

La gioia è il mistero stesso della vita di Gesù. Nonostante la croce, il Figlio di Dio aveva un cuore che traboccava di vera gioia, un gaudio nascosto faceva vibrare tutta la sua persona. Interrogandosi su questo mistero della vita cristiana, cuore del Vangelo, l'autore si è imbattuto in Hans Urs von Balthasar e nella sua visione particolare della gioia, intesa come passaggio purificatore attraverso l'esperienza della croce, che è esperienza di morte e di vita, di seppellimento e di risurrezione e quindi di immersione nel divino, già ora sperimentabile. In questo senso la gioia ha un carattere paradossale perché mette assieme speranza e sofferenza, passione e amore, attesa e profezia, giustizia e perdono. Ma essa è segno di un'esistenza redenta, liberata dal peccato e dal male attraverso la passione di Cristo e la sua risurrezione nella carne. Ed è in questa luce che la gioia può ritornare nella vita di ogni giorno e riportare l'uomo alla ricerca della vera felicità.

**La gioia evangelica deve essere
il segno e l'abito del cristiano.
È rara, ma non impossibile.**

Pietro De Lucia è dottore in Teologia e in Pedagogia. Insegna Cristologia ed Ecumenismo presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose Interdiocesano "Ss. Apostoli Pietro e Paolo" di Capua (Caserta). Insegna Teologia dogmatica presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Giovanni Duns Scoto" di Nola (Napoli). È docente di religione cattolica nella diocesi di Acerra dove è anche direttore dell'Ufficio Ecumenico Diocesano. È membro del Centro Studi Francescani per il Dialogo Interreligioso e le Culture di Maddaloni (Caserta). Collabora con alcune riviste di teologia come *Asprenas* e *Quarite*. Studioso di Raimon Panikkar, ha pubblicato per Città Nuova *Il contributo di Raimundo Panikkar al dialogo interreligioso. Problemi e prospettive teologiche* (2016).

ISBN 978-88-6929-608-6



9 788869 296086

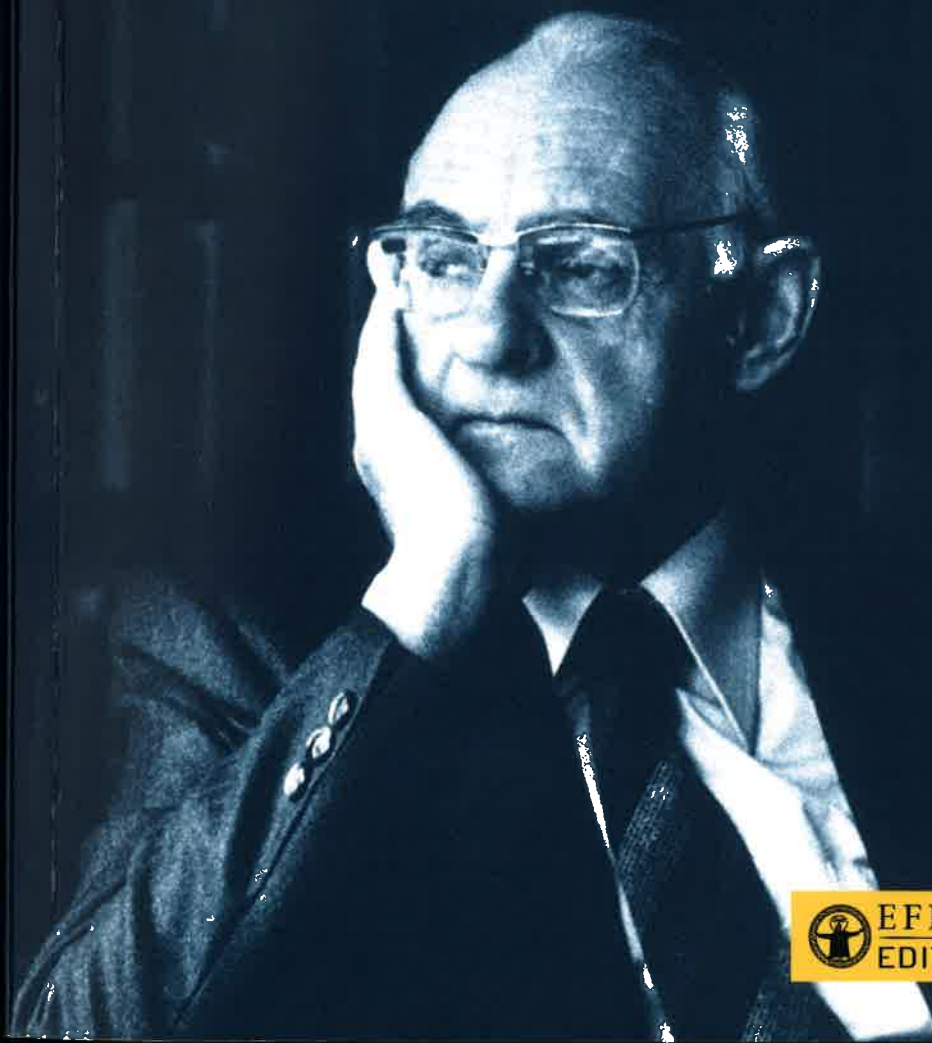
€ 12,00

Pietro De Lucia

La gioia nella croce

Viaggio nel pensiero di von Balthasar

Prefazione di Edoardo Scognamiglio



 **EFFATA'**
EDITRICE

Pietro De Lucia

La gioia
nella croce

Viaggio nel pensiero
di von Balthasar



EFFATA
EDITRICE



«Come il Padre ha amato me, così anche io ho amato voi. Rimanete nel mio amore. Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore. Questo vi ho detto perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena» (Gv 15,9-11)

*All'amico, fratello e padre, Giannino:
è il passo evangelico che più ti piaceva.
Infatti, lo scegldesti come motto episcopale.
Nell'assicurarti la mia preghiera,
confido nella tua intercessione.
Grazie per sempre. Grazie per tutto. Tuo "figlio" Pietro*

© 2021 Effatà Editrice
Via Tre Denti, 1
10060 Cantalupa (To)
Tel. 0121.35.34.52
Fax 0121.35.38.39
info@effata.it
www.effata.it

ISBN 978-88-6929-608-6
Collana: *Il respiro dell'anima*
Grafica: Laura Repetto, Silvia Aimar

Stampa: Printbee.it – Noventa Padovana (Padova)

Abbreviazioni

- Gloria* HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, voll. 7 (I: *La percezione della forma*; II: *Stili ecclesiastici*; III: *Stili laicali*; IV: *Nello spazio della metafisica: l'antichità*; V: *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*; VI: *Antico patto*; VII: *Nuovo patto*), Jaca Book, Milano 1961-1969.
- La verità è sinfonica* HANS URS VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1991.
- Mysterium Paschale* HANS URS VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Queriniana, Brescia 1990.
- Teodrammatica* HANS URS VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, voll. 5 (I: *Introduzione al dramma*; II: *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*; III: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*; IV: *L'azione*; V: *L'ultimo atto*), Jaca Book, Milano 1973-1983.

Teologica

HANS URS VON BALTHASAR, *Teologica*, voll. 3 (I: *Verità del mondo*; II: *Verità di Dio*; III: *Lo Spirito della verità*), Jaca Book, Milano 1975-1984.

Verbum caro

HANS URS VON BALTHASAR, *Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 1968.

Prefazione

Il paradosso della vita cristiana: la "gioia nella croce"

Nessuno di noi ama la sofferenza. Ogniqualvolta le nostre esistenze sono toccate dal dolore e dalla malattia, fino all'estremo della vita e del respiro, cerchiamo una via d'uscita e invociamo il Signore (almeno per chi è credente) affinché con la sua potenza ci liberi dal male e dalla possibile condizione di morte! Il cristiano non ama il dolorismo né il pietismo, anche se può cadere vittima di questi falsi sentimenti. Dio è il Signore della vita e Gesù Cristo è venuto a rivelarci la bellezza del suo volto e la verità di questo principio: salvarci nella morte, mentre proviamo solitudine e abbandono, morte e carestia, tenebre e lutto (cf. *Sal 27*).

Parlare di gioia in tempo di Coronavirus e di piena pandemia è quasi una provocazione. Tuttavia, è possibile! Per questo, ringrazio l'amico e fratello Pietro De Lucia per avermi chiesto una breve prefazione al suo prezioso studio sulla gioia in Hans Urs von Balthasar. Ci attende, anche dopo la pubblicazione di questo saggio, ancora un tempo d'isolamento e una condizione di solitudine che, comunque, non possono toglierci il significato autentico della gioia cristiana: Gesù Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo, messo a morte nella carne ma reso vivo nello spirito (cf. *1Pt 3,18*).

La gioia dei discepoli è Gesù Cristo, il Crocifisso-Risorto, e ha a che fare con la sua persona e le sue promesse: «I discepoli gioirono al vedere il Signore» (Gv 20,20); «Voi sarete afflitti, ma la vostra afflizione si cambierà in gioia [...]. Ora, siete nella tristezza; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia» (Gv 16,20.22-23). La missione della Chiesa, che è di annunciare l'universale giustificazione avvenuta nella Pasqua di Gesù – passione, morte e risurrezione –, è una missione di gioia nonostante il dramma della sofferenza e del dolore del mondo. È quanto afferma Hans Urs von Balthasar nella sua stupenda opera teologica intitolata proprio *Gloria*: «Il messaggio cristiano è gioia [...]. L'evento cristiano comincia con l'incarnazione annunciata come la "grande gioia" (Lc 2,10)» e «sfocia nella grande gioia e meraviglia della risurrezione (Lc 24,41) e del ritorno al Padre (Lc 24,55)»¹.

La gioia, in senso cristiano, riceve luce e contenuto dal mistero della Pasqua di Gesù Cristo, ed ha un carattere paradossale perché mette assieme speranza e sofferenza, passione e amore, vita e morte, attesa e profezia, giustizia e perdono, annuncio di un mondo nuovo e beatitudine del Regno. Per il discepolo, afferma von Balthasar, la Pasqua ha a che fare con il mistero della nostra redenzione; e la gioia è segno di un'esistenza redenta, liberata dal peccato e dal male attraverso la passione di Cristo e la sua risurrezione nella carne. Così, il vero credente può «dire, con Dio e in Dio, sì al dolore nella gioia e a un dolore che ha, ciononostante, la profondità dell'abbandono di Dio. Anche Dio lo fa, e in ciò è un mistero del suo amore»². Hans Urs von Balthasar ricorda che l'esistenza cristiana «resta avvolta nel mistero insolubile del

¹ Cf. *Gloria*, VII, 475.

² *Gloria*, VII, 481.

periodo "intermedio", tra la dipartita e il ritorno del Signore [...]. La comprensione della Chiesa del rapporto tra la croce e la gioia si colloca all'interno del mistero della croce dello stesso Gesù, il quale soltanto in forza del suo rapporto filiale, diretto, con Dio Padre, può assaporare sino in fondo l'abbandono totale del Padre»³.

Illuminato dalla passione di Gesù Cristo, il discepolo è in grado di unire nella gioia della risurrezione i dolori e le gioie quotidiane del suo vissuto. L'atteggiamento da assumere nella sofferenza è paradossale, così come lo è la stessa gioia di Cristo: «Nella misura in cui partecipate alle sofferenze di Cristo, rallegratevi» (1Pt 4, 12s). Il dramma del dolore e della sofferenza non diventa mai una tragedia, bensì pegno e presenza velata della gioia escatologica. Per il grande teologo di Lucerna, riconosciuto universalmente come l'Origene dei nostri tempi (una nuova "mano d'acciaio", considerato tale per la vastità delle sue pubblicazioni), il paradosso non è tra gioia e sofferenza, bensì fra gioia e croce, ossia tra la croce come via di liberazione dai peccati e la nostra stessa attesa di piena redenzione (la risurrezione della carne). «Si tratta ad ogni modo di una gioia che non si può adagiare, soddisfatta, su nessuno dei beni terreni, ma che anche nell'autentico godimento tiene davanti agli occhi l'amore di Cristo, quale si manifesta nella Chiesa»⁴.

Hans Urs von Balthasar, consapevole che siamo stati salvati *in spe* (cf. Rm 8), sottolinea il paradosso della gioia cristiana proprio commentando il Vangelo delle beatitudini, nel quale «elementi universalmente umani si trovano così inseriti e recuperati nei macarismi», precisando che «nessuna gioia profonda senza sacrificio delle felicità superficiali; non

³ *La verità è sinfonica*, 121.

⁴ *La verità è sinfonica*, 121.

soltanto sul piano individuale, ma anche sociale: il singolo può rinunciare a se stesso con gioia per il bene comune⁵, questo non a sfondo socialista o marxista, né per svilire la bellezza di questo mondo e le gioie della vita, ma come segno di una gioia che investe tutta la comunità, ossia che ha a cuore il bene degli altri e di tutti.

In realtà, il paradosso della gioia cristiana è nel "sì" di Gesù al Padre e nella fiducia che il Figlio rimette completamente nelle mani dell'Onnipotente. La gioia di Gesù vive proprio di questo profondo mistero di comunione e di amore tra il Padre, l'eterno amante, e il Figlio, l'eterno amato, nella potenza dello Spirito Santo, l'amore che procede da entrambi. «Il sì alla sofferenza e alla notte», il «sì del Figlio alla volontà del Padre», è stato pronunciato, dunque, «soltanto nella gioia e non nel lamento»⁶. Balthasar pone in evidenza la dimensione trinitaria del mistero della sofferenza e della stessa gioia. Dietro il "sì" del Figlio alla volontà del Padre sta il cuore del Padre, un Padre che deve essere d'accordo già prima con le sofferenze dell'amato⁷. In sintesi, potremmo dire senza sbagliare che la gioia è il mistero stesso della vita di Gesù: «Non già un mistero per la sua oscurità, ma un mistero per la sua intensa abbagliante luce, giacché la gioia era in Gesù l'emergere sul volto umano del mistero del Figlio di Dio generato e mandato dal Padre e Spiratore dello Spirito Santo»⁸.

Auspico con tutto il mio cuore che ci sia una profonda diffusione di questo bel lavoro sulla gioia del professore Pietro De Lucia, affinché ciascuno di noi s'interroggi più spesso sul

⁵ *Gloria*, VII, 477.

⁶ *Gloria*, VII, 479.

⁷ Cf. *Gloria*, VII, 480.

⁸ G. FERRARO, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo*, Paideia, Brescia 1988, 285.

mistero della gioia cristiana, cuore del Vangelo, nella speranza che le nostre comunità crescano per attrazione e che sempre più amici e fedeli riscoprano la bellezza di appartenere a Cristo e di vivere in lui, della sua "gioia indicibile" che non si trattiene per il piacere presente, ma che la si esperisce nel perenne progredire verso la meta, consapevoli che non noi abbiamo afferrato e fermato, ma noi siamo stati da Cristo presi e afferrati (cf. *Fil* 3,12).

Edoardo Scognamiglio

Introduzione

Nelle vicende drammatiche o liete di ogni vita, indagando nel profondo di tante storie di uomini e donne di tutti i tempi, il desiderio spasmodico che muove ogni cosa e che tacita il cuore dell'uomo almeno quando si assapora, anche in briciole, è la felicità. La felicità, intesa come pienezza e soddisfazione di vivere l'esistenza, come segno di accoglimento dell'avvenimento fondante di ogni storia, cioè il dono della vita, ha subito, insieme a tutti gli appiattimenti di questo clima culturale nichilista, una mutazione mai registrata prima: l'uomo, in modo quasi generalizzato, non ricerca più la felicità, cioè parte già sconfitto e disilluso tanto da non desiderarla come concreta possibilità ma ritenendola come un "sogno impossibile"; perciò essa non è più ricercata e vista come "pienezza" e "soddisfazione" di una vita vissuta come crescita, ma unicamente come mancanza di scossoni negativi, come fatalistica accondiscendenza di ciò che la roulette della vita prepara. Ciò comporta non più un cammino di crescita e una possibilità di itinerario vero come pienezza di esperienza e quindi anche di conquista.

La felicità è una conquista fatta di "dono ricevuto" e di ascesi perseguita, per il non credente in compagnia e sospinta dalla vita in sé come natura, per il credente come accoglienza di un dono, misteriosamente nell'amore, fatto da Dio, che fin da principio ha pensato ogni essere, lo ha dotato di amore e lo ha predestinato ad essere suo figlio.

È il pensiero di Paolo che ha guidato e ancora guida la vita di chi si apre, totalmente e sinceramente, a Dio. Oggi tutto ciò è sbiadito e nel pensiero debole si è spostato da Dio ai piccoli dei del benessere momentaneo, del benessere fisico e psicologico. Il benessere non è più l'armonia, la sinfonia dell'esistenza, che naviga nello spirito e soprattutto nello Spirito di Dio.

Per una ricerca e per una riflessione personale, illuminata, mi sono reso conto che il segno, oggettivo, di una felicità raggiunta o lambita, che poi è pegno e promessa di quella finale, in pienezza, in Dio, come traguardo "finale" della vita, è la gioia.

Gioia come espressione visibile di un equilibrio interiore, che il vangelo definisce "la mia gioia", dice Gesù, "non è come la gioia di questo mondo", è "la gioia che nessuno potrà togliere" (cf. *Gv* 16,23). Questa gioia "diversa", questa gioia "altra", questa gioia che "traspare", "rivela" e contagia, oggi è rara. Essa è rara anche tra quanti hanno fatto una scelta di vita forte, quindi di consacrazione e di totale dono a Dio. La gioia evangelica deve essere il segno e, se vogliamo, l'abito del cristiano. Ciò lo impone la logica evangelica. È rara, ma non impossibile.

Vi sono esperienze nascoste che, come perle preziose, bisogna cercare e dissotterrare. Come le perle preziose ci indicano un lavoro della natura non disturbata e lasciata sedimentare, così le perle di gioia, che oggi troviamo, restano il segno di come la "vita divina in noi" può levigare e purificare una vita e farla vivere nel più grande travaglio esteriore, nella "purificazione" interiore che brilla in quella gioia che veramente contagia. Spesso ciò è presente in quelle vite "seppel-lite" in monastero o nel silenzio della contemplazione.

Un dolore enorme quasi mi soffocava al pensiero che questo non è, oggi, l'abito semplice, abituale che nel passato

si leggeva nell'esistenza di persone semplici, comuni e quindi più estese e visibili, quale una madre, un padre, dei giovani che, pur vivendo in mezzo al mondo, hanno lasciato una scia di gioia perché felici. Ciò mi ha fatto interagire e poi indagare, pensando ad alcune domande forti:

- 1) Cos'è la gioia evangelica? Su quali fundamenta si costruisce?
- 2) In che modo questa gioia può ritornare come patrimonio costante della Chiesa, quale popolo di Dio in cammino in mezzo al mondo?

E qui mi sono imbattuto in Hans Urs von Balthasar, che ha una visione particolare della vita dettata dall'approccio teologico, e mistico dall'esperienza di Adrienne von Speyr.

È l'approccio mistico, più reale ed esperienziale, che ha dato al grande teologo la possibilità di cogliere degli spazi significativi: della gioia intesa come passaggio purificatore attraverso l'esperienza della croce, che è esperienza di morte e di vita, di seppellimento e di risurrezione e quindi di immersione nel divino, già ora sperimentabile. La gioia può ritornare nella vita di ogni giorno. La gioia può riportare l'uomo alla ricerca della felicità.

Riporto qui, all'inizio di questo lavoro, un passo degli scritti di von Balthasar, che esprimono il suo pensiero sulla gioia, ponendo le radici di essa nel mistero della morte e risurrezione del Cristo. Mistero simboleggiato per noi dalla croce e dal crocifisso risorto. In esso si tracciano le condizioni essenziali perché il tessuto vitale di ogni storia umana che si incontra, realmente, con il Vivente, possa entrare nella dimensione della gioia anche quando si sperimenta la morte fisica, che addirittura diventa causa della gioia. Mi sovviene qui quanto si attribuisce al diacono Lorenzo, bruciato sulla

graticola, e a sant'Ignazio di Antiochia, quanto scrive nella sua lettera ai Romani mentre va a Roma per affrontare il martirio.

Ecco il pensiero di Balthasar:

«Bisogna affrontare la difficoltà, percepire il fondamento della gioia anche nel massimo dolore del Signore. Se egli “parla davanti alla croce della sua gioia” (cf. *Gv* 15,11), lo fa perché si rallegra “di poter servire così Dio e gli uomini”. Quanto più vero è l'amore, tanto più è gioioso in tutti i suoi dolori. Ogni amore, anche quello terreno e fisico, può essere vera gioia, se non si chiude egoisticamente in se stesso, ma si apre verso Dio; perfino il lutto davanti a una tomba può essere gioia, perché la persona cara è andata a Dio ed è felice nel Signore»¹.

Ora, sinteticamente, descrivo cosa ho trattato nei tre capitoli che compongono questo lavoro di ricerca.

Nel primo capitolo, dopo qualche accenno biografico, mi sono soffermato sull'utilizzo – che il nostro autore fa – della categoria del “bello” in ambito teologico. L'estetica teologica di von Balthasar si fonda sull'assunzione della razionalità dentro l'orizzonte delimitato dalla “forma” di Gesù di Nazareth. Sempre in questo capitolo ho evidenziato che il progetto che Balthasar ha inteso sviluppare è stato quello di una teologia alla luce di tre trascendentali: il “bello”, il “buono” e il “vero”.

Nel secondo capitolo ho trattato quello che costituisce il cuore del pensiero di von Balthasar: il mistero pasquale. A tal riguardo non è opportuno insistere troppo in una schematizzazione del suo pensiero, altrimenti rischieremmo di impoverire la sua teologia. Però mi è sembrato necessario riaffermare che egli mira a cogliere nel mistero pasquale l'ordinamento

¹ *Teodrammatica*, V, 217.

della croce alla risurrezione e l'indissociabilità del crocifisso dal risorto.

Nel terzo capitolo, cuore della mia ricerca, ho cercato di far emergere il pensiero di Balthasar circa la vera gioia. Il nostro autore, partendo da Gesù, sottolinea che il Figlio di Dio nonostante la croce aveva un cuore che traboccava di vera gioia, un gaudio nascosto faceva vibrare tutta la sua persona. Se la nostra gioia è “posta” tutta in Dio ci porterà fino al punto di amare il sacrificio e allora questa gioia non sarà più psicologica e sperimentale, contingente ed accidentale, ma diventerà “ontologica”, trascendente e divinizzante².

² Cf. *La verità è sinfonica*, 124.

Il
Il
Il
Il
Il

CAPITOLO I

Hans Urs von Balthasar: per una biografia teologica

Siamo ormai decisamente lontani dalla sconcertante constatazione che de Lubac fa all'indomani del Concilio, quando nota l'umiliante assenza di von Balthasar ad esso, per tutta la durata dei lavori. In quella stessa occasione, de Lubac fa anche una profezia sul decisivo influsso che l'opera di von Balthasar avrà nella nostra epoca, «perché da questa opera, è tutta la Chiesa che deve trarne profitto, per moltissimo tempo ancora»¹. Una profezia che si pone nella scia di quanto Rahner con la stessa acutezza notava: «La sua opera ancora in condizione d'avvento e della semente, che egli ha sparso nel campo della Chiesa, ne fruttificherà ancora molto più di quel che ora vediamo già»².

Certo, quella di von Balthasar è, per lungo tempo, la voce di chi grida solitario nel deserto disestetizzato del nostro tempo, e il suo destino, per l'imponenza della sua produzione, è quello di chi richiede un lento processo di assunzione. Ma è tuttavia con un certo rammarico che notiamo come ancora oggi le orecchie e il cuore della cristianità non siano completamente aperte alla sua opera³.

¹ H. DE LUBAC, *Omaggio ad H.U. von Balthasar*, in «Humanitas» 9 (1965), 851.

² K. RAHNER, *H.U. von Balthasar*, in «Humanitas» 9 (1965), 885.

³ La figura di von Balthasar appare piuttosto isolata, se non addirittura in totale solitudine, nell'ampio sfondo della teologia del XX secolo: cf. E. T. OAKES, *Lo splendore di Dio*, Mondadori, Milano 1996, 9.

Tuttavia se, come dice de Lubac, il tesoro contenuto nei testi del Concilio non può rivelarsi subito, essendo la loro ricchezza e profondità maggiori, perché opera dello Spirito Santo, di quanto intesero gli uomini che li hanno scritti, «quando in seguito si vorrà sfruttare questo nuovo tesoro, ci si accorgerà che per un compito tale nessuna opera offre forse tante risorse quante quella di von Balthasar»⁴.

1. Uno sguardo sull'autore

Non è facile accostarsi all'opera di von Balthasar, che si presenta di proporzioni immense e di profondità inaudita. Tuttavia il fascino che emana per chi ne tenti anche un semplice approccio è così coinvolgente che si ha la percezione di una vibrazione che invade tutte le direzioni dello spazio partendo da un unico centro⁵. La percezione della più intima unità, quella che nasce dalla totale e irrevocabile consegna di sé al Dio che si rivela in Cristo, era l'augurio che von Balthasar formulava per chiunque si accostasse al suo pensiero⁶.

La sua è una visione rigorosa, strutturata e insieme sempre in movimento, che a giudizio di K. Lehmann non è possibile far rientrare in alcuna classificazione teologica o accademica, culturale o politica⁷. Non c'è niente di grande che non trovi accoglienza e vitalità in lui. L'arco della sua opera, in effetti – come sottolinea J. Ratzinger – abbraccia tutta l'ere-

⁴ DE LUBAC, *Omaggio*, 851.

⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milano 1980, 19.

⁶ Cf. A. SICARI, *In memoria di H. U. von Balthasar*, in «Communio» 105/1989, 9.

⁷ Cf. C. M. MARTINI, *Una straordinaria capacità di ascolto*, in «Communio» 120/1991, 8.

dità occidentale della filosofia, della letteratura, dell'arte e della teologia⁸.

«Scrittori e poeti, filosofi e mistici, antichi e moderni, cristiani di ogni confessione: egli li chiama tutti a dare la loro nota; tutte queste voci gli sono necessarie, ne risulterà la sinfonia cattolica per una maggiore gloria di Dio [...]. Questo uomo è forse il più colto del suo tempo. E, se da qualche parte esiste una cultura cattolica, essa è lì»⁹.

Lo scopo che von Balthasar intendeva raggiungere non soltanto con la sua opera, ma con la sua stessa vita, può essere sintetizzato dalle parole di sant'Agostino: «Tutto il nostro compito in questa vita, cari fratelli, sta in questo: nel guarire gli occhi del cuore così che possano vedere Dio»¹⁰.

«Grazie alle parole di Agostino – sottolinea Ratzinger – diventa manifesto quanto c'era nell'animo di Balthasar dello spirito dell'apostolo Giovanni: «Questa è la vita eterna: riconoscere te, l'unico vero Dio, e Gesù Cristo che tu hai mandato» (Gv 17,3)»¹¹.

La ragione e il fine ultimo della vita è vedere il Dio vivente, e l'intero dispiegarsi del suo itinerario teologico è stato appunto la ricerca della verità e della vita, lasciando trasparire ovunque spiragli che si aprissero a lui e che in lui convergessero.

⁸ Cf. J. RATZINGER, *Discorso per la commemorazione di H. U. von Balthasar*, in «Communio» 105/1989, 15.

⁹ DE LUBAC, *Omaggio*, 853.

¹⁰ AGOSTINO D'IPPONA, *Omelia 88, 6: PL 38, 542*.

¹¹ RATZINGER, *Discorso*, 15.

2. La vita

La sua patria è la Svizzera, nazione che ha il merito di aver dato i natali a numerosi teologi del XX secolo, tra cui, in campo cattolico, C. Journet e in campo protestante K. Barth, F. Brunner e O. Cullmann. Hans Urs von Balthasar¹² è nato

¹² Per una prima introduzione allo studio di H. U. VON BALTHASAR, oltre agli articoli già citati di K. Rahner e di de Lubac, risultano interessanti gli articoli di R. STALDER, *Amore e visione*, in «Humanitas» 9 (1965), 870-878 e quello di A. MARRANZINI, *H. U. von Balthasar. Teologo della gloria di Dio nel mondo*, in H. U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, Borla, Torino 1966, 7-28; H. VORGRIMLER, *H. U. von Balthasar*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova, Roma 1972, IV, 123-146; T. CITRINI, *H. U. von Balthasar*, in *Gesù Cristo rivelazione di Dio*, Nomos Edizione, Venegono Inferiore 1969, 181-223; J. M. FAUX, *Un théologien: H. U. von Balthasar*, in «Nouvelle Revue Théologique» 94 (1972), 1009-1030. Per una conoscenza più dettagliata della sua vita, della sua formazione teologica, filosofica e artistica e una introduzione al suo pensiero, cf. E. GUERRIERO, *H. U. von Balthasar*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991; K. LEHMANN - W. KASPER (edd.), *H. U. von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato 1991; e in particolare gli articoli di P. HENRICI, *Primo sguardo su H. U. von Balthasar*, e di I. BAUMER, *Trasmettitore di ciò che è inattuale*; il numero speciale dedicato alla sua commemorazione in «Communio» 105/1989, in particolare l'articolo di P. HENRICI, *Benedixit, fregit, deditque. La formazione culturale e teologica di H. U. von Balthasar*; nonché il numero speciale comprendente gli atti del convegno a lui dedicato nei giorni 18-19 ottobre 1991 al centro san Fedele di Milano in «Communio» 120/1991; cf. inoltre l'introduzione dell'antologia dei testi di von Balthasar scelti da M. KEHL - W. LOSER, *Nella pienezza della fede*, G. MARCHESI (ed.), Città Nuova, Roma 1992; G. MARCHESI, *H. U. von Balthasar e la sinfonia della verità cristiana*, in «La Civiltà Cattolica» (1984), III, 119-133; O. G. DE CARDEDAL, *Vita e opere del Cardinal H. U. von Balthasar*, in «Communio» 105/1989, 20-38; H. U. VON BALTHASAR - J. RATZINGER, *Perché sono ancora cristiano. Perché sono ancora nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 1971; A. MODA, *H. U. von Balthasar*, in P. VANZAN - H. J. SCHULTZ, *Lessico dei teologi del XX secolo*, in *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia 1978, XII, 564-577.

il 12 agosto 1905 a Lucerna. Dopo le scuole elementari e il ginnasio dai benedettini ad Engelberg e quello dai gesuiti a Feldkirch, frequentò le università di Vienna, Berlino e Zurigo, ottenendo in quest'ultima il dottorato in germanistica e filosofia il 27 ottobre 1928. Il 31 ottobre 1929 entrò nella Compagnia di Gesù e cominciò il biennio di noviziato a Feldkirch; dall'autunno del 1931 fino all'estate del 1933 studiò filosofia nella facoltà di filosofia del collegio san Giovanni Berchmans a Pullach sotto la guida del padre E. Przywara, il celebre autore di *Analogia entis*, l'opera che ha fatto uscire la teologia cattolica tedesca dal ghetto in cui s'era chiusa da tempo. Dall'autunno del 1933 all'estate del 1937 studiò teologia a Lione (Fourvière) dove incontrò J. Daniélou, G. Fessard e, soprattutto, H. de Lubac, il quale lo iniziò agli studi patristici e alla teologia storica.

Il 26 luglio 1936 venne ordinato sacerdote a Monaco di Baviera; dall'autunno del 1937 fino all'estate del 1939 collaborò alla redazione della rivista di Monaco «Stimmen der Zeit» e nella seconda metà del 1939 fece il terzo anno di pronazione (fase conclusiva della formazione gesuitica) nuovamente nel collegio Berchmans a Pullach; dall'inizio del 1940 svolse l'attività di assistente spirituale degli studenti a Basilea, dove ebbe contatti frequenti con K. Barth, del cui pensiero divenne in breve uno dei conoscitori più penetranti. Dal 1950, dopo essere uscito dalla Compagnia di Gesù, divenne direttore spirituale della comunità di san Giovanni (*Johannesgemeinschaft*), editore e scrittore di teologia (con sede a Basilea).

Dopo il Concilio Vaticano II divenne membro della Commissione Teologica Internazionale, svolgendo poi una multiforme e serrata attività di conferenziere e predicatore di esercizi spirituali. Von Balthasar morì il 26 giugno del 1988, quattro giorni prima del conferimento della dignità cardinalizia.

3. Von Balthasar e von Speyr: un inscindibile rapporto

Nel 1984, a diciassette anni dalla morte della von Speyr¹³, von Balthasar scrisse a mo' di testamento *Unser Auftrag* (*Il nostro compito*) nel quale dichiara:

«Questo volume ha soprattutto uno scopo, quello di impedire che dopo la mia morte venga intrapreso il tentativo di separare la mia opera da quella di Adrienne von Speyr. Esso dimostra che ciò non è possibile né per quel che riguarda la teologia, né per la fondazione dell'istituto»¹⁴.

Da questa dichiarazione si capisce che non solo la teologia, ma ancor più la sua personalità e la sua struttura intellettuale sono state profondamente influenzate dalla von Speyr.

¹³ Fondamentale per la biografia della von Speyr è: H. U. VON BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975. L'opera è composta da un saggio biografico e da una scelta antologica. Il saggio biografico, il cui titolo è lo stesso dell'intera opera, è tradotto in italiano nella prima parte di *Mistica oggettiva*, Jaca Book, Milano 1989. L'altra opera, l'autobiografia *Aus meinem Leben*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1967, scritta su esortazione di von Balthasar, è rimasta purtroppo incompleta. Essa si può leggere anche in italiano nella bella traduzione del padre SOMMAVILLA: *Dalla mia vita*, Jaca Book, Milano 1989. Segnaliamo inoltre anche il testo di P. R. SINDONA, *Adrienne von Speyr. Storia di un'esistenza teologica*, Società Editrice Internazionale, Torino 1996. Per un primo sguardo sulla von Speyr cf.: J. ROTEN, *Le due metà della luna. Il principio antropologico mariano nella missione di Adrienne von Speyr e H. U. von Balthasar*, in «Communio» 105/1989, 82-107; E. GUERRIERO, *Adrienne von Speyr*, in ID., *H. U. von Balthasar*, 109-132; P. HENRICI, *Primo sguardo su H. U. von Balthasar*, che contiene un riferimento alla von Speyr, in LEHMANN - KASPER, *H. U. von Balthasar*, 44-60.

¹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, Jaca Book, Milano 1991, 11.

Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr si incontrarono per la prima volta nel 1940. Lei era protestante, medico di professione. Lui, Hans Urs von Balthasar, un gesuita, brillante professore di letteratura, musica, filosofia e teologia.

Da questo primo incontro nasce un intenso rapporto di amicizia che porterà Adrienne von Speyr alla conversione e al battesimo. Balthasar ricorda così questo evento:

«Quando le mostrai che l'espressione "sia fatta la tua volontà" non significa che noi offriamo a Dio quello che siamo in grado di fare da soli, ma piuttosto che gli offriamo la nostra disponibilità a lasciare che egli prenda la nostra vita e ci conduca dove vuole, fu come se avessi inavvertitamente toccato un interruttore e acceso tutte le luci della stanza. Adrienne sembrò essersi liberata da ogni costrizione e fu trasportata da un fiume di preghiera, come se una diga si fosse aperta»¹⁵.

Parlare di Balthasar e della von Speyr significa, quindi, sottolineare innanzitutto il profondo rapporto di amicizia che li legava. Va tuttavia detto che la natura di questa amicizia così intima e reciproca fu sempre oggetto di un attento e aperto discernimento al fine di evitare quegli ostacoli di natura psicologica-affettiva di dipendenza spirituale, che avrebbero potuto ostacolare la libertà della reciproca missione ecclesiale.

Questa missione è essenzialmente teologica, nel senso più ampio del termine. «Significa "ricevere e trasmettere" (compito di Adrienne), "ponderare e interpretare" (compito di von Balthasar), perché fosse poi possibile *insieme* immettere la Parola di Dio nella realtà umana tramite la riscoperta della vocazione "cattolica" di tutta la Chiesa»¹⁶.

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Primo sguardo su Adrienne von Speyr*, Jaca Book, Milano 1975, 35.

¹⁶ SINDONA, *Adrienne von Speyr*, 20.

Von Balthasar e la von Speyr intendono il loro lavoro comune come complementare l'uno all'altro, proprio come le due facce di una stessa medaglia. Ognuno doveva crescere autonomamente, prima che la "giusta combinazione" potesse finalmente essere raggiunta. L'archetipo di questa "giusta unione" si può ritrovare in Maria e Giovanni raccolti insieme sotto la croce di Cristo per dare origine al cuore verginale della Chiesa. La von Speyr e Balthasar hanno intuito la loro unità e complementarità nella medesima prospettiva della storia della salvezza e per questa ragione hanno fondato l'intera spiritualità della comunità di san Giovanni su queste due figure. La duplice missione trae la sua caratteristica e la sua forza dal completamento basato sulla diversità¹⁷.

4. Le opere

Hans Urs von Balthasar è uno spirito poliedrico: la sua indagine spazia dalla patrologia alla filosofia speculativa, dalla storia della filosofia alla saggistica, con un raffinato linguaggio ricco di sfumature, di assonanze e d'immagini poetiche.

È polemista vigoroso, ma soprattutto teologo, pervaso sempre da una forte carica spirituale. A una prima lettura della sua vastissima produzione, il suo pensiero appare costruito come un vero e proprio organismo teologico di aspetto sferico, all'interno del quale egli si muove con procedimento logico a spirale, di tipo giovanneo.

Formato soprattutto alla scuola dei Padri della Chiesa e del loro universalismo cristiano, von Balthasar dà un orizzonte "cattolico", e cioè universale, alla quantità e alla qualità dei temi teologici oggetto della sua riflessione. Di fatto, nella sua

¹⁷ Cf. ROTEN, *Le due metà della luna*, 93-94.

opera confluisce e trova comprensione la letteratura mondiale: da Omero ai grandi scrittori moderni, dalla letteratura classica antica e da Platone alla filosofia idealista ed esistenzialista, dalla patristica greca e latina alla teologia medioevale, alla mistica e alla grande spiritualità. Assieme alle questioni squisitamente metafisiche, teologiche e spirituali dell'alto medioevo, del rinascimento, dell'idealismo e del romanticismo, sono chiamate in causa da von Balthasar – a testimoniare l'irradiazione della gloria di Dio e il suo agire salvifico nel mondo – anche l'arte, la musica, la drammaturgia e la commedia.

Segno evidente di questa fecondità letteraria sono i suoi circa 75 libri in proprio, di cui una trentina costituiti da poderosi volumi, oltre 300 articoli pubblicati su diverse riviste e 70 contributi a opere collettive, senza contare le traduzioni e le introduzioni a opere altrui¹⁸.

5. Le ragioni e i compiti della nuova teologia

Il contesto teologico e culturale nel quale von Balthasar si trova ad operare è segnato da un processo di disestetizzazione,

¹⁸ Cf. G. MARCHESI, *La teologia di H. U. von Balthasar*, in «La Civiltà Cattolica» (1977), I, 10-18; ID., *H. U. von Balthasar e la sinfonia della verità cristiana*, 127-135. In più riprese von Balthasar ha tentato di offrire ai suoi lettori una possibilità di districarsi nella sua immensa produzione. A tale scopo è opportuno una lettura del suo testo *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*; nonché dell'articolo *Uno sguardo d'insieme sul mio pensiero*, apparso su «Communio» 105/1989, 39-44. Un'informazione bibliografica precisa e completa dell'immensa produzione balthasariana, compreso l'elenco delle traduzioni in tutte le lingue, si può trovare in: C. CAPOL, *H. U. von Balthasar: Bibliographie*, 1925-1990, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990, mentre per un'idea del piano sistematico delle opere di von Balthasar, concepito dallo stesso autore, cf. l'articolo di E. GUERRIERO, *H. U. von Balthasar: Opere*, in «Communio» 105/1989, 130-134.

dovuto, secondo von Balthasar, da una parte, allo spostamento dell'asse di comprensione della rivelazione biblica operato nella dottrina della giustificazione di Lutero¹⁹ e, dall'altra, al forte influsso del razionalismo moderno subito dalla teologia cattolica²⁰.

L'eccessiva eticizzazione e logicizzazione del discorso teologico ha comportato un irrigidimento nella comprensione dello stesso processo rivelativo di Dio. La rivelazione ha finito coll'essere considerata soltanto nel suo aspetto funzionale. Von Balthasar ritiene invece che Dio, prima ancora di rivelare la verità e di donare la salvezza, ha voluto manifestare la sua vita intima.

La rivelazione si caratterizza allora essenzialmente come l'autorivelazione di Dio stesso e del suo amore: «Dio viene anzitutto non come maestro per noi ("vero"), non come redentore con tanti scopi per noi ("buono"), ma per mostrare e irradiare se stesso, la gloria del suo eterno amore trinitario»²¹.

La comunicazione dell'amore, che secondo il teologo di Lucerna costituisce il nucleo della fede cristiana, è la ragione stessa che giustifica l'attività del teologo. Ma può il teologo dire l'ineffabilità dell'amore di Dio attraverso l'argomentazione teologica? Ispirandosi a sant'Anselmo, von Balthasar ritiene che il compito del teologo sia quello di ricercare la necessità e la ragione di ciò che è creduto.

¹⁹ Il protestantesimo, con Lutero, Kierkegaard e Bultmann, ha presentato un cristianesimo focalizzato sulla dottrina della giustificazione, come religione della pura interiorità della fede, operando in questo modo una disestetizzazione della teologia. Cf. *Gloria*, I, 36.

²⁰ Da parte sua anche la teologia cattolica ha le sue responsabilità, avendo spostato il suo interesse sull'aspetto storico delle questioni, abbandonando la dimensione estetica. Cf. *Gloria*, I, 61-64.

²¹ VON BALTHASAR, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, 34.

La rivelazione di Dio dice la sua irriducibilità nella storia alle dimensioni spazio-temporali e quindi la difficoltà di coglierla, da parte dell'uomo, come dinamica manifestativa di Dio. Il teologo non può ridursi a una semplice accettazione passiva della rivelazione, ma deve indagare la vastità e la profondità dei suoi misteri²².

«La verità della vita cristiana è in questo come la manna del deserto: non la si può mettere da parte e conservare; oggi è fresca e domani è marcia. Una verità che continua solo ad essere trasmessa, senza essere ripensata a fondo, ha perso la sua forza vitale. Il vaso che la contiene – per esempio la lingua, il mondo delle immagini e dei concetti – si impolvera, si arrugginisce, si sbriciola. Ciò che è vecchio resta giovane solo se, con il più giovanile vigore, viene riferito a ciò che è ancora più antico, e sempre attuale, la rivelazione di Dio»²³.

Ma la trasmissione della rivelazione richiede inevitabilmente anche una via teologica da percorrere.

«La rivelazione è il Verbo di Dio fatto carne, senza cessare di essere Dio. Il Verbo, che è infinito, divenne finito, senza cessare di essere infinito. Il Verbo che è Dio ha assunto un corpo di carne, per diventare uomo. E assumendo un corpo di carne il Verbo, pur restando Verbo, ha assunto anche un

²² Occorre sviluppare una vera e propria intelligenza della fede. Una caratteristica fondamentale della fede è quella di porre nel cuore del credente il desiderio di «conoscere meglio colui nel quale ha posto la sua fede, e comprendere meglio ciò che egli ha rivelato. Una conoscenza più penetrante richiederà a sua volta una fede più grande, sempre più ardente d'amore [...]. Ora «affinché l'intelligenza della rivelazione diventi sempre più profonda, lo stesso Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni». Così, secondo il detto di sant'Agostino, credo per comprendere e comprendo per meglio credere»: CCC, 158.

²³ VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, 46.

corpo di lettere, di scrittura, di idee, di immagini, di parole, di mezzi espressivi, perché altrimenti gli uomini non avrebbero compreso né che il Verbo è divenuto realmente carne né che la Persona divina che si è fatta carne è realmente il Verbo»²⁴.

Ed è proprio nella comprensione dell'assunzione di questa carne che si innesta, in maniera estremamente ardua, l'atto teologico. Esso, come ha scritto Albert Béguin, deve «trasferire continuamente nella pratica più umile il significato integrale della Parola rivelata»²⁵, o – come riferisce lo stesso von Balthasar – deve «alimentare un più profondo spirito di adorazione e una obbedienza più esatta nella pratica. Il teologo deve pertanto impiegare le leggi del pensiero in tal modo da enucleare chiaramente le leggi della fede»²⁶. Perciò,

«tutti i concetti teologici devono essere cattolici, universali, ossia devono rappresentare tutta la verità, o attirandola a sé oppure aprendosi ad essa, spezzando ogni confine, accettando la morte per rinascere di nuovo nella verità che viene dal cielo [...]. È necessario che il nostro pensiero sia continuamente e deliberatamente soggetto alla Parola di Dio non solo nel contenuto ma anche nella forma. La teologia è il verdetto emesso dalla parola divina su quella umana. Tale è infatti la forma presa, sin dall'inizio, dalla parola della Scrittura; ed è impossibile per la teologia sottrarsi a tale forma»²⁷.

Sulla base di queste ragioni von Balthasar può delineare il suo approccio alla rivelazione, imperniandolo intorno ad un principio architettonico che, pur riconoscendo la legittimità dei precedenti procedimenti teologici, li ritiene ormai superati.

²⁴ *Verbum caro*, 159.

²⁵ Citato in H. DE LUBAC, *Omaggio*, 864.

²⁶ *Verbum caro*, 165.

²⁷ *Verbum caro*, 166.

La teologia dell'epoca patristica, medioevale e rinascimentale, infatti, ha battuto la via cosmologica, presentando il cristianesimo come il compimento dell'interpretazione del cosmo data dall'antichità. Il cammino era: dal *lógos spermatikós* al *Lógos sarx*: dalla teocosmologia dell'antichità alla teocosmologia del cristianesimo.

La teologia cosmologica era valida finché il mondo aveva per l'uomo una qualità sacra, finché cioè il teologo cristiano poteva interpretare e rendere credibile il messaggio cristiano con categorie mondane.

«La concezione cosmologica dell'antichità – dice infatti von Balthasar – permeata dall'idea del divino, fosse essa quella di Platone o di Aristotele o degli stoici o quella neo-platonica di Plotino e di Proclo, includeva sempre, comunque, un concetto di Dio; la sua era la raffigurazione di un mondo concepito come un qualcosa di sacro, raffigurazione e concezione cui mancava soltanto – dal punto di vista formale – un “centro”. Quando questo centro s'introdusse, le forze cosmiche dell'amore trovarono in modo sommo il loro adempimento e compimento nell'*agápe* divina, cui secondo l'Areopagita spetta il titolo di vero *éros* e che è causa e centro di tutte le forze d'amore che agiscono nell'universo. La *sôphía* biblica diventando, nell'incarnarsi, erede universale e assoluta di tutto ciò, acqueta ogni brama di sapere delle genti (*philo-sôphía*) e ne eredita quindi anche l'intelligibile unità e razionalità: passando dall'universo filosofico all'universo teologico cristiano, l'intelletto illuminato e ravvivato dalla grazia e dalla luce della fede acquisisce la più ampia e più alta concezione dell'unità»²⁸.

La teologia dell'epoca moderna – da Pascal alla teologia esistenziale di Bultmann, passando per Kant e Schleiermacher –

²⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1977, 19-20.

ha operato uno spostamento e pratica la via antropologica secondo la quale il cristianesimo si presenta come la più profonda interpretazione dell'uomo. Nell'epoca moderna, infatti, il mondo a poco a poco si è sdivinizzato e dissacrato, ed ha cessato di essere considerato come immagine di Dio, partecipazione del suo essere e sua abitazione. In questo contesto la rivelazione viene interpretata con categorie personalistiche e storiche e la sua credibilità viene misurata sul metro della natura umana.

Ma l'impostazione antropologica è destinata ad avere ancora meno successo di quella cosmologica. Per von Balthasar sia la via cosmologica che quella antropologica sono delle interpretazioni riduttive, in quanto assumono il cosmo e l'esistenza umana come criteri di giustificazione del cristianesimo, che invece ha *in sé* ed esibisce *da sé* la sua giustificazione:

«Non esiste un altro testo che faccia da chiave al testo divino, che lo renda leggibile e comprensibile, o, diciamo, più leggibile e più comprensibile. Esso deve e intende spiegarsi da sé. Se lo fa, una cosa è certa in partenza: in esso non si troverà nulla di quanto l'uomo avesse saputo per conto suo – a priori o a posteriori, con facilità o con difficoltà, da sempre o attraverso un'evoluzione storica – scoprire del mondo, di se stesso e di Dio»²⁹.

Ma, allora, si domanda a questo punto von Balthasar,

«se il segno di Dio, "la sua rivelazione" non trova la sua verifica né nel mondo né nell'uomo, dove la troverà? [...]. Non esiste dunque una via tra la scilla dell'estrinsecismo e la carriddi dell'immanentismo? Non esiste un'intuizione del cristianesimo tale che, evitando sia la fede fanatica dei semplici (*aplo ústeroi*), sia l'arrogante presunzione gnostica

²⁹ *Ivi*, 50-51.

dei saccenti (*gnostikoi*), percepisca in pura, schietta evidenza la luce che scaturisce dalla risurrezione, senza per questo dover essere riconducibile al metro, alle dimensioni e alle leggi dell'uomo, cioè di colui che la intuisce?»³⁰.

La terza via, la via balthasariana, è la via dell'amore: *Solo l'amore è credibile*. Nella rivelazione cristiana è l'amore assoluto di Dio che in Cristo da sé si fa incontro all'uomo; Dio si auto-presenta in Cristo nella gloria del suo amore assoluto. E l'amore assoluto di Dio è percepibile in sé, e non ha bisogno di essere argomentato né dal cosmo né dall'uomo³¹.

Von Balthasar ritiene, allora, che la rivelazione vada interpretata non cosmologicamente e neppure antropologicamente, ma esteticamente, ossia guardandola attraverso il parametro della bellezza, in quanto da essa ne abbiamo una visione globale. Ma questa considerazione la rende credibile anche dall'uomo del XX secolo³²?

³⁰ *Ivi*, 53-54.

³¹ Cf. R. GIBELLINI, *H. U. von Balthasar: teologia trinitaria*, in ID., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, 256; cf. A. BERTULETTI, *La struttura simbolica dell'esperienza di fede in H. U. von Balthasar*, in G. COLOMBO (cur.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, 163-165, 218-219.

³² È fuori dubbio che con la modernità si è assistito ad un progressivo allontanamento della intuizione estetica dalla sfera del sacro. Da più parti, infatti, si lamenta una dissociazione tra arte e fede, tra espressione artistica e contemplazione religiosa. Ci si chiede: quali le cause di questa separazione? Questo interrogativo ci permette di inquadrare, nella sua attualità, la risposta teologica di von Balthasar. La sua proposta si inserisce nella problematica religiosa dell'uomo d'oggi, ma abbraccia anche le tensioni spirituali da cui è attraversata tutta la cultura occidentale. Cf. P. A. SEQUERI, *Estetica e teologia. L'indicibile emozione del Sacro: R. Otto, A. Schonberg, M. Heidegger*, Glossa, Milano 1993; G. MARCHESI, *La gloria nell'estetica teologica di H. U. von Balthasar*, in «La Civiltà Cattolica» (1977), III, 370.

6. L'approccio teologico

L'amore intimo e invisibile di Dio si manifesta e si dispiega nella storia e raggiunge la sua massima espressività in Cristo, tanto che questi può dire di sé: «Chi vede me vede il Padre» (Gv 14,9). Il Verbo di Dio fatto uomo, quale rivelazione della gloria di Dio, costituisce, dunque, la visione (*schau*) della forma (*gestalt*) nella sua figura storica. Ma "forma" è categoria di matrice estetica e il suo uso in ambito teologico costituisce non solo la chiave di volta della teologia balthasariana, ma ne rivela anche la prospettiva e il progetto in quanto *estetica teologica*³³.

Tuttavia l'operazione che von Balthasar compie non è una semplice trasposizione della categoria filosofica in ambito teologico³⁴, ma l'assunzione di essa.

«Egli ha riportato nella teologia la categoria del bello. Ma non inganniamoci: egli non abbandona il contenuto della

³³ L'approccio estetico in teologia non è un'invenzione di von Balthasar, ma, come egli stesso sviluppa nel secondo e terzo volume di *Gloria*, è una prospettiva che caratterizza le grandi teologie. Lo stesso progetto di un'estetica teologica trova il suo fondamento in autori come J. G. Hamann, J. G. Herder, R. de Chateaubriand, A. Gügler, M. J. Scheeben. Per una conoscenza del progetto dell'estetica teologica che questi autori sviluppano, cf. *Gloria*, I, 68-102.

³⁴ È possibile inserire in teologia la categoria della bellezza? In altre età sono stati i valori del "vero" e del "bene" a essere in primo piano. Von Balthasar non rigetta questi approcci, ma sottolinea nel mutato clima culturale contemporaneo la necessità di una strada diversa e complementare. Il bello altro non è che la forma in cui il bene si dona e viene compreso come vero. Cf. P. PIFANO, *Teologie della bellezza*, in «Rassegna di Teologia» 23 (1983) 1, 16-17. La bellezza, come lo stesso von Balthasar dice, è «l'estrema onniriassuntiva proprietà dell'essere universale, la sua arcana forma irradiante» (in *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, 35).

fede alle concezioni correnti dell'estetica profana. Ha cominciato con il ristabilire la bellezza nella sua dignità di trascendentale, questa bellezza che "richiede almeno altrettanto coraggio e decisione come la verità e la bontà, e che non si può separare dalle sue sorelle senza attirarci la loro vendetta". Egli non può neanche consentire con i teologi che sostengono questa separazione, che l'estetica venga eliminata dal campo della teologia. Ma la sua "estetica teologica" non è una "teologia estetica"; non ha niente a che vedere con un qualsiasi estetismo. Ben più, in questo mistero del bello, del quale gli uomini che non osano crederci hanno fatto una semplice apparenza, egli vede, come nella descrizione biblica della saggezza, l'unione dello "splendore inafferrabile" e della "forma determinata", che richiedono e condizionano nel credente l'unità della fede e della visione. Il bello è "immagine" e "forza" insieme. Così esiste per eccellenza in quella perfetta "figura della rivelazione" che è l'uomo-Dio³⁵.

L'approccio estetico, a differenza di quello cosmologico e antropologico, consente di cogliere in tutta la sua complessità il fenomeno della rivelazione. Inoltre, senza l'esperienza estetica nessuna autentica conoscenza è possibile.

«Senza la conoscenza estetica né la ragione speculativa né la ragione pratica riescono a svilupparsi completamente. Se manca al *verum* lo *splendor* che è, per san Tommaso, la prerogativa del bello, la conoscenza della verità rimane pragmatica e formalistica: non si tratta più che di determinare dei fatti e delle leggi esatte, le leggi ultime dell'essere oppure del pensiero che possono essere semplici categorie o idee. E se manca al *bonum* la *voluptas* che è, per sant'Agostino, prerogativa del bello, il rapporto col bene si ferma al livello utilitaristico ed edonistico: non si tratta che della soddisfazione d'un bisogno mediante un valore, un bene, il quale può

³⁵ DE LUBAC, *Omaggio*, 860.

essere fondato sia oggettivamente nella cosa che soddisfa, sia soggettivamente nell'essere che ad essa tende. Soltanto l'apparizione visibile d'una figura espressiva in una cosa le dona quella dimensione profonda che si estende dal suo fondamento fino al suo svelamento. Questa dimensione è la sede propria della bellezza e, pertanto, svela anche la sede cristologica della verità dell'essere, e rende libero il ricercatore donandogli quella distanza spirituale che rende il bello, incarnato in una figura, degno d'amore in se stesso (e non soltanto per il mio essere) [...]. Nella figura luminosa del bello l'essere dell'ente diviene visibile come in nessuna altra parte; perciò un elemento estetico dev'essere presente in ogni conoscenza e tendenza spirituale»³⁶.

E, quindi, in maniera speciale, nella conoscenza della rivelazione.

7. L'estetica teologica³⁷

L'utilizzo della categoria del bello in ambito teologico richiede una conoscenza specifica del suo significato. Il suo uso improprio può determinare lo scivolamento dell'estetica teologica – e cioè di una teologia che guadagna la propria concezione della bellezza, e che tenta di costruire l'estetica sul piano oggettivo con metodo genuinamente teologico, a partire dai dati della

³⁶ *Gloria*, I, 144-145.

³⁷ Per una panoramica sulla teologia di von Balthasar cf. P. MERTINELLI, *La morte come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di H. U. von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996; R. FISICHELLA, *H. U. von Balthasar. Amore e credibilità cristiana*, Città Nuova, Roma 1981; nonché gli articoli di W. TREITLER, *Veri fondamenti di autentica teologia*, 229-250;

rivelazione stessa³⁸ – verso una teologia estetica che lavora primariamente con le categorie extrateologiche dell'estetica filosofica mondana e che riduce il contenuto teologico della rivelazione alle convinzioni della dottrina intramondana della bellezza³⁹. L'estetica teologica di von Balthasar, infatti, si fonda sull'«assunzione della razionalità dentro l'orizzonte delimitato dalla "forma" di Gesù di Nazareth»⁴⁰.

Certo, l'abitudine dell'uomo di considerare come bello solo ciò che a lui si impone come tale mette in evidenza il carattere anche "soggettivo" del bello. Senza contare che il bello mondana ha subito un processo di esteriorizzazione che lo ha portato ad un progressivo svuotamento del suo contenuto, fino a condizionare la nozione stessa di estetica. Inoltre

di A. SICARI, *H. U. von Balthasar: teologia e santità*, 251-272; di J. O'DONNELL, *Tutto l'essere è amore. Uno schizzo della teologia di H. U. von Balthasar*; di R. FISICHELLA, *Teologia fondamentale in H. U. von Balthasar*, 383-399, in LEHMANN – KASPER, *Figura e opera*; A. SCOLA, *H. U. von Balthasar: uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991; ID., *L'incontro tra due libertà*, in «Communio» 120/1991, 55-59; F. BERTOLDI, *Appunti sul rapporto tra von Balthasar e la Nouvelle Théologie*, in «Communio» 105/1989, 108-122; G. COLOMBO, *Una teologia seria*, in «Communio» 120/1991, 12-14; G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di H. U. von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997; ID., *La gloria nell'estetica teologica di H. U. von Balthasar*, 370-384; H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in «Communio» 96/1987, 7-16; P. PIFANO, *Teologie della bellezza*, 15-32; A. MODA, *H. U. von Balthasar: un'esposizione critica del suo pensiero*, Ecumenica, Bari 1976; ID., *H. U. von Balthasar*, in *Lessico dei teologi del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1978, 564-580; ID., *Balthasariana: per gli 80 anni di H. U. von Balthasar*, in «Studia Patavina», 22 (1985), 561-575; ID., *Letteratura e filosofia come interrogativi per la teologia: l'esempio di H. U. von Balthasar*, in «Credere Oggi» 6 (1986), 49-56.

³⁸ Cf. *Gloria*, I, 102.

³⁹ Cf. *Gloria*, I, 28.

⁴⁰ G. RUGGIERI, *Introduzione alla lettura di "gloria" (Herrlichkeit)*, in *Gloria*, I.

la categoria del bello, in ambito biblico, non sembra costituire a tutta prima un valore supremo⁴¹. In quale misura, allora, è possibile ricorrere alla categoria estetica? Von Balthasar intende individuare un rapporto tra il bello mondanamente inteso e quello che invece assume una valenza teologica. L'operazione è quella di un recupero, già in ambito profano, del contenuto autentico del bello grazie al rapporto analogico che sussiste tra il bello profano e quello teologico.

Esso non si limita ad una exteriorizzazione, ma rimanda ad una realtà di cui è espressione. Teologicamente inteso, il bello è apparizione di una profondità e di una pienezza che, presa in sé, rimane inafferrabile ed invisibile. È in quanto si manifesta in una forma che il bello può essere afferrato materialmente, può anzi essere calcolato come rapporto di numeri, come armonia e legge dell'essere⁴².

«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 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 indissolubilmente e allo stesso tempo presenza reale della profondità, del tutto, e rimando reale, al di là di se stessa, a questa profondità. Quando noi "scorgiamo" la forma come profondità che si manifesta in essa, allora la vediamo come splendore e gloria dell'essere»⁴³.

È guardando a questa profondità attraverso la sua forma che noi veniamo incantati da essa e in essa rapiti e introdotti. "Venir rapiti" dev'essere inteso in senso teologico, non già

⁴¹ Cf. *Gloria*, I, 68.

⁴² Cf. *Gloria*, I, 103.

⁴³ *Gloria*, I, 104.

quindi come una risposta psicologica all'incontro visivo di un bello mondano, bensì come movimento di tutto l'essere dell'uomo da se stesso in Dio⁴⁴. Lo splendore del mistero di Dio che offre se stesso non può essere equiparato a nessun altro splendore estetico che si incontra nel mondo, senza tuttavia che per questo sia impossibile un paragone.

È questa pregnanza di significato teologico che consente alla categoria estetica del bello di essere assunta come categoria fondamentale per l'estetica teologica. Dio per rivelare il suo amore assoluto si serve di una forma e la bellezza è in stretta relazione con la forma, in quanto essa è ciò che rende visibile e degno di essere ammirato e amato il bello⁴⁵.

Se Dio rivelandosi manifesta primariamente la sua gloria, la bellezza costituisce l'approccio specifico al mistero di Dio. «La teologia è l'unica scienza che può avere come oggetto la bellezza»⁴⁶. Ciò presupposto, un'estetica teologica fedele al suo oggetto deve essere sviluppata in due direzioni:

- a) la dottrina della percezione o teologia fondamentale; l'estetica (in senso kantiano) come dottrina della percezione della forma di Dio che si rivela;
- b) la dottrina del rapimento o teologia dogmatica: l'estetica come dottrina dell'incarnazione della gloria di Dio e della elevazione dell'uomo alla partecipazione di questa gloria.

Potrebbe sembrare un semplice gioco di parole l'impiego del concetto di estetica in questo duplice significato. In realtà non si dà percezione teologica fuori della luce della *claritas*, della grazia del lasciar vedere, la quale appartiene già ogget-

⁴⁴ Cf. *Gloria*, I, 106.

⁴⁵ Cf. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, 256.

⁴⁶ *Gloria*, I, 60.

tivamente al rapimento e soggettivamente introduce l'uomo in Dio.

Nella teologia non si danno "fatti bruti", tali da poter essere constatati, senza esserne afferrati (oggettivamente e soggettivamente) e senza partecipazione alla oggettività del dato. Il dato oggettivo di cui si tratta è infatti la partecipazione dell'uomo a Dio, partecipazione che a partire da Dio si realizza come "rivelazione" (fino all'incarnazione della divinità in Cristo) e da parte dell'uomo come "fede" (fino alla partecipazione dell'umanità divina di Cristo).

Questa duplice e vicendevole estasi – di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio – costituisce l'inseparabilità ultima tra teologia fondamentale e teologia dogmatica, tra dottrina della percezione e dottrina del rapimento, ed ha conseguenze metodologicamente di vasta portata⁴⁷.

8. Fondamento e scopo dell'estetica teologica

Sulla base della teologia dei Padri⁴⁸ e della sua vasta e profonda conoscenza filosofica⁴⁹, von Balthasar ritiene che la sua este-

⁴⁷ Cf. *Gloria*, I, 110.

⁴⁸ Per un'introduzione allo studio dei Padri da parte di von Balthasar cf. gli articoli di C. KANNENGISSER, *Alla scuola dei Padri. Balthasar alle prese con la teologia patristica*, in LEHMANN – KASPER, *H. U. von Balthasar. Figura e opera*, 109-117; E. GUERRIERO, *I Padri della Chiesa*, in *Id.*, *H. U. von Balthasar*, 41-82; *Id.*, *H. U. von Balthasar e i Padri della Chiesa*, in «Communio» 110/1990, 103-114; *Id.*, *Von Balthasar e Origene*, in «Communio» 116/1991, 123-134; J. SERVAIS, *Balthasar e i Padri della Chiesa*, in «Communio» 120/1991, 72-79; inoltre l'articolo di H. U. VON BALTHASAR, *Origene: La Parola-Scrittura*, in «Communio» 87/1986, 68-78.

⁴⁹ Già all'epoca della sua dissertazione dottorale *Apocalisse dell'anima tedesca* von Balthasar rivela di essere un filosofo maturo, nonché consoci-

tica teologica si ponga come tentativo di ridare alla teologia il suo respiro universale. Esso non si limita alla cattolicità del pensiero cristiano, ma al ristabilimento dell'equilibrio tra le sue tre dimensioni essenziali: teo-fanica, teo-prassica, teologica.

Fondamento di questa triplice dimensione della teologia sono i tre trascendentali. Il bello, il buono e il vero, pur distinti, non possono essere considerati l'uno indipendentemente dall'altro, poiché ognuno di essi implica l'altro e lo include.

tore di un vasto panorama filosofico. Per una panoramica di questo studio cf. l'articolo di A. M. HAAS, *L'"apocalisse dell'anima tedesca" H. U. von Balthasar. Nell'ambito della germanistica, filosofia e teologia*, in LEHMANN – KASPER, *H. U. von Balthasar. Figura e opera*, 87-107. Il pensiero teologico di von Balthasar è strutturalmente inserito all'interno di una vasta e profonda conoscenza filosofica, tanto che a detta dello stesso non è possibile fare teologia senza filosofia. In proposito cf. l'articolo di C. SINI, *Senza filosofia nessuna teologia*, in «Communio» 120/1991, 110-115. Un progetto architettonico di queste proporzioni richiede una conoscenza non solo della teologia cristiana, ma anche della letteratura, della storia dell'arte e della filosofia del mondo occidentale, nonché un'impostazione metodologica di fondo, capace di leggere in unità la complessità e la difficoltà della problematica da affrontare. L'autore, con la sua ampia cultura, si mostra pienamente atto all'impresa: conoscitore profondo della cultura greca, discepolo attento dei Padri greci e latini, interprete autorevole degli autori medioevali e rinascimentali, della spiritualità, dell'idealismo e del romanticismo. In una parola, l'estetica teologica abbraccia tutto il pensiero occidentale da Omero a Benedetto Croce ed Heidegger; P. HENRICI, *La filosofia di H. U. Von Balthasar*, in LEHMANN – KASPER, *Figura e opera*, 305-334. Un articolo che illustra il filo conduttore tra il suo pensiero filosofico e quello teologico è quello di I. MURILLO, *In dialogo con i greci. La comprensione balthasariana della filosofia antica*, in *Gloria*, in LEHMANN – KASPER, *Figura e opera*, 273-289; M. BIELER, *Meta-antropologia e cristologia. A riguardo della filosofia di H. U. Von Balthasar*, in «Communio» 117/1991, 107-121; F. BERTOLDI, *Contemplazione e metafisica*, in «Communio» 115/1991, 109-126.

Il progetto che von Balthasar ha inteso sviluppare è stato quello di una teologia alla luce di questi tre trascendentali⁵⁰:
– il bello = estetica⁵¹;

⁵⁰ Spiega von Balthasar: «L'uno, il buono, il vero, il bello: noi le chiamiamo proprietà trascendentali dell'essere, poiché esse superano ogni limitazione dell'ente e sono coestensive all'essere. Se vi è una distanza insuperabile tra Dio e la creatura, se vi è tra essi anche un'analogia, che non si lascia ridurre a nessuna forma di identità, allora deve esserci parimenti un'analogia dei trascendentali tra quelli della creatura e quelli che sono in Dio. Da ciò risultano due conseguenze, una positiva e una negativa. Quella positiva: l'uomo esiste solo per mezzo del dialogo interumano, dunque per mezzo del linguaggio, della parola (in gesti, mimica o parole). Perché dunque voler negare la parola all'Essere stesso? "In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio" (Gv 1,1). Quella negativa: supponiamo che Dio sia veramente Dio (cioè la totalità dell'essere, che non ha bisogno di alcuna creatura); allora sarà anche la pienezza dell'uno, del buono, del vero e del bello, e di conseguenza la creatura, limitata, parteciperà solo in parte, frammentariamente, ai trascendentali. Facciamo un esempio: in che cosa consiste l'unità del mondo finito? È il genere, la specie (ogni uomo è interamente uomo, in ciò consiste la sua unità)? Oppure è l'individuo (ogni uomo è indivisibilmente se stesso)? L'unità è dunque polarizzata, nell'ambito del finito. La stessa polarità può venir dimostrata per il buono, il vero e il bello. Corrispondentemente a ciò ho tentato di costruire una filosofia e una teologia a partire dall'analogia, dunque non partendo da un Essere astratto, ma piuttosto da un Essere come lo si incontra concretamente nelle sue proprietà fondamentali (non categoriali, bensì trascendentali). E poiché i trascendentali compenetrano e animano tutto l'essere, devono per forza di cose essere anche intimi l'uno all'altro: ciò che è davvero vero, deve essere anche buono e bello e uno. Un essere *appare*, ne consegue una epifania: in essa esso è bello e ci rallegra. Apparendo si dà, si dona a noi: è buono. E dandosi *si dice* anche, si esprime, svela se stesso: è vero (in sé e nell'altro al quale si rivela)»: VON BALTHASAR, *L'ultimo resoconto*, in LEHMANN – KASPER, *Figura e opera*, 20-22.

⁵¹ «Così si può sviluppare dapprima una *Estetica* (Herrlichkeit): Dio appare. Egli appare ad Abramo, a Mosè, Isaia, infine appare in Gesù Cristo. Una domanda teologica: Come può la sua apparizione, la sua epifania venir

– il buono = drammatica⁵²;
– il vero = logica⁵³.

riconosciuta in mezzo ai mille altri fenomeni di questo mondo? Come si può distinguere l'unico e vero Dio vivente da tutti gli dei circostanti, da tutti i tentativi filosofici e religiosi di afferrare Dio? Come si può percepire l'incomparabile gloria di Dio nella vita, nella croce e nella risurrezione di Cristo, in mezzo a tutte le altre glorie di questo mondo?»: VON BALTHASAR, *L'ultimo resoconto*, in LEHMANN – KASPER, *Figura e opera*, 22. Per un'introduzione all'*Estetica Teologica*, cf. gli articoli di GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, 257-262; B. MONDIN, *I grandi teologi del XX secolo. I teologi cattolici*, Borla, Torino 1969, 279-284; PIFANO, *Teologie della bellezza*, 16-21; E. GUERRIERO, *Gloria*, in ID., *H. U. von Balthasar*, 253-299.

⁵² «Così si può procedere ulteriormente con una *drammatica*, poiché questo Dio stringe con noi un patto di alleanza: come si incontra la libertà assoluta di Dio con la libertà relativa, ma reale, dell'uomo? Non si giungerà qui ad una battaglia mortale tra le due, nella quale ognuna difenderà contro l'altra quello che essa ritiene buono e come tale sceglie? Quale sarà lo sviluppo di questa battaglia, e la vittoria finale?»: VON BALTHASAR, *L'ultimo resoconto*, in LEHMANN – KASPER, *H. U. von Balthasar. Figura e opera*, 22. Per una introduzione alla *Teodrammatica* cf. gli articoli di G. SOMMAVILLA, *La Teodrammatica di H. U. von Balthasar*, in «Rassegna di Teologia» 21 (1981) 4, 321-330; E. GUERRIERO, *Teodrammatica*, in ID., *H. U. von Balthasar*, 297-323; ID., *La Teodrammatica di H. U. von Balthasar*, in «Humanitas» 44 (1989) 354-365; GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, 262-268.

⁵³ «Si può terminare con una *Logica (una Teologica)*. Come si renderà Dio comprensibile agli uomini, e come può una Parola infinita esprimersi in una parola finita, senza rimetterci il suo significato? Qui si pone il problema delle due nature di Cristo. E come può il limitato spirito afferrare il senso illimitato della Parola di Dio? Qui si pone il problema dello Spirito Santo. Questa è l'articolazione della mia *Trilogia*. Ho menzionato solamente le questioni che sono state poste dal metodo, senza accennare alle risposte, cosa che oltrepasserebbe di gran lunga l'ambito di questa mia introduzione. Come conclusione bisogna tuttavia pur sempre toccare brevemente il punto che contiene la risposta cristiana alle domande sollevate all'inizio dalle filosofie religiose del mondo. Dico: la risposta cristiana, poiché l'Antico Testamento e più ancora l'Islam (che essenzialmente fa parte dell'ambito della religione di Israele) non sono in grado di dare una soddisfacente risposta alla

Il bello, in quanto forma con cui l'oggetto si dà a conoscere, diventa la prima categoria a cui la teologia deve fare riferimento per esprimere la rivelazione di Dio. Esso è, dunque, l'inizio dell'argomentazione teologica⁵⁴.

domanda: perché Jahwé, perché Allah ha creato un mondo del quale egli, in quanto Dio, non ha bisogno? In entrambe le religioni viene posto il dato di fatto, ma non viene data alcuna fondazione e motivazione. La risposta cristiana è contenuta nei due dogmi fondamentali, quello della Trinità e quello dell'Incarnazione. Nel dogma trinitario Dio è uno, buono, vero e bello, perché essenzialmente egli è amore, e l'amore presuppone l'uno, l'altro e la loro unità. E se in Dio si deve porre l'Altro, il Verbo, il Figlio, allora l'alterità della creazione non è una caduta, un abbassamento, ma è invece un'immagine di Dio, senza essere essa stessa Dio. E poiché il Figlio è l'eterna icona del Padre, potrà allora accogliere in sé senza contraddizione l'immagine speculare che la creazione è, purificarla, senza dissolverla (in una falsa mistica), introdurla nella *communio* della vita divina. Qui si dovrà distinguere "natura" e "grazia". Ogni autentica soluzione offerta nella fede cristiana dipende da questi due misteri, che vengono categoricamente rifiutati da un intelletto umano che si pone come assoluto. Per questo la vera e propria battaglia fra le religioni comincia solo dopo la venuta di Cristo. L'umanità rinuncerà piuttosto ad ogni domanda filosofica – marxismo, positivismo di qualsiasi colorazione – anziché accettare una filosofia che trova la sua risposta ultima nella rivelazione di Cristo»: VON BALTHASAR, *L'ultimo resoconto*, in LEHMANN – KASPER, *H. U. von Balthasar. Figura e opera*, 22-23. Per un'introduzione alla *Teologica* cf. gli articoli di A. MODA, *Struttura e fondamento della logica teologica secondo H. U. von Balthasar*, in «Rassegna di Teologia» 30 (1990) 6, 548-566; ID., *Struttura e fondamento*, in «Rassegna di Teologia» 31 (1991) 1, 31-60; E. GUERRIERO, *Teologica*, in ID., *H. U. von Balthasar*, 323-335; GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, 268-270.

⁵⁴ La priorità della bellezza è stata motivata dallo stesso von Balthasar in un'intervista alla tv italiana: «Ho cominciato con il bello perché lo splendore dell'essere è la prima cosa che vede il bambino e che concepisce un uomo semplice. Per trasferire questo concetto alla teologia, la prima cosa che io vedo è lo splendore di Dio nel Cristo: la manifestazione del divino che è del tutto diversa da tutte le cose terrene e umane»: cf. MONDIN, *H. U. von Balthasar*, 83; ID., *Perché il bello in teologia*, in «Seminarium» 21

Se dunque il problema di ogni argomentazione sia filosofica che teologica riguarda l'origine, il bello ne costituisce la parola chiave.

Il fenomeno originario della manifestazione dell'essere trova la sua forma espressiva completa in Cristo⁵⁵. Interpretare Cristo significa comprendere il fenomeno originario. Ma – e qui sta il paradosso incomparabile che costituisce il punto originario dell'estetica cristiana e quindi di ogni estetica –

(1981), 467-480. La bellezza si pone, dunque, come primo accostamento a Dio e all'essere. In questa operazione von Balthasar fa suo il metodo fenomenologico; infatti, la bellezza è qualcosa che va anzitutto guardata con ammirazione, con stupore. Assumendo il metodo fenomenologico von Balthasar riconosce la priorità dell'oggetto sul soggetto (rovesciando così la posizione del metodo trascendentale di Rahner) e proclama il valore oggettivo di ogni forma di apprendimento. Ciò che appare è, nello stesso tempo, ciò che costituisce la verità in sé. L'autopresentazione dell'essere come bello è ciò che permette di vedere attuata l'identità del fenomeno e la realtà in sé. In altre parole ciò che "appare" è la realtà stessa in sé, così come si presenta al soggetto. Ciò che appare fenomenologicamente è ciò che ontologicamente è.

⁵⁵ A proposito della cristologia di von Balthasar, va segnalata la severa ed esemplare indagine di G. MARCHESI, *La cristologia di H. U. von Balthasar*, PUG, Roma 1977. L'opera è importante perché raccoglie ed armonizza le linee cristologiche sparse in numerosi scritti balthasariani. La peculiare figura (*Gestalt*) assunta dall'amore divino in Gesù Cristo si esprime in amoroso incontro, e cioè nell'adesione di Cristo a questo amore, nell'attuazione di esso; pertanto non c'è altro accesso possibile alla "Gloria" se non nella percezione di questa forma che è la vivente espressione (*Ausdruck*) di Dio e che chiama l'uomo a parteciparvi. *Figura ed espressione*: intorno a questi due termini-chiave si articola la ricerca di Marchesi. Su questo tema cf. anche G. MARCHESI, *Il mistero di Cristo centro della costellazione teologica di H. U. von Balthasar*, in «La Civiltà Cattolica» (1989), II, 117-130; E. BABINI, *La cristologia di H. U. von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1989; ID., *Gesù Cristo forma e norma dell'uomo secondo H. U. von Balthasar*, in «Communio» 105/1989, 45-56; G. RUGGIERI, *Introduzione all'edizione italiana di Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1990, 5-20.

«Cristo è ciò che esprime, cioè Dio, ma egli non è colui che egli esprime, cioè il Padre»⁵⁶.

L'approccio estetico⁵⁷, a giudizio dell'autore, deve essere recuperato per una comprensione globale delle origini. Per questo motivo, come egli fa notare, tutti i tentativi di interpretare le origini della creazione sono sempre in chiave estetica. Tale atteggiamento viene giustificato dal fatto che quello estetico è un approccio che dispone di una capacità penetrativa maggiore degli altri. Ciò non significa che esso debba prevalere su quello logico ed etico, ma integrato ad essi.

Ma quale significato von Balthasar attribuisce al "bello", tanto da conferirgli un valore ontologico, che lo rende fondativo per l'argomentazione teologica? Determinante è il riferimento a san Tommaso per il quale il bello sta oggettivamente alla confluenza di due realtà: *species* e *lumen*, due termini che Balthasar fa confluire in quello di forma. Forma è «lo splendore che irraggia dall'intimo». Essa, dunque, non designa l'aspetto formale della realtà, distinto dal contenuto, ma indica la struttura concreta dell'essere⁵⁸. Solo se la forma si colloca in questa struttura dell'essere è forma autentica e ha diritto al nome intero della bellezza⁵⁹. Il bello non può ridursi a rapporti intramondani tra materia e forma, ma esso rivela l'essere di Dio nella sua manifestazione gloriosa. Tale manifestazione comporta un'evidenza che si impone immediatamente.

A questo punto è opportuno soffermarsi sul metodo e sul linguaggio di von Balthasar.

⁵⁶ *Gloria*, I, 20.

⁵⁷ Per l'approccio estetico in teologia cf. anche P. N. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza*, Edizioni Paoline, Roma 1981.

⁵⁸ Cf. *Gloria*, I, 4.

⁵⁹ Cf. *Gloria*, I, 15.

9. Il metodo fenomenologico

Nell'*Estetica* von Balthasar sembra aver trovato la chiave giusta per esprimere la sua *Weltanschauung*: il bello non vive soltanto di splendore (*Glanz*), ma ha bisogno della forma (*Gestalt*) e dell'immagine (*Bild*)⁶⁰. La bellezza quindi non è semplicemente apparizione, manifestazione, ma è l'essere stesso nel suo manifestarsi, nell'autorivelarsi. Questo è il mistero dell'essere, considerato nella prospettiva del *pulchrum*.

Per esprimere questo approccio von Balthasar fa uso di un metodo spiccatamente *fenomenologico*. Egli cerca di cogliere l'interdipendenza tra conoscenza e conosciuto, tra oggetto creduto e atto del credere, tra evento-Cristo e piena accettazione dell'evento (vita cristiana); mira cioè ad un *realismo teologico*, nel quale l'evento (il dato) prevale su qualsiasi condizione previa o concomitante del soggetto. In questo realismo è l'evidenza oggettiva che costituisce la base della certezza e della verità dell'evidenza soggettiva e ne garantisce la razionalità (intelligenza della fede). Perciò è consequenziale il rifiuto di ogni forma di kantismo, di idealismo o di positivismo ideologico. L'analogia che Balthasar intravede tra la bellezza dell'essere creaturale e quella di Dio, Essere Assoluto, ci sembra pienamente valida. La "gloria di Dio" significa: *apparizione* di Dio nel suo splendore, *Dio* che si manifesta nella sua magnificenza.

Balthasar pone due postulati: primo, *accettare il dato*, cioè *Cristo, come si dona*; secondo, *in teologia* non si hanno mai "fatti nudi" (*bloßen Fakten*), fatti cioè che non implicino nessuna "partecipazione" (*Ergriffenheit und Teilnahme*), soggettiva o oggettiva, quale potrebbe essere postulata da una scienza che pretende di essere esatta, meglio, staccata e disin-

⁶⁰ Cf. *Gloria*, I, 18.

teressata. *Die objektive Sache* della teologia (la cosa oggettiva) è infatti la partecipazione dell'uomo a Dio. Essa si realizza, da parte di Dio, nella rivelazione (inclusa l'umanità divina del Cristo) e da parte dell'uomo si attua nella fede (fino alla partecipazione all'umanità divina di Cristo).

Questa è la dinamica dell'*estetica teologica*, la quale dalla *percezione* porta all'*estasi*, cioè alla partecipazione, nella fede, di tutta la figura cristologica. Tale dinamica parte dal vedere la totalità della figura di Gesù e conduce *al lasciarsi guardare*, misurare e trasformare dalla grazia di Cristo.

La preghiera è l'ambito più appropriato in cui il credente, come intelligenza in ricerca, può comprendere la vastità e la profondità della rivelazione. Preghiera e teologia si richiamano reciprocamente ed incessantemente⁶¹.

10. Il linguaggio analogico

Se la bellezza costituisce il fenomeno originario della manifestazione dell'essere, compito del teologo è dire questo fenomeno originario. Von Balthasar è tuttavia consapevole delle difficoltà di un linguaggio adatto ad esprimere il fenomeno originario, in quanto esso rimane invisibile ai nostri sensi. A suo giudizio il linguaggio analogico⁶² costituisce la risposta a questa difficoltà, in quanto essa si pone come tentativo di voler descrivere il contenuto di una realtà, di per sé inesprimibile per via concettuale, attraverso una similitudine che quella stessa realtà produce nel soggetto che intende conoscerla.

⁶¹ Cf. MARCHESI, *La cristologia di H. U. von Balthasar*, 145-146.

⁶² Il testo di Oakes pone il linguaggio analogico come premessa ermeneutica per comprendere l'intera opera di von Balthasar. Si può far riferimento ad esso per avere una conoscenza più estesa dello stesso.

Nel nostro caso la similitudine che si produce nel soggetto è determinata dalla forma, la quale esprime il costituirsi di una realtà invisibile in una realtà sperimentabile attraverso i sensi.

L'analogia è la via della *somiglianza* tra Dio e la creatura, ma la dissomiglianza è sempre maggiore di qualsiasi somiglianza possibile o immaginabile⁶³. Quindi ad ogni affermazione su Dio deve corrispondere una negazione, che delimita e fa trascendere totalmente il contenuto di quanto possiamo affermare di Dio e su Dio. Egli resta sempre *id quo maius cogitari nequit*. Perciò nessun concetto umano può essergli applicato per via di identità.

Dio trascende ogni nostra definizione. Ed è solo per analogia, asserisce Balthasar, che possiamo parlare di "persone" in Dio, di "generazione", di "spirito". In questa accezione, analogia è opposta a univocità e ad equivocità. Vanno indicate due implicazioni teologiche: la concezione di Dio "tutt'altro" e "non-altro"; il rapporto della *teologia positiva* e di quella *negativa*. Il "Dio tutt'altro" fu presentato negli anni Venti da K. Barth, il quale, a sua volta – secondo von Balthasar – «non fece che rinnovare la millenaria tradizione della teologia negativa»⁶⁴.

Radicalizzando questa formula, sul piano ontologico, si distrugge l'analogia sia dell'essere che della fede e si finisce per negare totalmente quel che si vorrebbe affermare di Dio.

Per ribadire la trascendenza assoluta di Dio, si toglie ogni forma di somiglianza con la creatura, e teologicamente sarebbe impossibilitata ogni comunicazione con Dio. Se Dio fosse radicalmente il "tutt'altro", allora non sarebbe soltanto il "trascendente", ma anche il totalmente inconoscibile. La sua rivelazione risulterebbe non solo mistero, ma enigma senza

⁶³ Cf. DS 806, EDB, Bologna 1995.

⁶⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Cordula*, Queriniana, Brescia 1968, 66.

senso per l'uomo. Perciò ci sembra che la formula del "Dio tutt'altro" vada corretta, proprio per salvaguardare il ruolo dell'*analogia entis* e dell'*analogia fidei*.

Von Balthasar, introducendo la nozione di Dio "non-altro", corregge implicitamente la nozione del "tutt'altro" e prende le distanze dalle implicazioni agnostiche, a cui è pervenuta la teologia protestante. La concezione del "non-altro" significa: la trascendenza di Dio è tale, che egli supera anche «il nome del totalmente altro e si fa non-altro». Che Dio sia il "non-altro" significa che egli è tutto e non conosce differenza; egli non è un "altro", ma è «colui che è elevato al di sopra di ogni alterità».

Viene così sottolineata ancora di più la *trascendenza divina*, indicata piuttosto col termine "identità divina". Come amore assoluto, Dio è *al di sopra* di ogni antitesi dell'essere finito; tuttavia egli ha "la libertà altrettanto assoluta" di porsi *dentro* il finito. La creazione è concepita come l'inizio di questa discesa di Dio, della sua rivelazione, la quale culmina con l'incarnazione redentrice: per amore Dio dona il proprio Figlio fatto carne, per la salvezza del mondo⁶⁵.

Ad acuire la polemica anticattolica di K. Barth contribuì anche l'intervento di E. Przywara. Questi aveva presentato l'*analogia entis* come "principio formale del cattolicesimo", quindi essa costituirebbe la struttura fondamentale della filosofia e della teologia cattolica. E queste si troverebbero inevitabilmente in opposizione alla "dialettica" di K. Barth, come negazione dell'*analogia*. Ad una concezione cattolica (come esposta da Przywara) e fondata sull'*analogia entis*, Barth oppone l'*analogia fidei*, basata sull'azione di Dio nell'uomo, sulla trascendenza della sua rivelazione e sulla *sola fides*.

⁶⁵ Cf. MARCHESI, *La cristologia di H. U. von Balthasar*, 59-64.

Balthasar descrive lo sviluppo della teologia di Barth come un *passaggio graduale dalla dialettica all'analogia*. Cioè, dalla contrapposizione netta tra Dio e la creatura, dall'accentuazione dell'agire di Dio sull'essere dell'uomo all'accettazione della "analogia teologica". Resta riaffermata la differenza, la distanza tra Dio e la creatura, ma a questa è riconosciuta una certa "consistenza" ed una partecipazione alla rivelazione di Dio in Cristo.

L'analogia viene così definita da Balthasar in termini barthiani:

«La creatura ha talmente la sua origine da Dio, che essa ottiene da lui non soltanto di ricevere (*empfangen*), ma anche di rispondere (*antworten*). Meglio: di ricevere anche il potere di rispondere, e di rispondere in tal modo, che questa risposta autonoma sia essa stessa un supremo ricevere. Questa si chiama analogia teologica»⁶⁶.

L'uso che von Balthasar fa di analogia è diverso da quello tomistico tradizionale.

L'analogia viene opposta alla dialettica. Essa indica la «consistenza propria e l'autonomia relativa della creatura in seno stesso alla sua relazione con Dio: si chiama *analogia fidei* quando Balthasar vuol indicare che questa consistenza è stata realizzata da Dio nell'ordine della salvezza; è detta *analogia entis* quando si considera la costituzione propria della stessa creatura. L'umano (*Menschsein*) in tutte le sue forme viene compreso come linguaggio (*Sprache*) reale del Logos»⁶⁷.

In questa impostazione teologica von Balthasar è avvantaggiato da una diversa ontologia che comprende la peculia-

⁶⁶ *Verbum caro*, 180.

⁶⁷ *Verbum caro*, 182.

rità dell'*essere creaturale* come *vero, buono e bello*. Quindi l'essere non è un "concetto" e l'essere creaturale non è il "nulla", contrapposto a Dio che è "l'essere". Nella creatura tutto, «ad eccezione del peccato, in funzione del Cristo è adeguato a diventare espressione di Dio»⁶⁸. «La rivelazione presuppone un'analogia ontologica, che si fonda nell'ordine creaturale»⁶⁹, presuppone cioè il linguaggio della creazione di Dio. Con questo procedimento von Balthasar vuole affermare che l'*analogia entis* si ritrova all'interno dell'*analogia fidei* senza che questa sopprima la prima e senza che l'*analogia fidei* si riduca alla semplice analogia dell'ordine creaturale.

Il migliore esito conseguito da von Balthasar sembra proprio da individuarsi nel grande mistero dell'incarnazione del Verbo e nella funzione dell'umanità di Cristo, "espressione" (*Ausdruck*), si potrebbe anzi dire che la sua cristologia è vista come la creazione perfettamente riuscita. E in questa prospettiva abbiamo l'inserimento dell'*analogia entis* nell'*analogia fidei*⁷⁰.

L'analogia, tuttavia, non ha nessuna pretesa esaustiva ma propositiva in quanto essa è relativa alla capacità percettiva del soggetto. Quello dell'analogia si presenta come il linguaggio⁷¹

⁶⁸ *Verbum caro*, 185.

⁶⁹ *Verbum caro*, 88.

⁷⁰ Cf. MARCHESI, *La cristologia di H. U. von Balthasar*, 65-70.

⁷¹ Per un sintetico quadro storico, dalle origini fino all'epoca contemporanea, con relativa bibliografia del concetto di analogia cf. l'articolo di H. HOLZ, *Analogia*, in *I concetti fondamentali di filosofia*, Queriniana, Brescia 1982, 66-85, lo schizzo bibliografico è di G. Beschini; cf. inoltre P. A. SEQUERI, *Analogia*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Casale Monferrato 1977, 341-351; G. LAFONT, *Analogia*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, 30-31; C. MOLARI, *Le funzioni dell'analogia nel linguaggio teologico*, in «Rassegna di Teologia» 34 (1994) 4, 403-420.

attraverso il quale noi possiamo dire Dio. Se il linguaggio col quale il teologo dice Dio deriva esclusivamente dall'esperienza terrena, tutta la teologia non può che essere antropomorfica. Il rischio che esso comporta è quello di una riduzione di Dio al nostro livello.

La teologia si pone come un linguaggio inaudito proprio perché tenta di esprimere questa tensione che deve sempre esistere fra la trascendenza di Dio (Dio sopra di noi) e la sua immanenza (Dio dentro di noi).

Soltanto mantenendo la tensione il teologo può evitare il crollo o dell'essere del mondo in Dio (teopanismo) o di Dio nel mondo (panteismo). Nessuno dei due estremi si sostiene senza l'altro.

«Il fatto metafisico primordiale – dice Przywara – è la tensione dell'*analogia entis*, o, per dirla in 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. 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»⁷².

⁷² Citato in E. T. OAKES, 42-43.

CAPITOLO II

La forma trinitaria dell'evento salvifico

«Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture» (1Cor 15,3-5). È la testimonianza più antica della risurrezione di Cristo, della sua realtà oggettiva: «Realmente (*ontos*) il Signore è stato risuscitato ed è apparso a Simone» (Lc 24,34); veramente «Dio ha risuscitato Cristo dai morti» (At 2,32; 3,15; 4,10). L'affermazione teologica fondamentale della fede della Chiesa trova in tale formula il suo fondamento, quel fondamento basato sulla realtà della risurrezione del Signore e attestato, inequivocabilmente, dai «testimoni preordinati» (At 10,41), tra i quali Paolo pone anche se stesso.

Inoltre, nell'orizzonte della risurrezione, la croce di Gesù viene compresa fin dall'inizio come morte espiatrice per i nostri peccati. Infine, nella stessa formula di fede è già affermata la dimensione trinitaria dell'evento della risurrezione compresa come un'azione specifica di Dio, e non solo – come ha pensato Bultmann – come presa di coscienza del significato della croce¹.

Quindi il *triduum mortis*, che si colloca fin dall'inizio della fede cristiana al centro del suo annuncio e della sua testimonianza, costituisce anche il centro della teologia cristiana.

¹ Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, Zurich 1953.

1. L'evento salvifico come "mistero"

Il mistero pasquale (morte espiatrice, realtà oggettiva e unicità irripetibile della risurrezione di Gesù e sua struttura trinitaria), nella lunga riflessione di Balthasar, costituisce il centro di polarizzazione e di irradiazione di tutto il suo pensiero.

Infatti, ciò è riscontrabile già nel suo primo contributo sistematico sul mistero pasquale, costituito dal saggio *Mysterium Paschale*, inserito prima nell'opera collettiva *Mysterium salutis* e poi pubblicato in volume autonomo sotto il titolo *Teologia dei tre giorni*.

Il mistero pasquale occupa un posto centrale anche nel volume *Nuovo Patto*, dove l'autore evidenzia soprattutto il peso della croce: l'urto della giustizia di Dio con il peccato del mondo; la morte di croce in rappresentanza di tutti i peccatori; l'abbandono del Figlio sulla croce, la sua *kenosi* e discesa agli inferi².

La seconda parte di tale opera, nella quale converge l'intero cammino dell'Antico Testamento, è dedicata in gran parte alla glorificazione del Figlio da parte del Padre e dello Spirito Santo, dalla loro azione comune³.

La glorificazione del Figlio da parte del Padre trova suo fondamento e concretizzazione in un atteggiamento di obbedienza filiale: «Se Dio è stato glorificato in lui, anche Dio lo glorificherà da parte sua e lo glorificherà subito» (*Gv* 13,32).

«Già nel trattato *Mysterium Paschale* risaltano l'impegno e la serietà con cui sono toccate tutte le questioni teologiche del *triduum mortis*. È imponente l'apparato critico e letterario. Non viene trascurato praticamente niente di quanto possono offrire la Scrittura, la Tradizione ecclesiale, l'ese-

² Cf. *Gloria*, VII, 187-217.

³ Cf. *Gloria*, VII, 221-244.

gesi, la riflessione teologica e l'esperienza vissuta dei santi, per una comprensione più profonda dell'evento centrale della rivelazione dell'amore di Dio e della nostra redenzione. Il saggio si articola in cinque sezioni. 1) Incarnazione e passione (l'ordinamento dell'incarnazione alla passione); – la *kenosi* e "la nuova immagine di Dio". 2) La morte di Dio, considerata come luogo originario della salvezza, della rivelazione e della teologia. 3) Il cammino verso la croce (venerdì santo): tutta l'esistenza di Gesù è sotto il segno della croce e dell'obbedienza fino alla morte di croce [...]. 4) La quarta sezione vorrebbe colmare il silenzio che intercorre tra la morte e la risurrezione; essa è intitolata: *Il cammino verso i morti* (sabato santo) [...]. 5) L'ultima sezione svolge il tema propriamente pasquale della risurrezione e dell'ascensione di Gesù: *Il cammino verso il Padre*⁴.

Per quanto riguarda il mistero salvifico, Balthasar ha prodotto un pensiero profondo e sistematico. Il fatto che tutti hanno speranza di potersi salvare significa che tutti si salveranno?

Innanzitutto, l'argomento non è proprio centrale nell'escatologia balthasariana. La questione va compresa in un orizzonte molto più ampio, in chiave cristocentrica, trinitaria, per poter leggere la cosiddetta "storia della salvezza". Balthasar afferma che vi è un "sì" di Dio che ha un carattere infinito, fedele, irrevocabile, e all'interno di questo "sì" di Dio dobbiamo riflettere su un eventuale, possibile "no" dell'uomo.

L'uomo in quanto creatura è finito, limitato e chiaramente non può competere con Dio. L'intento di Dio è quello di redimere l'uomo e per poter fare questo deve raggiungerlo, deve recarsi dove l'uomo, a causa del peccato, si è cacciato. L'uomo è raggiunto da Dio in Cristo per essere abbracciato e solle-

⁴ MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*, 333-334.

vato. Il teologo usa il termine *Unterfassung*, termine tedesco tradotto in italiano con “*subabbraccio*”⁵, che purtroppo non rende bene l’idea della grandezza, della portata di tale evento.

Bisogna anche considerare la possibilità che l’uomo dica “no” al “sì” di Dio⁶; in questo caso il nostro autore parla di “*possibile impossibilità*”.

⁵ «Il subabbraccio di tutti i peccati per mezzo dell’infinito amore di Dio avvalorava l’idea che il peccato, il male, dev’essere limitato e *finito*, e che troverà pure la sua fine nell’amore che lo abbraccia. L’idea correva già presso i padri della Chiesa. Cristo, vi si dice, “ha rotto definitivamente col peccato” (*IPr* 4,1), egli ha dunque soffrendo operato la fine del peccato. L’intero peccato del mondo era incluso nel suo dolore, che era tutto quanto espiazione per la colpa, e così con la fine del suo dolore, nella morte, ha trovato fine anche il nostro peccato»: *Teodrammatica*, V, 242.

⁶ «Anzitutto il soggetto come persona ha la libertà di volgersi conoscitivamente alle cose che vuole assumere in se stesso. Può meditare, leggere, scegliersi ad oggetto di ricerca ciò che corrisponde al suo proprio slancio conoscitivo. Può ritagliarsi dall’infinito regno dello scibile quella parte che gli sembra congeniale e inseribile nel cerchio che lui vorrebbe definire la sua immagine del mondo. Ed avendo questa libertà del volgersi, possiede in pari tempo anche una libertà del distogliersi da cose che non gli si adattano, perché apprese come superflue od ostili rispetto alla costruzione del suo mondo spirituale. Anche se molte cose si affollano entro il campo dei sensi senza esservi chiamate, resta tuttavia al soggetto la possibilità di vagliare tutto ciò, lasciando stare il più in una specie di anticamera e rivolgendosi interiormente solo a quanto gli interessa veramente. Questo nostro blocco verso l’invasione del sensibile, questa rigorosa censura dello spirito contro la massa materiale affluita attraverso i canali dei sensi, tradisce indubbiamente un’imperfezione del nostro potere conoscitivo, il quale è in grado di afferrare solo una porzione ben ridotta entro i limiti della coscienza; ma al tempo stesso è una prova della libertà ordinativa e costruttiva dello spirito, che dalla quantità della materia offerta elegge unicamente quanto si adatta al suo edificio spirituale [...]. Alla libera chiusura verso una verità inopportuna corrisponde la libera apertura verso ogni verità cercata e benvenuta. Questa vigile apertura, questo slancio

Ecco i tre enunciati di Balthasar a tal riguardo: 1) Cristo *subabbraccia* l’intera umanità per ricondurla al Padre. Quindi bisogna sperare per tutti; 2) quanto appena affermato ha un fondamento biblico, infatti la Sacra Scrittura afferma che Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati (*1Tm* 2,4); 3) questo non conduce ad un’escatologia vaga, in quanto all’uomo va lasciata la possibilità di non volersi far raggiungere da questa salvezza.

Alla luce di ciò, il rifiuto al *subabbraccio* di Dio è qualcosa di drammatico che apre alla possibilità dell’inferno⁷.

d’incontro è una condizione essenziale per il verificarsi e il riuscire autentico della conoscenza. Essa è dunque senz’altro un aspetto intellettuale che condiziona e che promuove la conoscenza. Ciò non le impedisce d’essere al tempo stesso un aspetto della libertà e della volontà, e in tal modo di penetrare nella sfera etica»: *Teologica*, I, 112-113.

⁷ «Agli abissi che Lutero ha aperto e che nessuna teologia anodina o ecumenismo ha chiuso viene data una risposta sufficiente solo nella dottrina di Adrienne von Speyr, la quale come nessuno prima ha scandagliato ed espresso questi abissi. Come può tutta la teologica contraddizione del peccato venir a un tempo affermata e superata da maggiore profondità, e tutto questo senza attenuazione ma anche senza distruzione della logica teologica? (perché la contraddizione della menzogna viene integrata nell’intimo della verità). Stranamente nessuno arriva più vicino al “senso” luterano di Adrienne von Speyr, non solo nella teoria, ma fin dentro l’esperienza più lacerante, e tuttavia la maniera in cui Lutero formula il “simul” non viene confutata da nessuna parte più acutamente che qui. Bisogna, per vedere tutto questo, anzitutto disfare la teologia tradizionale dall’inferno fin dietro alla contraddizione tra Origene e Agostino. “La verità non è semplicemente un aut-aut: o c’è qualcuno nell’inferno o nessuno. Entrambi sono un’espressione parziale della totale libertà”. “La Chiesa ha semplicemente escluso Origene e per questo ha dato ad Agostino troppo posto”. Origene considera l’inferno come la latrina del mondo, essa ha nell’insieme il suo significato; ma proprio questa visuale è ora impedita ad essa (la Chiesa)”: *Teologica*, II, 302-303.

2. L'evento salvifico come "dramma"

Incentrata nell'evento salvifico del mistero pasquale, quale somma e vertice della rivelazione e del dono dell'amore di Dio, la *Teodrammatica* è costruita sotto la simbolica del "teatro del mondo".

Il dramma che viene rappresentato dalla "Trinità economica" entro il carattere drammatico dell'esistenza umana non è soltanto rivelazione (*bene-dicere*), ma è essenzialmente azione, evento, dramma appunto: il *bene-facere* di Dio. Di questo dramma rappresentato nel cuore del mondo, ovvero della passione, morte e risurrezione, Dio stesso è autore, attore e regista.

L'uomo non può essere un semplice spettatore, ma è chiamato a entrare nel pieno della recitazione, è sollecitato a rispondere a Dio come *partner* di un'alleanza mai revocata, a rispondere con la sua libertà finita all'infinita libertà di Dio.

Quindi, la responsabilità umana, fatta di decisione e azione, è pienamente coinvolta nell'azione di Dio verso l'uomo. Ogni attore del dramma (Dio, Gesù Cristo, l'uomo) ha e deve svolgere il proprio ruolo in un drammatico gioco delle parti.

Il tempo e la libertà sono le grandi coordinate del *theodramma* rappresentato nel "teatro del mondo", nella storia dell'intera umanità e nell'esistenza di ogni uomo. Il tempo infinito (eternità) di Dio che nell'incarnazione del Verbo incontra e fa proprio il tempo finito dell'uomo⁸; la libertà infinita di Dio che liberamente vuole confrontarsi con la libertà finita dell'uomo, per fargli dono della libertà liberata (dal peccato e dalla morte eterna)⁹.

⁸ Cf. *Teodrammatica*, III, 309-313.

⁹ «Una delle affermazioni basilari della Bibbia e della teologia è che una simile opposizione sussiste e che si esplica in svariate forme drammatiche.

«Nell'eterno [il Figlio di Dio] è definitivamente messo in salvo il temporale, poiché nel temporale aveva definitivamente trovato posto l'eterno. Nell'eterno viene messo in salvo sia il momento singolo che il senso di tutto lo sviluppo; così che il Figlio accoglie in sé la libertà sovrana di Dio e la possibilità di disporre di tutte le singole forme temporali della sua esistenza»¹⁰.

Per quanto riguarda il tema della libertà, innanzitutto va detto che essa non è "arbitrio" (né in Dio, né nell'uomo), e nell'uomo stesso essa non è semplicemente la "ragione aperta" (K. Jaspers)¹¹, quindi astratta e indefinibile; ciò equivarrebbe a "ragione immatura, da adolescenti", del quale la "ragione

Si può opporre che in tal modo la concezione biblica di Dio si dimostra come non filosofica, perché con l'esistenza della libertà finita riduce l'infinità dell'Assoluto. 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. Lasciamo stare la questione se la possibilità dell'insipiente di chiudersi contro questa legge non presupponga pure una vera libertà finita; ci limitiamo all'obiezione filosofica contro i fatti narrati dalla Bibbia, in cui Dio sembra respinto e represso dalla libertà delle creature nel ruolo di un partner o di un contraente. Così egli è quell'uno di fronte a cui sta l'altro, tra i due viene stipulato perfino qualcosa come un "patto", il che sembra sigillare definitivamente (nel Nuovo Patto) questo stare dell'uno di fronte all'altro. E se si volesse opporre che proprio nel Nuovo Patto la delimitazione reciproca è superata dal fatto che egli versa nei cuori di coloro che si danno a lui il suo proprio Spirito (*Ger* 31,31-33; *Rom* 5,5), così si può pure contrapporre che il rapporto di Gesù Cristo con il Padre suo mantiene aperta la differenza più forte che mai: "La mia volontà - la tua" (*Lc* 22,42)»: *Teodrammatica*, II, 184-185.

¹⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1990, 221.

¹¹ Cf. K. JASPERS, *Ragione e antiragione nel nostro tempo*, SE, Milano 1999.

aperta” dell’uomo (spirito e persona) diventa una scelta d’amore:

«La libertà che ha scelto è molto più liberale, cioè più generosa nel dono e nell’abnegazione di quanto lo possa essere la libertà che non fa nessuna scelta, che nella sua autosufficienza si crede liberale e che guarda dall’alto quelli che si sono compromessi. Anche in Dio la libertà è direttamente connessa con la verità: la sua libertà non è arbitrio, ma egli la possiede conforme alla sua natura»¹².

Dato che la natura più intima di Dio è l’amore, ne consegue che anche il dono della libertà, fatto dal creatore alla creatura, proviene dallo stesso amore divino.

Respingendo come assurda la teoria di Nicola Berdjaev, secondo cui – ispirandosi a Böhme – la libertà umana non deriverebbe da Dio ma da un “fondo informe” (*Ungrund*), quindi da un «abisso nullitario di libertà senza essere e senza ragione»¹³, Balthasar afferma chiaramente:

«Nella datità [autodeterminazione] della libertà brilla la bontà della libertà assoluta, perché essa dà così la cosa più preziosa che possiede, e brilla al tempo stesso l’onnipotenza della medesima assoluta libertà, perché essa *possiede* ciò che dà. Quindi la potenzialità della libertà umana si illumina solo con il rimando alla sua origine, che [...] è l’identità di libertà assoluta e di potenza assoluta»¹⁴.

Si ha il peccato o *mysterium iniquitatis* (caduta del rapporto di alleanza, infedeltà, incredulità), proprio quando questa libertà umana, come polo dell’autonomia, tenta di impadro-

¹² *Teologica*, I, 83.

¹³ Cf. N. BERDJAEV, *Schiavitù e libertà dell’uomo*, Bompiani, Milano 2010.

¹⁴ *Teodrammatica*, IV, 138-145.

nirsi del polo della trascendenza. Tra il “no” dell’uomo peccatore all’amore di Dio e il “sì” di Gesù Cristo alla volontà del Padre, fino a sperimentarne l’abbandono di Dio, si ha uno scontro-incontro in cui la *Teodrammatica* si inserisce. Nella missione di Gesù Cristo il tempo diventa lo “spazio” della sua obbedienza al Padre, cosa non riscontrabile nell’umanità peccatrice; missione in cui libertà e obbedienza si identificano perfettamente, tanto che «dall’incarnazione alla croce tutta la sua vita è espressione dell’obbedienza prima», ossia del rapporto eterno tra Padre e Figlio¹⁵.

L’obbedienza suprema di Cristo, costante e perfetta, condurrà il Figlio alla morte di croce, ad una morte *pro nobis* (in nostro favore, per la nostra salvezza). Questo *teodramma* ha il suo traguardo ultimo nell’elevazione dell’uomo a figlio di Dio, la sua partecipazione, per grazia, alla comunione con la santissima Trinità.

La *Teodrammatica*, in tutte le sue ramificazioni (dramma o salvezza di cristiani, ebrei e pagani) è in fondo la rappresentazione di quell’unico dramma realizzato dalla straordinaria potenza di Dio, nella pienezza del tempo. Potenza di Dio «che egli manifestò in Cristo quando lo risuscitò dai morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli» (*Ef* 1,19-20).

Per il teologo svizzero, quello che Paolo definisce come il “grande mistero” non è altro che quell’agire di Dio con il mondo che, attraverso creazione, rivelazione e redenzione è e resta sempre storia, azione, dramma, evento; esso ha il centro

¹⁵ Cf. *Teodrammatica*, V, 212. «È rivelato un legame di estrema fiducia tra Gesù e il Padre, una relazione obbedienziale che coinvolge l’esistenza storica del Nazareno: la sua morte, l’ora della passione e della solitudine, la sua visione del regno, l’annuncio del vangelo»: E. SCOGNAMIGLIO, *La Trinità nella passione del mondo. Approccio storico-critico, narrativo e simbolico*, Paoline, Milano 2000, 166.

nella pienezza del tempo, del Dio fatto uomo, nel quale tutto viene ricapitolato in cielo e sulla terra, il mondo è redento, i fratelli sono elevati a figli del Padre.

Mors et vita duello confluxere mirando: dux vitae mortuus, regnat vivus (morte e vita si sono affrontate in un prodigioso duello. Il Signore della vita era morto; ma ora vivo trionfa): così canta la sequenza di Pasqua con la sua lode intonata alla *Victimae Paschali*, all'agnello immolato e risuscitato.

La risurrezione di Gesù, inizio storico della fede cristiana in lui quale Cristo e Figlio di Dio, è la chiave di volta del mistero pasquale, fondamento della speranza cristiana non solo sul presente della vita ma anche in prospettiva escatologica dell'«ultimo atto» del teodramma, il giudizio¹⁶. La stessa risurrezione di Gesù – come annota R. Schnackenburg – «è stata la culla teologica della cristologia, (il suo) fondamento originario»¹⁷. Ma come la lettera agli Efesini ci ricorda, essa ha costituito anche la «culla dell'ecclesiologia»¹⁸.

Ed è proprio a partire dall'inno di *Ef* 1, 3-14, il quale vuole essere un canto di lode della comunità credente alla grazia di Dio e al suo salvatore, piuttosto che un trattato teologico, che Balthasar avvia la riflessione cristologica all'interno della *Teodrammatica*.

3. La forma più estrema di sacrificio

L'inno paolino è preso da Balthasar come chiaro anello di congiunzione tra l'*Estetica Teologica* (Cristo, *Gestalt* o figura centrale della rivelazione divina) e la *Teodrammatica* (la *oiko-*

¹⁶ Cf. *Teodrammatica*, V, 211-316.

¹⁷ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Cristologia del Nuovo Testamento*, in *Mysterium Salutis* XI, Queriniana, Brescia 1971, 62-75.

¹⁸ Cf. *Teodrammatica*, II, 82.

nomia di Cristo, centro della redenzione del mondo), nel segno del primato dell'amore di Dio.

«Forma (*Gestalt*) è, in una molteplicità organica, l'unità che dà senso. La forma drammatica di Cristo nelle sue articolazioni fondamentali – incarnazione, annuncio del regno e preparazione della Chiesa, passione, ricongiunzione coi morti, risurrezione e riunificazione con il Padre, ritorno alla fine della storia – è l'autorappresentazione semplice di un unico atteggiamento che è l'espressione effettiva dell'amore di Dio per il mondo»¹⁹.

Tale atteggiamento non è affatto un «ruolo» assunto arbitrariamente, ma è «libera espressione di libera persona», qual è il Figlio generato dal Padre; facendosi uomo, egli entra per obbedienza altrettanto libera nel cammino dell'esistenza umana e nella morte espiatrice, «fino alla forma più estrema di sacrificio di sé, eucaristia, croce, discesa agli inferi»²⁰.

In questo donarsi fino all'estremo di sé (cf. *Gv* 13,1) il Figlio incarnato rappresenta sia la dedizione d'amore del Padre per il mondo, sia l'inabitazione del mondo in Dio: il mondo, creato liberamente da Dio, riceve «il suo luogo nel luogo del Figlio», che è il suo archetipo, realizzatore e fine (*Col* 1,14-16).

In questo «centralissimo dramma del mondo» e della redenzione universale – con la libertà infinita di Dio – entra in azione la libertà finita dell'uomo con la sua «libertà liberata» dalla croce di Cristo: l'uomo allora diventa «coagonista, tra Dio e anti-Dio», tra grazia e peccato o tra Gerusalemme e Babilonia, come direbbe sant'Agostino²¹.

¹⁹ *Teodrammatica*, II, 88.

²⁰ *Teodrammatica*, II, 89.

²¹ Cf. *Teodrammatica*, II, 89.

Ma il dramma intramondano – ci ricorda con forza Balthasar – ha il suo spazio vitale nelle relazioni intratrinitarie, in quel *dià-logos*²² d'amore che intercorre tra il Padre e il Figlio fatto uomo nell'unità dello Spirito Santo; l'approdo finale dello stesso dramma non può che essere la gloria di Dio e la sua lode (cf. *Ef* 1,6), gloria che è identica all'amore purissimo, «disinteressato della donazione reciproca delle divine ipostasi»²³.

Perciò – contro Hegel – il “teodramma” non può essere ridotto a sistema, se per sistema s'intende un tutto citabile, controllabile e valutabile davanti al tribunale della ragione umana.

Il “teodramma” è anzitutto mistero (*mysterium*: *Ef* 1,9; 3,9), che non può essere mai compreso col sapere assoluto di hegeliana memoria, ma unicamente con l'intelligenza della fede, la cui ermeneutica è dettata dallo Spirito Santo, lo Spirito d'amore comune al Padre e al Figlio²⁴.

Questo ci consente di avere un nesso diretto per un accenno al mistero pasquale nella terza parte del trittico balthasariano costituito dalla *Teologica*²⁵. Come abbiamo potuto riscontrare

²² La parola *Dia-logos* ha più di un significato: oltre a «procedere attraverso il *logos*», significa anche aprirsi una strada attraverso quest'ultimo. Per un approfondimento sul tema del *Dia-logos*, si consiglia la consultazione del testo di P. DE LUCIA, *Il contributo di Raimundo Panikkar al dialogo interreligioso. Problemi e prospettive teologiche*, Città Nuova, Roma 2016.

²³ *Teodrammatica*, II, 89.

²⁴ Cf. *Teodrammatica*, II, 90.

²⁵ «Balthasar ha scritto un'estetica teologica, ma non ha mai voluto scrivere una teologia estetica. Ha quindi voluto scrivere una teologia che nel suo lavoro non utilizza in primo luogo categorie extra teologiche, di competenza dell'estetica profana sia della filosofia che della poesia, bensì una teologia che trae la sua dottrina dalla bellezza inerente ai dati rivelati e con un metodo veramente teologico, come si legge in *Gloria I*»: A. MODA,

ampiamente, l'accento in essa cade sulla formula giovannea *Verbum Caro* quale *espressione* (*Ausdruck*) visibile del Dio invisibile, l'uomo Gesù (*Verbo fatto carne*) quale interprete diretto, personale, del Padre. Alla logica di Dio, culminata nella sua rivelazione operata in Gesù *verità*, si contrappone “la diabolica contraddizione” del peccato dell'uomo, la paolina *caro peccati*.

In questo contesto (siamo alla fine del secondo volume della *Teologica: Verità di Dio*) la formula cristologica *Verbum Caro*, dove “carne”²⁶ significa primariamente il “corpo”, corpo

Hans Urs von Balthasar, in *Lessico dei teologi del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1978, 575.

²⁶ «Per comprendere che cosa s'intende nella formula “la Parola diventa carne”, bisogna partire dal realismo del Vecchio e Nuovo Testamento, dove il concetto ha sì una certa ampiezza, ma anche un chiaro centro di riferimento. “Carne” è fondamentalmente l'uomo che sta nella sua caducità ma anche in una strana elevatezza all'interno del mondo (*Gn* 1,27-31; *Sal* 8; *Sir* 17) davanti al Dio creatore. Quanto a sé, nella sua sostanza egli è polvere e cenere (*Gn* 18,27), uno che ritorna in cenere (*Gn* 34,15), solo da Dio gli viene ispirato il soffio della vita (*Gn* 2,7), quasi in prestito, poiché questo soffio può anche venir ritirato (*Sal* 104,29; *Gb* 34,14s) e nella morte ritorna a Dio (*Qo* 12,7), mentre ciò che era “carne ritorna alla terra da cui è stato preso” (*Qo* 3,20), così che di quanto prima viveva resta solo un'ombra nel mondo infero, un'ombra che non ha più relazione al Dio vivente (*Is* 38,18; *Sal* 6,6) [...]. Solo in testi veterotestamentari e apocrifi appare, proveniente dalla greccità, una opposizione nell'uomo tra carne e spirito, opposizione che si fa poi sentire anche nel Nuovo Testamento “lo spirito è pronto, ma la carne è debole” (*Mc* 14,38). In Paolo nasce di qui una lotta tra lo spirito che allude e attira a Dio e il corpo caduto in desideri “carnali” e caricato da una forza di gravitazione verso il basso, con il quale corpo o carne si intende non solo il corporeo nell'uomo, ma senz'altro anche il suo pensiero e sentimento in quanto non viene tenuto dalla grazia (*pneuma*) e da essa spinto in alto. Così, paolinamente l'esistenza terrena diventa proprio, anche nel cristiano, una opposizione, nella quale il corpo della morte non può essere altrimenti superato che dal corpo di Cristo in quanto è diventato per noi carne di sacrificio (*Rm* 8,5; *Ef* 2,14; *Col* 1,22; *Eb* 10,20; *1Pt* 4,1)»: *Teologica*, II, 192-193.

terreno o semplicemente uomo (Tommaso d'Aquino), si passa al concetto paolino di carne-peccato:

«Mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli (Dio) ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne, ma secondo lo Spirito (Rm 8,3-4)»²⁷.

La redenzione, operata da Cristo e che passa attraverso la sua morte di croce, raggiunge l'apice dell'incarnazione²⁸, resa possibile per mezzo dello Spirito Santo. La stessa morte, da un lato rivela il suo rapporto d'amore verso il Padre, dall'altro l'atto più alto della restituzione del suo Spirito al Padre nell'eterno Spirito (cf. Eb 9,14)²⁹.

Infine, come Spirito della verità, lo Spirito Santo è colui che non solo spiega ai discepoli e ai credenti la verità di Cristo quale spiegazione vera di Dio, ma è anche colui che all'unicità e irripetibilità di Cristo, unico Figlio di Dio, garantisce nella Chiesa e nella storia del mondo il significato universale della sua opera di rivelazione e di salvezza compiuta, per amore, sulla croce³⁰.

²⁷ *Teologica*, II, 283.

²⁸ «Dopo l'incarnazione la passione non è superflua? Non è essa per lo meno qualcosa di aggiunto in sovrappiù (come dicono gli scotisti) al fine principale, qualcosa di accidente rispetto alla glorificazione del Padre mediante il Figlio che ricapitola tutto in sé (Ef 1,10)? Ma se la passione è il centro di tutto, per cui anche l'incarnazione è solo una via a questo scopo, allora l'autoglorificazione di Dio nel mondo non viene fatta dipendere dal peccato dell'uomo e Dio non diventa un mezzo per conseguire il fine della creazione? [...]. Dio si rivela in quello che costituisce l'aspetto più profondo della sua divinità e manifesta la sua gloria proprio facendosi nostro servitore, lavando i piedi alle sue creature»: *Teologia dei tre giorni*, 23.

²⁹ Cf. *Teologica*, III, 48-60.

³⁰ Cf. *Teologica*, II, 23.

4. *Mysterium Paschale*: “cammino” verso i morti e il Padre

La cristologia del teologo svizzero, come più volte riscontrato, si sviluppa nella tensione di un duplice movimento cristologico: il movimento discendente del Figlio di Dio dal Padre nel mondo come incarnazione e *kenosi*; e il movimento ascendente quale ritorno del Verbo incarnato verso il Padre, presso il suo seno, nella sua gloria.

Il punto focale di questo duplice movimento cristologico è costituito dall'evento terminale e onnicomprensivo, della passione, morte e risurrezione, questo sia nella prospettiva sinottica, sia in quella giovannea, al quale il nostro autore si sente più vicino.

L'intreccio di questo duplice movimento del mistero di Cristo appare particolarmente evidente nella sequenza dei grandi eventi del mistero pasquale.

«Così la *kenosi* è *descensus* abissale del Dio fatto uomo; anche la croce è una discesa nell'abisso profondo della morte e della lontananza da Dio. Soggetto della crocifissione non sono propriamente i crocifissori (At 2,36; 3,14; 4,10), anche se essi hanno agito in conformità alla prescienza (At 2,23) e ai piani di Dio (At 3,18ss.; Lc 24, 26.46). Da Balthasar viene rimarcato spesso che “il vero soggetto dell'azione è Dio stesso, il quale consegna per amore il proprio Figlio” (cf. Rm 8,32; 2Cor 5,21)»³¹.

Questo Dio, venuto per servire, non per essere servito, si fa ultimo tra gli ultimi, povero tra i poveri, e manifesta la sua gloria lavando i piedi alle sue creature. Gesù non ha subito passivamente quanto lo ha condotto alla croce, ma

³¹ MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*, 330-331.

assume attivamente nell'amore i nostri peccati (cf. *Rm* 8,32; *Gal* 2,20). Infatti, dopo la preghiera dell'agonia, il Figlio di Dio si rende "disponibile", interiormente ed esteriormente, a lasciarsi legare e portare via.

L'atteggiamento di Gesù è di chi obbedisce al Padre ma anche di chi rinuncia a difendersi (poteva farlo con le dodici legioni di angeli, *Mt* 26,53), autoconsegnandosi per la nostra giustificazione³².

Il punto abissale di questo movimento discendente è toccato nel "cammino verso i morti", sotto la cui dinamica è meditato il difficile tema del mistero del sabato santo o discesa agli inferi: la solidarietà del Cristo morto con i morti³³. Tale discesa dice pure la solidarietà di Dio con la sua creatura, con la quale condivide l'abbandono, la morte e il disordine fino al silenzio assoluto.

«L'escatologia non può rinnegare lo "sguardo verso il basso" e puntare felicemente e con spensieratezza lo "sguardo

³² Cf. *Teologia dei tre giorni*, 108.

³³ Cf. *Teologia dei tre giorni*, 227-229. «La descrizione accurata, ancora libera da ogni tendenza apologetica, della deposizione dalla croce, delle cure apprestate al cadavere e della sepoltura, costituisce una testimonianza schietta di questa solidarietà: il cadavere *deve* essere messo nella terra (non esiste alcun accenno, nel nostro caso, ad una eccezione, ad es., a motivo dell'incorruttibilità, *At* 2,27.31), dove si viene implicitamente ad affermare che l'anima di Gesù "è" presso i morti. Il fatto di essere assieme ai morti non redenti implica la solidarietà nello *scheol* veterotestamentario, senza la quale lo stato dei peccatori davanti a Dio non sarebbe completo. Lo *scheol* deve quindi essere inteso nella sua accezione veterotestamentaria classica, prescindendo dalle speculazioni del tardo giudaismo, con gli influssi persiani ed ellenisti, sulla differenziazione tra il premio e il castigo dopo la morte, anche se queste rappresentazioni marginalmente (soprattutto in Luca) si trovano nel Nuovo Testamento (nella parabola di Lazzaro: 16,19-31) e nel *lóghion* dei ladroni 23,43»: *Teologia dei tre giorni*, 142-143.

verso l'alto". L'ermeneutica che deve rinvigorire il discorso sulle "cose ultime" è fondata su una novità, anzi sulle "cose nuove": in Cristo Dio non ha pronunciato un "sì e un no" nei confronti dell'uomo, ma solamente un "sì". Nel dramma di Dio che consegna il Figlio al mondo e lo cala negli inferi, ove il Figlio poi viene preso nell'abbraccio del Padre e questa è la risurrezione, la storia del mondo e dell'uomo viene orientata verso Dio stesso in "laudem gloriae eius"³⁴.

Il cammino verso il Padre porta Gesù Cristo ad essere intronizzato quale *Kyrios* (*Fil* 2,11), Signore del cielo e della terra, giudice universale. Ancora una volta l'iniziativa è di Dio Padre³⁵, il quale risuscita il Figlio e lo glorifica attraverso lo Spirito Santo³⁶.

Questa comprensione cristologica e trinitaria viene sostenuta, suffragata dal teologo svizzero, con una corposa documentazione di riferimenti scritturistici dai quali emerge con chiarezza l'iniziativa di Dio Padre sul Figlio. Ciò è perfettamente in linea con il ruolo fondamentale che Balthasar dà alla cristologia "dall'alto", salvaguardando pienamente la divinità originaria e la dimensione universale della redenzione.

Una delimitazione particolarmente rigorosa è stata posta a quei tentativi di tipo "mitico" o antropologico, i quali hanno cercato di far passare l'idea come se Cristo risorgendo conseguisse uno stato diverso da quello originario, ovvero diven-

³⁴ E. SCOGNAMIGLIO, *Ecco, io faccio nuove tutte le cose. Avvento di Dio, futuro dell'uomo e destino del mondo*, Messaggero, Padova 2002, 81-82.

³⁵ Nella Sacra Scrittura l'iniziativa è sempre di Dio. Dalla Genesi all'Apocalisse, il movimento è sempre di Dio verso l'uomo. Contrariamente a quanto accade nelle altre religioni dove è l'uomo che si muove verso Dio. Ecco perché, in questo senso, dovremmo dire che il cristianesimo non è una religione ma molto di più. È uno stile, un volto, una persona, una presenza. È Gesù di Nazareth.

³⁶ Cf. *Teologia dei tre giorni*, 229, 266-270.

terebbe Figlio di Dio, Messia e Salvatore, solo a partire da un certo momento e non da sempre³⁷. La risurrezione è la “ripresa” della gloria divina del Figlio di Dio, il quale non ha mai smesso di essere tale ma con l’incarnazione si è svuotato della sua divinità per far posto all’umanità assunta nella sua pienezza eccetto il peccato.

«La speranza del credente è fondata sulla kenosi del Figlio che non è vanificata per nessuno: la salvezza, dunque, abbraccia ogni uomo d’ogni tempo e luogo, salvato non per suo merito, ma per l’amore e il sacrificio straordinario del Figlio»³⁸.

Nella risurrezione intuimo il senso cristologico e trinitario fortemente riscontrabile e “sintetizzato” nella preghiera che Gesù rivolge al Padre: «Ora, Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che io avevo presso di te prima che il mondo fosse» (*Gv* 17,5).

Nella visione giovannea del mistero pasquale, la croce e la glorificazione o esaltazione sono momenti inscindibili di un unico processo: «L’una e l’altra non sono che gli aspetti di quell’unico recarsi e salire al Padre»³⁹. L’intero mistero pasquale è caratterizzato dall’obbedienza di Gesù al Padre

³⁷ «Costituito Figlio di Dio in potenza, secondo lo Spirito di santità dalla risurrezione dei morti, Gesù Cristo il Signore nostro» (*Rm* 1,4). Ecco perché precisiamo che «l’utilizzazione del verbo *costituito* e della formula *in potenza* precisa bene che si tratta di una nuova condizione nella quale si trova il Figlio di Dio e non di una sua diversa natura. Pertanto questa professione non asserisce che Gesù è diventato Figlio di Dio con la risurrezione ma che è stato costituito come tale da quest’evento, senza sostenere che prima non lo fosse». A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2009, 49.

³⁸ SCOGNAMIGLIO, *Ecco, io faccio nuove tutte le cose*, 82.

³⁹ *Teologia dei tre giorni*, 266.

e dalla docilità alla sua volontà fino alla morte di croce. La risurrezione, quindi, è la grande “risposta” del Padre a tutta la vita di Gesù, all’abbassamento più profondo segue la più estrema delle esaltazioni, la gloria. L’evento pasquale rimane un mistero, qualsiasi tentativo di ricostruirlo per meglio capirlo sarebbe vano. L’Eterno incontra il tempo per poterlo rinnovare e superare.

«Nella comprensione che von Balthasar ha del mistero pasquale confluiscono le redazioni diacroniche dei sinottici, l’indissociabilità di Crocifisso e Risorto di Paolo e la visione sincronica di Giovanni. Perciò, a seconda delle risonanze scritturistiche dei sinottici, di Paolo e di Giovanni, si sposta il baricentro del sistema, cioè la croce. Talora questa è vista come il momento più profondo della umiliazione e dell’abbassamento; altre volte viene contemplata come il momento supremo della glorificazione. Possiamo anche dire che i vangeli sinottici e Paolo costituiscono in certo senso il retroscena di uno sguardo discorsivo, l’enucleazione degli eventi successivi dell’esistenza storica di Gesù Cristo. La teologia giovannea assurge invece a perno di un discorso intensivo (*intus-legere*): uno sguardo che coglie direttamente il centro e dal centro tutta la periferia. La teologia di Balthasar parte da Giovanni, si allarga a ventaglio verso i sinottici ed abbraccia tutto il NT, per convergere di nuovo nel cuore della visione e della comprensione del quarto vangelo»⁴⁰.

Da ciò sembra che la struttura del “sistema” balthasariano sia poco equilibrata perché sbilanciata nella sua accentuazione kenotica. Questo non ne evidenzia un limite, anzi ne mette in risalto un aspetto positivo. Non è certamente intenzione di Balthasar ridurre l’evento della croce a sapienza umana. È nella lettura globale del mistero pasquale che possiamo

⁴⁰ MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*, 332.

cogliere una certa unità formale: l'amore di Dio nel dono d'amore del crocifisso risorto. Ecco perché ogni tentativo di schematizzazione del pensiero di Balthasar risulterebbe come un tentativo arbitrario con conseguente impoverimento della sua teologia. Ciò che, invece, è opportuno evidenziare è che

«egli mira a cogliere nel mistero pasquale l'ordinamento della croce alla risurrezione e l'indissociabilità del crocifisso dal risorto. A questo egli approda più con la forza della contemplazione, con la sensibilità di uno spirito orante e mistico, che con l'ausilio di una speculazione sistematica»⁴¹.

Infine, per meglio accostarci alla comprensione che il teologo ha del mistero pasquale, facciamo riferimento all'immagine biblica dell'Apocalisse: «Poi vidi ritto in mezzo al trono circondato dai quattro esseri viventi e dai vegliardi un Agnello, come immolato» (*Ap* 5,6; *Gv* 1,29); «L'Agnello che fu immolato è degno di ricevere potenza e ricchezza, sapienza e forza, onore, gloria e benedizione» (*Ap* 5,12)⁴².

5. La teologia di von Balthasar all'insegna della concretezza

Ciò che Balthasar vuole offrire, all'insegna della concretezza, nel riflettere sul mistero pasquale, è una rassegna della teologia della passione, della discesa agli inferi e della risurrezione. Per il teologo di Lucerna l'oggetto principale della riflessione sul mistero pasquale è la "Persona del Verbo", il quale si è incarnato, ha sofferto per tutti, è sceso agli inferi ed è risorto. Riflettendo sul mistero pasquale si riscontra

⁴¹ *Ivi*, 333.

⁴² Cf. *ivi*, 333.

chiaramente quanto è emerso nell'incarnazione, e cioè il suo carattere redentore. Balthasar, pur analizzando a fondo la sequenza degli eventi che hanno caratterizzato la passione, non lascia spazio ad una pietistica meditazione della croce. Tanto è vero che il motivo dominante è dato dalla funzione rivelatrice della croce piuttosto che dall'aspetto sacrificale e dal sangue versato. Ecco perché l'autore è teso a cogliere gli atteggiamenti e i sentimenti interiori del Cristo sofferente. In più, mentre la teologia scolastica tradizionale aveva considerato i grandi temi soteriologici in modo astratto, Balthasar cerca di correggere l'indirizzo di tale teologia evidenziando come, per lui, nella lotta contro le grandi eresie, già nell'era patristica, la riflessione astratta avesse preso il sopravvento su quella concreta.

In questo la scolastica non era stata di aiuto, in quanto, pur tenendo al centro la persona di Gesù Cristo, si dava priorità alla sua funzione di Salvatore piuttosto che a quella di Redentore.

Tenendo ferma la dimensione trinitaria, Balthasar cerca di ricomporre questi due aspetti della cristologia, i quali trovano una certa "armonia" nell'obbedienza filiale del Cristo. Che l'autore si ponga il problema del rapporto tra rivelazione e redenzione nella persona di Gesù risulta essere molto importante e interessante. Per raggiungere una certa armonia, Balthasar si muove su due livelli: cristologico e spirituale.

Per quanto riguarda il primo livello, sappiamo dalla Scrittura che rivelazione e redenzione sono "unite" nell'unica persona di Gesù.

«Nella teologia di Paolo, di Giovanni, nei "titoli" messianici e cristologici dei Sinottici appare la congiunzione stretta della persona e della funzione di Gesù come concretizzazione, in parole ed opere, dell'amore rivelatore e salvifico di Dio.

Sotto l'aspetto spirituale vengono recuperati gli elementi cristologici propri dei grandi santi, dei fondatori di ordini religiosi e delle loro esperienze mistiche. Per Balthasar, che si porta il segno dell'"opzione" per Cristo indicata dagli *esercizi spirituali* di sant'Ignazio, una tale via è ancora quella appropriata per cercare l'incontro tra teologia scientifica e teologia spirituale autentica. Tutto ciò conferma ulteriormente il cristocentrismo che abbiamo evidenziato nel pensiero di Balthasar»⁴³.

In lui la componente contemplativa è sempre desta ed è aperta altresì all'azione, all'impegno personale. Per quanto riguarda il livello spirituale, Balthasar sostiene che la teologia va coniugata con la spiritualità, affinché possa essere profonda ed efficace. La teologia, pur avendo un'esigenza scientifica, deve porsi in ascolto della Parola di Dio e non ritenersi sacrificata da quest'ultima. La spiritualità risulta essere indispensabile perché la teologia giunga ad una coerente interpretazione.

Un aiuto importante in questa relazione giunge dalla visione cristologica dell'autore che tende proprio all'unità tra teologia e spiritualità, tra contemplazione e azione, tra pensiero e vita cristiana. Un peso determinante, in quest'azione di ricomposizione, è dato dalle esperienze dei grandi teologi santi, dai mistici e dai contemplativi. Evidentemente il nostro autore è particolarmente in sintonia con quelli che hanno posto Gesù al centro della loro vita, nelle loro intenzioni di preghiera, nonché nel loro impegno ecclesiale.

⁴³ *Ivi*, 382.

Emerge con chiarezza che il teologo svizzero si sente molto vicino al teologo-evangelista Giovanni. Infatti, la comprensione che Balthasar ha di Gesù Cristo è segnata dalla visione, interiore e globale, dell'apostolo Giovanni⁴⁴. Non a caso, come già accennato, Balthasar insieme ad Adrienne fonda la comunità di san Giovanni, comunità che prende il nome proprio dall'evangelista-apostolo. Tale comunità avrebbe avuto due patroni: l'evangelista Giovanni e Maria. È dalla contemplazione di queste due figure che nasce la sostanza della comunità. Una comunità attenta soprattutto ai bisogni dei sofferenti. Possiamo affermare che l'opera di Balthasar e di Adrienne è in qualche modo riassunta da queste due importanti figure: la madre del Signore e Giovanni. Il pensiero del nostro autore risente fortemente del quarto vangelo, del mistero dell'incarnazione e del mistero dell'amore di Dio per gli uomini.

Balthasar e Adrienne hanno guardato proprio a Maria e Giovanni quando pensarono ad una forma di laicato attivo nel mondo⁴⁵.

⁴⁴ Cf. *ivi*, 388.

⁴⁵ Cf. M. PARADISO, *Il blu e il giallo. Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr: un'avventura spirituale*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2009.

CAPITOLO III

La gioia nella croce

Possiamo affermare, in modo incontestabile, che il cristianesimo è una “buona notizia”, una “buona novella”. Non a caso ciò è attestato dalla stessa parola *Euangelion*. Se il cristianesimo non si presenta a noi come una buona notizia, una buona novella, il vangelo non è più ciò che doveva essere. Sarà un qualcosa che abbiamo ricevuto per prassi, per tradizione, che ci hanno predicato gli altri, ma che non risulta essere vivo. La chiesa non può essere depositaria e custode di qualcosa di morto. Per comprendere cosa sia il vangelo è necessario, innanzitutto, riceverlo come ciò che il vangelo pretende di essere, cioè la buona notizia. Notizia che va accolta sempre come inedita. Ma qual è il messaggio del vangelo? È un messaggio di gioia perfetta. Ciò era chiaro a Giovanni Battista, il quale afferma: «Chi possiede la sposa è lo sposo; ma l'amico dello sposo, che è presente e ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è compiuta» (*Gv* 3,29). A volte ci hanno trasmesso il messaggio evangelico come qualcosa di particolarmente complicato. In effetti non è così. Quello che Gesù è venuto a dirci, a darci e a testimoniare, è il messaggio della gioia piena, totale e perfetta.

«Il cristianesimo è “l'annuncio di una grande gioia”, come “pace sulla terra” (*Lc* 2,10.14; pace e gioia spesso sono espressioni sinonime per indicare il bene salvifico definitivo; *Gv* 14,27; 16,33; *Rm* 14,17; *Gal* 5,22), superamento della gioia che il credente in Dio nell'Antico Testamento trovava nella sua Parola rivelata, superamento della gioia che il culto

procurava al pio israelita – e tutti sanno con quale gioia ancora oggi i giudei sono soliti celebrare le feste! – perché la “Parola” diventa “carne” e perché attraverso la sua crocifissione l’amore di Dio per noi raggiunge la sua perfetta, insuperabile espressione (*Rm* 8,32ss)»¹.

Alla luce di ciò, emerge chiaramente che la gioia neotestamentaria, che trova in Cristo la sua fonte e il suo culmine, non può essere né messa in discussione né relativizzata. Tale gioia non è soltanto una risposta ad un Dio che asciugherà ogni nostra lacrima, ma è la conseguenza ad un atteggiamento di Dio, la cui gioia si manifesterà nel perdonare ogni nostro peccato nel fuoco della sua infinita misericordia².

¹ *La verità è sinfonica*, 109.

² «La misericordia ha due aspetti: è dare, aiutare, servire gli altri e anche perdonare, comprendere. Matteo riassume questo in una regola d’oro: «Tutto quanto vorrete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro» (7,12). «Il catechismo ci ricorda che questa legge si deve applicare in ogni caso, in modo speciale quando qualcuno talvolta si trova ad affrontare situazioni difficili che rendono incerto il giudizio morale. Dare e perdonare è tentare di riprodurre nella nostra vita un piccolo riflesso della perfezione di Dio, che dona e perdona in modo sovrabbondante. Per questo motivo nel vangelo di Luca non troviamo “siate perfetti” (*Mt* 5,48), ma “siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso [...]”. «Gesù non dice “Beati quelli che programmano vendetta”, ma chiama beati coloro che perdonano e lo fanno “settanta volte sette” (*Mt* 18,22)». «Occorre pensare che tutti noi siamo un esercito di perdonati. Tutti noi siamo stati guardati con compassione divina. Se ci accostiamo sinceramente al Signore e affiniamo l’udito, probabilmente sentiremo qualche volta questo rimprovero: “Non dovevi anche tu aver pietà del tuo compagno, così come io ho avuto pietà di te?” (*Mt* 18,33)». «Guardare e agire con misericordia, questo è santità»: FRANCESCO, *Esortazione apostolica Gaudete et exsultate* (19-03-2018), nn. 80-82.

1. La gioia del Padre nel Figlio attraverso lo Spirito

L’interpretazione di Balthasar circa il mistero trinitario, si discosta dalle interpretazioni classiche di Agostino e Tommaso, i quali fondano la processione del Figlio sulla conoscenza e quella dello Spirito Santo sull’amore. Per Balthasar il mistero della Trinità viene rivelato da Gesù Cristo, e attraverso il Figlio di Dio possiamo affermare che Dio è amore. Nella trilogia balthasariana il Padre è la fonte dell’amore e si dona totalmente al Figlio.

Il Figlio è la risposta all’amore del Padre e non trattiene per sé nulla di quanto ha ricevuto. Questo reciproco amore trabocca nell’amore dello Spirito Santo. Infatti, lo Spirito Santo può essere definito come fecondità dell’amore divino, una fecondità infinita come la vita divina. Se il Padre ha donato ogni cosa nel generare il Figlio, è possibile distinguere questa processione dall’altra? Per rispondere a tale domanda, Balthasar chiama in causa san Bonaventura, la cui teologia sostiene che la generazione del Verbo avviene per *modum exemplaritatis*.

Il Padre nel donarsi al Figlio lo fa imprimendo la sua stessa natura, in modo che il Figlio sia la sua immagine perfetta nel mondo. Il Padre, pur avendo donato tutto al Figlio, ha ancora la possibilità di donarsi, evidentemente insieme al Figlio. Ecco la nuova figura di amore traboccante, lo Spirito Santo³.

È evidente che se, come abbiamo detto, vi è la gioia del Padre, tale gioia non può non manifestarsi anche nella rivelazione del Figlio, il quale gioisce per come il Padre si è rivelato (*Lc* 10,21). Tale esultanza avviene nello Spirito Santo, così

³ Cf. B. MONDIN, *Balthasar Hans Urs von*, in *Dizionario dei teologi*, Studio Domenicano, Bologna 1992, 87.

come, sempre nello Spirito Santo, deve avvenire l'esultanza dei credenti se vuole essere una vera risposta alla gioia di Dio.

La gioia è attuata dallo Spirito Santo e l'evangelista Luca ci ricorda che ciò avviene già durante il periodo della fanciullezza di Gesù: «Avrai gioia ed esultanza e molti si rallegreranno della sua nascita» (Lc 1,14). Una gioia ancora più tangibile dopo la risurrezione del Signore, come sempre Luca ci ricorda, questa volta negli Atti degli Apostoli: «Mentre i discepoli erano pieni di gioia e di Spirito Santo» (At 13,52).

L'evangelista Giovanni definisce, per ben cinque volte, questa gioia come "gioia piena", dato che questa gioia cristiana ha un oggetto irraggiungibile e insuperabile, cioè la rivelazione dell'amore di Dio.

«Con questo il problema della gioia e della croce diventa tanto più difficile da risolvere, perché da quanto è stato detto non si può non respingere l'idea che tutte le sofferenze – sia di Cristo, sia dei cristiani – nella rivelazione neotestamentaria, definitiva, di Dio, debbano essere giustificate e interpretate solo come una funzione della gioia. Ma così facendo si potrebbe togliere alla sofferenza il suo aspetto ultimo, più doloroso, così come viene eliminato, per esempio, dal buddismo o dalla stoa (in maniera assolutamente cosciente e intenzionale), attraverso l'apatia; ma allora nel cristianesimo il dolore non sarebbe preso realmente sul serio»⁴.

Data l'impossibilità di non poter non scartare questa conclusione, e tenendo presente che Cristo si è fatto "peccato" e "maledizione" per noi, come ci ricorda Paolo (2Cor 5,21; Gal 3,13), è legittimo domandarsi: si può ancora parlare di gioia?

Von Balthasar cerca di rispondere a tale domanda muovendosi in due direzioni. Innanzitutto, un'espressione della gioia

⁴ *La verità è sinfonica*, 110.

di Gesù la potremmo vedere nella sua sofferenza sulla croce e nell'abbandono da parte di Dio. Il nostro teologo lo spiega meglio affermando:

«Nonostante l'abiezione, l'abbandono indicibile, spaventoso della sua ultima ora in croce, non c'è nessun cuore che traboccava di vera gioia come quello di Gesù [...]. Un gaudio nascosto faceva vibrare tutta la sua persona. Quando l'"inferno" dell'amore più buio – al di là di ogni forma di godimento, di ogni possibile riguardo a se stesso – forma la vera, nuda e spoglia realtà dell'amore, e quindi della gioia, della gioia sublime, divinamente libera e spontanea, della gioia nell'ubbidire, della gioia fino al punto di amare il sacrificio, della gioia di offrire se stessi, di una gioia, che è "posta" tutta in Dio»⁵.

Ma quando sembra che l'autore abbia in qualche modo risposto alla domanda, ecco che ne sorge un'altra: si può parlare di gioia lì dove non si ha nessuna esperienza della gioia, dato che una pura gioia ontologica⁶ non corrisponde più ad una definizione accettabile della gioia? La risposta non è semplice in quanto è da individuarsi tra il piano soggettivo e oggettivo dell'esperienza, rapporto non sempre coordinato.

2. La gioia nella sofferenza per Cristo

«Essi se ne andarono dal Sinedrio lieti di essere stati giudicati degni di essere oltraggiati per amore del nome di Gesù» (At 5,41). È da questo stato d'animo dei discepoli che dobbiamo partire per poter affrontare la questione. Inoltre,

⁵ *La verità è sinfonica*, 110.

⁶ È la gioia dell'essere figli di Dio. Figli chiamati ad accogliere e a vivere l'eredità di una gioia totale. Questa è la nostra fede.

questa grande verità potrebbe farci meglio comprendere le numerose sofferenze fisiche e spirituali di Paolo:

«Noi stolti a causa di Cristo, voi sapienti in Cristo; noi deboli, voi forti; voi onorati, noi disprezzati. Fino a questo momento soffriamo la fame, la sete, la nudità, veniamo schiaffeggiati, andiamo vagando di luogo in luogo, ci affaticiamo lavorando con le nostre mani. Insultati, benediciamo; perseguitati, sopportiamo; calunniati, confortiamo; siamo diventati come la spazzatura del mondo, il rifiuto di tutti, fino ad oggi» (1Cor 4,10-13).

Tutto ciò ha una sola spiegazione, una sola sorgente: «Sono molto franco con voi e ho molto da vantarmi di voi. Sono pieno di consolazione, pervaso di gioia in ogni nostra tribolazione» (2Cor 7,4). In diversi altri passi del NT (At 7,55ss; 1Ts 1,6), gioia e sofferenza sono strettamente unite l'una all'altra. Queste sono le due direzioni lungo le quali si muove Balthasar, ma lo stesso autore si chiede se veramente è stato toccato il fondo della questione.

L'affermazione di Gesù: «La mia anima è triste fino alla morte» (Mc 14,34; Mt 26,38) paradossalmente è un'espressione della sua eterna gioia trinitaria.

«Come nella morte così anche nel dolore c'è da contare su una legge naturale: "piacere e dolore fanno circolo" nella corrente della vita che avanza, nessuno dei due è pensabile senza l'altro, ma non per questo si confondono l'un l'altro, così che ogni dolore ha in sé o genera da sé la sua gioia e ogni gioia il suo dolore»⁷.

Anche per quanto riguarda i discepoli, sarà proprio l'altro Consolatore (cf. Gv 14,16) a riempirli di gioia nonostante la dipartita del Signore. Ma in realtà questo vale per ogni

⁷ *Teodrammatica*, V, 214.

credente che soffre per Cristo e per il vangelo⁸, "contento" di farlo perché si vive di una gioia che è ancorata nel Signore. Il credente è chiamato a fare un cammino graduale, progressivo, lungo quella che possiamo definire la "scala" della gioia e del dolore, ed è proprio tale cammino che porterà il cristiano a prendere parte dell'amore di Cristo, il quale fa sì che l'amore abbracci il dolore come per una donna i dolori del parto stanno in mezzo fra l'amore per l'uomo e l'amore per il bambino.

L'aspettativa dei discepoli viene soddisfatta dal Signore che dimostra loro tutto il suo amore⁹, morendo sulla croce e restituendo il proprio spirito al Padre. È una piena consegna di sé che mette fine alla sua missione terrena, missione che viene "prolungata" nel tempo e nello spazio dalla sua Chiesa quale sua sposa. «Questo vi ho detto perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena» (Gv 15,11). Come fa a parlare della

⁸ Quando si è chiamati a soffrire per Cristo e per il vangelo, il mistero del dolore riceve un'ulteriore prospettiva. In questa prospettiva, Paolo non esiterà a considerare le sofferenze dei filippesi: «A voi è stata concessa la grazia non solo di credere in Cristo ma anche di soffrire con lui» (Fil 1,29). La vita cristiana è autentica quando si apre alla comprensione della sofferenza personale ed ecclesiale per il vangelo. Infatti, in questa prospettiva si comprendono le avversità che l'apostolo Paolo enumera nelle sue lettere quando scrive: «Chi ci separerà dunque dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada?» (Rm 8,35).

⁹ «Ciò che unisce i discepoli a Cristo è l'"amicizia" fondata da lui stesso e per dimostrare la quale egli ha dato "la sua vita per i suoi amici" (Gv 15,13.15); ciò che unisce invece i discepoli l'uno con l'altro è il fatto che essi sono tutti fratelli sotto lo stesso maestro (Mt 23,8), tutti membra sottomessi allo stesso capo; essi devono quindi prendersi cura vicendevole, secondo la legge d'amore del capo (Rm 12; 1Cor 13; Ef 4,11ss; 5,1; Col 3,13)»: *Teologia dei tre giorni*, 124.

sua gioia davanti alla croce? Lo fa nella piena consapevolezza di poter servire Dio e gli uomini.

«Quanto più vero è l'amore, tanto più è gioioso in tutti i suoi dolori. Ogni amore, anche quello terreno e fisico, può essere vera gioia, se non si chiude egoisticamente in se stesso, ma si apre verso Dio; perfino il lutto davanti a una tomba può essere gioia, perché la persona cara è andata a Dio ed è felice nel Signore»¹⁰.

La tristezza cristiana ed ecclesiale può avere senso solo se è partecipazione alla tristezza del Signore, il quale nel Gethsemani, in totale obbedienza al Padre¹¹, dice il suo "sì" nella tristezza ma anche nella gloria dell'amore, una gioia autentica in piena dedizione alla volontà di Dio Padre. Questo non vuol dire che Gesù abbia percepito questa gioia, ma tutto ciò fa sì che la stessa la si sperimenti nell'esperienza dell'abbandono. Infatti, il dolore si trasforma in gioia perché sulla croce la morte diventa vita.

¹⁰ *Teodrammatica*, V, 217.

¹¹ «La lotta che la preghiera esprime nel giardino degli ulivi ha come unico oggetto il sì alla volontà del Padre; essa è contenuto e forma, ed esclude ogni altra prospettiva. In questo modo si compie tutto il programma di vita di Gesù così com'è formulato da Giovanni (4,34; 5,19; 6,38; 8,55; 12,49) e viene illustrato alla fine, nel gesto della lavanda dei piedi, come puro servizio di schiavo (13,13s.). Lo stesso dicasi delle parole sul servizio nei sinottici (*Mc* 10,42ss.), dove Marco conclude con il motivo del riscatto. Questo modo di vedere viene confermato dall'interpretazione della sua vita alla luce della teologia del servo di Dio nei primi discorsi degli apostoli, mentre l'inno di *Fil* 2 e la lettera agli Ebrei estendono questa obbedienza (come concetto che riassume la vita di Gesù) fino alla preesistenza: già il suo farsi uomo era in se stesso obbedienza (*Eb* 10,5-10). Per ambedue questi ultimi testi, tutta l'esistenza del Cristo nell'obbedienza tende però ad un vertice: per *Fil* 2,8 alla morte sulla croce, cioè alla morte più oltraggiosa; per *Eb* 5,7s. all'agonia del Gethsemani, dove "l'obbedienza viene imparata": *Teologia dei tre giorni*, 97-98.

«Morte e vita formano in noi una unità come la testa di Giano. Dio desidera da noi le due cose: morire e soffrire, rinuncia e accettazione [...]. Sulla croce egli rende visibile l'unità di morte e vita: ha accettato la vita umana per morire sulla croce, e muore sulla croce per poter risorgere nel Padre. Il Figlio ha parte piena alla proprietà del Padre e così anche alla sua gioia»¹².

La stessa salvezza operata da Gesù passa proprio per la croce che diventa espressione di gioia per un dono fatto al Padre, nonostante essa costituisca il dolore per eccellenza.

Anche se la gioia, cristianamente intesa, resta ciò che tutto abbraccia, Balthasar insiste molto sul fatto che quest'ultima sia inseparabile dalla croce. Tale posizione, biblicamente sostenuta, evidenzia come ci sia una paradossale coincidenza tra gioia e dolore. Infatti, pur affermando la funzionalità della croce, il nostro teologo arriva ad affermare che la stessa partecipazione alla croce è gioia. Non si tratta solo di una gioia ontologica, cioè dell'essere, ma anche della coscienza, dato che per Balthasar la gioia è innanzitutto uno stato d'animo del soggetto. Sulla base di quanto affermato, si capiscono le esortazioni apostoliche a considerare le stesse persecuzioni come gioia. Alla luce del primato della gioia cristiana, il nostro autore enuncia tre leggi teologiche fondamentali per poter interpretare, in senso cristiano, l'esperienza dell'angoscia:

« a) In primo luogo sta l'affermazione positiva che il cristianesimo vuole e può redimere l'uomo dall'angoscia del peccato, poiché vuole condurlo alla pienezza della gioia, alla pasqua eterna; b) eppure, nonostante questo, anzi proprio in virtù di questo, in quanto unito al Cristo che sopporta

¹² *Teodrammatica*, V, 217.

l'angoscia del peccato in modo sostitutivo e redentivo, può essere data al credente la grazia di sperimentare l'angoscia della croce, pur rimanendo rispettata tutta la distanza tra la sofferenza del Redentore e quella dei discepoli; c) infine, questa partecipazione secondo la legge della solidarietà all'angoscia di Cristo, non può avvenire senza che al credente sia donata tutta la forza della missione e della gioia cristiana, cioè senza che prima non sia stata tolta l'angoscia del peccato. D'altra parte, il vangelo non si dimostrerebbe come l'assoluto messaggio della gioia, se non dimostrasse al tempo stesso anche la capacità e la forza di abbracciare, superandolo dall'interno, il dolore più profondo»¹³.

«Se è possibile passi da me questo calice» (Mt 26,39). È la richiesta di Gesù al Padre quando oramai intravede la fine della sua esistenza terrena. Tale richiesta è formulata con parole che fanno di angoscia, ma che sulla croce diventano parole di abbandono: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23,46).

È come se il dolore della croce, il più grande che sia stato mai sopportato, fosse avvolto dalla gioia fino al punto da renderlo meno incisivo. Il Padre vuole che il Figlio assapori tutta la gioia che scaturisce da questo suo donarsi, questo spiega il suo non rispondere al grido dell'abbandono: «Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?»¹⁴ (Mt 27,46).

¹³ G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998, 332-333.

¹⁴ È il grido lacerante della croce anticipato, in modo drammatico, dalla richiesta del Gethsemani: «Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice! Però non come voglio io, ma come vuoi tu!» (Mt 26,39). La sofferenza di Gesù risulta essere acuta e ben più profonda di quella degli uomini perché tocca la sua persona che non ha conosciuto peccato. È la sofferenza del Figlio di Dio che vive più in profondità il mistero del dolore

«Chi odia la sua vita in questo mondo la conserverà per la vita eterna» (Gv 12,25). La vita eterna di cui parla Gesù è perfetta dedizione, totale abbandono che si esplicita massimamente nel dolore e nella morte.

«Chi dà via la sua vita troverà nella vita al di là la sua vita al di qua; poiché anche la vita al di qua del Signore continua a vivere nella sua vita eterna. Così la notte è alla fine sempre passaggio. Mediante il dolore noi veniamo di continuo ripresi nell'amore, soffrire ci rende mobili per l'amore. Nell'amore si porta il dolore gioiosamente, anche se il sentimento della gioia resta nascosto»¹⁵.

Se tutto ciò viene vissuto nel Signore faremo esperienza che il dolore appartiene alla profondità dell'amore, quell'amore che Dio rivolge a noi nel Figlio e che è così grande da abbracciare non solo le gioie ma anche i dolori dell'amore stesso. Essi ci avvicinano a Dio e ci aiuteranno a conoscerlo in profondità.

Inoltre, tali dolori sono necessari ai fini della felicità celeste e ci permetteranno di dare senso a quella sofferenza che ci appare senza consolazione perché così Dio vuole per poterla convertire in gioia celeste¹⁶.

perché profonda è la separazione che avverte dal Padre. È proprio dalla morte di Cristo che interroga il silenzio del Padre, emerge una ricomprensione totalmente nuova del dolore di Cristo e dell'uomo.

¹⁵ *Teodrammatica*, V, 218.

¹⁶ Cf. *Teodrammatica*, V, 218-219.

3. Solo in Dio l'uomo trova la vera gioia¹⁷

La gioia cristiana può essere descritta come un piacere sensibile o come un semplice sentimento del soggetto? Nel discorso della montagna, Gesù definisce "beato" chi è povero, afflitto, affamato, perseguitato. Si può essere beato pur vivendo una tale condizione¹⁸? Nell'Antico Testamento le beatitudini propongono in generale un valore previamente ammesso, che tutti riconoscono in quanto tale e che perciò non ha bisogno di giustificazione. Come, per esempio, quando in *Sir* 26,1 si afferma: «Beato il marito di una donna virtuosa!». Le beatitudini di Gesù, invece, presentano una caratteristica diversa,

¹⁷ È particolarmente interessante quanto Papa Benedetto XVI scrive in occasione della XXVII Giornata mondiale della gioventù: «In realtà le gioie autentiche, quelle piccole del quotidiano o quelle grandi della vita, trovano tutte origine in Dio, anche se non appare a prima vista, perché Dio è comunione di amore eterno, è gioia infinita che non rimane chiusa in se stessa, ma si espande in quelli che Egli ama e che lo amano. Dio ci ha creati a sua immagine per amore e per riversare su noi questo suo amore, per colmarci della sua presenza e della sua grazia. Dio vuole renderci partecipi della sua gioia, divina ed eterna, facendoci scoprire che il valore e il senso profondo della nostra vita sta nell'essere accettato, accolto e amato da Lui, e non con un'accoglienza fragile come può essere quella umana, ma con un'accoglienza incondizionata come è quella divina: io sono voluto, ho un posto nel mondo e nella storia, sono amato personalmente da Dio. E se Dio mi accetta, mi ama e io ne divento sicuro, so in modo chiaro e certo che è bene che io ci sia, che esista»: BENEDETTO XVI, *Messaggio per la XXVII giornata mondiale della gioventù*, Roma 2012.

¹⁸ «La parola "felice" o "beato" diventa sinonimo di "santo", perché esprime che la persona fedele a Dio e che vive la sua Parola raggiunge, nel dono di sé, la vera beatitudine [...]. Le Beatitudini in nessun modo sono qualcosa di leggero o di superficiale; al contrario, possiamo viverle solamente se lo Spirito Santo ci pervade con tutta la sua potenza e ci libera dalla debolezza dell'egoismo, della pigrizia, dell'orgoglio»: FRANCESCO, Esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* (19-03-2018), n. 64.

poiché proclamano felici persone che molti considerano sfortunati (poveri, afflitti, perseguitati); cioè propongono valori non riscontrabili a prima vista e che per questo motivo richiedono una giustificazione («perché di essi è il regno dei cieli»). Le persone sono dichiarate felici *ora* in virtù dell'*avvenire* che hanno davanti. Quello che il presente ancora ha di penoso viene eliminato da quello che verrà dopo.

«Queste beatitudini non sono un caso isolato nella letteratura religiosa e filosofica mondiale; sono piuttosto il punto culminante di un tema umano universale, che consiste in questo: a tutti i livelli – da quello biologico fino a quello etico – la sofferenza e il dolore hanno un ruolo positivo: nella selezione della specie come nell'educazione dell'individuo, non solo del bambino da parte dei genitori e della scuola, ma anche nell'educazione permanente della singola persona matura, che come tale esiste nella tensione verso un ideale mai realizzato pienamente; nel superamento di se stessi; nel sottomettere l'istinto alla ragione, l'inclinazione al dovere, oppure, per dirla in termini meno rigoristici, nello *ethizesthai* le proprie inclinazioni (Aristotele): nel moralizzare tutta la sfera pre-etica dell'uomo»¹⁹.

Nietzsche sostiene che l'uomo per autoeducarsi deve esigere da se stesso ogni sofferenza, perché un grande uomo cresce solo lottando. Colui che non conosce l'oppressione non può essere educato.

Hegel, invece, sostiene che la "totalità della verità" sia da considerarsi una scienza assoluta, e a ciò vanno sacrificate sia la felicità sia l'esistenza eterna dell'individuo. Evidentemente non tutti gli uomini riescono in questo, ma almeno il filosofo deve farlo in modo cosciente. Il singolo deve rinunciare totalmente alla sua esistenza personale e rendersi disponi-

¹⁹ *La verità è sinfonica*, 113-114.

bile all'integrazione nel tutto. Collaborare filosoficamente al movimento dell'essere darà una gioia, una pacificazione, una liberazione definitiva.

Marx, dal suo canto, afferma che sacrificare la proprietà privata a favore del bene comune non è semplice, ma favorire ciò vuol dire anteporre il bene futuro dell'umanità a quello personale. A questo i pensatori moderni aggiungono la coscienza di un processo evolutivo, motivo per cui apprendiamo notizie di guerre e di minacce per l'umanità, quasi a voler offrire un "sacrificio" ad un ideale trascendente. Ma la vera gioia del sacrificio viene meno nel momento in cui si realizza che tale obiettivo è irraggiungibile. Ecco perché il superamento di se stessi deve coincidere con l'inclinazione dell'amore,

«cosa possibile solo nel cristianesimo, nel quale Dio non è "pensiero di pensiero" e "scienza assoluta", ma amore trinitario che, nel Figlio fatto uomo, dal traguardo definitivo viene incontro a noi, per addossarsi con la croce il nostro fallimento ultimo e con questo la perdita della nostra gioia e per cambiare, in esso, nuovamente in gioia il nostro autosuperamento, con una "speranza che non inganna"²⁰.

Un altro pensatore importante come Spinoza si è fatto cantore della felicità come una vera forza. Infatti, nella sua *Etica*, il filosofo olandese sottolinea come la gioia si configuri come vera forza, come un appagamento che l'uomo avverte nel suo stare al mondo. La tristezza, invece, ci fa sentire il mondo come luogo inospitale e minaccioso. Nell'opera sopracitata, il filosofo scrive che chi vuole vendicare le offese con l'odio è uno che vive miseramente. L'odio va vinto con

²⁰ *La verità è sinfonica*, 115.

l'amore, ed è così che si può resistere agli attacchi degli altri senza aver bisogno della fortuna²¹.

Ritornando alla gioia cristiana, occorre chiedersi: in cosa consiste quest'ultima? Va subito chiarito che la gioia, cristianamente intesa, non coincide con la semplice allegria o euforia di un momento, che trova origine nelle cose più diverse ed effimere di questo mondo. Il più delle volte, ciò che il mondo chiama gioia non è altro che un tentativo di evasione, una forma di stordimento della mente e del cuore. La vera gioia è interiore. La vera gioia viene da Dio, la vera gioia è Dio. Quel Dio che opera nel nostro cuore ricolmandolo della sua grazia, ovvero del suo amore gratuito e incondizionato. Sperimentare questo amore vuol dire fare esperienza della gioia autentica, quella gioia che, come dice san Paolo, è «frutto dello Spirito Santo» (*Gal* 5,22). Parlando della vera gioia, mi piace riportare quanto afferma il grande sant'Agostino, teologo molto caro al nostro von Balthasar:

«Stia ben lontana dal cuore del tuo servo che si confessa a Te, o Signore, stia lontana l'idea che io possa credermi felice per ogni o qualsiasi forma di godimento! Vi ha una gioia che non è concessa agli empi, ma solo a coloro che Ti onorano con disinteresse: Tu sei la loro gioia: e quindi la vera felicità consiste nella gioia che si cerca in Te, di Te, per Te: questa sola e non altre. Chi pensa che esista un'altra forma di felicità, corre dietro ad altra gioia, ma non a quella vera, anche se la sua volontà non si distolga dalla immagine della gioia»²².

²¹ Cf. B. SPINOZA, *Etica*, a cura di S. Landucci, Laterza, Bari 2017.

²² AGOSTINO, *Le Confessioni*, Fabbri Editori, Milano 1997, 292.

4. La fonte della gioia cristiana

Nell'Antico Testamento si evidenzia che, come la "punizione" di Dio nei confronti di Israele (*Dt* 8,5s; *Prv* 3,11s) ha uno scopo pedagogico, così quella di un padre nei confronti di un figlio è espressione positiva dell'amore (*Prv* 13,24). Tale idea è fortemente ripresa dal Nuovo Testamento, sia dall'autore della lettera agli Ebrei (*Eb* 12,5-13) sia dall'apostolo Paolo (in *1Cor* 11,31-32) come funzione punitiva della comunità.

Evidentemente il figlio non riesce a cogliere il senso della correzione, avvertendone solo il dolore, la tristezza espressa in pianto. Mentre il padre e quindi Dio ha chiaro il senso generale di tale correzione. I cristiani solo nella fede e nelle sue esortazioni possono comprendere come Dio, in un simile trattamento, li considera come figli: in verità, ogni correzione, sul momento, non sembra causa di gioia, ma di tristezza; dopo però arreca un frutto di pace e di giustizia a quelli che per suo mezzo sono stati addestrati (*Eb* 12,11). Come quando una verità apparente rattrista la comunità di Corinto anche se per poco tempo, ma questa tristezza era "giusta" secondo Dio e per l'apostolo era diventata gioia. Gioia alla quale tutta la comunità deve elevarsi comprendendone il significato: «Sono persuaso riguardo a voi tutti che la mia gioia è quella di tutti voi» (*2Cor* 2,3). Gioia che non può non passare attraverso l'afflizione di coloro che sono stati ripresi: «Perché se io rattristo voi, chi mi rallegrerà se non colui che è stato da me rattristato?»²³ (*2Cor* 2,2). La pedagogia veterotestamentaria viene ampiamente superata dal rischio di rattristare qualcuno per poi mietere gioia e diffonderla. È la logica della croce di Cristo, il quale conducendo "i suoi" alla croce vuole educarli a

²³ Cf. *Gloria*, VII, 478.

quella gioia che da essa è causata. A suffragio di ciò, Balthasar chiama in causa Pietro e Giacomo. Il primo scrive:

«Carissimi, non siate sorpresi per l'incendio di persecuzione che si è acceso in mezzo a voi per provarvi, come se vi accadesse qualcosa di strano. Ma, nella misura in cui partecipate alle sofferenze di Cristo, rallegratevi, perché anche nella rivelazione della sua gloria possiate rallegrarvi ed esultare» (*1Pt* 4,12-12).

Questo passo vuole sottolineare che la partecipazione alla signoria di Cristo nella gioia passa attraverso il "fuoco" come condivisione di un soffrire con lui²⁴. Qui è richiesta una conversione necessaria nel vivere la sofferenza, la quale trasformerà la sopportazione in gioia²⁵: «Perciò anche quelli che soffrono secondo il volere di Dio si mettano nelle mani del loro creatore fedele e continuino a fare il bene» (*1Pt* 4,19).

Il secondo afferma: «Considerate perfetta letizia, miei fratelli, quando subite ogni sorta di prove» (*Gc* 1,1). Anche questo passo ha la stessa logica, lo stesso procedimento.

²⁴ Si parla di una sofferenza partecipazionistica, in quanto l'evento della croce non riguarda soltanto Gesù Cristo e Dio né si limita al passato della storia, per quanto gli stessi cristiani lo considerino come il centro della storia o del tempo: questo raggiunge e coinvolge l'esistenza di ogni uomo. Cf. A. PITTA, *Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza. Fondamento biblico per una spiritualità del sofferente*, in A. BIFFI - L. ACCATTOLI (edd.), *La spiritualità del sofferente*, Centro Volontari Della Sofferenza, Loreto 1998, 23-24.

²⁵ Altro orizzonte sul mistero della sofferenza è dato dalla sua capacità di trasformazione. Non c'è sofferenza che non trasformi l'aspetto e la vita di una persona, ed è proprio in questa dimensione trasformante della sofferenza che non riguarda soltanto la propria anima, ma l'intera persona umana, che s'innesta la speranza cristiana intesa come attesa della piena trasformazione dell'uomo interiore per la gloria di Dio. Cf. O. F. PIAZZA, *La speranza. Logica dell'impossibile*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 42.

Infatti, Giacomo scrive che la sapienza è frutto della vera fede nella sofferenza.

Anche l'apostolo Paolo è nella stessa scia quando scrive:

«E non soltanto questo: noi ci vantiamo anche nelle tribolazioni ben sapendo che la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata e la virtù provata la speranza. La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato effuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (*Rm* 5,3-5).

Il "vantarsi" in Paolo spesso ha lo stesso significato di "gioire". L'apostolo può sperimentare tale sentimento nelle tribolazioni perché quello che vive interiormente non è qualcosa che lo porterà solo alla speranza nella gloria di Dio, ma che la rende presente fin d'ora nello Spirito Santo. Ecco perché la sofferenza ha un duplice scopo: verificare la fede e purificarla, e per questo l'apostolo Pietro ci dice che dobbiamo gioire e rallegrarci di una «gioia indicibile» (*1Pt* 1,6-8).

A tal riguardo Paolo ritiene «le sofferenze del momento presente non paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi» (*Rm* 8,18).

«Ma, finché si parla soltanto di "provare la fede" e di "purificare la fede", non si è ancora messo in risalto ciò che è prettamente cristiano: i due aspetti sopra indicati sono presenti anche nell'Antico Testamento. Nella misura in cui la sofferenza e la prova sono una partecipazione del cristiano a Cristo, devono anche poter essere trasmesse ad altri: l'esperienza acquisita del dolore non è una cosa privata, ma deve essere valorizzata nella comunione dei santi, e ciò in duplice maniera: rendere possibile un'altra esperienza di dolore di tipo cristiano, confortare e lenire durante queste prove. Come del resto la "incomparabile partecipazione alle sofferenze di Cristo" aiuta lo stesso apostolo a raggiungere contempora-

neamente due obiettivi: quello della compartecipazione al dolore e quello della consolazione (*2Cor* 1,4-7)»²⁶.

Evidentemente quanto affermato non lo si può limitare al rapporto tra Cristo e la comunità ma ha un valore generale, non circoscritto al tempo degli apostoli perché la partecipazione alle sofferenze del Signore è sempre destinata ad essere trasmessa.

Tra le affermazioni paoline sulla sofferenza campeggia quella di *Col* 1,24: «Perciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa».

Paolo, o un suo discepolo, evidenzia che c'è qualcosa che manca ai patimenti di Cristo; questo non vuol dire che il sacrificio di Cristo sulla croce sia incompleto, tutt'altro, ma che nel tempo della Chiesa manca qualcosa alle sofferenze di Cristo stesso, a favore del suo corpo che è la Chiesa. A riguardo del sacrificio di Cristo e della sua completezza e perfezione, l'autore della lettera agli Ebrei ci dice: «La legge infatti costituisce sommi sacerdoti uomini soggetti a debolezza, ma la parola del giuramento, posteriore alla legge, costituisce tale il Figlio reso perfetto in eterno» (*Eb* 7,28). Quindi l'orizzonte dell'affermazione non è soltanto quello della croce di Cristo, dove siamo chiamati a crocifiggere l'uomo vecchio, ma soprattutto ecclesiale: dopo la risurrezione, la Chiesa stessa rappresenta il corpo visibile di Cristo; per questo corpo siamo chiamati a soffrire e non soltanto a partecipare come membra vive. Non è concepibile edificare la Chiesa senza soffrire per essa!

Uno degli esempi più emblematici è quello di Ignazio di Antiochia, il quale mentre va incontro al martirio è colmo

²⁶ *La verità è sinfonica*, 118.

della consolazione di Cristo e trascina le comunità nella sua sofferenza come nella sua consolazione.

«Paolo pensa alla croce partendo sempre dalla risurrezione, in maniera conforme alla sua visione di Damasco. Giovanni invece percorre la strada della sofferenza del suo maestro. Paolo può rallegrarsi dell'opera che è stata portata a compimento e cioè del fatto che "l'amore di Cristo" si è manifestato nel dono totale come "peccato" e "maledizione". Giovanni invece prima deve accordarsi, nell'amore, con questa terribile decisione del suo amato maestro e carissimo amico. In ultima analisi la sua "sofferenza" più profonda, più lacerante, sta proprio nel fatto che egli deve lasciarlo soffrire, senza sollevare obiezioni, senza la possibilità di impedirlo»²⁷.

Ciò rende più chiaro quanto Giovanni riporta nei capitoli 12-17, sui quali cala l'ombra oscura e fredda della croce. Gesù, che oramai intravede la sua morte imminente, cerca di sostenere, di supportare "i suoi" rivolgendogli parole di consolazione e, come Paolo, anche Giovanni si appella alla breve durata della sofferenza. Una sofferenza seguita dalla gioia come il parto di una donna: «La donna, quando partorisce, è afflitta, perché è giunta la sua ora; ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più dell'afflizione per la gioia che è venuto al mondo un uomo» (Gv 16,21).

Ecco perché Giovanni mette insieme, nella passione e risurrezione di Gesù:

«Maria di Betania, che per amore unge il Signore nella sua sepoltura (cioè lo consacra Messia sofferente); Maria vergine, la madre, che ai piedi della croce deve vivere sino in fondo il suo accordo, accettando anche di allontanarsi da lui e di diventare madre di un nuovo figlio; Maria di Magdala, la quale, la mattina di pasqua, deve accettare che il Figlio faccia

²⁷ *La verità è sinfonica*, 119.

ritorno al Padre senza impedirgli di andarsene via e accogliendo il suo invito di recarsi dai fratelli»²⁸.

Evidentemente, per Gesù, la croce risulta essere una richiesta esagerata, come esagerato è quanto viene chiesto alla Chiesa, chiamata a condividere nella gioia l'abbandono di Gesù da parte di Dio.

5. La croce e la gioia nella Chiesa

Per quanto riguarda il mistero della Chiesa²⁹, Balthasar presenta varie letture. Quelle principali sono la lettura in chiave sacramentale e la lettura in chiave mariana³⁰. È dai fatti

²⁸ *La verità è sinfonica*, 119-120.

²⁹ «Se ci si immagina la Chiesa primariamente come staccata dal Signore e posta di fronte a Lui, come una corporazione dotata di grazie e di mezzi di grazia, il credente come membro di questa corporazione non le rifiuterà certo la sua venerazione e ammirazione, la sua fedele dipendenza, il suo amore e la sua obbedienza, oggi come ieri. Essa è colei che "ha" lo Spirito Santo di Gesù Cristo, e in funzione di essa il singolo ottiene di partecipare a questo Spirito, che perciò è anche sempre lo Spirito ecclesiale»: H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1969, 35.

³⁰ La mariologia Balthasariana si fonda principalmente su tre punti: 1) riguarda il *Fiat Mariano*. «Ecco sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto» (Lc 1,38). Quello di Maria è un Sì incondizionato, senza la barriera del peccato che segna l'uomo dalla nascita. Nel Sì di Maria non c'è spazio per nessuna esitazione; 2) è dato dal posto di Maria nella *Communio Sanctorum*. Infatti, il teologo svizzero nella sua opera teologica, più volte si sofferma sul tema della santità e lo fa con diverse sfumature; 3) è dato da "*Maria tipo e modello originario*". L'autore, pur non partecipando al Concilio, coglie l'aria di novità circa la trattazione di Maria quale modello. Essa rappresenta un tipo di fecondità che potremmo definire parallela a quella matrimoniale tra uomo e donna modellata su Ef5,21.

accaduti sotto la croce che Balthasar trova delle ampie risorse per la comprensione del mistero della Chiesa. In chiave sacramentale, Balthasar riconosce nella Chiesa il sacramento universale di salvezza, e in Cristo il sacramento primordiale. Evidentemente la sacramentalità della Chiesa è subordinata alla sacramentalità di Cristo. A tal proposito il teologo scrive:

«In tutto ciò che la Chiesa, la quale amministra i sacramenti, fa per dare forma, il come e la misura sono determinati dall'avvenimento che deve essere reso presente, che è la forma originaria di ogni rivelazione e quindi anche il sacramento originario. Niente nella Chiesa, nemmeno essa, può pretendere una forma propria, in concorrenza o in sostituzione di quella di Cristo. E nemmeno attraverso i sacramenti viene comunicata per così dire una grazia senza forma alla quale poi la Chiesa dovrebbe adattare una forma totalmente inventata. La figura fondamentale della grazia è Cristo stesso e tutte le forme sacramentali sono fondate in lui in modo concretissimo, per cui ogni creazione socio-ecclesiale deve avvenire in continuo riferimento alla forma fondamentale. Non si dà *res* (grazia) che non sia in Gesù Cristo *res et sacramentum* e non si dà perciò nessun *sacramentum* della Chiesa che non debba interiormente ed esteriormente conformarsi a questo archetipo»³¹.

In chiave mariana, Balthasar ricorre all'*archetipo mariano* per illustrare il mistero della Chiesa. Maria occupa un posto particolare nella *communio sanctorum*, in quanto essa è madre di Cristo, sposa dello Spirito Santo, Regina degli angeli e dei santi.

Per il teologo svizzero nessuna ecclesiologia può essere completa senza la mariologia. Ciò che rende Maria particolarmente importante è il suo essere madre e vergine, umile

³¹ *Gloria*, I, 539.

e obbediente. Ed è proprio attraverso l'archetipo mariano che Balthasar illustra come la Chiesa, oltre ad essere sposa di Cristo, sia anche madre dei credenti:

«Maria è quella soggettività che, nella maniera femminile e recettiva, può corrispondere pienamente alla soggettività maschile di Cristo mediante la grazia di Dio e l'adombramento del suo Spirito. In Maria la Chiesa che scaturisce da Cristo trova il suo centro personale e la piena realizzazione della sua idea ecclesiale. La sua fede che ama e spera, nella sua disponibilità femminile per lo sposo divino, divino-umano, è coestensiva al principio maschile, inserito nella Chiesa, del ministero e del sacramento, anche se non spetta al suo carattere femminile di esaurire, comprendendolo, alla maniera dello Sposo, lo Spirito oggettivo ivi investito. Essa non è la parola, però è la risposta adeguata che Dio si attende dall'ambito creaturale e che vi viene prodotta dalla sua grazia mediante la sua parola»³².

Nella Chiesa pellegrinante possiamo riscontrare il paradosso tra la croce e la gioia. Evidentemente la Chiesa non può né considerare la croce come un evento circoscritto e ormai appartenente al suo passato, né il suo stato di peccato come una condizione del tutto superata.

Infatti, la Chiesa pellegrinante o militante è chiamata a camminare insieme a Gesù³³ sulla via della croce pur sperimentando, fin da ora, la gioia pasquale. Non a caso, Gesù nel

³² H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi, Saggi teologici 2*, a cura di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 2015, 157-158.

³³ «L'intimità della Chiesa con Gesù è un'intimità itinerante, e la comunione si configura essenzialmente come comunione missionaria. Fedele al modello del Maestro, è vitale che oggi la Chiesa esca ad annunciare il vangelo a tutti, in tutti i luoghi, in tutte le occasioni, senza indugio, senza repulsioni e senza paura». FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24-11-2013), n. 23: EV 29,1188-1333.

suo discorso di addio trasmette ai discepoli una gioia pura e serena, pur sentendosi turbato per quello che stava provando. Allo stesso modo, anche l'apostolo Paolo, nelle sue parole di consolazione che rivolge ai cristiani, promette una gioia pura. Chiaramente parliamo di una gioia che non ha come fondamento i beni terreni ma l'amore di Cristo. Ricordiamo che tale gioia non può assolutamente relativizzare la croce. Noi cristiani siamo chiamati a vivere nel "tempo della Chiesa", che rimane un mistero insolubile, tra l'ascensione e la parusia del Signore.

«La Chiesa è fondata, inviata, congedata a partire dalla Pasqua»³⁴. È proprio la Chiesa che manifesta al mondo il messaggio di gioia che nasce dalla risurrezione. Tutta la vita della Chiesa è accompagnata dal paradosso della gioia e della croce, perché è a partire dal risorto che la Chiesa attinge la sua vita e la sua forma³⁵.

Balthasar ha riflettuto molto sul mistero della Chiesa, una Chiesa che ama e cammina anche in direzione della croce: «E una tale Chiesa può solo essere "tenda"³⁶ di un popolo pellegrinante che, in questo corpo di Cristo, obbedisce alla legge di Cristo»³⁷. Il teologo svizzero aggiunge che

³⁴ *Gloria*, VII, 483.

³⁵ Cf. *Gloria*, VII, 483.

³⁶ «Giovanni ci dice che nella Chiesa, sposa di Cristo, si rende visibile la "Gerusalemme nuova". Questo significa che la Chiesa, oltre che sposa, è chiamata a diventare città, simbolo per eccellenza della convivenza e della relazionalità umana. Che bello, allora, poter già contemplare, secondo un'altra immagine quanto mai suggestiva dell'Apocalisse, tutte le genti e tutti i popoli radunati insieme in questa città, come in una tenda, "la tenda di Dio" (cf. *Ap* 21,3)! E in questa cornice gloriosa non ci saranno più isolamenti, prevaricazioni e distinzioni di alcun genere – di natura sociale, etnica o religiosa – ma saremo tutti una cosa sola in Cristo»: FRANCESCO, Udienza generale del 15-10-2014.

³⁷ *Gloria*, VII, 483-484.

«la Chiesa nella sua totalità, nella misura in cui essa è realmente (attraverso l'eucaristia) corpo di Cristo, deve essere crocifissa con il suo capo e, in primo luogo, senza considerare la sofferenza soggettiva dei cristiani, ma grazie al semplice fatto della loro esistenza e della logica della fede»³⁸.

Una fede³⁹ che nessuno può toglierci dal cuore se vissuta in pienezza. Fede che ci apre alla visione facendosi contemplazione, che si fa gioia interiore e ci unisce al Signore come unico bene, anticipando la gioia eterna che si realizzerà nel tempo, con la rivelazione di Cristo nella gloria (*Ap* 18,20). Parliamo di una gioia contagiosa che gli apostoli, pur nella tribolazione e passando per le persecuzioni, hanno annunciato e testimoniato. Il loro non è stato un entusiasmo effimero, passeggero, legato al momento, ma un vero frutto dello Spirito Santo che permane (*Gal* 5,22). È la gioia dei convertiti, dei santi, dei salvati, di coloro che hanno sperimentato

³⁸ *Teologia dei tre giorni*, 124.

³⁹ La gioia umana, quella che ci dà pienezza, è possibile solo quando abbiamo una fede trascendente. Non si può essere allegri se non abbiamo fede. Quest'ultima ci permette di stabilire un vero e proprio ponte con l'altra riva, necessario per orientarci e riposarci. È la fede trascendente che permette all'uomo di camminare, di uscire da sé, di decentrarsi senza sprecare tempo ed energie. Solo la fede può dare senso alla mia vita. È la fede che mi permette di credere che il Signore mi ama veramente, nonostante i miei limiti e le mie debolezze. La fede, quindi, è necessaria per la gioia umana e quest'ultima o la si possiede completamente o non la si possiede affatto. Vi è uno stretto legame tra fede e gioia: la prima è condizione necessaria per la seconda, la seconda fa sorgere e apparire la prima. La gioia non porta con sé l'angoscia dell'uomo che vuole salvarsi da sé; la fede ci fa riconoscere ed apprezzare le cose come dono di Dio. Questo è il grande segreto della felicità: un po' di fede che ci permette di proiettarci fuori da noi stessi sapendo che c'è un punto fermo su cui si può contare. Una fede che non porti alla gioia non è una vera fede. Cf. R. PANIKKAR, *La gioia pasquale, la presenza di Dio e Maria*, Jaca Book, Milano 2007, 19-27.

che appartenere a Gesù Cristo vuol dire non morire più. È la gioia per “la morte della morte”.

Non è la gioia per la scoperta del sepolcro vuoto, è una gioia permanente di una comunità che contemporaneamente è martoriata ma anche posseduta dall'unico suo Signore che è via, verità e vita. È la gioia di chi attende lo sposo per gioire in pienezza e intanto lo invoca: «*Maranathà! Vieni, Signore Gesù!*»⁴⁰.

⁴⁰ Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 2008, 440-441.

Conclusione

Al termine di questo lavoro mi ritengo soddisfatto perché ho potuto conoscere con alquanto profondità un autore che ha prodotto un pensiero singolarissimo e molto fecondo. Oserei dire che il suo copioso lavoro ha un'impostazione veramente originale e altrettanto pungolante.

Sono soddisfatto anche perché, mentre approfondivo il pensiero di Balthasar riguardo alla gioia, avevo dentro di me un interrogativo: quanto ha influito l'esperienza mistica della von Speyr nel pensiero del teologo? Mi sono ulteriormente rafforzato nell'idea che già portavo nel cuore: la mistica e la sua esperienza in molti casi hanno sostenuto e rafforzato il pensiero teologico dell'autore e, in tanti casi, la mistica ha spinto verso orizzonti ancora più profondi quel pensiero teologico che già sgorgava in Balthasar come frutto della ricerca e del confronto con altri teologi. Ciò è reso ancora più esplicito dallo stesso autore in una sua opera dal titolo *Il nostro compito*, in cui afferma:

«Questo volume ha soprattutto uno scopo, quello di impedire che dopo la mia morte venga intrapreso il tentativo di separare la mia opera da quella di Adrienne von Speyr. Esso dimostra che ciò non è possibile né per quel che riguarda la teologia, né per la fondazione dell'istituto»¹.

¹ VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, 11.

Da questa dichiarazione si capisce che non solo la teologia, ma ancor più la sua personalità e la sua struttura intellettuale sono state profondamente influenzate dalla von Speyr.

Oso dire, per questa esperienza di ricerca fatta, che pensiero teologico ed esperienza mistica hanno come "oggetto" l'unico Dio, raggiunto e spiegato per vie diverse, ma entrambe contribuiscono a rendere più chiaro all'uomo il Dio del cristianesimo, un Dio amore e comunione, fattosi carne e perciò "ridotto" perché l'uomo possa pensare di lui e fare esperienza mistica, dunque "donata" e dall'uomo accolta e compresa grazie al "lume" divino che assiste.

Per quanto riguarda la gioia, mi sono reso conto che non è l'oggetto trattato in modo esplicito e per esteso dall'autore nei suoi libri. Sono poche le pagine che egli dedica alla gioia. E queste poche pagine riconducono alla natura della gioia cristiana, che affonda le sue radici nel mistero pasquale dove la vita "nuova" nello spirito produce l'armonia ritrovata che, dopo lo sfacelo del peccato originale, rimette in ordine ogni cosa.

È in questa armonia dell'essere che l'uomo rinnovato ritrova la bellezza del rapporto uomo-Dio, del rapporto uomo-uomo, del legame uomo-mondo ed infine dell'uomo con se stesso, quindi con il suo mondo interiore che, colpito dalla bellezza di Dio e dalla sua gloria, quindi dallo straripare della vita trinitaria, muove ogni cosa in sinfonia e quindi lambisce sempre di più la beatitudine, fatta della gioia presente nel vangelo, quella gioia che riempie il cuore dell'uomo, in modo invasivo, sanante e ricreante.

È qui forse l'ulteriore ricerca che si apre dinanzi a chi ha indagato. Dove oggi, nella storia, è possibile "ricevere" in modo tangibile il "tocco di Dio" che porta alla sinfonia? È nel mistero pasquale, vissuto "nella propria pelle" e perciò sperimentabile, anche quando è mediato dal segno sacramen-

tale, ma esplodente, anche se nella capacità possibile all'uomo viatore. Solo ciò, sperimentato come dono, spinge a correre verso la fonte della gioia, che è Dio in Sé, Dio faccia a faccia.

Alla fine della mia ricerca, dopo essermi avvicinato al pensiero di Balthasar, circa la gioia cristiana, un'ultima domanda mi sovviene: come si pongono i cristiani di fronte alle sofferenze umane? Studiando il teologo svizzero si è consolidata ancora di più in me la convinzione che la risposta a tutti i nostri interrogativi, riguardanti la sofferenza, trovano il loro fondamento nella croce di Cristo.

Nella croce infatti c'è un mistero difficile, arduo, ma c'è anche la risposta al mistero. La croce è storicamente anche il risultato delle lotte di Gesù per la liberazione dell'uomo debole, sofferente, indifeso. Gesù non solo patì, ma ha lottato anche contro la sofferenza e ha liberato da quest'ultima. Infatti, il suo ministero è stato caratterizzato da una continua opera di liberazione dell'uomo proprio dalla sofferenza:

- ❖ i ciechi, gli zoppi, i sordomuti sono stati liberati *dalla sofferenza fisica* mentre gridavano: «Gesù di Nazareth abbi pietà di me»;
- ❖ gli oppressi e gli indemoniati sono stati liberati dalle *sofferenze psichiche*;
- ❖ la Maddalena, l'adultera e il buon ladrone sono stati perdonati e quindi liberati dalla *sofferenza morale*;
- ❖ poveri, pubblicani e prostitute sono state le persone più attenzionate da Gesù, considerati i primi cittadini del regno dei cieli e quindi liberati da una *sofferenza sociale*. A tal riguardo ricordiamo quanto Gesù ha affermato scandalizzando gli ascoltatori: «I pubblicani e le prostitute vi passano avanti nel regno di Dio» (Mt 21,31);
- ❖ ma Gesù ha liberato anche la mamma vedova di Nain e le sorelle di Lazzaro da ciò che ha fatto sempre paura all'uomo di ogni tempo, e cioè *dall'angoscia della morte*.

C'è un dato evangelico imprescindibile: Gesù diventa *uomo del dolore* (Is 53), per sconfiggere il dolore e liberare da esso; ogni dolore dell'uomo, vissuto nel dolore di Dio, non resta passivo, sterile, ma sprigiona un'incontenibile forza di liberazione e di "promozione dell'uomo". L'amore al Dio crocifisso deve condurci e sostenerci nel condividere le sofferenze dei nostri fratelli.

Se provassimo commozione di fronte all'immagine del crocifisso e restassimo apatici, indifferenti dinanzi alla sofferenza degli altri, allora avremmo veramente tradito, rinnegato Cristo e il suo vangelo. Tanto più che Dio ha fatto dell'uomo sofferente il sacramento della sua presenza in mezzo a noi: «In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40).

Accanto a noi riscontriamo varie forme di sofferenza, da quelle fisiche (malattie, handicap, vecchiaia) a quelle morali (psicopatie, devianze), e sociali (povertà, emarginazione, solitudine). Il più delle volte facciamo finta di non vederle, per non essere scomodati; altre volte, in modo pilatesco, "ci laviamo le mani" con la scusa che non possiamo fare niente per porvi rimedio o che non tocca a noi intervenire. Ma intanto coloro che soffrono rimangono soli, schiacciati dal peso della loro croce.

La fede cristiana deve aprire il cuore dell'uomo in quanto nessuno dev'essere lasciato solo nel vivere il proprio dolore. Una Chiesa comoda, una comunità cristiana insediata, tranquilla, imborghesita, ingessata, che non prende sulle sue spalle le croci dei fratelli, rischia di non muovere i suoi passi sulle tracce di Dio.

Una Chiesa che si mette dalla parte dei poveri, dei sofferenti, dei più deboli, degli ultimi, è una Chiesa fedele al suo

Signore. È l'atteggiamento che oggi ci propone papa Francesco auspicando che i cristiani sappiano testimoniare la loro fede con l'amore, con atti di generosità, con la capacità di condividere i propri beni con i poveri, di convivere pacificamente con tutti i fratelli che abitano la terra. Il bisogno di andare ai confini, quelli sociali e non geografici, trova un grande sostenitore proprio nell'attuale Santo Padre, che invita i cristiani ad uscire da se stessi, dalle comodità e andare verso i bisognosi senza differenze di persona, verso le periferie esistenziali².

È un cammino né facile né comodo, perché la tentazione di lasciare solo il Cristo durante la passione è particolarmente forte.

«Così non siete stati capaci di vegliare un'ora sola con me?» (Mt 26,40), «Allora tutti i discepoli, abbandonatolo, fuggirono» (Mt 26,56), «Non conosco quell'uomo» (Mt 26,72).

Mettersi dalla parte dei sofferenti è compromettente: si rischia di essere coinvolti nelle loro tensioni, nelle loro dispe-

² Cf. FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al Convegno diocesano della Diocesi di Roma* (Aula Paolo VI, 17-6-2013): «L'unica cosa che chiede Gesù: essere accolto. Pensiamo a quanti vivono nella disperazione perché non hanno mai incontrato qualcuno che abbia loro mostrato attenzione, li abbia consolati, li abbia fatti sentire preziosi e importanti. Noi, discepoli del Crocifisso, possiamo rifiutarci di andare in quei luoghi dove nessuno vuole andare per la paura di comprometterci e del giudizio altrui, e così negare a questi nostri fratelli l'annuncio della Parola di Dio? La gratuità! Noi abbiamo ricevuto questa gratuità, questa grazia, gratuitamente; dobbiamo darla, gratuitamente [...]. Non avere paura della grazia, non avere paura di uscire da noi stessi, non avere paura di uscire dalle nostre comunità cristiane per andare a trovare le novantanove pecore che non sono a casa. E andare a dialogare con loro, e dire loro che cosa pensiamo, andare a mostrare il nostro amore che è l'amore di Dio»: http://www.vatican.va/holyfather/francesco/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130617_convegno-diocesano-roma_it.html.

razioni, nelle situazioni pesanti in cui si trovano. Cristo ha pagato questo rischio con la vita. L'hanno cacciato fuori dalle mura, carico di una croce, perché turbava l'ordine pubblico, disturbava, appariva nemico di Cesare, un sobillatore del popolo, un sovvertitore della legge ebraica, ma era lui che portava la "speranza nel mondo"!

Infine, voglio ricordare quanto Gesù afferma nel vangelo di Giovanni: «Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto, perché senza di me non potete far nulla» (Gv 15,5). Solo rimanendo in Cristo è possibile trasformare il mondo in un laboratorio della nuova civiltà dell'amore, modello di convivenza più umana, sulle orme di Cristo che «è venuto per servire non per essere servito» (Mt 20,28).

Bibliografia

1. Opere di Hans Urs von Balthasar

- Gloria. Una estetica teologica*, voll. 7 (I: *La percezione della forma*; II: *Stili ecclesiastici*; III: *Stili laicali*; IV: *Nello spazio della metafisica: l'antichità*; V: *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*; VI: *Antico patto*; VII: *Nuovo patto*), Jaca Book, Milano 1961-1969.
- Abbatere i bastioni*, Borla, Torino 1966.
- Cordula*, Queriniana, Brescia 1968.
- Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 1968.
- [CON J. RATZINGER] *Perché sono ancora cristiano. Perché sono ancora nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 1971.
- Teodrammatica*, voll. 5 (I: *Introduzione al dramma*; II: *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*; III: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*; IV: *L'azione*; V: *L'ultimo atto*), Jaca Book, Milano 1973-1983.
- Primo sguardo su Adrienne von Speyr*, Jaca Book, Milano 1975.
- Teologica*, voll. 3 (I: *Verità del mondo*; II: *Verità di Dio*; III: *Lo Spirito della verità*), Jaca Book, Milano 1975-1984.
- Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1977.
- Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milano 1979.
- L'autocoscienza di Gesù*, in «Communio» 43/1979, 74-84.
- Bellezza del mondo e gloria di Dio*, in «Communio» 65/1982, 4-10.
- Origene: La Parola-Scrittura*, in «Communio» 87/1986, 68-78.

- La mia opera ed epilogo*, Jaca Book, Milano 1987.
Teologia e santità, in «Communio» 96/1987, 7-16.
Uno sguardo d'insieme sul mio pensiero, in «Communio» 105/1989, 39-44.
Dalla mia vita, Jaca Book, Milano 1989.
Mistica oggettiva, Jaca Book, Milano 1989.
Il tutto nel frammento, Jaca Book, Milano 1990.
Teologia dei tre giorni. Mystrium Paschale, Queriniana, Brescia 1990.
Un ultimo resoconto, in K. LEHMANN, W. KASPER (edd.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferato (Al) 1991, 17-23.
La verità è sinfonica, Jaca Book, Milano 1991.
Il nostro compito, Jaca Book, Milano 1991.
Sponsa Verbi, Saggi teologici 2, E. GUERRIERO (cur.), Jaca Book, Milano 2015.

2. Fonti

- BENEDETTO XVI, *Messaggio per la XXVII giornata mondiale della gioventù*, Roma 2012.
FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24-11-2013): EV 29,1188-1333.
Esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* (19-03-2018).
– Udienda generale del 15-10-2014.
– *Discorso ai partecipanti al Convegno diocesano della Diocesi di Roma* (Aula Paolo VI, 17-6-2013): http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/june/documents/papafrancesco_20130617_convegno-diocesano-roma_it.html.

3. Studi e testimonianze su Hans Urs von Balthasar

- BABINI E., *Gesù Cristo, forma e norma dell'uomo secondo Hans Urs von Balthasar*, in «Communio» 105/1989, 45-56.
BERTOLDI F., *Appunti sul rapporto tra von Balthasar e la Nouvelle Théologie*, in «Communio» 105/1989, 10-23.
BIELER M., *Meta-antropologia e cristologia. A riguardo della filosofia di Hans Urs von Balthasar*, in «Communio» 117/1991, 107-121.
CITRINI T., *Hans Urs von Balthasar*, in ID., *Gesù Cristo rivelazione di Dio*, Nomos Edizione, Venegono Inferiore (Va) 1969.
DE CARDEDAL O. G., *Vita e opere del cardinal Hans Urs von Balthasar*, in «Communio» 105/1989, 20-38.
DE LUBAC H., *Omaggio ad Hans Urs von Balthasar*, in «Humanitas» 9 (1965), 851-869.
FAUX J. M., *Un théologien: Hans Urs von Balthasar*, in «Nouvelle Revue Théologique» 94 (1972), 1009-1030.
FISICHELLA R., *Hans Urs von Balthasar. Amore e credibilità cristiana*, Città Nuova, Roma 1981.
– *Teologia fondamentale in Hans Urs von Balthasar*, in LEHMANN – KASPER, *Hans Urs von Balthasar*, 383-400.
GIBELLINI R., *Hans Urs von Balthasar. teologia trinitaria*, in ID., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, 45-58.
GUERRIERO E., *Hans Urs von Balthasar*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1991.
– *Hans Urs von Balthasar. Opere*, in «Communio» 105/1989, 130-134.
– *Hans Urs von Balthasar e i Padri della Chiesa*, in «Communio» 110/1990, 103-114.

- von Balthasar e Origene, in «Communio» 116/1991, 123-134.
- *La Teodrammatica di Hans Urs von Balthasar*, in «Humanitas» 44 (1989), 354-362.
- HAAS A. M., «L'apocalisse dell'anima tedesca» di Hans Urs von Balthasar. *Nell'ambito della germanistica, filosofia e teologia*, in LEHMANN – KASPER, *Hans Urs von Balthasar*, 305-334.
- HENRICI P., *La formazione culturale e teologica di Hans Urs von Balthasar*, in «Communio» 120/1991, 15-26.
- *La filosofia di Hans Urs von Balthasar*, in LEHMANN – KASPER, *Hans Urs von Balthasar*, 305-334.
- KANNENGIESSER C., *Alla scuola dei Padri. Balthasar alle prese con la teologia patristica*, in LEHMANN – KASPER, *Hans Urs von Balthasar*, 109-117.
- KEHL M., *Ritratto di Hans Urs von Balthasar*, in M. KEHL – W. LÖSER (curr.), *Nella pienezza della fede*, edizione italiana a cura di G. Marchesi, Città Nuova, Roma 1992.
- LEHMANN K. – KASPER W. (curr.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato 1991.
- MARCHESI G., *La teologia di Hans Urs von Balthasar*, in «La Civiltà Cattolica» (1977), I, 9-24.
- *La gloria nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*, in «La Civiltà Cattolica» (1977), III, 370-384.
- *La cristologia di H. U. von Balthasar*, PUG, Roma 1977.
- *Hans Urs von Balthasar e la sinfonia della verità cristiana*, in «La Civiltà Cattolica» (1984), III, 119-133.
- *Il mistero di Cristo centro della costellazione teologica di Hans Urs von Balthasar*, in «La Civiltà Cattolica» (1989), II, 117-130.
- MARRANZINI A., *Hans Urs von Balthasar. Teologo della gloria di Dio nel mondo*, in VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, 7-28.

- MARTINELLI P., *La morte come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di H. U. von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996.
- MARTINI C. M., *Una straordinaria capacità di ascolto*, in «Communio» 120/1991, 8-15.
- MEIATTINI G., *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.
- MODA A., *Hans Urs von Balthasar*, in *Lessico dei teologi del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1978, 564-577.
- *Struttura e fondamento della logica teologica secondo Hans Urs von Balthasar*, in «Rassegna di Teologia» 30 (1990) 6, 548-566.
- *Struttura e fondamento*, in «Rassegna di Teologia» 31 (1991) 1, 31-60.
- MONDIN B., *Hans Urs von Balthasar e l'estetica teologica*, in *I grandi teologi del XX secolo. I teologi cattolici*, Borla, Torino 1969, 279-284.
- *Perché il bello in teologia*, in «Seminarium» 21 (1981), 467-480.
- *Balthasar Hans Urs von*, in *Dizionario dei teologi*, Studio Domenicano, Bologna 1992, 80-90.
- MURILLO I., *In dialogo con i greci. La comprensione balthasariana della filosofia antica in Gloria*, in LEHMANN – KASPER, *Hans Urs von Balthasar*, 273-288.
- O'DONELL J., *Tutto l'essere è amore. Uno schizzo della teologia di Hans Urs von Balthasar*, in LEHMANN – KASPER, *Hans Urs von Balthasar*, 335-356.
- PARADISO M., *Il blu e il giallo. Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr. un'avventura spirituale*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2009.
- PENZO G., *Hans Urs Von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1982.

- PIFANO P., *Teologie della bellezza*, in «Rassegna di Teologia» 23 (1983) 1, 15-32.
- RAHNER K., *Hans Urs von Balthasar*, in «Humanitas» 9 (1965) 879-885.
- RATZINGER J., *Discorso per la commemorazione di Hans Urs von Balthasar*, in «Communio» 105/1989, 14-19.
- ROTEN J., *Le due metà della luna. Il principio antropologico mariano nella missione di Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar*, in «Communio» 105/1989, 82-107.
- RUGGIERI G., *Per un discorso su Dio*, in H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, 5-20.
- *Introduzione alla lettura di gloria (Herrlichkeit)*, in H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, I, 15-20.
- *Il principio estetico nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, in «Humanitas» 44 (1989), 338-353.
- SERVAIS J., *Balthasar e i Padri della Chiesa*, in «Communio» 120/1991, 72-79.
- SICARI A., *In memoria di Hans Urs von Balthasar*, in «Communio» 105/1989, 7-11.
- SOMMAVILLA G., *La teodrammatica di Hans Urs von Balthasar*, in «Rassegna di Teologia» 21 (1981) 4, 321-330.
- TREITLER W., *Veri fondamenti di autentica teologia*, in LEHMANN – KASPER, *Hans Urs von Balthasar*, 229-250.
- VORGRIMLER H., *Hans Urs von Balthasar*, in R. V. GUCHT – H. VORGRIMLER, *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova, Roma 1972, 123-146.

4. Altri studi

- AGOSTINO, *Le confessioni*, Fabbri Editori, Milano 1997.
- BARTH K., *Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zurich 1953.
- BERDJAËV N., *Schiavitù e libertà dell'uomo*, Bompiani, Milano 2010.

- BERTOLDI F., *Contemplazione e metafisica*, in «Communio» 115/1991, 109-126.
- BRUNNER A., *Das Geheimnis der christlichen Freude*, in «Geist und Leben» 26 (1953), 414-422.
- CHARDON L., *La Croix De Jésus*, Paris 1937.
- COLOMBO G., *Una teologia seria*, in «Communio» 120/1991, 12-14.
- DE LA CEPPÈDE J., *Théorèmes sur le Sacre Mystere de notre rédemption*, Ginevra 1966.
- DE LUCIA P., *Il contributo di Raimundo Panikkar al dialogo interreligioso. Problemi e prospettive teologiche*, Città Nuova, Roma 2016.
- EVDOKIMOV P. N., *Teologia della bellezza*, Edizioni Paoline, Roma 1981.
- HOLZ H., *Analogia*, in *I concetti fondamentali di filosofia*, Queriniana, Brescia 1982, 66-85.
- LAFONT G., *Analogia*, in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, 30-31.
- MOLARI C., *Le funzioni dell'analogia nel linguaggio teologico*, in «Rassegna di Teologia» 34 (1994) 4, 403-420.
- NIELEN J., *Die Freude am Wort und an der Weisung Gottes im Licht der Psalmen*, in *Leben aus dem Wort*, Patmos 1962, 36-51.
- PANIKKAR R., *La gioia pasquale, la presenza di Dio e Maria*, Jaca Book, Milano 2007.
- PIAZZA O. F., *La speranza. Logica dell'impossibile*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.
- PITTA A., *Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza. Fondamento biblico per una spiritualità del sofferente*, in G. BIFFI – L. ACCATTOLI (edd.), *La spiritualità del sofferente*, Centro Volontari Della Sofferenza, Loreto 1998, 12-24.
- *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2009.

- RAVASI G., *Per un'estetica biblica*, in «Rassegna di Teologia» 30 (1989) 6, 39-44.
- SCHNACKENBURG R., *Cristologia del Nuovo Testamento*, in *Mysterium Salutis XI*, Queriniana, Brescia 1971, 62-75.
- SCOGNAMIGLIO E., *La Trinità nella passione del mondo. Approccio storico-critico, narrativo e simbolico*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2000.
- *Koinonía e diakonía: il volto della Chiesa. Percorsi di ecclesio-
logia contemporanea*, Edizioni Messaggero, Padova 2000.
- *Ecco, io faccio nuove tutte le cose. Avvento di Dio, futuro
dell'uomo e destino del mondo*, Edizioni Messaggero, Padova
2002.
- *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria*, voll. 2
(I: *La domanda e le risposte*; II: *La risposta e le domande*),
Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2006-2008.
- SCOLA A., *L'incontro tra due libertà*, in «Communio»
120/1991, 55-59.
- SEQUERI P. A., *Analogia*, in *Dizionario Teologico Interdiscipli-
nare*, Marietti, Casale Monferrato 1977, 110-118.
- *Estetica e teologia. L'indicibile emozione del Sacro: R. Otto, A.
Schonberg, M. Heidegger*, Glossa, Milano 1993.
- SINDONA P. R., *Adrienne von Speyr. Storia di un'esistenza teolo-
gica*, Società Editrice Internazionale, Torino 1996.
- SPINOZA B., *Etica*, S. Landucci (cur.), Laterza, Bari 2017.
- STALDER R., *Amore e visione*, in «Humanitas» 9 (1965)
870-878.
- TERESA DI LISIEUX, *Storia di un'anima*, Città Nuova, Roma
1997.
- *Lettere*, Editrice Ancora, Milano 1954.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, P. Caramello (cur.),
Marietti, Milano 1952.

Indice

Abbreviazioni	pag. 7
Prefazione (Edoardo Scognamiglio)	» 9
Il paradosso della vita cristiana: la "gioia nella croce"	» 9
Introduzione	» 15
CAPITOLO I	
Hans Urs von Balthasar: per una biografia teologica	» 23
1. Uno sguardo sull'autore	» 24
2. La vita	» 26
3. Von Balthasar e von Speyr: un inscindibile rapporto	» 28
4. Le opere	» 30
5. Le ragioni e i compiti della nuova teologia	» 31
6. L'approccio teologico	» 38
7. L'estetica teologica	» 40
8. Fondamento e scopo dell'estetica teologica	» 44
9. Il metodo fenomenologico	» 51
10. Il linguaggio analogico	» 52

CAPITOLO II

La forma trinitaria dell'evento salvifico	» 61
1. L'evento salvifico come "mistero"	» 62
2. L'evento salvifico come "dramma"	» 66
3. La forma più estrema di sacrificio	» 70
4. <i>Mysterium Paschale</i> : "cammino" verso i morti e il Padre	» 75
5. La teologia di von Balthasar all'insegna della concretezza	» 80

CAPITOLO III

La gioia nella croce	» 87
1. La gioia del Padre nel Figlio attraverso lo Spirito	» 89
2. La gioia nella sofferenza per Cristo	» 91
3. Solo in Dio l'uomo trova la vera gioia	» 98
4. La fonte della gioia cristiana	» 102
5. La croce e la gioia nella Chiesa	» 107
Conclusione	» 113
Bibliografia	» 119
1. Opere di Hans Urs von Balthasar	» 119
2. Fonti	» 120
3. Studi e testimonianze su Hans Urs von Balthasar	» 121
4. Altri studi	» 124