* della comprensione ... non deve essere degradato a *circolo vitiosus* e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. *In esso si nasconde una possi-*

bilità positiva del conoscere più originario» (M. Heidegger, *Being and Time*, cit., pp. 194-95; in it. *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969, p. 250; corsivi miei).

¹¹ TD, 3, pp. 274-25. Newman aveva dunque perfettamente ragione quando spiegava a Pusey che la *venerazione* della Beata Vergine fra i cattolici è cresciuta attraverso i secoli; ma questo non è vero della *dottrina*: nel suo nucleo, essa è rimasta la stessa fin dall'inizio (*A Letter Addressed to the Rev. E.B. Pusey on the Occasion of his Eirenicon of 1866*, in *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, Longmans, London 1901/1876).

¹² *Sermo* 45, PL 144, 740; Pier Damiani sottolinea anche che, avendo il Cristo ricevuto la carne da Maria ed essendo la Chiesa nata dalla sua carne nell'acqua e nel sangue effuso dal suo costato ferito, «comprendiamo che anche la Chiesa è venuta da Maria» (*Sermo* 65, PL 144, 861), una verità che portò alla dichiarazione di Paolo VI per cui Maria può essere chiamata «Madre della Chiesa» (nell'allocuzione di chiusura della terza sessione del concilio Vaticano II, il 21 novembre 1964). Questa dichiarazione fu pronunciata per rendere esplicito, sotto forma di titolo, quanto il Concilio voleva insegnare a proposito di Maria proclamando in solenne assemblea: «La Chiesa cattolica, edotta dallo Spirito Santo, con affetto di pietà filiale venera Maria come [sua] madre amatissima ... [Questo santo Concilio espone altresì] i doveri degli uomini redenti verso la madre di Dio, madre di Cristo e madre degli uomini, specialmente dei fedeli» (*Lumen gentium*, parr. 53, 54). Sullo stesso argomento, vedi anche TD, 3, pp. 279-95, specialmente p. 294, nota 19.

¹³ *Mary For Today*, Ignatius Press, San Francisco 1988, p. 9; in it. *Maria per noi oggi*, Queriniana, Brescia 1988², p. 9.

¹⁴ TD, 3, p. 299.

¹⁵ CAR, pp. 135-45.

¹⁶ Si avverte qui in particolare l'ascendente di Adrienne von Speyr; in effetti l'influenza della von Speyr sul pensiero di Balthasar è evidente, oltre che nella teologia del Sabato Santo, soprattutto nella mariologia, una caratteristica messa in risalto in un importante articolo da Johann Roten, S.M., *Two Halves of the Moon: Marian Anthropological Dimensions in the Common Mission of Adrienne von Speyr and Hans von Balthasar*, in *L&W*, pp. 65-86.

¹⁷ John Seward, *The Mysteries of March: Hans Urs von Balthasar on the Incarnation and Easter*, Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 1990, p. 78 (corsivo mio).

¹⁸ *Epilog: Die marianische Prägung der Kirche*, in *Maria heute ehren*, a cura di W. Beinert, Herder, Freiburg im Breisgau 1977, p. 276.

¹⁹ KB, p. 399. Nel suo libro su santa Teresa di Lisieux, Balthasar fa quest'interessante osservazione: «È d'aiuto sapere semplicemente che pure i santi conservano le loro debolezze, fors'anche i loro peccati» (2SS, p. 38).

²⁰ John Henry Newman, *The Contest Between Truth and Falsehood in the Church*, in *Parochial and Plain Sermons*, Ignatius Press, San Francisco 1987, p. 609.

²¹ Per le riflessioni di Balthasar su questa espressione, vedi le sagge e profonde osservazioni in KB, pp. 388-402.

²² *Sono un peccatore?*, in PF, pp. 247-28.

²³ Per ulteriori testi e la loro interpretazione da parte di Balthasar, vedi *La linea di confine*, in *PF*, pp. 282-83.

²⁴ In particolare parr. 5, 15-16, 23, 91-100, 135-57, 165-89.

²⁵ *SVC*, p. 115-16. In questo ricondurre a Gesù la distinzione fra stato religioso e stato laicale, quello che interessa soprattutto Balthasar è l'esigenza ineludibile di una decisione. Nella sua archeologia esegetica fa qui affidamento in particolare su *Nachfolge und Charisma* di Martin Hengel (Töpelmann, Berlin 1968); un analogo affidamento su Hengel si rileva anche nella sua cristologia. Balthasar, comunque, è perfettamente consapevole delle obiezioni mosse a questo collegamento: «Molti chiameranno ingenua la maniera in cui noi seguendo la tradizione riconduciamo a Gesù ciò che contraddistingue la condizione di vita dei consigli [evangelici]. Similmente chiameranno "non critica" la nostra maniera di trattare la Scrittura, le cui parole noi frequentemente citiamo a illustrazione delle nostre intenzioni di fondo. Proprio così! Noi prendiamo la Scrittura come un tutto ispirato, che inoltre si interpreta essenzialmente nella Tradizione e nella storia della Chiesa» (*ibid.*, p. 14).

²⁶ *Stand* è anche, in tedesco, il termine per «stato» nel senso di un ben individuato cetto sociale (come nell'espressione «Terzo stato», ecc.).

²⁷ *SVC*, p. 194. Quest'opera ha spesso sottolineato l'isolamento di Balthasar, ma è importante notare come egli non esprima alcun culto dell'isolamento per se stesso. In realtà, la pensa esattamente al contrario: «Solitudine: la grande illusione di molti che per amore di Dio vogliono essere vergini. Essi cercano silenzio, uno spazio consacrato, ma trovano nel silenzio e nella pace se stessi e dimenticano che la vera solitudine, la solitudine di Cristo è quella di un essere ormai defraudato dei suoi diritti ed esposto inerme a tutte le umane invadenze: non protezione, non "clausura", ma l'andare alla deriva in alto mare. Qui più di un pio è diventato un filisteo» (*CG*, p. 56).

²⁸ *Perché rimango ancora nella Chiesa?*, in *PF*, pp. 215-16. Le stesse osservazioni vengono fatte con toni ancora più aspri in *SVC*: «Conservano uno spasmodico impulso a occuparsi sempre di nuovo di ciò a cui hanno detto di no ... Amano ciò che è interessante, anche la sensazione religiosa, che serve loro quale surrogato della schietta grandezza della vita dedicata alla missione. Scavano nel sedimento del recipiente che hanno svuotato, anziché bervi» (p. 440).

²⁹ È il tema di base del suo polemico libro *Piccola guida per i cristiani*, come appare chiaro dalle frasi di apertura: «Oggi giorno tutti i cristiani di schietta fede cattolica soffrono della confusione che regna all'interno della loro Chiesa. Si può affermare tranquillamente che codesta agitazione, seguita al Concilio, ha preso le mosse prevalentemente dal clero diocesano e regolare, che col massiccio esodo dallo stato clericale e con la secolarizzazione propugnata dalla loro teologia, catechesi e omiletica, dimostra d'aver completamente frainteso l'"apertura al mondo" intesa dal Concilio. I laici che vivono e operano nel mondo si sono sentiti, com'è ovvio, assai meno coinvolti da quella parola d'ordine. Il più deciso impegno apostolico anche nella sfera politica, economica, sociale, non era per essi nulla di sostanzialmente nuovo. Ma il profondo sisma subito dal mondo clericale non poteva restare privo d'influsso su quello laicale, e l'influsso fu tanto più disorientante quanto più certe riforme conciliari, affatto normali (come per esempio quelle liturgiche), si combinavano – per i laici inestricabilmente – con altre totalmente prive di credibilità e dai laici stessi subito avvertite come novità an-

ti ecclesiali nel campo delle proposizioni di fede, del catechismo, della predicazione e della prassi ecclesiale. Senonché questi disordini furono giustificati come legittimi dai loro provocatori, che li cementarono teoricamente e praticamente, sicché i richiami all'ordine lanciati (quando furono lanciati!) dai pastori si spensero per lo più nell'inefficacia totale» (*PG*, pp. 11-12).

³⁰ Balthasar userà spesso la metafora dello scheletro per la gerarchia: non è la vita stessa, ma è assolutamente necessario *per* la vita, e comunque non è un elemento dell'anatomia umana che possa essere rifiutato o ristrutturato a volontà.

³¹ Il punto è discusso e difeso soprattutto in *SVC*, pp. 316-18, dove Balthasar dispone gli stati di vita in un grafico con frecce dirette verso l'alto partendo dallo stato laicale in basso → allo stato sacerdotale nel mezzo → allo stato evangelico al vertice (*ibid.*, p. 316).

³² *SVC*, pp. 316-17 (corsivo mio). Dovrei menzionare in questo contesto, anche se solo di passaggio (e mi dispiace di non poter sviluppare di più questo concetto importante) che Maria è la patrona dello stato laicale in quanto, come tutte le pie e devote donne del Vecchio Testamento, aveva iniziato con la vita matrimoniale (dal momento che lo stato «evangelico» non aveva ancora avuto origine), e poi con il suo assenso all'annuncio divenne la patrona dello stato religioso, ma in un modo che li trascende entrambi: «Lo status unico di Maria, per cui ella è allo stesso tempo vergine e madre, rispecchia, sebbene esso sia superiore ad ambedue, il preciso ordine degli stati. È il suo assenso nello spirito che diventa causa della sua fecondità corporale ... Maria non è dunque madre e vergine allo stesso titolo. Ella diventa madre perché è e rimane vergine, perché è colei che è completamente consacrata a Dio. In lei diviene leggibile il primato dello stato d'elezione sullo stato mondano. Ma d'altra parte la meta a cui tutta la sua esistenza tende è la maternità. *Ella è vergine per poter diventare madre* ... E così viene consolidata qui anche l'altra verità: che il secondo stato di vita [evangelico] nella Chiesa non è finalizzato a se stesso, ma è ordinato al primo, come tutto quello che nella Chiesa è più in alto solo per questo e grazie a questo sta più in alto: se serve ed è pronto a servire ... Mai una vita fu più realizzata anche in senso umano della vita di Maria, su cui, grazie al dono del suo perfetto sì, Dio aveva fatto scendere tutti i doni del cielo» (*SVC*, pp. 176-77).

³³ *SVC*, p. 217. Questo non è in contraddizione con quanto affermato da Balthasar poco sopra, e cioè che lo stato evangelico era nato sotto la croce mentre il sacerdozio di Cristo rappresenta, in qualche modo, una continuazione del sacerdozio del Vecchio Testamento. Ciò che intende dire assegnando la priorità cronologica alla vita dei consigli è questo: il sacerdote continua il sacrificio realizzato da Cristo sul Calvario, mentre lo stesso Cristo chiamò a sé i discepoli nel corso del suo ministero terreno in modi che sono in diretta relazione con i tre voti di povertà (*Mt* 19,29; *Lc* 9,57-62), castità (*Mt* 19,10-12), e obbedienza (*Mt* 16,16-19; *Lc* 9,47-48; 10,16). Ma noi possiamo aggiungere che lo stato evangelico è nato ai piedi della croce in questo senso: che la sua forma di rinuncia era inaudita nel Vecchio Testamento, e che esso riceve la sua fecondità dalla rinuncia attestata da Giovanni e Maria sotto la croce.

³⁴ *SVC*, p. 247. Questi naturalmente non sono giudizi esegetici, e Balthasar non è tanto ingenuo da affermare che lo siano. Quello che intende dire è che Maria, Pietro, e Giovanni sono «simboli reali», un modello interpretativo che difende in *CAR*, pp. 148-61.

³⁵ CAR, p. 321. In una rivelatrice nota a piè di pagina, Balthasar sottolinea quanto dannoso possa essere per la Chiesa poggiare eccessivamente su uno solo dei pilastri; la cosa risulta pericolosa soprattutto in riferimento a Paolo, la cui personalità risalta con forza: «In pratica, le grandi eresie o perniciose unilateralità dell'Occidente si rifanno a Paolo: la dottrina della predestinazione dell'ultimo Agostino, i cui effetti furono nefasti, le tesi del monaco agostiniano Lutero, quelle di Calvino, di Baio e dell'*Augustinus* di Giansenio con tutte le loro conseguenze. Paolo può meno di ogni altro essere isolato dal quadro delle "colonne"» (*ibid.*, nota 24).

Capitolo 11

¹ Ho articolato il libro ricalcando la trilogia di Balthasar, ma per evitare ripetizioni ho cercato di raccogliere certi temi chiave che possono trovarsi in tutta la sua teologia rapportandoli a talune sezioni della trilogia. Mi è parso perciò opportuno affrontare i temi della Trinità a questo punto, nella *Teologica*, dove la loro trattazione cade più naturale, anche se ovviamente tutta l'opera è impregnata delle sue idee sulla Trinità e nell'esposizione di questo capitolo attingeremo liberamente a tutti i suoi scritti trinitari.

² Karl Rahner, *The Trinity*, Herder, New York 1970, pp. 13, 11.

³ Catherine Mowry LaCugna, *The Trinitarian Mystery of God*, in *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, a cura di Francis Schüssler Fiorenza e John P. Galvin, Fortress Press, Minneapolis 1991, pp. 1-52; abbreviato d'ora in poi *ST:RCP*.

⁴ LaCugna descrive molto bene l'*impasse* a cui porta una simile resa degli standard della ragione: «Nel recente passato, la formazione teologica nei seminari cattolici spesso non andava oltre la richiesta agli studenti di memorizzare la formula 5 - 4 - 3 - 2 - 1, un espediente mnemonico per ricordare gli elementi essenziali della dottrina tomistica della Trinità: Dio è "cinque nozioni, quattro relazioni, tre persone, due processioni, e una natura". Quando a Bernard Lonergan fu insegnata la formula, si racconta aggiungesse: "e zero comprensione!"» (*ibid.*, p. 153). Cfr. anche la recente opera *God For Us: The Trinity and Christian Life* (Harper, San Francisco 1991), che è un'esposizione molto più estesa delle opinioni a cui nell'articolo aveva potuto solo accennare.

⁵ Cfr. i due articoli di Balthasar sul *pro nobis* e la loro connessione trinitaria: *Crucifixus etiam pro nobis*, in *Internationale katholische Zeitschrift: Communio* 9, 1980, ed. ted. pp. 26-35; e *Der sich für mich dahingegeben hat*, in *Geist und Leben* 53, 1980, pp. 416-19.

⁶ Karl Rahner, *The Trinity*, p. 22. LaCugna cita Congar, Kasper e Schoonenberg (*ST:RCP* 1, pp. 174-76); Kasper include anche Barth e Meyendorff (*The God of Jesus Christ*, Crossroad, New York 1984, pp. 273-74; trad. it. *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984, p. 365). Ma tutti questi teologi propongono anche varianti o riserve personali.

⁷ *TD*, 3, p. 468. Vedi anche *TD*, 4, pp. 297-05. In altre parole, vogliamo chiarire che le riflessioni di Balthasar sugli scambi interni di vita e amore dentro la Trinità (immanente) *non* sono passatempi teoretici o fantasticherie speculative;

ma piuttosto «meditazioni teologiche sulla figura trinitaria di Gesù Cristo quale appare e si costituisce nella storia della salvezza» (J.R. Sachs, S.J., *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, cit., p. 48).

⁸ Suona sicuramente allarmante, e convincerebbe di primo acchito qualsiasi ebreo o musulmano che i cristiani sono in realtà triteisti, per quanto in maniera annacquata. Ma è una percezione radicalmente sbagliata, come ha osservato un illustre studioso di patristica: «Può dunque sembrare che [Gregorio] fosse in ultima analisi un triteista ... È l'impressione che ebbe qualcuno dei [suoi] contemporanei; ed è l'impressione che hanno avuto molti [suoi] interpreti da allora in poi. Nondimeno, si tratta di una falsa impressione. Il trattato in cui Gregorio discute l'esempio di Pietro, Giacomo e Giovanni si intitola *Del fatto che non dobbiamo pensare di dire che ci sono tre dei*. Gregorio era un platonico radicale. Per il platonico l'universale è più reale del particolare. Strettamente parlando, dice Gregorio, non dovremmo parlare di tre uomini, bensì di tre partecipanti all'unica, sola "idea di uomo", l'unica, reale "umanità". Così la divina *ousia* [essenza] che è comune alle tre persone non è qualcosa di astratto, una nozione concettuale della divinità che ciascuno possiede separatamente; è la sola, unica realtà di Dio. Possiamo ammettere che è difficile a prima vista non leggere Gregorio in termini triteistici; ma leggerlo in questo modo significa leggerlo in maniera sbagliata» (Maurice Wiles, *The Christian Fathers*, Oxford University Press, New York 1982/1966, pp. 46-47).

⁹ Eugène Portalié, S.J., ci ha fornito una lista di almeno 22 varianti su questo tema nel suo essenziale libro, *A Guide to the Thought of St. Augustine*, Greenwood Press, Westport (CT) 1975/1960, pp. 134-35.

¹⁰ M. Wiles, *The Christian Fathers*, cit., p. 50 (corsivo mio). Wiles aggiunge, ovviamente, che «Agostino continua a usare [il termine, ma] solo perché è diventato tradizionale e lui non conosce alternativa salvo il silenzio» (*ibid.*).

¹¹ «Se volessi lanciare un contrattacco, direi che c'è una tendenza moderna ... a sviluppare una teologia della morte di Dio che, in ultima analisi, mi pare di tipo gnostico. La si trova per esempio in Hans Urs von Balthasar e in Adrienne von Speyr, anche se naturalmente molto più marcata in lei che in lui. In forma indipendente, compare anche in Moltmann. Per dirla in maniera brutale, non mi aiuta molto a uscire dalla mia situazione di rovina e confusione e disperazione sapere che Dio è negli stessi impicci ... È per me fonte di consolazione accorgermi che Dio, quando e nella misura in cui entrò in questa storia come la sua storia, lo ha fatto in una maniera diversa da come l'ho fatto io. Io sono bloccato in questo orrore fin dall'inizio mentre Dio - se questa parola continua ad avere un significato - è in un senso vero e autentico il Dio che non soffre, il Dio immutabile, e così via. In Moltmann e altri colgo una teologia di assoluto paradosso, di patripassianismo, forse anche di proiezione schellinghiana in Dio di divino conflitto, empietà e morte» (*Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982*, a cura di Paul Imhof e Hubert Biallowons, Crossroad, New York 1986, pp. 126-27). La disputa fra Rahner e Balthasar in questo campo è così profondamente radicata in assunti metafisici da risultare in pratica insolubile, come il dibattito medievale fra realisti e nominalisti.

¹² «Rispetto ai greci [Agostino] cambiò del tutto l'approccio all'argomento: il suo punto di partenza era l'unità di Dio. In questo si distinse, così come si di-

stinse [anche] nel prestare molta più attenzione alla Trinità come mistero divino che non all'Incarnazione, attraverso la quale la Trinità fu fatta conoscere all'uomo» (Michael O'Carroll, C.S. Sp., *Trinitas: A Theological Encyclopedia of the Holy Trinity*, Michael Glazier, Wilmington (DE) 1987, p. 42).

¹³ Ritengo questa nota abbastanza importante da doverla citare integralmente: «Qualcosa da trattare qui è già stato commentato partendo da altre premesse in *Teodrammatica* 5, pp. 277 sgg. Inoltre, dal presente capitolo si vede che la mia *Teologia dei tre giorni*, in *Mysterium Salutis* 3/2, Benzinger – un'opera scritta in fretta, essendo dovuto intervenire in sostituzione di un autore malato – rappresenta il tentativo di aprire una strada alla più audace dottrina di Adrienne von Speyr. Il concetto "solidarietà con i morti" era un compromesso, in seguito non compare più. Invece che occuparsi del gradino previo preparato da me, ci sarà da confrontarsi d'ora in poi con *Kreuz und Hölle*» (TL, 2, p. 303, nota 74).

¹⁴ Gerald O'Hanlon, S.J., *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 112; d'ora in avanti O'Hanlon, *Immutability*.

¹⁵ TL, 1, p. 32. Manfred Lochbrunner ritiene di poter individuare uno «slittamento» o una «svolta» nel pensiero di Balthasar, collocabile nel periodo che va dalla pubblicazione della dissertazione di Balthasar alla pubblicazione di *Wahrheit* nel 1947, un libro che per Lochbrunner rappresenta la prima vera bordata di quella che sarebbe diventata la trilogia. Trovo l'affermazione plausibile, soprattutto nella sua implicazione che Balthasar avesse già ben chiare in mente le conseguenze teologiche dei tre trascendentali e avesse steso un progetto su quella base qualche tempo dopo il primo incontro con Adrienne von Speyr (Manfred Lochbrunner, *Analogia Caritatis: Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, in *Freiburger Theologische Studien*, vol. 124, Herder, Freiburg im Breisgau 1981, p. 82). La mia riluttanza a vedere un qualsiasi cambiamento radicale nel pensiero di Balthasar si riferisce in realtà al periodo che comincia con la pubblicazione di *Wahrheit*.

¹⁶ Ep, p. 52.

¹⁷ Ep, p. 59. Si noti come ogni ordine dell'essere è rispettato secondo i suoi termini. La citazione è tratta dall'*Epilogo* all'intera trilogia, diviso in tre sezioni: «Anticamera», «Soglia», «Cattedrale». Le due citazioni precedenti sono tratte dalla seconda sezione, dal momento che i trascendentali sono considerati come un semplice ingresso rispetto al Santo dei Santi.

¹⁸ TD, 2, p. 247 (corsivo mio). Questa cesura, naturalmente, non va intesa in senso temporale ma in termini di pura necessità e contingenza, come O'Hanlon spiega bene: «La funzione della cesura non è di introdurre un fattore temporale nell'essere di Dio, ma piuttosto di sottolineare che, mentre l'eterna pienezza della vita intradivina di Dio non si rivela per via naturale nella creazione, nondimeno la libertà con cui Dio crea è in accordo con la sua natura in quanto amore nella modalità dell'autodonarsi, come è rivelato nella Trinità. Dentro questa cornice, la creazione è affermata come buona nella sua propria realtà dipendente: non è Dio, ma non è nemmeno un puro accidente o apparenza» (O'Hanlon, *Immutability*, p. 52). Lo stesso autore sottolinea altresì che la cesura fra la necessità in Dio e la contingenza nella creazione fonda la possibilità per noi di parlare di «pienezza di vita» ed «evento» in Dio senza pregiudizio

per la sua immutabilità: «Il dinamismo dell'amore di Dio, con le sue diverse modalità, si verifica nell'eternità, al di fuori di ogni bisogno, e in questo senso è compatibile sia con la perfezione sia con l'immutabilità di Dio» (*ibid.*, p. 115).

¹⁹ «Balthasar ha mostrato che mentre non c'è pura potenzialità o passività in Dio, c'è in lui tuttavia un'attiva ricettività, che è l'immagine originaria della potenza passiva nel regno creato. Questa può essere intesa come una perfezione quando si riconosca che l'onnipotenza di Dio è in primo luogo l'assoluta potenza dell'amore, che coinvolge il dare e il ricevere dello scambio e della reciprocità trinitaria di cui noi pure partecipiamo» (O'Hanlon, *Immutability*, p. 124).

²⁰ *Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 32, 1981, pp. 32-102; qui, p. 99: «In qualunque linguaggio cerchiamo di balbettare di queste passività all'interno dell'*actus purus*, è scontato che esistono, e anzi in misura per noi inimmaginabile, poiché le differenze fra Padre, Figlio e Spirito sono talmente infinite che nemmeno un concetto univoco (astratto) di persona può abbracciarle».

²¹ *Il discernimento degli spiriti*, in *SI*, pp. 282, 287 (corsivi miei). Per altri riferimenti al grembo del Padre vedi anche *TD*, 2, p. 248 («Il grembo del Padre, dopo che il Figlio ne è stato generato, non è "vuoto"?») e il suo discorso radiofonico «Comunione dei Santi» («Dio stesso si comporta nei confronti del mondo non solo in modo maschile, come *Deus faber*, ma anche in modo maternamente femminile, soffrendo le *doglie* per la redenzione dell'universo intero») in *C*, pp. 171-72.

²² Vedi *TD*, 5, pp. 81-84 (*L'assolutezza della preghiera*), che è quasi interamente una serie di citazioni dalla sua opera. Decisamente determinante a questo riguardo è il suo libro *The World of Prayer* (Il mondo della preghiera), Ignatius Press, San Francisco 1985, pp. 28-74: «Chi è innamorato e aspetta la persona amata induce un compimento maggiore delle aspettative. Anziché una corrispondenza, fra i due c'è una relazione di sovrabbondanza. Anche quando l'amore sa che cosa può aspettarsi, e cioè "di più", il "più" del compimento non è semplicemente una replica del "più" aspettato. Il Figlio è la prima aspettativa del Padre e il suo primo compimento, e per l'eternità rimane quel che era ed è: aspettativa e compimento, aspettativa che, benché insorpassabile, è sorpassata dal compimento ... Nella visione e nell'amore eterno, sono unite due cose che nella visione e nell'amore terreno sono separate, e cioè *atto e stato* ... In questo modo un ricco tessuto si forma dall'interazione di compimento e aspettativa, quello che è presente e quello che dev'essere ancora scoperto, stato e atto – un'interazione che crea la vitalità e l'inesauribilità dell'amore. Il vero amore non può mai essere noioso, ma si rinnova continuamente» (*ibid.*, pp. 30, 40). O come dice O'Hanlon: «Non c'è noia in cielo» (*Immutability*, p. 114).

²³ Per esempio: «Tutta l'arte e la teologia di Péguy sfocia sempre più in preghiera, senza che si possa mai dire esattamente se questa preghiera sia dialogo o monologo di Dio. È dialogo con Dio ... che però entra sempre più in un monologo del Dio-Padre, il quale ora si rivolge a suo Figlio, agli uomini della sua creazione e a se stesso indistinguibilmente. È la forma della teologia come dialogo trinitario, un dialogo che prima di Péguy non era mai stato ideato» (*GL*, 3, p. 467). E nel volume di apertura della trilogia Balthasar presenta l'ultimo discorso di Gesù nella notte precedente la morte come la «manifestazione di preghiera sostanziale intradivina» (*GL*, 1, p. 579).

²⁴ O'Hanlon, *Immutability*, p. 54.

²⁵ «L'argomentazione di Balthasar è che le distinzioni personali trinitarie, basate sull'opposizione delle relazioni, sono in effetti abbastanza reali e infinite da abbracciare, senza perdita dell'unità, il tipo di opposizione fra il Padre e il Figlio, coinvolta nel loro comune piano di superare il peccato. Ed è così perché l'amore divino ha il potere di rivelare la sua ricchezza in modalità talmente diverse che l'esperienza di opposizione del Figlio in senso ostile rimane sempre una funzione e un aspetto della sua relazione d'amore verso il Padre nello Spirito Santo» (*Immutability*, p. 119).

²⁶ I testi in cui sono espresse e sostenute queste convinzioni sono troppo numerosi (e prolissi) per elencarli qui; mi limiterò a proporle una breve lista, anche se casuale: «È piuttosto l'amore comune a entrambi, che è in entrambi come "esaurito", a doversi ora presentare e dimostrarsi come l'istanza assolutamente vivente, creativa capace di imporsi da sé, come il frutto eterno in Dio e come fecondità infinita nel mondo. Lo "Spirito" è questo risultato dell'amore reciproco, apparentemente fine, in realtà nuovo inizio di creazione» (*GL*, 7, p. 228); cfr. anche: *SI*, pp. 282-86; *TD*, 3, pp. 465-95 (specialmente pp. 483 sgg.); 5, pp. 363-66; e *TL*, 3, pp. 129 sgg.

²⁷ Nel presente contesto applicheremo questa concezione allo Spirito, ma naturalmente si ataglia prima di tutto e soprattutto al Figlio, come bene espresso da Randall Sachs: «L'obbedienza di Gesù al Padre attraverso lo Spirito mediatore in/sopra di lui è intesa come l'articolazione economica dell'"obbedienza" intratrinitaria del Figlio, consistente nella sua eterna disponibilità, completamente libera, a essere null'altro che la perfetta espressione dell'amore e della volontà del Padre» (J.R. Sachs, *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, cit., p. 148).

²⁸ Quello riprodotto nel testo si trova in *TD*, 3, p. 180; uno simile, con le frecce che vanno solo nella direzione inversa per indicare il ritorno di Gesù al Padre, si trova in *TD*, 3, p. 523 (ed. ingl.); per il suo uso di grafici in altri contesti, vedi *SVC*, pp. 316, 318, 321, 325, 331, 334; *TL*, 3, p. 154.

²⁹ «Per quanto Balthasar sottolinei che il Figlio non fa la sua volontà, ma la volontà di colui che lo ha mandato; per quanto descriva quest'obbedienza come l'esecuzione senza discussioni di un implacabile governo della legge, si deve sempre ricordare che la volontà del Padre non si presenta come un comando eteronomo, e l'obbedienza del Figlio è espressione della sua divina libertà. Non si può concepire l'obbedienza del Figlio incarnato al Padre come se egli si trovasse davanti a una missione e all'ordine di eseguirla, e poi "decidesse" di obbedire. La missione salvifica del Figlio e la sua completa accettazione di questa missione sono un tutt'uno dall'eternità» (J.R. Sachs, *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, cit., p. 149).

³⁰ «Se ci si richiama a quanto detto di Gesù come eterno Figlio, allora l'essere dello Spirito in lui in quanto fatto uomo significa la forma economica del *filioque*, e lo Spirito che su di lui *discende*, che sopra di lui *permane* e che lo *sospinge* significa *l'a Patre procedit*» (*TD*, 3, pp. 480-81).

³¹ Il 28 marzo 1965: un premio «istituito per il centenario della fondazione della repubblica monastica greca ortodossa, conferito per alti servizi resi alla storia e alla teologia dell'ortodossia e al dialogo ecumenico» (citazione dalla lista

di *Auszeichnungen* o riconoscimenti attribuiti a Balthasar nel corso della sua vita, dal libro commemorativo o *Gedächtnisbuch*, stampato in privato e pubblicato dopo la morte, p. 142).

³² «Dopo questa prima occhiata alla spiegazione della Trinità di Balthasar questo o quel lettore si chiederà se si possa senz'altro parlare di un dialogo interpersonale in Dio, o se non si tratti piuttosto di crassi antropomorfismi, coi quali Balthasar, in connessione con Adrienne von Speyr, costruisce le relazioni delle persone divine fra loro. In effetti ci si può chiedere se non stabilisca differenze e contrapposizioni troppo forti fra le Persone, che nella spiegazione del mistero finiscono per mettere a rischio l'unità della natura. Questo soprattutto quando, in considerazione della distinzione delle ipostasi, parla addirittura di una "separazione" in Dio» (Thomas Rudolf Krenski, *Passio Caritatis: Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990, p. 149).

³³ Karl Rahner, *Oneness and Threeness of God in Discussion with Islam*, in *Theological Investigations*, Crossroad, New York 1983, 18, pp. 110-11; in it. *Unità e trinità di Dio nel dialogo con l'Islam*, in *Dio e rivelazione*, «Nuovi saggi» VII, Ed. Paoline, Roma 1981, pp. 155-77. In questo stesso saggio Rahner parla di «alcuni fraintendimenti della dottrina trinitaria cristiana, fraintendimenti anche grossolani e diffusi ... rilevabili in maniera subcutanea e latente anche in teologie cristiane in sé e di per sé ortodosse» (*ibid.*, ed. it. p. 161). Krenski ritiene che ogni volta che Rahner parla di «triteismo subcutaneo» abbia in mente soprattutto Balthasar: «Quando dunque si leggono le esposizioni di Balthasar sullo sfondo di queste espressioni non si può fare a meno di pensare che l'ammonimento di Rahner contro un triteismo subcutaneo, inteso come l'equivoco latente del dogma della Trinità, sia appunto indirizzato alla spiegazione di Balthasar e sia del tutto giustificato in rapporto alle speculazioni trinitarie del teologo di Basilea» (T.R. Krenski, *Passio Caritatis...*, cit., p. 153).

³⁴ Una buona discussione di questi complessi aspetti la si trova in G. de Schrijver, *Le Merveilleux Accord de l'homme et de Dieu: Etude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, Louvain 1983.

³⁵ *Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit* (Tommaso d'Aquino, *ST I*, 3, *prol.*). Su questo punto cfr. W.J. Hankey, *God in Himself: Aquinas Doctrine of God as Expounded in the «Summa Theologiae»*, Oxford University Press, Oxford 1987, pp. 57-80.

³⁶ O'Hanlon, *Immutability*, p. 54.

³⁷ Di fatto, quest'argomento fu avanzato per la prima volta da papa Gregorio Magno: «Non può esserci carità fra meno di due persone. Poiché di nessuno può essere detto che ha carità verso se stesso; piuttosto, l'amore [*dilectio*] si sforza verso l'altro per poter essere carità» (*In Evag.* 17, 1; *PL* 76, 1139). Riccardo di San Vittore parafrasa questo principio quasi parola per parola, ma aggiunge l'importante osservazione che il Dio che dimostra la più alta carità verso di noi e ce la prescrive come il più alto comandamento della discepolanza dev'essere la definizione stessa dell'amore, che si identifica con la pienezza della sua bontà (Riccardo di San Vittore, *De Trinitate* III, 2, in *Sources Chrétiennes* 63, 1959, come citato e parafrasato in *TL*, 2, p. 32). E poco prima, nella stessa opera, dice: «Perché ci sia carità, dev'esserci un amore che sia diretto verso un altro. Di con-

seguenza, dove c'è un'assenza di pluralità di persone, non può esserci carità» (*De Trin.* I, 20).

³⁸ *TD*, 3, pp. 484-85. Tommaso d'Aquino muove un'altra obiezione alla metafora di Riccardo: «Quando si dice che il gioioso possesso di un bene richiede compagnia, questo vale nel caso di uno che non ha perfetta bontà: in tal caso egli ha bisogno di partecipare al bene di qualcun altro, per avere la piena bontà della felicità» (*ST* I, 32, art. 1, ad 2). Non riesco a capire l'efficacia dell'argomento di Tommaso: il Padre, infatti, è per definizione l'Ingenerato, mentre il Figlio è, ancora per definizione, il Generato; ciò non può che significare, in termini relazionali, che egli «deve» la sua esistenza *relazionale* interamente all'amore generante del Padre. E questo implica una condivisione reciproca, ma assoluta, da entrambi i lati: *ogni cosa* è comunicata e niente è trattenuto, sicché le limitazioni che, nelle relazioni umane, Tommaso vede militare contro l'immagine non si applicano a Dio. Ma forse che l'interpretazione «psicologica» è esente da problemi? Certo, è molto più facile per noi concepire l'unità di Dio, e insieme le tre ipostasi, usando il modello della mente, poiché abbiamo tutti familiarità con le diverse facoltà della nostra mente (memoria, intelletto, volontà, ecc.) e sappiamo come il riconoscimento di queste facoltà non danneggi l'unità essenziale della personalità (in casi non patologici). Ma non si può dire che questo liberi l'immagine psicologica da tutte le difficoltà come Agostino sembra pensare, e ne abbiamo conferma nientemeno che dallo stesso Karl Rahner, un teologo che è il massimo obiettore dell'uso del termine «persona» nella Trinità: «La dottrina trinitaria psicologica salta a piè pari l'esperienza economico-salvifica della Trinità a favore di una speculazione dalle pretese quasi gnostiche sulla vita intima di Dio, e così dimentica davvero che il volto di Dio, così come esso è rivolto a noi nell'autocomunicazione di cui parliamo, vale a dire nella trinità di questo esser-rivolto, è proprio *in sé* di Dio stesso, se l'autocomunicazione divina nella grazia e nella gloria è realmente la comunicazione di Dio in se stesso a noi» (Karl Rahner, S.J., *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, Crossroad, New York 1978, p. 135; in it. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Ed. Paoline, Roma 1984, p. 185).

³⁹ *Geist und Feuer*, in *Herder Korrespondenz* 30, 1976, pp. 72-82; qui, p. 82.

Capitolo 12

¹ «I membri della Comunità di San Giovanni furono stupiti, addirittura sbalorditi, dalla sovrabbondanza dei doni carismatici di cui aveva goduto la loro fondatrice ma di cui, nel corso della sua vita, non avevano avuto quasi sentore» (P. Henrici, *Hans Urs von Balthasar: A Sketch of his Life*, in *L&W*, cit., p. 27).

² E dopo la conversione le sue esperienze furono anche più sorprendenti; tra di esse una delle più notevoli è la seguente: «Un'altra esperienza particolarmente terribile e incomprensibile per Adrienne, e perciò difficile da sopportare, fu quella presso la bara dell'unico figlio dodicenne del professor Merke, un suo amico per lei così stimato e caro. Accanto al letto del ragazzo morente ella aveva pregato "come una pazza", aveva perfino offerto a Dio i propri figli al posto di quest'unico [!]; il ragazzo era morto, lei aveva continuato a pregare, fino a

che la salma si muove e si solleva per metà, allora venne improvvisamente dal cielo come una voce: perché attraversi il mio consiglio? Il morto ricadde, l'infermiera dovette tutta meravigliata incrociargli di nuovo le mani» (*NC*, pp. 56-57).

³ *NC*, p. 14. Per inciso, la stessa considerazione vale anche per Balthasar e le sue opere.

⁴ Adrienne von Speyr, *Kreuz und Hölle*, parte I: *Die Passionen*, Johannes Verlag/stampa privata, Einsiedeln 1966, p. 141.

⁵ *NC*, p. 37.

⁶ *NC*, p. 13.

⁷ *My Work in Retrospect*, p. 89. Balthasar, tuttavia, chiarisce bene quanto doloroso fu per lui abbandonare l'ordine – anzi, per entrambi: «Ma le si richiedeva una forza davvero sovrumana per il ruolo che si assunse nella responsabilità di convincermi a lasciare l'ordine dei gesuiti quando divenne evidente che sarebbe stato impossibile per me portare a compimento la missione che mi era stata affidata nella fondazione della nuova comunità, restando nella Compagnia di Gesù. Personalmente, certo, avevo prove più che sufficienti che questa missione esisteva e che essa dovesse essere interpretata in questo e non in altro modo. Chi negherà a Dio la possibilità di esprimersi nei confronti della sua creatura (e specialmente nella Chiesa) in modo inequivocabile? Per me la Compagnia era naturalmente una patria amata: il pensiero che ci si potesse trovare a dover "lasciare tutto" più di una volta nella vita per seguire il Signore, lasciare anche un ordine religioso, non mi aveva mai sfiorato fino allora e mi colpì come un ceffone. Perciò, anche se io avevo le mie prove e mi assunsi la piena responsabilità della mia scelta – che non ho mai rimpianto per un solo momento – anche per Adrienne, attraverso la quale questa chiamata mi era arrivata, la sua parte di responsabilità fu straordinariamente pesante. Una lettera che lei scrisse al mio Provinciale in quel periodo lo attesta» (*PS*, p. 43).

⁸ Anche Gerald O'Hanlon è di questo avviso e io sono perfettamente d'accordo con lui quando dice: «Da notare in questo volume della *Teodrammatica* (il quinto) le molte citazioni e la consonanza con la teologia di Adrienne von Speyr, medico e donna di preghiera che Balthasar dicesse spiritualmente per tanti anni ... Per quanto si sia cauti nella valutazione di quell'influenza nella sua peculiarità, rimane sicuramente vero che, in un senso generale, è compatibile con la concezione che Balthasar aveva della relazione fra teologia e preghiera. Ed è chiaro altresì che le posizioni teologiche da lui sostenute, quale che sia la loro ispirazione, devono soddisfare i criteri normali della verità teologica ed essere fra loro del tutto coerenti» (*Immutability*, p. 193 nota 56).

⁹ P. Henrici, *Hans Urs von Balthasar: a Sketch of his Life*, in *L&W*, p. 7. A complicare ulteriormente le cose, Barth riteneva che lo stesso Balthasar fosse un mistico (cfr. E. Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*, cit., p. 409; orig. ted. è trad. it. cit.), il che rende ancora più complessa una sua valutazione. Questa dettagliatissima biografia ricorda anche due occasioni in cui i tre, Barth, Balthasar e von Speyr, si incontrarono, e in entrambi i casi si tratta di incontri molto interessanti: «Nel corso dell'inverno i due [Barth e Balthasar] si recarono una volta a Einsiedeln (portando con loro Adrienne Kaegi von Speyr, un'amica di von Balthasar) dove "ascoltammo dischi di Mozart per

quasi ventiquattr'ore. Avemmo l'opportunità di stare a guardare con stupore il nostro notevole amico che celebrava la messa rivestito dei paramenti nella cappella privata". Eccitato dalla viva e profonda amicizia di von Balthasar, l'amore di Barth per Mozart conobbe un nuovo impulso. Poco dopo questo incontro, "mi lasciai persino distrarre per dedicare uno speciale *excursus* a Mozart" ... Nella metà di giugno del 1956, Barth andò con Hans Urs von Balthasar e Frau Adrienne Kaegi von Speyr a Parigi, per presenziare "all'esame di dottorato di un gesuita [padre Henri Brouillard] che aveva scritto 1200 pagine su di me. Fu sottoposto a un esame incrociato su di me per cinque ore (alla Sorbona), e poi festeggiammo in un ristorante cinese» (*ibid.*, pp. 362, 421).

¹⁰ La frase fu pronunciata nel corso di una conversazione con Karl Barth, in cui egli rassicurava Barth dicendo: «Va benissimo, siamo completamente soli, e possiamo dire quello che pensiamo» (E. Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*, cit., p. 362; orig. ted. e trad. it. cit.). E verso la fine della sua vita, Balthasar poteva dire a proposito dell'influenza di Barth: «La dottrina dell'elezione di Barth, questo geniale superamento di Calvino, mi attirò con forza e a lungo, convergeva con le idee di Origene e quindi anche con la teologia del Sabato Santo di Adrienne» (NC, p. 66).

¹¹ Conferenza episcopale tedesca, *The Church's Confession of Faith: A Catholic Catechism for Adults*, Ignatius Press, San Francisco 1987, p. 346.

¹² Citato in Rush Rhees, a cura di, *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford 1984, p. 161. «Le tue idee religiose mi sono sempre parse più greche che bibliche [egli disse a Drury]. I miei pensieri, invece, sono al cento per cento ebraici» (*ibid.*). Da notare, tuttavia, che Wittgenstein era molto più cauto circa la dottrina paolina della predestinazione, e per ragioni che sembrano in certo qual modo «teodrammatiche»: «E tuttavia, nella sua concezione fondamentalmente etica della fede religiosa, trovava la dottrina paolina della predestinazione difficile da abbracciare, poiché, al pari dell'insegnamento di Origene, sembra portare alla conseguenza che "quel che noi facciamo ora non farà differenza alla fine". E se le cose stanno così, come si può sostenere la serietà della vita?» (citato in Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, The Free Press, New York 1990, p. 541).

¹³ John Henry Newman, *Faith and the World*, in *Sermons and Discourses: 1825-1839*, Longmans, Green and Co., New York 1949, vol. I, pp. 289-90.

¹⁴ J.H. Newman, *Nature and Grace*, in *Sermons and Discourses: 1839-1857*, Longmans, Green and Co., New York, vol. 2, p. 177 (corsivo mio).

¹⁵ SPT, p. 26; con citazione di Newman.

¹⁶ E non solo il Venerdì Santo: in SPT Balthasar cita un certo numero di preghiere, scelte quasi a caso, che dimostrano come nel momento più solenne della sua preghiera davanti al Signore, nell'Eucaristia, la Chiesa preghi per la salvezza universale; per esempio: «Signore, accetta l'offerta della tua Chiesa; e possa quello che ognuno di noi offre all'onore del tuo nome portare alla salvezza di tutti. Per questo noi ti preghiamo per Cristo nostro Signore» (preghiera dell'Offertorio, citata a p. 36; altre sono citate alle pp. 36-37).

¹⁷ SPT, p. 27. È un punto riecheggiato da altri teologi: «Ogni tentativo di descrivere il contenuto della speranza cristiana ha gli stessi limiti di tutti gli altri tentativi di dire qualcosa circa il futuro. Non conosciamo il futuro allo stesso

modo in cui invece conosciamo il passato e il presente» (Monika K. Hellwig, *Eschatology*, in *ST:RCP*, cit., vol. 2, p. 351).

¹⁸ E quale motivo di distrazione è il risentimento! Ecco la ricetta di Teresa di Lisieux per le distrazioni durante la preghiera: «A una novizia che si lamenta delle sue molte distrazioni, risponde: "Io pure ne ho molte, ma non appena me ne accorgo, prego per le persone che continuano a venirmi in mente, e così le mie distrazioni sono volte in benedizioni per loro"» (2SS, pp. 64-65).

¹⁹ Fa riflettere quanto il male reale di questo tipo quasi «trascendente» sia strettamente legato con la pulsione verso il potere. In altre parole, per Balthasar coloro che sono convinti che in Hitler, Stalin ecc. si incarni il Male estremo devono esaminare anche le loro coscienze: «Questa è la tentazione radicale [*Urversuchung*]: nell'autonomia "ad essere come Dio, conoscendo il bene e il male" (*Gen* 3,5). Contro questo peccato originale Gesù lotta quando smaschera il fariseismo. Giacché, anche quando il fariseo riconosce che la legge viene da Dio, l'ha staccata dalla sua sorgente e l'ha catturata nella propria reggia; in ultima analisi egli ha nel suo proprio potere il comando e il divieto di Dio. Acquisito su questo punto, il potere diventa poi nella storia dell'umanità l'istanza che determina il contenuto dell'eticamente lecito e illecito; e a partire da questo punto assai reale in termini di storia del mondo, si può con Jacob Burckhardt pronunciare il verdetto contro il potere ... Lasciamo ora esplodere tutta l'efficacia delle parole di Burckhardt: "Ora la potenza è in sé malvagia, non importa chi l'eserciti. Essa non è ostinata persistenza [*Beharren*], ma una brama ed *eo ipso* inestinguibile, perciò è infelice e deve dunque rendere altri infelici"» (TD, 4, pp. 140-41). Da notare che non siamo qui di fronte a uno scivolamento antiniebhuriano di Balthasar verso la sinistra antinamica, ma soltanto di fronte a un riconoscimento delle manifestazioni reali del potere; cfr. l'intera sezione (*ibid.*, pp. 127-85) per un'illuminante discussione sul male.

²⁰ Quando Balthasar ricorda quelli che popolerebbero l'inferno insieme con «Hitler il Folle e i suoi *compari*», con quali criteri stabiliamo chi siano i «compari»? Teniamo a mente le sagge parole della filosofa Mary Midgley: «L'obiezione all'uso dei nazisti [in un libro di questo tipo] è che il ricordarli può dare l'impressione che le persone malvagie siano sempre degli stranieri con un accento comico e per di più, essendo ormai sconfitti, non molto pericolosi ... È necessario in particolare mettere i nazisti in prospettiva, poiché sono, in un certo senso, un esempio troppo comodo ... Ci piace pensare che i nostri nemici siano tutti come loro, ma questo non è sicuro. Il farsi ossessionare dai nazisti può quindi incoraggiare pensieri che sono in realtà desideri. O può diventare un altro modo di perdere di vista i loro successori, che non è necessario raggiungano abissi di abbruttimento spirituale di quella portata per essere pericolosi, e di ingigantire avversari ordinari a livello di nazisti ... In generale, i movimenti politicamente malvagi sono misti, hanno qualche contenuto buono, anche se mal concepito, e gli oppositori devono cercare di cogliere quel contenuto buono se non vogliono che la loro opposizione sia distorta da uno scriteriato elemento distruttivo» (Mary Midgley, *Wickedness: A Philosophical Essay*, Methuen, New York 1984, p. 5).

²¹ Sant'Agostino, *De Civitate Dei*, XXI, 18.

²² Tommaso d'Aquino, *Compendium Theologiae*, parte II, c. 7 (a cura di Marietti, 1948).

²³ *Ibid.*, parte II, c. 5.

²⁴ *TD*, 5, p. 238 (corsivo mio). Come esempio cita *Gv* 9,39 («Io sono venuto in questo mondo per giudicare») e poi rimanda il lettore al commentario di Adrienne von Speyr su Giovanni, dove lei dice *ad loc.*: «È una di quelle parole del Signore che vengono pronunciate ancora prima della vera redenzione in croce, in un tempo in cui la luce non ha ancora interamente penetrato la tenebra» (*ibid.*, pp. 238-39). Suona strano dire che i discorsi di Gesù in Giovanni non risentono della risurrezione.

²⁵ Ciò è particolarmente vero della parabola delle pecore e dei capri; e se qui la base esegetica di Balthasar è vacillante, altrettanto instabile si dimostrerà dappertutto. Su questa parabola e la sua esegesi dal punto di vista della storia delle forme vedi Johannes Friedrich, *Gott im Bruder? Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Traditionen in Mt 25,31-46*, Calwer Verlag, Stuttgart 1977; W.G. Thompson, *A Historical Perspective in the Gospel of Matthew*, in *Journal of Biblical Literature* 93, 1974, pp. 243-62; e John R. Donahue, S.J., *The «Parable» of the Sheep and the Goats: A Challenge to Christian Ethics*, in *Theological Studies* 47/1, 1986, pp. 3-31.

²⁶ È interessante notare che entrambi i testi hanno a che fare con abusi nella celebrazione eucaristica: «Se pecchiamo volontariamente dopo aver ricevuto la piena conoscenza della verità, non rimane più alcun sacrificio per i peccati, ma soltanto una terribile attesa del giudizio e la vampa di un fuoco pronto a divorare i ribelli ... Pensate quanto maggiore sarà il castigo di cui sarà ritenuto meritevole chi avrà calpestato il Figlio di Dio e considerato profano quel sangue dell'alleanza dal quale è stato un giorno santificato e avrà disprezzato lo Spirito della grazia. Conosciamo infatti colui che ha detto: «A me la vendetta! Io darò la retribuzione!». E ancora: «Il Signore giudicherà il suo popolo». È terribile cadere nelle mani del Dio vivente!» (*Eb* 10,26-27.29-31).

²⁷ J.H. Newman, *Nature and Grace*, in *Sermons and Discourses: 1839-1857*, cit., vol. 1, pp. 168-69 (corsivo mio).

²⁸ Gustave Martelet, S.J., *L'au-delà retrouvé: Christologie des fins dernières*, Desclée, Paris 1974, p. 183; citato in *SPT*, pp. 53-54.

²⁹ *Abbozzo di un'escatologia*, in *PI*, p. 370; una posizione che ricorda sorprendentemente il sermone di Newman citato sopra, anche se a quanto sembra con conclusioni differenti. È anche l'opinione di C.S. Lewis: «Tutti quelli che sono nell'inferno, lo scelgono. Senza questa scelta personale non ci sarebbe inferno» (*The Great Divorce*, Macmillan, New York 1946, p. 72).

³⁰ Qui la parola è *palingenesia* (rinascita): non è *apokatástasis*, ma un interessante sinonimo.

³¹ «Quest'idea – l'inseparabilità di Cristo dalla sua vera Chiesa anche nel giudizio – si limita tuttavia da sé: non si potrebbe certo trattare di un'assemblea giudicante, in cui, per così dire, ciascuno avesse diritto di voto, e la sentenza risultasse da una votazione, ma solo di un essere associati al giudizio per consenso, accordo con la sentenza dell'unico Giudice. Tuttavia anche questa circostanza abbisogna di un'ulteriore sfumatura. Infatti da un lato vi sono su Cristo le forti parole evangeliche, secondo cui egli non è venuto «per portare a rovina, ma per salvare» (*Lc* 9,56), «Dio non ha mandato suo Figlio nel mondo perché giudicasse il mondo, ma affinché il mondo fosse salvato per mezzo di lui» (*Gv* 3,17):

«Io infatti non sono venuto per giudicare il mondo, ma per salvare il mondo» (*Gv* 12,47). Accanto a queste parole, che delineano il suo mandato e la sua azione, stanno tuttavia altre parole, che spiegano il giudizio come un processo che si svolge *in riferimento* a lui, ma senza di lui: «Chi disprezza me e non accoglie le mie parole, ha il suo giudice; la parola che io ho annunciato [non lui!] lo giudicherà nell'ultimo giorno» (*Gv* 12,48) (vi equivale in significato: «Ma il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini preferiscono la tenebra alla luce», *Gv* 3,19). Senza che in ragione di questo aspetto possa essere ristretta la libertà del Giudice, egli mostra tuttavia che, al suo semplice apparire, si separeranno gli spiriti. Egli e i suoi hanno l'effetto di un catalizzatore» (*SI*, pp. 377-78).

³² «La penitenza dell'uno può operare per ottenere all'altro la grazia della conversione, senza che questi – prima del giudizio – sappia mai donde gli sopravviene. La realtà di fondo del corpo mistico di Cristo è la fecondità delle «virtù teologali» nella vita di coloro che da esse sono santificati: chiunque le lascia operare in se stesso senza porvi ostacolo, in forza d'esse diviene, lo voglia e lo sappia o no, una persona che lascia scorrere attraverso di sé vita divina nel mondo. Anche religioni non cristiane hanno avuto cognizione di questo mistero, sebbene spesso in senso limitato. Certe confessioni cristiane che hanno tratto origine dalla Chiesa cattolica, però, l'hanno quasi dimenticato, tanto pronunciata è la loro preoccupazione per la salvezza personale. Tuttavia nel centro della *Catholica* vive la coscienza di questo mistero beatificante, che non si può mostrare nei singoli particolari nella sua ripercussione concreta: che cioè noi, gli uni per gli altri, «possiamo splendere come le stelle nel cosmo» (*Fil* 2,15)» (*SI*, pp. 378-79). Questo è senza dubbio ciò che sta dietro il misterioso riferimento di Paolo al «battesimo per i morti» (*1 Cor* 15,29) – una pratica oggi in vigore solo fra i mormoni. Ma qualunque sia il significato del riferimento incidentale di Paolo, è certo che egli vide il destino di tutta l'umanità legato in solidarietà con l'evento di Cristo, anche in senso retrospettivo.

³³ Ed è, per inciso, il brano scelto dai curatori di *The von Balthasar Reader* per la sezione sull'escatologia.

³⁴ *SI*, pp. 381-82 (corsivo mio). Questo ci riporta ancora una volta a Hitler nel suo strano ruolo di *theologóúmenon* di questo problema. Benché io creda lecito sperare che la morte stessa porti a un incontro di pentimento con Dio, non dobbiamo presumere che sia così. A questo proposito (visto che il suo nome è stato messo in campo da Balthasar in *Sperare per tutti*), penso che dovremmo essere impressionati dall'ostinazione fino all'ultimo della sfida di Hitler: quando le forze alleate erano arrivate ormai a ridosso di Berlino, tanto che anche al comando generale tedesco si scherzava dicendo che per andare dal fronte orientale a quello occidentale bastava prendere un taxi, Hitler dettò le sue ultime volontà, addebitando il risultato della guerra alla cospirazione internazionale degli ebrei e promettendo al popolo tedesco una salvezza futura. Ma *insieme* ordinò il completo smantellamento delle infrastrutture della Germania, nel timore che il paese potesse riprendersi dalla *débaclé* in cui *lui* l'aveva trascinato: «Nel suo bunker nei sotterranei della Cancelleria del Reich, chiese un programma di demolizione e distruzione che portasse all'obliterazione della nazione tedesca. Quando Albert Speer si presentò con un memorandum di protesta, gli disse gelidamente: «Se la guerra è perduta, anche il popolo deve perdere» ... Pochi giorni dopo rispose alla protesta di Speer con l'ordine [che]... dell'operazio-

ne di distruzione di tutti i mezzi di sostentamento in Germania dovesse occu-
parsi il *Gauleiter* ... Se l'ordine fosse stato eseguito, e non lo fu, non si sareb-
bero salvati in Germania né l'elettricità, né il gas, né l'acqua potabile, né il carbu-
rante e i trasporti ... Il Reich tedesco era suo; lui l'aveva creato, e poiché si era
dimostrato indegno di lui, lo avrebbe ora distrutto» (Robert Leckie, *Delivered
From Evil: The Saga of World War II*, Harper & Row, New York 1987, pp.
900-01). Quello che va considerato nella proposta di Balthasar sopra citata è
l'accumulazione di peccato operante come una forza inerziale verso la morte,
sicché ci si trova lanciati, per così dire, nella sfida, anche davanti a un incontro
con Cristo nell'inferno. Non ci si può permettere di rimandare il momento del
pentimento: *ora* è il tempo della salvezza, non dopo la morte!

³⁵ Per esempio: «Per quanto grandiosa e ispirata, la teologia della discesa di
Balthasar sotto molti aspetti mi disorienta. Due anni prima della morte scrisse
un libro per difendere l'ortodossia delle sue opinioni sull'inferno, e si prese la
briga di ottenere l'*imprimatur* dal cardinale prefetto del Sant'Uffizio [sic]. Ma
nonostante tutte le precisazioni e le spiegazioni diligenti e scientifiche, l'impre-
sione finale che dà a qualcuno dei suoi lettori è che la discesa di Cristo renda
inevitabile la salvezza universale ... Quando lessi per la prima volta [le sue opi-
nioni sull'incontro di Cristo con i peccatori nell'inferno] ne fui disturbato per-
ché sembrava affermare la possibilità della conversione nell'inferno dei dannati.
No, quello che descrive è l'inseguimento amoroso messo in atto per l'anima
autodistruttiva, fin proprio alla fine *della sua vita*, dal Segugio del Cielo, che le
rivela la sua presenza nella solitudine di un inferno terrestre, perché nessuno è
disceso più in profondità di lui» (John Seward, *The Mysteries of March*, pp.
129-30). Credo che a un'attenta esegesi delle opinioni di Balthasar questa tesi
non regga, ma dal punto di vista teologico Seward non ha tutti i torti. Forse la
questione si riduce a se ci sia la possibilità di conversione dopo la morte, cioè,
nell'inferno. Può la Chiesa pronunciarsi per tale possibilità senza che ve ne sia-
no tracce nella rivelazione?

³⁶ Come esempio, dagli scritti di Balthasar citerò il brano seguente: «Nell'eco-
nomia dei cuori ... domina il male, che non ha una natura, è semplicemente
contronatura e si stiva in acervi sempre più alti, perché da sé non si scioglie, e
nessun potere del mondo ... è in grado di espiarlo. Nel nord della Francia si ve-
dono fabbriche, accanto alle quali le nere scorie torreggiano come montagne,
dieci volte più alte dei tetti della città; le colline sinistre non riescono a diventar
parte del paesaggio. E tu vuoi demolire le torri e i monti dei peccati? Vuoi
asciugare questo mare di veleni infallibilmente mortiferi? Vuoi fare del tuo no-
bile cuore un impianto di depurazione?» (CM, p. 80).

³⁷ Sachs, nel suo articolo *Current Eschatology: Universal Salvation and the
Problem of Hell*, in *Theological Studies* 52/2, 1991, pp. 227-54, sottolinea che
questa prospettiva può aiutare a rispondere alla sfida posta dal fondamentalismo.
Anche se questo termine serve troppo spesso a sintetizzare sui giornali fe-
nomeni che non hanno molto in comune fra loro, nondimeno penso si possa di-
re che i gruppi che all'interno di una religione sono etichettati come
«fondamentalisti» manifestano un'intolleranza verso quelli che sono fuori della
setta, intolleranza che può sentirsi teologicamente giustificata dalla sensazione
di essere salvati rispetto alla *massa damnata* (il che significa, naturalmente,
escludere tutti gli esterni).

³⁸ «Oggi viviamo in un tempo in cui tutto ci spinge a dare un'interpretazione
più lungimirante al contenuto della speranza predicata da Gesù: la conversione
del mondo al regno di Dio» (Monika Hellwig, *Eschatology*, in *ST:RCP* 2, p.
371).

³⁹ Irvin D. Yalom, M.D., *Love's Executioner & Other Tales of Psychotherapy*,
Basic Books, New York 1989, p. 3. È un libro interessante, che narra le storie
di dieci di pazienti del dottor Yalom e dei loro progressi nel trovare sollievo al-
le sofferenze. Il più notevole dei racconti è forse quello di Carlos, un paziente
ammalato terminale di cancro che alla fine arrivò ad accorgersi che, com'egli
diceva, «tutti hanno un cuore». «Durante l'incontro di gruppo dell'ultima setti-
mana» riferiva, «le tre donne del gruppo avevano scoperto di avere molti senti-
menti ed esperienze in comune: la difficoltà di vivere da sole, l'isolamento, le
preoccupazioni per i genitori, gli incubi. Non so perché, ma all'improvviso le
vidi in maniera diversa. Erano come me! Vivevano gli stessi problemi che vive-
vo io ... In quel momento ebbi la visione dei loro cuori nudi. Il torace era svani-
to, si era sciolto lasciando una cavità quadrata rosso-blu con muri di costole e,
al centro, un cuore color fegato, luccicante, palpitante. Per tutta una settimana
ho visto battere il cuore di tutti e dicevo a me stesso: "Tutti hanno un cuore,
tutti hanno un cuore". Ho visto il cuore in tutti – il deforme gobbo che lavora
alla *reception*, la vecchia signora che fa i piani, persino quelli con cui lavoro!»
(*ibid.*, p. 84). Benché la devozione al Sacro Cuore si sia notevolmente affievoli-
ta dopo il concilio Vaticano II, ho spesso pensato che acquisterebbe una nuova
rilevanza se i cristiani potessero ancora una volta sentire la loro solidarietà con
i cuori di tutti gli esseri umani loro compagni.

⁴⁰ *Martirio e missione*, in *NPF*, pp. 155-56.

⁴¹ Edith Stein, *Welt und Person: Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, a
cura di L. Gelber e Romaeus Leuven, O.C.D., Freiburg 1962, pp. 258 sgg.; ci-
tato in *Short Discourse*, in *SPT*, pp. 218-21.

Elenco delle abbreviazioni

Di ogni opera viene fornita l'edizione originale. Segue l'edizione americana e, se esiste, quella italiana. Il traduttore, dove possibile, ha attinto direttamente all'originale.

- A 1-3 *Apokalypse der deutschen Seele*, voll. 1-3, Salzburg 1937-1940.
- C *Du krönst das Jahr mit deiner Huld. Radiopredigten*, Einsiedeln 1965; trad. it. *Tu coroni l'anno con la tua grazia. Prediche alla radio sull'anno liturgico*, Milano 1990.
- CAR *Der antirömische Affekt*, Frankfurt im Breisgau 1974; trad. it. *Il complesso antiromano*, Brescia 1974.
- CC *Wer ist ein Christ*, Einsiedeln 1965; trad. it. *Chi è il cristiano?*, Queriniana, Brescia 1977.
- CD vedi KD
- CG *Das Weizenkorn*, Luzern 1944; trad. it. *Il chicco di grano. Aforismi*, Milano 1994.
- CM *Das Herz der Welt*, Zürich 1945; trad. it. *Il cuore del mondo*, Casale Monferrato 1994.
- DS *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di H. Denzinger & A. Schonmetzer, S.J. (Freiburg im Breisgau, Herder, 1963).
- Ep. *Epilog*, Einsiedeln 1987 (conclusione della trilogia).

- ER Karl Barth, *Der Römerbrief* (1918), Zürich 1954; trad. it. *L'epistola ai Romani*, Milano 1962.
- GL 1-7 *Herrlichkeit. Eine theologische Aestetik*, Einsiedeln 1961 sgg.; trad. it. *Gloria. Una estetica teologica*, 1975 sgg.;
I: *Schau der Gestalt* (1961); trad. it. *La percezione della forma* (1975);
II: *Fächer der Style*: tomo 1, *Klericale Style* (1969); trad. it. *Stili ecclesiali* (1978); tomo 2, *Laikale Style* (1969); trad. it. *Stili laicali* (1976);
III/1: *Im Raum der Metaphysik*: tomo 1, *Altertum* (1975); trad. it. *Nello spazio della metafisica: Antichità* (1977); tomo 2, *Neuzeit* (1975); trad. it. *Nello spazio della metafisica: L'epoca moderna* (1978);
III/2: tomo 1, *Alter Bund* (1966); trad. it. *Antico Patto* (1980); tomo 2, *Neuer Bund* (1969); trad. it. *Nuovo Patto* (1977).
- GQ *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956; trad. ingl. *The God Question and Modern Man*.
- K (o PF) *Klarstellungen*, Einsiedeln 1971; trad. it. incompleta *Punti fermi*, Milano 1972.
- KB Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976; trad. it. *La teologia di Karl Barth*, Milano 1985.
- KD (o CD) Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, da 1932 sgg.; trad. ingl. *Church Dogmatics* (abbreviata CD nel testo).
- KL *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner*, Einsiedeln 1961; trad. it. parziale *Liturgia cosmica*, Roma 1976.
- L&W Hans Urs von Balthasar: *His Life and Work*; a cura di David Schindler.
- M *Das betrachtende Gebet*; Einsiedeln 1955; trad. it. *La meditazione*, Alba 1958; nuova trad. it. *La preghiera contemplativa*, Milano 1982.
- MB&C *Einsame Zwiesprache, Martin Buber und das Christentum*, Köln/Olten 1958; trad. ingl. *Martin Buber and Christianity*.
- MP *Theologie der drei Tage. Mysterium Paschale*, Einsiedeln 1969; trad. it. *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Queriniana, Brescia 1995.
- MW *My Work in Retrospect*.
- NC *Unser Auftrag*, Einsiedeln 1984; trad. it. *Il nostro compito*, Milano 1991.
- NPF *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979; trad. it. *Nuovi punti fermi*, Milano 1980.
- OS *Einfaltungen*, München 1969; trad. it. *Con occhi semplici*, Brescia 1970.
- PF vedi K
- PG *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, Einsiedeln 1980; trad. it. *Piccola guida per i cristiani*, Milano 1986.
- PS *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1968; trad. it. parziale come introduzione a *Adrienne von Speyr, Mistica oggettiva*, Milano 1975.
- PSW *Patristik, Scholastik und wir*.
- R *Der dreifache Kranz*, Einsiedeln 1977; trad. it. *Il rosario*, Milano 1978.
- Reader *In der Fülle des Glaubens*, München 1980; trad. ingl. *The von Balthasar Reader*.
- SI *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974; trad. it. *Lo Spirito e l'istituzione*, Brescia 1980.
- SPT *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986; trad. ingl. *Dare We Hope that «All May be Saved»?*; trad. it. *Sperare per tutti*; Milano 1989.
- 2SS *Schwestern im Geist*, Einsiedeln 1970; trad. it. *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux ed Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1978.
- SV *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1960; trad. it. *Sponsa Verbi*, Brescia 1969.
- SVC *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977; trad. it. *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985.
- TD 1-4 *Theodramatik*, Einsiedeln 1973 sgg.; trad. it. *Teodrammatica*, Milano 1980 sgg.;
I: *Prolegomena* (1973); trad. it. *Introduzione al Dramma* (1980);
II/1: *Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott* (1976); trad. it. *Le persone del Dramma. L'uomo in Dio* (1982);
II/2: *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus* (1978); trad. it. *Le persone del Dramma. L'uomo in Cristo* (1983);
III: *Die Handlung* (1980); trad. it. *L'azione* (1986);
IV: *Das Endspiel* (1983); trad. it. *L'ultimo atto* (1986).

- TL 1-3 *Theologik*, Einsiedeln 1985 sgg.; trad. it. *Teologica*, Milano 1989 sgg.;
 I: *Wahrheit der Welt* (1985); trad. it. *Verità del mondo* (1989);
 II: *Wahrheit Gottes* (1985); trad. it. *Verità di Dio* (1990);
 III: *Der Geist der Wahrheit* (1985); trad. it. *Lo Spirito di Verità* (1991).
- TP *Thessaloniker und Pastoralbriefe des heiligen Paulus*, Einsiedeln 1955; trad. it. in due volumi: *Le lettere ai Tessalonicesi di san Paolo dischiuse alla preghiera contemplativa*, Milano 1994; *Le lettere pastorali di san Paolo dischiuse alla preghiera contemplativa. La prima e seconda lettera a Timoteo e la lettera a Tito*, Milano 1994.
- TS *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1959; trad. it. *Teologia della storia*, Brescia 1964.
- TSW *To Say Why*.
- VC *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960; trad. it. *Verbum Caro*, Brescia 1968.

Un'informazione bibliografica completa sulle opere di Hans Urs von Balthasar, compreso l'elenco di tutte le traduzioni in tutte le lingue, si può trovare in: Cornelia Capol, *Hans Urs von Balthasar: Bibliographie, 1925-1990* (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1990); e per Karl Barth in *Bibliographie Karl Barth*, a cura di Markus Wildi, 2 voll., (Zürich, Theologischer Verlag, 1984, 1992).

Indice dei nomi

I numeri in corsivo si riferiscono alle note.

- | | |
|---|---|
| Abelardo, 168 | Aschheim, Steven E., 344 |
| Abramo, 255 | Assuero, 105 |
| Adam, Karl, 57 | Atanasio, sant', 107, 122, 124-25, 283, 349 |
| Adamo, 73, 115, 158, 163, 222, 229, 240, 254, 257-58, 310, 357, 367, 379, 382 | Auden, W.H., 327-28 |
| Aertsen, Jan, 173, 360-61 | Auerbach, Erich, 30, 328 |
| Agostino, sant', 17-18, 20, 26, 44-45, 111, 120, 125-26, 131, 147, 151, 164, 173, 175, 219, 230, 282-84, 297, 311-12, 318, 326, 333, 348-50, 358, 362-63, 381, 386-87, 392, 395 | Baader, Franz von, 379 |
| Alessandro VII, papa, 369 | Baio, Michele, 386 |
| Alighieri, <i>vedi</i> Dante Alighieri | Balthasar, Dieter, 323 |
| Allers, Rudolf, 136 | Balthasar, Gabrielle Pietzcker, 323 |
| Alter, Robert, 364 | Balthasar, Oscar Ludwig Carl, 323 |
| Althaus, 381 | Balthasar, Renée, 323 |
| Ambrogio, sant', 111, 349 | Bañez, Domingo, 371 |
| Andrewes, Lancelot, 163 | Barish, J., 373 |
| Anselmo, sant', 18, 68, 136, 141, 151, 173, 175, 188, 246-47, 337, 361, 363 | Barnes, Jonathan, 328 |
| Ario, 120, 349 | Barr, James, 364 |
| Aristotele, 24, 28-29, 34, 38-40, 43, 86, 95, 178, 327-29, 356 | Barrett, William, 335 |
| | Barth, Karl, 12, 16, 18, 25, 37, 48-50, 53-78, 84, 98, 114-15, 117, 136-37, 142, 148, 152, 165, 187, 205, 250, 255, 329, 332-39, 350, 352, 368, 380-82, 386, 393-94 |
| | Barzun, Jacques, 359 |
| | Basilio, san, 125, 349 |

Baumert, N., 382
Baumgarten, 178
Beatrice, 169
Becker, Ernst, 365
Beckett, Samuel, 371
Beda, 168
Beethoven, Ludwig van, 352
Beinert, W., 383
Belloc, Hilaire, 163
Berger, Brigitte, 161, 357-58
Berger, Peter, 161, 164, 225,
357-58, 373
Bernanos, Georges, 10, 17
Bernardo di Chiaravalle, 168
Bernstein, Richard J., 341
Bertaux, Félix, 344
Biallowons, H., 387
Bishop, M., 361
Blondel, Maurice, 17
Blumhardt, 66
Bonaventura, san, 173
Bouillard, Henri, 324, 394
Bouyer, Louis, 210, 368
Boydston, J.A., 342
Brecht, Bertolt, 222, 224
Brown, Raymond, 377
Bruno, Giordano, 320
Buber, Martin, 205, 367
Budda, 189
Bultmann, Rudolf, 148, 165,
169, 177, 183, 208, 354,
362, 376, 380
Bunyan, John, 213
Burckhardt, Jacob, 395
Busch, Eberhard, 333, 393

Calvino, Giovanni, 53, 58, 73,
369, 386, 394
Camus, Albert, 371
Carse, James P., 365
Casalis, Georges, 333
Chantraine Georges, 363
Chaunchy, C., 379

Chesterbelloc, 166
Chesterton, G.K., 163, 213
Chevalier, J., 356
Chiara, santa, 304
Childs, Brevard, 364
Cirillo, san, 124-25, 349
Claudel, Paul, 10, 17, 324
Clemente VIII, papa, 371
Clemente, san, 122
Collins, James, 43, 331, 343-44
Congar, Yves, 324, 386
Conrad, Joseph, 371
Conzelmann, Hans, 380-81
Copernico, 342
Crisostomo, san Giovanni, 108,
349
Cristo, *vedi* Gesù
Cullmann, Oscar, 380
Cusano, Niccolò, 178, 331, 379
Čajkovskij, Petr Il'ič, 136

Damiani, *vedi* Pier Damiani
Daniele, 363
Daniélou, Jean, 324
Dante Alighieri, 169, 173-74,
177, 179, 181, 248, 358,
361
Darwin, Francis, 341
Darwin, Charles, 341
Davies, W.D., 357
Denzinger, H., 329
Descartes, René, 44, 86, 129
Dewey, John, 87, 341-42
Diadoco, 125
Diels-Kranz, 328
Dionigi Areopagita, 108, 124-
25, 145, 173-74, 331, 350,
354
Dodd, C.H., 375
Donahue, J.R., 396
Donne, John, 108-09, 163
Dostoevskij, Fedor, M., 105, 359
Dreyfus, A., 174, 361

Drury, Maurice, 307, 394
Duffy, Stephen, 371
Duns Scoto, 73
Dupré, L., 358

Eckhart, Johannes, 181
Eco, Umberto, 173, 360-61
Elia, 204, 367
Eliot, George, 135, 351
Eliot, T.S., 21, 23, 91-92, 133,
135, 161, 163, 170, 185,
215, 233, 253, 342-43, 374
Elisabetta di Digione, 358
Elisabetta I, 109
Eliseo, 202
Engelmann, Paul, 326
Enoch, 248
Epicuro, 335
Eraclito, 32, 34, 328, 351
Esiodo, 329
Eva, 73, 115, 163, 254-55,
258, 260, 357
Evagrio Pontico, 16, 124
Ezechiele, 367

Fackenheim, Emil L., 347
Farrelly, Dom M. John, 369-72
Fest, Joachim, 85, 340-41
Feuerbach, Ludwig Andreas,
61, 98
Fichte, Johann Gottlieb, 81, 98
Ficker, Ludwig von, 326
Fidia, 360
Fiorenza F. Schüssler, 386
Fitzmyer, Joseph A., 375, 380-81
Francesco d'Assisi, san, 66,
304, 336
Francesco di Sales, san, 47, 304
Fredriksen, Paula, 250, 380
Freud, Sigmund, 163, 342
Friedrich, J., 396
Friedrichs, Ernest S., 330

Galerio, 319
Galvin, J.P., 386
Gelber, L., 399
Geremia, 60, 66, 336, 366
Gerolamo, san, 111, 349
Gesthuisen, Johannes, 338,
345, 347
Gesù, 16, 19, 45, 49, 53, 55,
60-61, 63-64, 66, 69, 71-75,
77-78, 84-85, 96-97, 100,
106, 117, 125, 132, 140,
145-46, 148, 153-54, 186,
188-92, 194-95, 197-211,
216-17, 221-23, 225, 229-
30, 234-46, 248-55, 259-60,
262-66, 268-75, 280-85,
292, 297, 308, 310, 312-13,
315-16, 331, 334, 338, 347,
354-55, 358-61, 363-67,
373-77, 383-85, 387, 389,
393-99
Giacobbe, 332
Giacomo I, 109
Giacomo, san, 274, 282, 378,
387
Giansenio, Cornelio, 369, 371,
386
Gilbert e Sullivan, 357
Gilbert, S.W. 357
Gilson, Etienne, 40-41, 173,
179, 329-30, 350, 356, 360-
61
Giobbe, 60, 202, 317
Giona, 241, 248
Giovanna d'Arco, 359
Giovanni della Croce, san, 169,
173-74, 361
Giovanni, apostolo, 11, 126,
189-90, 263-64, 273-75,
282, 296, 306, 313, 350,
376, 378, 385, 387, 396
Giuda, 137
Giustiniano, 320

Giustino, martire, 186, 205, 260
 Goethe, Johann Wolfgang von, 56, 81-82, 87-88, 90-103, 178, 182, 193, 339, 342-47, 362
 Goffman, Erving, 225, 373
 Golding, William, 371
 Gorman, J.C., 382
 Görres, Ida, 380
 Greenberg, Moshe, 329
 Gregorio Magno, san, 168, 391
 Gregorio Nazianzeno, 125, 233, 374
 Gregorio Nisseno, 16-17, 122, 125, 128-29, 282, 295, 324, 350, 387
 Guerriero, Elio, 323
 Guglielmo III, 56
 Györ, Apor von, 323

 Haas, Alois M., 338-39
 Haecker, T., 373
 Halpern, Baruch, 330
 Hamann, Johann Georg, 98, 173
 Hankey, W.J., 391
 Harnack, Adolf, 112, 114, 123
 Harrison, Carol, 359
 Hegel, Georg Wilhelm
 Friedrich, 62, 86-87, 90, 94-100, 103-05, 128, 178, 182, 339-45, 347, 367
 Heidegger, Martin, 84, 178, 183, 225, 373, 382-83
 Heller, Erich, 94, 342-43, 346
 Hellwig, M., 395, 399
 Hengel, Martin, 239, 375-76, 384
 Henrici, Peter, S.J., 302, 323, 351, 392-93
 Herbert, George, 160, 163
 Herder, Johann Gottfried von, 84
 Hesse, Mary, 327
 Hindenburg, P., 340
 Hitler, Adolf, 62, 85-86, 310-11, 340, 395, 397
 Hoffmeister, J., 347
 Hopkins, Gerard Manley, 169, 173, 176, 277, 279, 301, 358, 361
 Ignazio di Antiochia, 243, 275, 354
 Ignazio di Loyola, sant', 17, 47, 183, 266, 303, 305-06, 318
 Ildegarda di Bingen, 171
 Imhof, P., 387
 Innocenzo X, papa, 369
 Ireneo, sant', 173, 260, 273, 349
 Isacco, 202
 Isaia, 363, 367
 Ismaele, 12
 Ivan il Terribile, 310
 Jansen, Cornelis *vedi* Giansenio
 Joyce, James, 163
 Kaegi, Werner, 11, 12
 Kannengiesser, C., 348
 Kant, Immanuel, 81-82, 84, 86-89, 91, 93, 95, 98, 100, 105, 177-78, 339, 342-43, 345
 Kasper, 386
 Kaufmann, Walter, 38, 342-44
 Kaufmann, Yehezkel, 329-30
 Kay, Jeffrey Ames, 339, 354-55, 364
 Kehl, Medard, 165, 358
 Kenny A., 373-74
 Kermodé, Frank, 364
 Kierkegaard, Søren, 26, 59, 66, 136, 335, 349
 King, Martin Luther, 280
 Knauer, Peter, 353

Komonchak, A.J., 324
 Kovach, Francis J., 363
 Krenski, Thomas Rudolf, 391
 Kümmel, Werner Georg, 348-49
 Küng, Hans, 11, 324
 Kurosawa, Akira, 221

LaCugna, Catherine, 279, 386
 Lao-tse, 339
 Laubach, Jakob, 325
 Laud, William, 163
 Lawrence, D.H., 163
 Leckie, R., 398
 Lenin, 108, 340
 Lessing, Gotthold, 84, 362
 Leuven, R., 399
 Levine, Baruch, A., 330
 Lewis, C.S., 149, 231, 374, 396
 Lindars, Barnabas, 363
 Lochbrunner, Manfred, 388
 Lonergan, Bernard, 101, 386
 Löser, Werner, 123, 130, 325, 348-49, 358
 Lovejoy, A.O., 328
 Löwith, Karl, 342, 344
 Lubac, Henri de, 10, 123, 324, 350
 Luca, san, 260
 Lucrezio, 335
 Luibheid, Colm, 354
 Lutero, Martin, 46, 53, 58, 66, 73, 97, 112, 168, 182, 266, 334-36, 344, 348-49, 353, 381, 386
 Lyttkens, Hampus, 327, 329

Maas, W., 377
 Macquarrie, John, 331-32
 Mahler, Gustav, 136
 Mandelbaum, Maurice, 335
 Maometto, 189
 Marco, san, 19
 Maréchal, Joseph, 100

Maria, madre di Gesù, 63, 97, 241-42, 252, 255-56, 258-64, 273, 303, 377, 382-83, 385
 Maritain, Jacques, 173, 179, 360-61, 368
 Marx, Karl, 83, 86, 340-41
 Mascall, E.L., 36, 328-29, 331-32
 Massimo il Confessore, 13, 16, 18, 122, 125, 128-29, 131, 306, 324, 348, 350
 Matteo, san, 260
 McInerny, R.M., 331
 McKim, Donald K., 368
 Mechthild di Magdeburgo, 171, 362
 Melantone, Filippo, 349
 Merke, 392
 Metzger, Bruce, 375
 Meyendorff, 386
 Midgley, Mary, 395
 Migne, abbé, 349
 Miller, Malcolm, 15, 325
 Molina, Luis de, 218-19, 370-71
 Moltmann, Jürgen, 365, 387
 Monk, R., 394
 Morse, Christopher, 202, 366
 Mosè, 39, 204, 255, 363, 367
 Mozart, Wolfgang Amadeus, 136-37, 351-52, 356, 394
 Müller, Carl Franz, 323
 Murdoch, Iris, 371
 Murray, J., 341

Nebel, Gerhard, 144, 354
 Neill, Stephen, 375
 Nestorio, 121
 Neusner, Jacob, 330
 Newman, John Henry, 47, 107, 265, 307-08, 313, 331, 383, 394, 396
 Newton, Isaac, 88-91, 102,

191, 342, 363
Nicholas, M.-J., 371
Nicholls, William, 333-34, 337
Nichols, Aidan, 244, 378
Niebuhr, Reinhold, 369-70
Nietzsche, Friedrich, 62, 81,
83-84, 87, 94, 97-99, 104-
06, 233, 337, 339-41, 344-
45, 347, 351
Nygren, 381

O'Carrol, Michael, 388
O'Hanlon, Gerald, 284, 295,
388-91, 393
O'Meara, Thomas, 324
Occam, Guglielmo di, 181
Omero, 178, 362
Origene, 16-18, 119-20, 122-
23, 128, 130, 135, 153, 164,
169, 245, 324, 351, 394

Palmer, Humphrey, 326
Pannenberg, 165
Paolo V, papa, 371
Paolo VI, papa, 383
Paolo, san, 45, 66-67, 107,
121, 126, 137, 140, 145,
191, 208, 210, 217, 230,
235, 242, 254, 266-67, 274-
75, 309-10, 313, 317, 331,
336-37, 339, 348, 360, 369,
371, 375-76, 378, 380-81,
386, 397
Parmenide, 27, 32-34, 328
Pascal, Blaise, 9, 53, 169, 173-
74, 176, 191, 195-96, 356,
363-65, 372
Payne, Robert, 108, 348
Péguy, Charles, 10, 17, 129,
169-70, 173-74, 176, 289,
358-59, 361, 389
Péguy, Marcel, 361
Pelagio, 371

Pelikan, Jaroslav, 368
Pier Damiani, san, 261, 383
Pietro, apostolo, 169, 236-37,
240, 243-45, 249, 263-64,
273-74, 280, 282, 284, 374-
75, 378, 385, 387
Pindaro, 178
Pio XII, papa, 12
Placher, W.C., 378
Platone, 34, 39, 43, 86, 95,
127, 157, 178, 208, 224,
287, 327-28, 344
Plotino, 34-35, 120, 124, 127,
178, 287, 328, 349
Policarpo, san, 275
Portalié, E., 387
Pound, Ezra, 163
Przywara, Erich, 10, 18, 23,
26-27, 34, 37, 42-51, 64, 65,
117, 328-32
Pusey, 383

Rabeneck, J., 370
Rad, Gerhard von, 202, 366-67
Rahner, Karl, 11, 16-17, 81-82,
99-101, 165, 279, 281, 283,
293, 296, 324-25, 345, 386,
391-92
Reinisch, Leonhard, 325
Rhees, Rush, 394
Riccardo da San Vittore, 296-
97, 391-92
Riches, John, 346, 362
Ricoeur, Paul, 357
Riggenback, E., 379
Rilke, Rainer Maria, 83-84
Rosa da Lima, santa, 379
Roscellino, 168
Ross, J.F., 326
Roten, J., 383
Rousseau, J.-J., 194
Rousselot, Pierre, 143, 354
Sachs, John Randall, 352, 372,

387, 390, 398
Sanders, E.P., 380-81
Sara, 262
Satana, 307, 380
Saussure, Ferdinand de, 149
Savonarola, Girolamo, 320
Saward, John, 263, 383, 398
Sayers, Dorothy, 357, 361
Scheffczyk, Leo, 377
Scheler, Max, 45
Schelling, F.W.J., 98, 105
Schiller, F. von, 178, 343
Schindler, David L., 338
Schleiermacher, Friedrich, 50,
58, 61-62
Schneemelcher, 379
Schoonenberg, 386
Schrijver, G. de, 391
Schubert, Franz, 136
Scola, Angelo, 324
Sennacherib, 308
Shakespeare, William, 192-93,
221, 223, 255
Shapiro, David, 368
Sherwood, Dom Polycarp, 129,
351
Simmel, Georg, 81, 89, 100,
342, 345
Simon, Ulrich, 346
Smalley, Beryl, 358
Socrate, 280
Sofocle, 194
Solov'ëv, Vladimir Sergeevič,
173
Speer, Albert, 397
Speyr, Adrienne von, 11, 18-19,
185, 289, 291, 301-06, 324,
326, 351, 359, 374, 377-78,
380, 383, 387-88, 391-94,
396
Spinoza, Baruch, 46, 182, 336,
346
Stalin, 310-11, 395

Stein, Edith, 320-21, 399
Stendhal, 380
Strauss, D.F., 98
Struik, Dirk J., 341
Stuhlmacher, Peter, 364

Taylor, Charles, 341
Teresa d'Ávila, santa, 13
Teresa di Lisieux, santa, 18,
358, 383, 395
Thompson, W.M., 359, 396
Thoreau, Henry David, 196
Tillich, 165
Tommaso d'Aquino, san, 16,
39-40, 42, 44, 46, 59, 102,
108, 135-36, 147, 153, 179-
83, 258, 311-12, 329-30,
332-33, 357, 361, 363, 369-
70, 381-82, 391-92, 395
Tresmontant, Claude, 329-30
Trifone, 186
Turner, James, 378-79

Valery, Paul, 10, 194, 365
Virgilio, 161

Wallace, Mark I., 334
Weinberger, S., 375
Wellhausen, Julius, 330
Werner, Hans, 344-45
Whitby, Daniel, 379
Wiles, Maurice, 282, 387
Williams, Rowan, 345-46
Wittgenstein, Ludwig, 23, 30-
31, 213, 307, 326-28, 394
Wrede, 376
Wright, Tom, 375
Wyschogrod, M., 368

Yalom, Irvin D., 320, 399

Zimmermann, A., 360
Zimmy, Leo, 48, 332

Indice generale

7	<i>Ringraziamenti</i>
9	<i>Introduzione</i>
	Parte prima
21	LE INFLUENZE
23	1 Erich Przywara e l'analogia dell'essere
53	2 Il dialogo con Karl Barth
81	3 Goethe, Nietzsche e l'incontro con l'idealismo tedesco
107	4 Balthasar e i Padri della Chiesa
	Parte seconda
133	L'ESTETICA
135	5 Lo splendore della luce invisibile
161	6 L'archeologia della bellezza alienata
185	7 L'onda del mare
	Parte terza
213	LA TEODRAMMATICA
215	8 Il dramma della libertà finita e della libertà infinita
233	9 Lo scontro delle ombre: convergente oscurità, luce esplosiva
253	10 Il sì finito

	Parte quarta
277	LA TEOLOGICA
279	11 La logica di Dio
301	12 Le ultime realtà
323	<i>Note</i>
401	<i>Elenco delle abbreviazioni</i>
405	<i>Indice dei nomi</i>

Questo volume è stato stampato nel mese di novembre 1996
presso il Centro Poligrafico Milano s.r.l. - Casarile (Mi)
Stampato in Italia - Printed in Italy

Edward T. Oakes insegna al Dipartimento di Lingue e letterature mediorientali della New York University. Ha curato *German Essays on Religion* – che raccoglie «i più importanti scritti di religione di teologi, filosofi e pensatori tedeschi dall'Illuminismo a oggi» – e firma articoli per *America*, *Commonweal*, *Communio*, *First Things*, e *The Journal of Religion*.

In copertina:
Beato Angelico
particolare della *Pala di Montecarlo*,
S. Maria delle Grazie, S. Giovanni Valdarno

Lire 36.000
ISBN 88-04-41781-1