

La libertà, dono di Cristo all'uomo, secondo Hans Urs von Balthasar

Jacques Servais S. J.

Pontificia Università Gregoriana (Roma)

1. L'esperienza spirituale della libertà cristiana

L'argomento della libertà si presenta in modi molto diversi, non solo nell'Antico e nel Nuovo Testamento, ma all'interno stesso della storia cristiana: in forza della luce di grazia rifulsa nella sua notte oscura, un Giovanni della Croce accentuerà la capacità dell'uomo di divenire Dio per partecipazione¹, mentre un Ignazio di Loyola, segnato dalla sua esperienza di conversione, farà maggiormente risaltare le nozioni di disponibilità e di "indifferenza", intese come strada di ritorno della libertà finita alla sua condizione originaria, tramite l'offerta di se stessa alla libertà infinita². Se già nella Bibbia e nella Tradizione cattolica si osservano delle visioni assai diverse, tanto più questo avverrà nel mondo dell'Ortodossia o della Riforma protestante, per non parlare delle grandi religioni non cristiane. La concezione della libertà che si trova in Hans Urs von Balthasar è di stampo decisamente ignaziano e poggia su una teologia della santità che le conferisce un'indole propriamente esistenziale.

Qui occorre ricordare un principio metodologico che fu alla base delle grandi *Somme* del Medioevo: la conoscenza più chiara di una cosa la si acquista laddove essa si distingue più puramente³. Per indagare sulla natura del cavallo o dell'asino, il

¹ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del monte Carmelo* II, 5, 5, in *Opere*, versione di Ferdinando di S. Maria O.C.D., Roma 1991⁶, 81.

² S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 234, versione di P. Schiavone S.J., Cinisello Balsamo 1995, 311-315. Su questo argomento si veda il mio libro: *Théologie des Exercices spirituels. H. U. von Balthasar interprète saint Ignace*, Bruxelles 1996, specialmente 323-329.

³ S. TOMMASO D'AQUINO, *La Verità* I, 2: «Quando dei predicati si dicono secondo un prima e un poi di molte cose, non è necessario che riceva la predicazione comune per primo ciò che è causa delle altre cose, ma ciò in cui primariamente si trova la nozione completa di quel [predicato] comune» (versione delle Edizioni Studio Domenicano, vol. 1, Bologna 1992, 85).

ricercatore avveduto non prenderà come oggetto un mulo. Così, per cogliere l'essenza ed evidenziare lo svolgimento della libertà cristiana, non si deve cominciare lo studio col considerare il peccatore. Questi infatti, secondo l'insegnamento della Sacra Scrittura, assomiglia ad uno schiavo, mosso dall'ingiunzione esterna di un altro. Conviene invece contemplare il santo, che, al contrario del figlio della schiava, «nato secondo la carne» (Gal 4,23), cammina quale «strumento di giustizia al servizio di Dio» (Rm 6,13) e rappresenta perciò meglio l'uomo in quanto naturalmente orientato verso Dio, in cui si trova la sua autentica libertà. Balthasar era convinto che il carisma dei santi è un «vangelo vivente»⁴; la loro esistenza è una «teologia vissuta»⁵ la quale indica sempre di nuovo alla teologia la via alle sorgenti vive dalle quali la sua riflessione può e deve attingere.

Precisiamo che libertà e schiavitù si devono qui giudicare sotto l'aspetto dell'atteggiamento interiore: «gli uomini guardano all'apparenza», dice la Scrittura (1 Sam 16,7), il Signore invece è il testimone delle disposizioni interne del cuore. La condizione propria del santo si intende in funzione del giudizio divino, un giudizio che, del resto, «la nostra santa madre Chiesa gerarchica»⁶ partecipa ai fedeli per illuminare la loro venerazione. Tale libertà interiore è sempre liberazione dalla schiavitù del peccato. Come osserva l'Aquinate: «Siccome l'uomo dalla sua ragione naturale è inclinato alla giustizia, mentre il peccato è contrario alla ragione, è chiaro che la libertà dal peccato è la vera libertà, la quale coincide con la schiavitù della giustizia: poiché con l'una e con l'altra l'uomo tende alla sua natura [*id quod est conveniens sibi*]]»⁷. Meglio del peccatore, il santo rivela l'essenza della libertà cristiana, perché egli è nello stato dell'uomo che dispone pienamente di sé, che vive con un sì incondizionato in funzione della sua «obbligazione» – è l'immagine usata da san Paolo⁸ –, del suo legame ontologico a Colui che gli dà l'esistenza. Per comprendere che cos'è la libertà spirituale, bisogna guardare a un santo di tale indole, cioè all'uomo che, come dice Surin, ha «la capacità di fare senza timore, mosso dallo Spirito del Signore

⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Schwestern im Geist*, Einsiedeln 1990⁴, 21 (tr. it. *Sorelle nello spirito*, Milano 1991³, 28. (Per le opere di quest'autore, rinviamo per quanto possibile all'edizione in italiano, ma più volte abbiamo dovuto correggere la traduzione).

⁵ ID., *Verbum Caro*, Freiburg i. Br. 1990³, 220 (tr. it. Brescia 1985⁴, 224).

⁶ S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 353, ed. cit., 437. Secondo Y. CONGAR, è stato Ignazio a coniare l'espressione «Chiesa gerarchica»: *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 369.

⁷ S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica* II-II, 183, 4, versione delle Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985 ss., vol. 22, 268.

⁸ Cfr. 1 Cor 7,22: «Perché lo schiavo è che stato chiamato nel Signore, è un liberto affrancato del Signore; similmente chi è stato chiamato da libero, è schiavo di Cristo».

di Dio, ciò che i meno perfetti non osano fare»⁹: affidarsi senza riserva al mistero della propria origine. «Dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà» (2 Cor 3,17), dichiara l'Apostolo: la perfetta libertà cristiana è quella di chi è passato dalla lettera allo spirito. Ne gode il santo che capisce e vive il senso spirituale della sua esistenza. In lui possiamo scorgere la legge dello Spirito, che ci affranca dalla legge del peccato e della morte¹⁰ e porta la nostra autonomia ad un'autentica "teonomia".

Il punto di partenza della riflessione di Balthasar è esistenziale, non soltanto perché egli è in dialogo con i santi cristiani, ma anche perché è radicato in una esperienza personale della libertà, formata alla scuola degli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio. Nel 1948, anno in cui appare sulla rivista austriaca dei gesuiti il suo articolo programmatico: *Teologia e santità*¹¹, Balthasar pubblica sulla rivista "Orientierung" di Zurigo un breve saggio, con un titolo affine: *Esercizi e Teologia*. È il germe, sorto in condizioni di vita particolarmente travagliate, della teologia degli *Esercizi* ignaziani che egli svilupperà fino alla fine della sua produzione letteraria¹². Messo davanti alla scelta se fare i suoi ultimi voti e quindi rinunciare alla collaborazione con Adrienne von Speyr oppure lasciare la Compagnia di Gesù, il teologo svizzero ha optato, con il pieno consenso del consigliere assegnatogli dal suo Superiore generale, per la soluzione più rischiosa: ha deciso di dedicarsi insieme a questa donna medico, sposata con il Prof. Kaegi dell'Università di Basilea, alla fondazione di un istituto secolare. «Dalla giustezza dell'elezione fondamentale», egli spiega in riferimento al libricino ignaziano ma non senza una segreta allusione al destino personale, «dipendono le sorti dell'intera esistenza cristiana, la quale appare poi nel suo complesso sciupata, quando una "elezione obliqua e cattiva" l'ha travestita mendacemente in una "vocazione divina" (n. 172), quindi in fondo ha forzato la volontà divina alla propria volontà (n. 169), oppure quando, senza scegliere affatto, rimane nel segno della non decisione»¹³.

Alcuni anni prima, era uscito il suo primo grande saggio patristico su Massimo il Confessore, una figura il cui esempio, in un tale momento drammatico della sua vita, lo ha certamente illuminato. Di più ancora che la dottrina di questo santo, con-

⁹ J.-J. SURIN, *Guida spirituale alla perfezione*, VI, 3, versione italiana in base al testo ristabilito a cura di M. de Certeau, Cinisello Balsamo 1988, 286.

¹⁰ Cfr. Rm 8,2.

¹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit*, in *Wort und Wahrheit* 3 (1948) 881-896, ripreso in *Verbum Caro*, cit., 195-225.

¹² Cfr. Id., *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Freiburg 1993.

¹³ Id., *Exerzitien und Theologie*, in *Orientierung* 12 (1948) 231.

fesserà più tardi, lo aveva impressionato, fin dai suoi studi, il suo cammino personale: il fatto che, dopo Atanasio, di nuovo un singolo poteva difendere, a rischio della propria vita, «con un martirio contemplato in modo sereno e lucido», la fede ortodossa. «In lui», diceva ammirato Balthasar, «si lascia scorgere, dentro la *Catholica*, ciò che Kierkegaard ha inteso con il “singolo”»¹⁴. Che la scelta di Balthasar sia stata quella giusta, corrispondente a una «vocazione divina... pura e limpida, senza mescolanza di carne né di altra affezione disordinata» (n. 172), quale la descrive il suo Padre Ignazio, lo dimostra il seguito e la fine della sua vita, ricolma di una straordinaria fecondità, che dura fino ad oggi, per la Chiesa e il mondo. Lo ribadiva già con forza Joseph Ratzinger, nella predica tenuta al suo funerale, avvenuto pochi giorni dopo la sua nomina a cardinale: «Il vincolo dell'obbedienza era il contrassegno di tutta la sua vita. Egli non seguiva la strada della propria volontà; seguiva la strada sulla quale fu portato contro i propri desideri finché la sua volontà e il suo essere divenissero, proprio in questo modo, sempre più liberi e sempre più puri»¹⁵.

Per l'esperienza sofferta di quella scelta cruciale che avrebbe segnato la consegna definitiva della sua persona alla missione, del tutto qualificata, destinatagli dal Cielo, Balthasar era convinto che «può esserci all'interno del tempo transeunte un atto capace di condensare nell'unità tutto il nostro tempo, il passato e il futuro, proprio il futuro incerto, di offrirlo nella sua totalità a Dio nel suo tempo eterno e di inserirlo in questa eternità». Per mezzo della grazia di Dio, ma anche in forza del proprio abbandono a lui, quest'atto che Ignazio di Loyola chiama l'elezione di vita, consente all'uomo di salvare dal di dentro tutta la sua caducità, mettendola al riparo nel tempo imperituro. La realizzazione massima della mia libertà finita consiste infatti nella «corrispondenza fra l'eterna volontà divina per la mia vita personale e la mia volontà di inserirmi in libertà in questa volontà eterna»¹⁶. Se gli *Esercizi* di sant'Ignazio sono, agli occhi del teologo, «la grande scuola di santità»¹⁷, è perché sono, nella loro logica più intima, una scuola di libertà spirituale.

¹⁴ Id., *Unser Auftrag*, Einsiedeln 1984, 36-37 (tr. it. *Il nostro compito*, Milano 1991, 32).

¹⁵ J. RATZINGER, *Ein Mann der Kirche in der Welt*, in *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, a cura di K. Lehmann e W. Kasper, Köln 1989, 351.

¹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, Einsiedeln 1986, 50 (tr. it. Brescia 1991, 54).

¹⁷ Id., *Verbum Caro*, cit., 203 (tr. it. 208).

2. Il segno di Cristo nell'essere creaturale

Con questa prima considerazione, possiamo già intuire il senso del titolo dato al presente articolo. Il santo è colui che è stato «santificato in Gesù Cristo» (1 Cor 1,2), «liberato per essere veramente libero» (Gal 1 5,1). La libertà dei figli di Dio è una libertà alla quale l'uomo è «chiamato» (Gal 5,13): essa gli viene data come vocazione quando il Signore lo invita personalmente a seguirlo nel «rinnegare se stesso e prendere la sua croce» (Mt 16,24). È questa rinuncia di «ogni giorno» (Lc 9,23) ad introdurlo nella libertà della verità¹⁸, la libertà di Cristo stesso¹⁹, il quale, spiega il IV vangelo, non cerca se stesso, ma la gloria di Colui che lo ha mandato²⁰, e partecipa con la sua obbedienza all'onnipotenza e alla libertà del Padre²¹. Agli occhi del mondo, tale rinuncia è qualcosa di negativo, ma per chi vuole portare il giogo di Cristo, essa diventa «dolce» (Mt 11,30); per lui, «i suoi comandamenti non sono gravosi» (1 Gv 5,3). In quale senso più preciso, però, la libertà va compresa come dono di Cristo all'uomo, o ancora, se è frutto dell'azione dello Spirito Santo, in che cosa consiste il fondamento ontologico-cristologico della libertà cristiana?

Per noi cristiani, Cristo è il Figlio unigenito del Padre. Egli sta presso il Padre, come la sua Parola originaria e creatrice, come il Verbo che tutto sostiene. È la Parola di Dio per mezzo della quale tutto fu creato. Il IV vangelo collega la creazione del mondo alla «Parola onnipotente» (Sap 18,15) «per mezzo della quale il mondo fu fatto» (Gv 1,10). E san Paolo vede in Gesù Cristo il «primogenito di ogni creatura» [...] «per mezzo e in vista del quale tutte le cose sono state create» (Col 1,15-17). Perciò, spiega il teologo di Basilea, assumendo la spiegazione dei Padri, egli stesso è l'idea originaria di tutto il creato. Quindi anche quando «viene nel mondo» (Gv 1,9), viene in realtà nella «sua proprietà» (Gv 1,11). Certo, i peccati hanno reso il mondo estraneo a Dio, e di conseguenza il mondo non «accoglie» il Verbo. Però, «che lo sappia o no, che lo voglia o no, (esso) ha in Lui il suo centro, il suo punto di partenza e punto di arrivo; in Lui il mondo è nella maniera più alta presso se stesso»²².

Incontriamo qui una delle tesi maggiori della cristologia balthasariana: «Tutta

¹⁸ Cfr. Gv 8,31-32.

¹⁹ Cfr. Gal 5,1.

²⁰ Cfr. Gv 7,18.

²¹ Cfr. Gv 5,19.

²² H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, 146 (tr. it. *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1996², 159).

l'eccentricità del mondo creato nel suo rapporto verso Dio è possibile ultimamente solo perché questa eccentricità è situata all'interno della parentesi del Verbo di Dio incarnato e della sua concentricità nei riguardi del Padre»²³. Alla base di questa tesi, vi è la dottrina della Rivelazione per la quale Dio non «ci ha fatto conoscere» altro «disegno» che quello dell'avvenuta economia salvifica. Egli dall'eternità, «prima della fondazione del cosmo», «ci ha scelti» in Gesù Cristo «per essere suoi figli», e cioè in quel «Signore Gesù Cristo» nel quale noi riceviamo «la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati» e nel quale «tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra devono essere ricapitolate» (Ef 1,3-10). Commentando l'inno paolino, Balthasar ribadisce l'apertura fondamentale della storia umana. Il cosmo e gli uomini non hanno una storia che si può chiudere in sé, poiché è da questa missione definitiva che acquistano il senso ultimo. È per mezzo dell'unico Capo Gesù Cristo che gli eletti nel Figlio ottengono la loro missione e trovano in tal modo il significato finale della loro esistenza, l'«idea» della loro vita, quale è da sempre già iscritta nel cielo.

La prima asserzione del Prologo giovanneo non va quindi letta senza collegarla con il seguito. Certo, «in principio tutto è stato fatto per mezzo del Verbo, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste: in lui era la vita e la vita era la luce degli uomini» (Gv 1,3-4). Però, precisa H. U. von Balthasar, questa asserzione è solo in cammino verso ciò che segue, poiché la luce viene nelle tenebre, là illumina ogni uomo e infine si fa essa stessa carne, per portare a tutti la pienezza della grazia e della verità. «Solo questo passo è la storia originaria, il punto nodale che raccoglie in sé tutti i fenomeni del mondo e del suo sviluppo storico»²⁴. Nel venire nel mondo ed apparire in persona nella creazione per comunicarci la sua grazia e la sua verità, il «Figlio unigenito» (Gv 1,14) non distrugge l'ordine della natura fondato dal Padre; nella sua libera condiscendenza, si lega alle leggi della natura per poter rapire questa natura e portarla, al di là di se stessa, al suo compimento proprio, alla sua idea originaria; adempie l'opera della creazione, sopraelevandola, conferendole il suo valore definitivo. Infatti, «egli è al principio di tutto, e tutto ha in lui consistenza» (Col 1,16-17); Egli è l'Alfa e l'Omega (Ap 1,17; 2,8), entra nella creazione con la sua misura che penetra fino alle sue inclinazioni più mondane. Lo stesso processo della storia non sarebbe stato approvato definitivamente, se non fosse stata prevista la sua incarnazione «nel periodo finale in cui siamo» (Eb 1,2). Conviene qui citare la for-

²³ *Ibid.* 152 (tr. it. 164).

²⁴ *Ibid.* (tr. it. 164).

mula estremamente pregnante con la quale il teologo svizzero porta alle sue massime conseguenze le affermazioni della Scrittura: «Non è, Egli, il mondo; ma se è più giovane di quel mondo nel quale è sceso e di cui ha preso la natura (*Natur*) e l'essere (*Wesen*), è al contempo anche più antico. In un senso misterioso il mondo fu fatto a sua immagine; fin nelle più formali leggi dell'essere risplende come in filigrana, agli occhi del sapiente che sa osservare la realtà (*Seiende*) contro luce, il segno di Cristo»²⁵.

In questa prospettiva si comprende perché è possibile dire, nell'ambito dell'antropologia, che Egli sia l'unica norma del rapporto fra natura e grazia²⁶. La libertà stessa dell'uomo è un dono ricevuto da Cristo fin dal suo stesso essere creato. Infatti, la libertà spirituale, che è grazia venuta per mezzo di Gesù Cristo, affonda le sue radici in una natura reale, fondata pure in Lui, e pertanto essa stessa già dotata di libertà: la libertà di accogliere questo Suo dono di grazia. Il fondamento ontologico della libertà spirituale alla quale l'uomo è chiamato è quindi Cristo stesso. Di conseguenza, non vi è in ultima analisi altra possibile relazione a Dio che in Cristo Signore. A «svelare pienamente l'uomo all'uomo, rendendogli nota la sua altissima vocazione», puntualizza la *Gaudium et Spes* in una prospettiva affine a quella del teologo svizzero, è proprio il Verbo incarnato che «manifesta il Padre e il suo amore»²⁷. In questa luce si capisce il paradosso della libertà naturale, necessariamente aperta a Dio, ma incapace di compiersi da se stessa. Per poter pervenire alla sua destinazione ultima, deve riceversi da un altro, accogliere per il suo tramite la libertà di Cristo²⁸.

3. Significato drammatico della libertà

La libertà dell'uomo è quindi una libertà finita, che riceve necessariamente se stessa dalla sua origine trascendente. In questa origine, la fede riconosce come ori-

²⁵ Id., *Schleifung der Bastionen*, Trier 1989⁵, 82 (tr. it. *Abbatere i bastioni*, Torino-Leumann 1966, 116. Abbiamo leggermente corretto la traduzione italiana).

²⁶ Sull'ipotesi di una natura pura, si veda Id., *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 23 (tr. it. *Lo Spirito e l'istituzione*, Brescia 1979, 19-20).

²⁷ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, 22, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 1385. Cfr. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1947, 295-298.

²⁸ In termini filosofici, si potrebbe esplicitare questa affermazione dicendo: In quanto *imago caritatis*, l'uomo esiste nella sua creaturalità in virtù dell'atto di un Donatore – *actus essendi* –, partecipa della pienezza sussistente di una Libertà infinita, che è la pienezza dell'essere sotto la forma dell'Amore intratrinitario.

gine della libertà creata la Libertà infinita di un amore geloso. In essa, tuttavia, il cuore incredulo scorge invece un ostacolo, anzi una minaccia per il proprio sviluppo. Lungi dal discernere nel Dio cristiano, come Dionigi Areopagita, «quel Bene [che] riempie della sua luce tutte le cose capaci di esserne partecipi»²⁹, altri, come Nietzsche, vedono in Lui la «divinità degli infermi»³⁰. «Noi», si arrischia a dire questi nell'*Anticristo*, «sentiamo quel che viene venerato come Dio [...], come miserabile, assurdo, dannoso, non soltanto come errore, ma come *delitto contro la vita*»³¹. Alla base della concezione della libertà, vi è la decisione intima dell'uomo che accetta o meno di lasciarsi personalmente coinvolgere in questo mistero di amore creaturale. E qui si dividono gli spiriti. Risulta a questo proposito estremamente interessante come il nostro autore avesse visto, nelle sue opere giovanili, il confronto fra due pensatori che più di altri hanno segnato i destini del XX secolo: Nietzsche e Kierkegaard. Senza nessun influsso l'uno sull'altro³², essi hanno illustrato la loro impostazione opposta con delle metafore sorprendentemente rassomiglianti³³.

«C'era un lago che si rifiutò un giorno di far defluire le sue acque e che rialzò una diga laddove fino ad allora trovava deflusso: da quel momento questo lago cresce più in altezza. Forse proprio quella rinuncia ci darà anche la forza con cui può essere sopportata la rinuncia stessa; forse l'uomo a partire da ora crescerà sempre più in alto, là dove non avrà più sbocco in un dio»³⁴. Il significato del racconto è ovvio. È nel rifiutare di sboccare in un altro – quello che si chiama comunemente Dio – che la libertà dell'uomo acquista una consistenza o forza propria, sempre maggiore. Ora, la stessa metafora del lago viene utilizzata da Kierkegaard, ma in senso esattamente opposto. Al contrario di Nietzsche, tutto proteso verso la costruzione di un futuro che sia frutto delle mani dell'uomo, egli contempla il mistero di una Origine trascenden-

²⁹ DIONIGI AEROPAGITA, *I Nomi di Dio* IV, 4, in *Il Dio nascosto. Scritti scelti*, tr. di U. Gamba, Padova 1983, 78.

³⁰ F. NIETZSCHE, *L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, 18, in *Nietzsche Werke*, vol. VI/3, Berlin 1969, 183; ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1970 e 1977, 21.

³¹ *Ibid.* 47, in *Nietzsche Werke*, vol. VI/3, 223; ed. it. 65.

³² È almeno quanto ritiene W. STRUVE: «Es ist bekannt, daß Kierkegaard und Nietzsche keinerlei Einfluß auf einander gehabt haben. Der um eine Generation ältere Kierkegaard starb, als Nietzsche 11 Jahre alt war, und von seiten Nietzsches ist es nur zu einer flüchtigen Berührung mit dem "psychologischen Problem Kierkegaard" gekommen» (*Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität*, in Symposium 1 [1949] 211).

³³ Su questo tema cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Die Alternative: Kierkegaard und Nietzsche*, in *Geschichte des eschatologischen Problems*, 1930 (Freiburg 1998², 21-48), e *Der Zweikampf. Kierkegaard und Nietzsche*, in *Apokalypse der deutschen Seele*, 1937 (Freiburg 1998³, 695-734).

³⁴ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza* IV, 285, in *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe, vol. V/2, Berlin-New York 1973, 208; ed. it. 205.

te che prodiga a questo scopo la sua potenza. «Come il lago tranquillo che ha la sua origine profonda nella sorgente nascosta che nessun occhio riesce a vedere, così l'amore dell'uomo ha un'origine ancor più profonda nell'amore di Dio. Se non ci fosse nessuna sorgente nel fondo, se Dio non fosse l'amore, non ci sarebbe il piccolo lago, né l'amore dell'uomo. Come il laghetto ha la sua origine nella profonda sorgente, così l'amore dell'uomo si fonda direttamente in quello di Dio»³⁵. L'immagine è usata questa volta come nella «contemplazione» ignaziana «per conseguire amore»: siamo invitati a vedere nell'esistenza dell'uomo una realtà, che defluisce dall'origine divina «come dalla fonte le acque»³⁶. La sorgente, secondo la Scrittura, alla quale si riferisce implicitamente Kierkegaard, è «l'amore di Dio riversato nei nostri cuori» (Rm 5,5) con tanta profusione da far «sgorgare dal [nostro] seno fiumi di acqua viva» (Gv 7,38). La libertà umana non si fonda più su una negazione: afferma se stessa nel riceversi positivamente dall'Amore eterno come dalla sua fonte ontologica.

Meglio di molti filosofi, i mistici cristiani hanno riconosciuto e tentato di chiarire il mistero dell'essere creato. Il dono dell'esistenza finita non ha altro motivo che l'Amore incondizionato, anzi geloso, del Creatore verso la sua creatura³⁷. Osserva san Giovanni della Croce: «Il Signore sostanzialmente dimora ed è presente in qualsiasi anima, anche in quella del più grande peccatore della terra. È sempre in atto un tale genere di unione fra le creature e il Creatore il quale, in forza di essa, conserva loro l'essere di cui sono in possesso. Se questa si scindesse, gli esseri creati cesserebbero di esistere ritornando al niente»³⁸. Dio muove all'esistenza ogni realtà creata, la quale quindi partecipa necessariamente di questo movimento. In quanto

³⁵ S. KIERKEGAARD, *Gli Atti dell'amore*, tr. di C. Fabro, Milano 1983, 153.

³⁶ S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 237, ed. cit., 319.

³⁷ DIONIGI AEROPAGITA, al quale si ispira la contemplazione per conseguire l'amore di sant'Ignazio, descrive quest'amore geloso in termini insuperabili: «Anche Dio stesso, causa universale, per quell'amore, bello e buono, che ha per tutte le creature, in forza della sua bontà e del suo amore esce fuori di sé, in quanto provvede a tutti gli esseri, ed è, per così dire, sedotto per sua bontà, carità e amore. Così dal suo essere al di là e al di sopra di ogni cosa scende in tutte le cose, pur rimanendo assolutamente trascendente e non uscendo da sé. È per questo che gli esperti delle cose divine lo chiamano il *geloso* ossia l'ardente per amore intensissimo verso tutti gli esseri, pensando all'ardore della sua carità nel suscitare un ardente slancio in risposta al suo amore, e al suo desiderio di rendere degne d'amore anche le cose d'ordine inferiore che egli circonda della sua provvidenza» (*I Nomi di Dio* IV, 13, ed. cit., 91-92).

³⁸ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del monte Carmelo* II, 5, 3, ed. cit., 79. Con il termine «conservazione», gli scolastici designano l'azione divina che mantiene nell'esistenza tutti gli esseri creati. Per la maggior parte di loro, la conservazione non è in Dio un atto nuovo, bensì la continuazione dell'atto creatore: «non est per novam actionem, sed per continuationem actionis quae dat esse» (S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica* I, 104, 1 ad 4um, ed. cit., 48).

natura razionale, essa ne partecipa con la sua libertà³⁹, che, pur avendo il potere di rifiutare il dono, nondimeno è incapace di distruggerlo. Un altro mistico, Bérulle, lo asserisce con un tono altrettanto metafisico: «Benediciamo Dio, che ci ha dato l'essere, e un tale essere che ha rapporto con lui e movimento verso di lui. Questo movimento è impresso dalla potenza del Creatore nell'intimo della sua creatura e nel fondo dell'essere creato, fin dall'istante stesso in cui è creato. Ed è un movimento così profondo e così potente che la volontà non può raggiungerlo per combatterlo, che il peccato commesso non lo può arrestare, né l'inferno potrà distruggerlo. Questo movimento durerà tanto quanto la creatura stessa ed è inseparabile da essa»⁴⁰. Se tale è l'essere umano, è perché esso è, nella sua creaturalità, contemporaneamente *capax finiti et infiniti*, esiste non solo nel tempo, ma in una dimensione d'eternità, è determinato dalla sua apertura trascendente alla profondità insondabile dell'Essere sopraessenziale che gli conferisce la sua origine assoluta. L'essere umano, in quanto «immagine di Dio», è sempre presente alla sua origine prototipica che è il Dio d'Amore; lo è sia come creatura davanti al suo Creatore, sia come peccatore redimibile davanti al suo Redentore. È creato come amore; è, nella sua stessa natura, l'epifania dell'autocomunicazione divina.

È su questa scia della «metafisica dei santi» (H. Bremond) che si situa Balthasar. Gli accenti della sua interpretazione sono tuttavia fortemente ispirati alla visione ignaziana delle «due bandiere»⁴¹. La libertà che qualifica la volontà o l'azione umana si manifesta, attraverso opzioni contrastanti, come una libertà animata dallo spirito di Cristo o dallo spirito dell'Anticristo, dall'umile servizio ad un Altro o dall'orgogliosa superbia che nega la dipendenza creaturale. Il fatto che la libertà spirituale abbia un fondamento ontologico, che definisce un'appartenenza esistenziale alla sua origine trascendente, non toglie quindi che l'uomo possieda un vero e proprio potere di autodeterminazione; anzi, gli conferisce la sua dimensione drammatica. L'uomo è veramente dato a se stesso, ed ha un libero arbitrio, cioè la libertà reale di scelta tra termini alternativi, dalla quale dipendono le sorti della sua vita. L'uomo muove se stesso ed agisce in un senso o in un altro a seconda del giudizio che si è fatto personalmente, ed in questo attesta di essere libero. Il teologo intende qui la libertà nel senso classico: è il contrario della necessità intrinseca di un legame che in-

³⁹ «Deus movet omnia secundum modum eorum; et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate» (S. TOMMASO D'AQUINO, *Quodl.* 1, 7 ad 2um, in *Quaestiones disputatae*, vol. V, Torino 1931⁶, 8).

⁴⁰ PIERRE DE BÉRULLE, *Opuscules de piété* 27, n. 10, ed. G. Rottureau, Paris 1944, 134.

⁴¹ S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, nn. 136-147, ed. cit., 215-225.

catena un essere secondo leggi precise, sulle quali egli non possiede alcun potere di autodeterminazione. Difatti, come nota san Tommaso, «la libertà non esige necessariamente che l'essere libero sia la prima causa di se stesso; come per ammettere che se uno è causa di un altro, non si richiede che ne sia la causa prima»⁴². A differenza della massa che si muove solo nella misura in cui essa stessa è mossa, l'uomo, pur non essendo l'origine di se stesso, possiede una genuina capacità di porre un atto radicalmente nuovo rispetto alle sue condizioni di possibilità.

Nella sua stessa finitezza, la libertà è *causa sui*. Tale autopossesso del proprio atto (αὐτεξούσιος) è il punto fecondo di partenza nella considerazione della libertà umana come autonomia "teonoma". I Padri della Chiesa e gli scolastici hanno ereditato su questo punto il pensiero greco il quale ha ampiamente studiato la struttura formale della libertà finita. «È principio di movimento ciò che muove se stesso», dice Platone, «[...] e questa è l'essenza e la definizione dell'anima»⁴³. Aristotele riprende quest'asserto, dandogli il suo taglio decisivo: «L'uomo è principio e padre delle proprie azioni come lo è dei figli»⁴⁴. E il motivo di tale paternità sta nel suo potere di scelta etica: «La virtù dipende da noi, e così pure il vizio. Infatti, nei casi in cui dipende da noi l'agire, dipende da noi anche il non agire, e in quelli in cui dipende da noi il non agire, dipende da noi anche l'agire»⁴⁵. L'opzione morale che l'uomo è in grado di compiere procede come qualcosa di radicalmente originale, non derivabile da alcuna serie precisabile di forze interagenti. «Se infatti noi vogliamo, non è un altro a decidere per noi»⁴⁶. La libertà di scelta che possediamo in teoria assume il significato di interiore e inviolabile capacità di autodeterminazione.

Se però il movimento spontaneo dell'anima, che qualifica il libero arbitrio, le è dato da Dio, fonte di ogni bene, è veramente libero solo chi acconsente alla legge della sua creaturalità. Soltanto una tale libertà si può designare come libertà spirituale. Diogene Laerzio, una delle fonti più preziose della storia del pensiero greco, riporta in questi termini la convinzione degli Stoici: «Solo [il sapiente] è libero, e tutti i malvagi sono schiavi, giacché la libertà non è altro che la capacità di autodeterminazione [ἐξουσία αὐτοπραγίας], mentre la servitù è la privazione dell'autodetermina-

⁴² S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica* I, 83, 1 ad 3um, ed. cit., vol. 5, 390.

⁴³ PLATONE, *Fedro* 245DE, ed. G. Reale, Milano 1993, 86.

⁴⁴ ARISTOTELE, *Etica nicomachea* III, 5, 1113b, 17-19, ed. C. Mazzerelli, Milano 1993, 124.

⁴⁵ *Ibid.* III 5, 1113b, 6-8, ed. cit., 124.

⁴⁶ S. AGOSTINO, *83 Questioni diverse* VIII, in *Opere*, versione della Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1965 ss., vol. VI/2, 37.

zione [στέρησις ἀυτοπραγίας]⁴⁷. E il motivo addotto per provare che è il sapiente ad essere libero è questo: «egli solo segue una vita conforme alla natura; egli solo cioè si conforma all'ordine del mondo, al destino»⁴⁸. La virtù del sapiente consiste nella piena sintonia [συμφωνία] del genio [δαίμων], dello spirito impartito a ciascuno, con la volontà dell'Ordinatore e Reggitore dell'Universo, perché questa è il vero *logos* che gli è interno. Questa visione stoica della libertà come sapiente consonanza con la legge divina, iscritta nell'ordine del mondo, si ritrova nell'insegnamento di molti Padri della Chiesa, i quali però, in base alla dottrina della creazione, hanno chiarito la natura del rapporto fra Dio e l'uomo, affermando che non c'è nell'anima umana alcuna scintilla increata; l'idea divina che l'uomo scorge nel suo io più intimo è radicalmente differente dal suo intimo stesso: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo». E anche se la formula di sant'Agostino dovrà essere ulteriormente precisata nella Tradizione, in particolare tomistica, essa esprime l'essenziale della posizione cristiana⁴⁹.

L'autonomia dell'uomo, la sua capacità di essere padrone delle proprie azioni, poggia sul potere con cui Dio dispone di lui. Perciò, l'uomo può possedere pienamente se stesso soltanto nel consegnarsi al mistero infinitamente trascendente al quale fa costante appello come tendenza al Bene. Questo non significa che l'uomo, essendo immagine di Dio, non sia anche immagine del non-essere-causato di Dio. È vero, quindi, che nell'anima umana non c'è alcuna scintilla increata, ma v'è una traccia del non essere causato di Dio. Se questo non fosse vero, allora la gelosia di Dio sarebbe incapaci di un vero distacco del Creatore dal dono della libertà fatto alla sua creatura ed il dono della libertà non sarebbe un vero dono. Piuttosto che con un Dio geloso avremmo a che fare con un "dio avaro". Possiamo solo accennarvi, poiché lo sviluppo di questo pensiero oltrepasserebbe i limiti del presente articolo.

⁴⁷ Diogenes Laertii Vitae philosophorum VII, 121, ed. H. S. Long, t. II, Oxford 1964, 348.

⁴⁸ Ibid. VII, 88, ed. cit., 334.

⁴⁹ S. AGOSTINO, *Le Confessioni* III, 6, 11, in *Opere*, vol. I, 66. Sulle differenze e l'accordo basilare fra Agostino e Tommaso a questo riguardo, si veda H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, vol. II/1, Einsiedeln 1976, 187, n. 2 (tr. it. *Teodrammatica*, vol. II, Milano 1992, 199-200). Per una discussione su Meister Eckhart e la sua proposizione condannata da Giovanni XXI (DzS 977), cfr. A. M. HAAS, *Nim Din Selbes War. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Fribourg 1971, specialmente 41-52.

4. Il paradosso dell'autonomia "teonoma" dell'uomo

Compresa all'interno della libertà infinita, la libertà finita non è pertanto aliena, sotto una legge estranea ("eteronoma"), ma è a casa sua. Ci troviamo qui di fronte ad un paradosso la cui messa in evidenza costituisce l'originalità della concezione balthasariana della libertà. Il paradosso dell'uomo si manifesta nella struttura stessa del suo essere in quanto soggetto cosciente e libero⁵⁰. Questa struttura si lascia individuare nell'esperienza originaria del *cogito*, in cui si distinguono diversi momenti, indissolubilmente intrecciati l'uno all'altro. Il soggetto si desta alla coscienza teorico-pratica di se stesso grazie alla chiamata di un altro.

In principio, c'è la parola, il gesto, il sorriso, la cura premurosa con la quale un "tu" amante si rivolge a lui, suscitando una sua risposta: la risposta di un "io" ad un richiamo la cui iniziativa il soggetto non può attribuire a se stesso. Tramite la parola che gli si indirizza, in certo qual modo dal di fuori, l'uomo si scopre inserito in una comunità che da sempre lo invita e lo accoglie. Questa comunità dentro la quale era al riparo prima di raggiungere la coscienza di sé e l'uso del libero arbitrio, si può chiamare, con san Tommaso d'Aquino, un "utero spirituale", in paragone con l'utero materno nel quale il feto è custodito prima del parto⁵¹. Fintantoché l'uomo è racchiuso per così dire in una pura "astratta identità" con sé, non è presente a se stesso. Invece, nella parola che gli offre l'orizzonte aperto dell'universo e il respiro vivificante del *vis-à-vis* sociale, egli accede alle profondità ontologiche della sua esistenza. Raccoglie, con la sua ragione intellettuale, il mondo datogli da un altro e, contemporaneamente, scorge se stesso come un "io" accolto da un "tu", che lo rivela nella sua consistenza propria. Infatti, la parola, da una parte, lo fa uscire dal suo ambito chiuso per farlo stare presso l'altro, il mondo dato nel volto del "tu"; d'altra parte, gli consente di dirsi a se stesso in ciò che egli è nella sua particolarità unica di fronte all'universalità dell'essere. Il linguaggio media l'incontro fra il conoscente e il conosciuto. Con il linguaggio, le cose ricevono la luce del loro "essere-conosciute", ma le parole che le esprimono hanno bisogno del reale senza il quale non hanno base né sussistenza. Nota giustamente Cicerone a questo proposito: «ogni discorso con-

⁵⁰ Su quanto segue, si veda anzitutto H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, vol. II/1, cit., 356-357 (tr. it. 365-366), nonché *Neun Sätze zur christlichen Ethik*, in J. RATZINGER, *Prinzipien Christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 86-89, e F. ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, Einsiedeln 1975², 7-15.

⁵¹ S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica* II-II 10, 12: «Il figlio è per natura qualcosa del padre. Anzi dapprima egli non è separato neppure fisicamente dai genitori, finché è contenuto nell'utero materno. E in seguito, quando è stato partorito, prima di raggiungere l'uso del libero arbitrio, è racchiuso sotto la custodia dei genitori, come in un utero spirituale» (ed. cit., vol. 14, 242).

siste di realtà e di parole; le parole non possono avere fondamento se sottrai la realtà, e neppure la realtà avere luce, se sottrai le parole»⁵². La parola fa salire le cose nello spazio luminoso dell'intelligenza e della comunicazione verbale dell'"io" e del "tu", ma non le costituisce nella loro realtà: non è la parola ad ammaestrare colui che l'ascolta, dice sant'Agostino, ma le cose stesse che gli si manifestano tramite colui che la pronuncia⁵³. La luce della parola che apre l'orizzonte del mondo, nasce da un atto creatore della ragione che la produce, ma è sempre, allo stesso tempo e più profondamente, generata per una ricettività attiva nella quale trova il suo fondamento. L'identità di luce della parola (*cogito*) e di realtà (*sum*) quale il soggetto la esperisce attraverso la chiamata di un altro che lo destina alla coscienza di sé, è avvertita come un dono gratuito e quindi come una identità ricevuta. Essa si deve alla generosità di un Altro alla cui identità assoluta di spirito e di essere, ossia alla cui pienezza di libertà di un possesso totale di se stesso, il soggetto finito partecipa per grazia. Difatti, divengo me stesso quando accetto di ricevermi da quest'Altro assoluto che mi dona a me stesso. La parola liberatrice della verità e la forza dell'amore che promuovono l'uomo nel proprio essere, provengono da un'Origine incondizionata la quale gli viene incontro tramite un "tu" finito, segno e quasi sacramento del "Tu" infinito di Dio.

Un'analisi della struttura formale della libertà finita permetterebbe di mettere maggiormente in rilievo questo paradosso della sua non-eteronomia dentro l'assolutezza della libertà infinita. La non-eteronomia consiste proprio nel non-essere-causato dell'essere, come immagine dell'assoluto non essere causato di Dio, che è il cuore della libertà finita. Nell'esperienza della coscienza di sé, l'uomo avverte sia la propria particolarità unica sia la sua apertura essenziale a una totalità più grande di sé. La propria particolarità unica è espressione del non-essere-causato del suo essere. L'apertura essenziale ad una totalità più grande è la dimensione abissale in cui si trova l'uomo, che può interpretare la non-eteronomia come alcunché di assoluto. Il percorso filosofico che ha preso le mosse con l'idealismo tedesco e che Balthasar definisce come «metafisica dello spirito»⁵⁴ ha dato forma speculativa a questa tentazione, non riconosciuta come tale, ma come un'esigenza dello spirito stesso.

Lo spirito finito vive in un'oscillazione tra l'"io" e il tutto che lo costituisce come tale. Nella presenza del soggetto a se stesso si attuano contemporaneamente due momenti corrispondenti alla radicale incomunicabilità dell'essere (il non-essere-causa-

⁵² CICERONE, *De Oratore* III, 19, ed. H. Bornecque, Paris 1930, vol. III, 10.

⁵³ S. AGOSTINO, *Il Maestro* XII, 40, in *Opere*, vol. III/2, 786.

⁵⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Geistmethaphysik, in Herrlichkeit*, vol. III, 1/2, Einsiedeln 1965, 788-927 (tr. it. *Gloria*, vol. V, Milano 1971, 405-530).

to dell'essere) nonché la sua altrettanto radicale comunicabilità o relazionalità (in forza del suo essere dono). Vi si verifica, infatti, da un lato, un elemento di appartenenza a sé, che esprime la singolarità unica del suo essere. Perciò, alla domanda: «Perché sono proprio io?», non si può dare una risposta adeguata⁵⁵, se non questa: sono stato pensato, voluto, scelto da un Dio che mi ha creato gratuitamente, per puro amore disinteressato. D'altro lato, nella sua stessa singolarità unica, l'«io» è mosso da un dinamismo che lo indirizza alla totalità dell'essere. Osserva l'Aquinate: «ciò che la volontà vuole di necessità, come ad esso determinata da una inclinazione naturale, è il fine ultimo, come la beatitudine, e ciò che è in esso incluso, come l'essere, la conoscenza della verità e altre cose del genere»⁵⁶. Nella sua condizione innata, l'uomo è incondizionatamente ordinato al Vero assoluto e quindi anche al Bene assoluto che illumina in modo trascendentale la sua coscienza. Infatti, «alla felicità dell'uomo, che è appunto l'ultimo fine, non basta qualsiasi altra conoscenza intellettuale, se manca la conoscenza di Dio, la quale ne appaga il desiderio naturale come l'ultimo fine»⁵⁷. «Il desiderio di conoscere la verità [...] non si acquieta che in Dio, sommo cardine e creatore di tutte le cose»⁵⁸.

5. L'opzione esistenziale della libertà nel suo autorealizzarsi

Questo modo, in fondo agostiniano, di comprendere il dinamismo umano non traduce però ancora il vero e proprio pensiero di Balthasar. Per chiarire il senso della relazione al tutto verso il quale, nella sua giusta autonomia, l'«io» trascende necessariamente se stesso, egli si rifà alla visione teocentrica d'Ignazio, il quale, più che sul fine della beatitudine, mette l'accento sulla gloria di Dio, manifestatasi nel suo amore primario (Gv 4,10) per noi: «Rompendo con la prospettiva teleologica, [que-

⁵⁵ «Particularium non est scientia nec definitio», si legge in S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica* I, 44, 3, ob. 3, ed. cit., vol. 3, 90. Altrove l'Aquinate spiega cosa intende per individuo: «Individuum [...] est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum» (*ibid.* I, 29, 4, ed. cit., vol. 3, 91). In quanto esistenza spirituale, con caratteristiche proprie ed esclusive, l'uomo singolare, concreto, non entra nella definizione formale di uomo in quanto uomo: *De Ente et Essentia* II, 7, in *Opusculi filosofici*, tr. di A. Lobato, Roma 1989, 51.

⁵⁶ S. TOMMASO D'AQUINO, *La Verità* XXII, 5, ed. cit., vol. 3, 113.

⁵⁷ S. TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i Gentili* III, 25, 9, ed. T. S. Centi, 606-607. Prima, l'Aquinate aveva chiarito la natura precisa di questo ultimo fine: «L'uomo per natura desidera, quale ultimo fine, di conoscere la causa prima. Ma la causa prima di tutte le cose è Dio. Quindi conoscere Dio è l'ultimo fine dell'uomo» (*ibid.* III, 25, 8, ed. cit., 606).

⁵⁸ *Ibid.* III, 50, 6, ed. cit., 667.

sto santo] concepisce piuttosto l'uomo come un essere chiamato a superare se stesso nella sfera della pura adorazione e dell'amore disinteressato. Il suo punto di partenza, teocentrico, è determinato da Dio e dalle esigenze del suo amore che si comunica alla sua creatura»⁵⁹. È in questa prospettiva che il teologo svizzero imposta la questione della libertà: mostra come quest'ultima trovi, fin dall'inizio, il suo criterio nella chiamata di un Altro, testimoniando del suo amore più grande⁶⁰.

Questa posizione, massimamente teocentrica, potrebbe venire accusata di relativizzare l'autorealizzazione della libertà finita, tenendola legata al dio avaro di cui parlavamo prima. Ma così non è: l'assenso incondizionato della libertà finita ha il carattere del ringraziamento. La libertà finita è grata per ciò che si rivela nella suo puro non-essere-relativo. Come giustamente dice Robert Spaemann, il linguaggio di quelle religioni, la cui origine è biblica, parla, per esprimere questa realtà, di «gloria»: *gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*. In cosa consiste il rivelarsi di ciò che è assolutamente non-relativo, quindi assoluto? Consiste nell'essere di quella libertà finita, in cui il pensiero della non relatività assume il carattere dell'essere grato. In questo modo la libertà finita acquista quella non relatività (relativa), quella «sostanzialità», per cui essa diventa immagine di ciò che adora. Così il teocentrismo rivela un radicale momento di un'ontologia antropologica, che conosce l'uomo e la sua esigenza di gratuità dall'interno, come qualcosa che spiega la presenza a sé dell'uomo stesso⁶¹.

Nella presenza a sé l'uomo scorge certamente un nucleo infrangibile di libertà, ma tale scoperta non va riflettuta a prescindere dalle condizioni concrete che hanno reso possibile l'atto di autocoscienza. Infatti, l'inalienabile possesso di sé, caratteristico di questo atto, è frutto della generosità inspiegabile altrui. L'appartenenza del soggetto a se stesso gli è regalata, si fonda dentro la luce generale dell'essere la quale è stata mediata da un suo simile, pure lui destato alla propria esistenza da un altro. Ora, questa luce trascendentale lo porta necessariamente al di là di se stesso. Il movimento di appartenenza a sé come essere singolare irripetibile è, ad un tempo,

⁵⁹ J. SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels...*, cit., 135.

⁶⁰ Questo tema, sottolineandone la rilevanza dal punto di vista di una teoria della conoscenza e della verità, è stato trattato di recente da un giovane sacerdote svizzero nel suo dottorato di ricerca: L. GADIENT, *Wahrheit als Anruf der Freiheit. Hans Urs von Balthasars theodramatischer Erkenntnisbegriff in vergleichender Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik Reinhard Lauths*, St. Ottilien 1999; si veda in modo particolare 85-164.

⁶¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart 1989, 128. In questo nucleo del pensiero dell'essere come gratuità troviamo d'accordo i due massimi filosofi tedeschi viventi, entrambi amici di Hans Urs von Balthasar, Robert Spaemann e Ferdinand Ulrich.

una spinta a lasciare spazio in se stesso ad innumerevoli altri esseri irripetibili. Sarebbe però erroneo interpretare questa spinta in senso anzitutto morale. È la stessa luce dell'essere, nella quale il soggetto prende coscienza di sé, a dilatarlo in direzione degli altri. E siccome nessun ente intramondano è capace di colmare questa apertura fondamentale, egli è indotto a trascendersi verso l'Altro assoluto nel quale sta la sua Origine. Questo, nondimeno, rimane un mistero fintantoché l'uomo non intuisce o non vuole ammettere che lo spirito finito è donato a se stesso per una iniziativa gratuita della Libertà infinita. Con san Giovanni, il cristiano, per parte sua, sa di avere ricevuto la luce della vita spirituale per mezzo del Logos che era presso Dio ed era Dio, e dalla cui pienezza «noi tutti abbiamo ricevuto»⁶².

La struttura paradossale della libertà finita ha quindi due dimensioni correlative ma irriducibili l'una all'altra che Balthasar chiama "pilastri". Il primo pilastro, la libertà come autonomia, appartenenza a sé, è chiaramente "dato"; il secondo, il trascendersi verso l'Altro in risposta alla sua chiamata d'amore, è sia "dato" che "assegnato". Data è la necessità di uscire da sé. Heidegger ha coniato per quest'ultima il termine di «Geworfenheit», «esser-gettato»⁶³; «vous êtes embarqué», diceva Pascal con non minore acutezza⁶⁴. La necessità è quella di decidersi e di affermarsi nel confronto con il mondo. Ma questo dato di fatto lascia aperti il modo e il grado in cui l'uomo vuole realizzare se stesso. «Anche il problema di sapere dove, in definitiva, la libertà deve essere impegnata e cosa deve raggiungere, è lasciato nelle mani dell'uomo. Così uno può trovare che per una simile autorealizzazione lo spazio deve rimanere totalmente aperto (così che l'esistenza previa di una realtà assoluta totalmente realizzata non potrebbe che sbarrare la via della libertà finita e renderne vano il percorso); egli può al contrario convincersi che la libertà finita, in quanto isolata ed assoluta, non potrebbe che essere un infernale supplizio di Tantalo, se non le è consentito di compiersi nello spazio ospitale della libertà infinita»⁶⁵. In questa alternativa, ciò che abbiamo chiamato la «libertà spirituale» si colloca chiaramente nell'ambito della seconda soluzione. Questa libertà spirituale è il compiersi dell'inclinazione dell'uomo verso il Bene assoluto. A differenza della libertà increata, che è simultaneamente autopotenza e autocomunicazione nell'identità originaria

⁶² Gv 1,1.16; cfr. 1,1-4: «In principio era il Verbo [...]. Tutto è stato fatto per mezzo di lui [...]. In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini».

⁶³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. di P. Chiodi, Milano 1995¹¹, 221 ss.

⁶⁴ B. PASCAL, *Pensieri*, tr. di A. Bausola, Milano 1993, 248 (n. 451; ed. Brunschvicg = n. 233).

⁶⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, vol. II/1, 192 (tr. it. 204, che in questo passo non c'è sembrata del tutto precisa e che abbiamo quindi in parte cambiata).

di essere ed essenza, essa è risposta all'attiva attrazione del sopra menzionato Bene incondizionato e include quindi un aspetto di spontanea ricettività nei suoi riguardi. San Tommaso ha messo in risalto questo aspetto nel mostrare come la creatura è mossa dal Bene assoluto considerato sia come oggetto che riempie la sua volontà e la muove irresistibilmente, sia come Creatore che causa il suo stesso volere⁶⁶. Qui, tuttavia, occorre ribadire inoltre il significato dell'atto personale con il quale il soggetto ratifica la sua trascendenza naturale e in tal modo porta a compimento la sua vocazione. La ricettività è come la pietra di paragone dell'autentico atteggiamento della creatura di fronte al suo Signore e Dio. Essa offre un criterio decisivo di discernimento per saggiare la natura reale dell'opzione che l'uomo compie necessariamente nell'impegno della propria esistenza⁶⁷.

Per cogliere il significato più profondo di tale ricettività, dobbiamo contemplare la persona umana santa per eccellenza, quella creatura sana e salva nella quale, per gli occhi della fede, si è massimamente adempiuto l'imene della libertà finita con la libertà infinita: l'Immacolata Concezione. Con la sua viva intelligenza della risposta della Madonna all'angelo Gabriele, nell'Annunciazione, Adrienne von Speyr, che in modo profondo ha ispirato Balthasar, ci porta al centro del significato qui inteso. Nel suo libro fondamentale *L'Ancella del Signore*, ella descrive in termini concreti quanto il teologo spiega in modo più speculativo: «Come un covone si serra al centro e si dispiega alle sue estremità, così», spiega l'autrice, «la vita di Maria si concentra nel suo sì; con questo sì, essa acquisisce il suo senso e la sua figura, e si dispiega sia a ritroso che in avanti. [...] Ogni libertà si dispiega con abbandono e rinuncia all'assenza di vincoli. E da questa libertà nell'essere vincolato, proviene ogni specie di fecondità. [...] Il sì [di Maria] è soprattutto grazia. Non è meramente la sua risposta

⁶⁶ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica* I, 105, 4, ed. cit., vol. 7, 68.

⁶⁷ L'idea è del tutto centrale nel pensiero di H. U. VON BALTHASAR. Fin dagli anni '40, dopo il suo incontro con Adrienne von Speyr, egli l'ha sviluppata, come attesta questo passo, che risale al 1947: «Per arrivare a sé stesso, lo spirito [dell'uomo] è rimandato a ciò che gli è di fronte e costretto a realizzarsi in un altro rispetto a sé stesso. Né esso è libero di decidere se vuole o meno rivelarsi, poiché si scopre già da sempre come uno che è costretto a rivelare sé stesso. È già dischiuso da sempre al mondo e il mondo è da sempre dischiuso a lui. Né sta al suo arbitrio come voglia rivelarsi, poiché la struttura dell'essere come della conoscenza, le quali entrambe sono naturalmente date, gli assegnano le strade a tale meta. Le condizioni di possibilità della sua rivelazione non stanno solo in lui stesso, ma sono sempre anche tracciate nel suo dirimpetto, così che altro non gli resta che di realizzare la sua libertà così come deve necessariamente realizzarla. È portato per forza alla sua propria libertà, nella misura in cui è per natura da sempre già messo in movimento verso di essa. Ciò che si esige da lui, ciò che è iscritto come esigenza nel suo essere più profondo, è unicamente questo: dare al movimento nel quale è già coinvolto, la figura di un movimento in prima persona, spontaneo. [...] Ratificare questa [sua] trascendenza naturale e realizzarla in un atto spirituale libero di trascendenza, è questo l'adempimento della missione dell'esistenza umana» (*Theologik*, vol. I, Einsiedeln 1985, 79-80; tr. it. *Teologica*, vol. I, Milano 1989, 85-86).

umana all'offerta di Dio, quanto una grazia che è, al tempo stesso, la risposta divina a tutta la sua vita. È la risposta della grazia presente nel suo spirito alla grazia che, sin dal principio, è posta a fondamento della sua vita. Ma è altrettanto la risposta attesa dalla grazia quella che Maria dà [...] nel mettersi a disposizione della chiamata con totale abbandono [...]: con la forza di chi è pronto ad ogni disposizione di Dio e con la debolezza di chi è un essere del quale si è già disposto»⁶⁸. Nella sua attiva ricettività, Maria rappresenta il modello creaturale compiuto della risposta dell'uomo alla chiamata della libertà infinita. In lei, la santissima, si palesa definitivamente l'autentica libertà spirituale nel suo realizzarsi come autoabbandono fiducioso nelle mani del Creatore e Salvatore del mondo.

Questi pensieri di Adrienne von Speyr sembrano essere in contraddizione con il tentativo filosofico sopra accennato di vedere nella libertà finita tracce della non causalità dell'essere infinito nell'essere finito. In verità, proprio il sì di Maria manifesta quanto abbiamo cercato di dire. Quel sì splende tutto del non essere causato dell'essere: Maria lo ha pronunciato da sola, *sola cum Solo*. L'angelo, che guarda sempre e solamente in direzione di Dio, non ha disturbato quella solitudine, ma l'ha rafforzata: Maria può mettersi totalmente a disposizione di Dio, con un totale abbandono, perché Dio si è distaccato da quel dono di grazia che è il suo sì. Non la presenza dirompente di Dio, ma il suo angelo ha portato l'annuncio a Maria. La compagnia umana di Maria, Giuseppe e Giovanni, per citare gli esponenti più importanti, vengono dopo il sì. Dio è realmente geloso e nessun uomo, nessuna compagnia umana, sia anche ecclesiale, può pensare, anche solo lontanamente, di assumere il ruolo, la missione del Dio che chiama.

6. Conclusione: la libertà, dono di Cristo all'uomo

Con questa considerazione conclusiva, abbiamo raggiunto il nucleo dell'argomento. La libertà spirituale, che ha il suo fondamento ontologico nel rapporto di appartenenza creaturale a Dio, si avvera nel sì incondizionato con il quale l'uomo acconsente al mistero della propria esistenza. Questo *fiat* che, nella Madre di Gesù e degli uomini, è fin da principio pura e trasparente disponibilità ad ogni possibile intervento del Creatore nei suoi confronti, sarà necessariamente in noi, figli di Adamo peccatore, solo l'esito di una lotta condotta, con la grazia del Redentore, contro tut-

⁶⁸ A. VON SPEYR, *Magd des Herrn*, Einsiedeln 1969², 7-8 (tr. it. *L'Ancella del Signore*, Milano 1986, 7-8; la traduzione è nostra).

te le forze disordinate che ci incitano all'indipendenza ribelle. San Giovanni l'evangelista scorge nel messaggio centrale di Gesù l'invito a seguire le orme di quanti sono stati salvati: «La verità vi farà liberi» (Gv 8,32). Nell'emergere dalla natura allo spirito, l'esistenza umana accede alla libertà della verità, alla libertà di Cristo. Infatti, la libertà alla quale Cristo ci chiama è la sua propria libertà, un libertà nella quale beneficiamo della libertà intra-divina, trinitaria, assoluta. Solo in questa intera e sovrana libertà, che è docilità allo Spirito di Gesù, l'uomo compie il suo desiderio innato di autorealizzazione, perché solo essa corrisponde alla verità del suo essere creaturale.

Fin dall'inizio del nostro percorso, abbiamo puntato la riflessione verso il segno di Cristo. È alla sua rivelazione che ci hanno indirizzato i santi, quei testimoni della verità dell'uomo che sono in modo irreversibile passati dall'ambito della non-libertà al regno della libertà. Ora chi è questo Cristo? Per noi cristiani, egli è il Figlio unigenito del Padre. In lui, il Verbo «venuto nella carne» (1 Gv 4,2; 2 Gv 7), crediamo che si uniscono fin dall'origine, in modo assolutamente superiore, le due dimensioni della libertà cui prima abbiamo accennato. Infatti, il suo eterno uscire dal Padre, il suo essere generato dal Padre è una sola cosa con tutta la risolutezza della sua missione; la sua *missio* temporale risulta dalla sua *processio* eterna. E tale visione, ispirata alla fede, ci dona la garanzia che il riceversi da un altro è del tutto compatibile con l'appartenenza a sé, l'*autexousion*, che caratterizza lo spirito creato. Nel Figlio eterno del Padre, riconosciamo che la distanza creaturale inclusa nel divenire se stesso tramite l'essere concepito da un altro, è una distanza fondamentalmente buona, poiché apre lo spazio della libertà nel suo autorealizzarsi. Il mistero dell'uomo nella sua creaturalità rimane il dato primario. «Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale», dice Paolo (1 Cor 15,46), alludendo al confronto fra il primo uomo Adamo, quello terreno di Gn 2,7, e Cristo, l'ultimo Adamo, che ha manifestato anche nel suo stesso corpo la potenza dello Spirito⁶⁹. Il Redentore dell'uomo trova quindi la sua forma nel «diventare simile» (Fil 2,7) a questo primo uomo terreno. Ma la sua obbedienza è talmente radicale che per mezzo di essa egli diventa lo «schema» (*ibid.*) assoluto e l'archetipo di ogni realtà creaturale. Perciò, chi si assimila senza riserva a lui, consegue la sua ultima verità d'uomo. Questa assimilazione trasformante a Cristo non solo è chiamata, ma è dono di grazia che rende efficace l'intima aspirazione del nostro cuore.

⁶⁹ Cfr. Rm 1,4.