

## La “teologia esperienziale” di Hans Urs von Balthasar: (l) unità di oggetto, metodo, stile, esistenza

Giulio Meiattini, OSB

Abbazia Madonna della Scala, Noci (Bari)

L'applicazione dell'espressione “teologia esperienziale” all'opera balthasariana, può apparire a tutta prima inadatta o perfino fuorviante. Della riflessione di von Balthasar è stata soprattutto recepita la forte accentuazione dell'oggettività e della trascendenza del mistero cristiano contro i vari tentativi di versione antropologica della fede sorti nell'arco del Novecento, anche in area cattolica. La progressiva e anche polemica presa di distanza dalla “svolta antropologica” di K. Rahner e dal suo concetto di “esperienza trascendentale”, potrebbe essere addotta proprio come una conferma, tra le tante, di questa valutazione<sup>1</sup>. Il pensiero del teologo svizzero sembrerebbe muoversi, dunque, in antitesi a quella modernità che nel concetto di esperienza trova una delle sue categorie più espressive e rappresentative<sup>2</sup>. Da qui l'immagine *vulgata* di von Balthasar come teologo “antimoderno” a cui il forte ascendente barthiano impedirebbe di accogliere adeguatamente l'istanza soggettiva dell'esperienza.

Tuttavia, ad una lettura attenta e obiettiva non può sfuggire il rapporto sfumato e complesso che lega Balthasar alla modernità, non di semplice rifiuto o scavalcamento, bensì di integrazione dialettica<sup>3</sup>; come non può sfuggire la presenza capillare della terminologia e dei contenuti esperienziali negli scritti balthasariani, nei qua-

<sup>1</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Cordula ovvero il caso serio*, Brescia 1969<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Sul concetto di esperienza si vedano le buone osservazioni di A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padova 1995, 192-236.

<sup>3</sup> Cfr. A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H. U. von Balthasar e G. W. F. Hegel*, Roma-Milano 1995.

li si può riscontrare una dettagliata teologia dell'esperienza cristiana (e un concetto filosofico di esperienza) di grande vigore sistematico<sup>4</sup>.

Qui però si tratta di vedere se, oltre ad aver messo a tema l'esperienza sul piano antropologico e cristiano (definendone la portata come categoria, i contenuti e le modalità), von Balthasar abbia anche elaborato una teologia che effettivamente, per metodo e per stile, possa definirsi nel suo insieme esperienziale. Ciò non costituisce un compito facile. Balthasar raramente porta allo scoperto i presupposti metodologici del suo teologare formalizzandoli ed esplicitandoli. Spesso essi vanno riconosciuti nell'esercizio concreto del suo pensare e scrivere. Consapevoli di questo, nel presente tentativo si intende individuare in qual modo, a partire dall'*oggetto* stesso della teologia (che è lo stesso oggetto della fede-speranza-carità e il contenuto dell'esperienza cristiana), il nostro Autore cerchi di derivare un *metodo* teologico adeguato che si traduca anche in uno *stile* di scrittura e di esposizione omogeneo sia al contenuto sia al metodo. A ciò si aggiunga la questione dell'unità fra intelligenza e vita nell'*esistenza del teologo*. Da questo tentativo speriamo che appaia giustificata la definizione della teologia balthasariana come "teologia esperienziale".

Come si vedrà, fra oggetto, metodo e stile non è ravvisabile un rigorosa demarcazione. I passaggi sono sfumati. Diciamo che è l'oggetto stesso, la rivelazione, a farsi metodo, a suggerire lo stile, a disporre della vita e del pensiero del teologo.

## 1. Il Patto biblico centro della rivelazione e della teologia

La categoria biblica del Patto occupa senz'altro un posto di rilievo nel pensiero di von Balthasar<sup>5</sup>. Nel rapporto di alleanza fra Dio e il popolo scelto e prediletto, si raggiunge il cuore pulsante, il centro misterioso e inesauribile della rivelazione ebraico-cristiana. «La realtà originaria, che si mantiene immutata dagli inizi della storia di Israele fino ai più tardi scritti del Nuovo Testamento, è quel duplice impegno di Dio per l'uomo e dell'uomo per Dio, che si chiama "Patto" e che poggia sulla iniziativa unilaterale di Dio»<sup>6</sup>. Non si tratta qui solo di un legame giuridico, di una legge che

<sup>4</sup> Cfr. G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1998; Id., *Esperienza ed esperienza mistica in H. U. von Balthasar*, in *Rivista Teologica* di Lugano 1 (2001) 9-31.

<sup>5</sup> Gli ultimi due volumi dell'estetica teologica, che presentano una sintesi della teologia vetero e neotestamentaria attorno al concetto di "gloria", si intitolano rispettivamente *Antico Patto* e *Nuovo Patto*, Milano 1980 e 1977.

<sup>6</sup> *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Brescia 1970, 11.

vincola, ma già nell'antico Testamento di un rapporto paterno-filiale e, ancor più, sponsale nel quale la vita dei due contraenti trapassa l'una nell'altra. Gli accenti appassionati dei profeti che richiamano la Sposa adultera ai suoi doveri di fedeltà, la tenerezza che attraversa la poesia del Cantico, fino al consumarsi delle nozze tra Cristo e la Chiesa, sono altrettanti aspetti della teologia biblica dell'alleanza che matura in teologia nuziale ed eucaristica. Nell'eucaristia, nuova ed eterna alleanza, il *commercium* tra i due partners è totale, fino alla trasformazione dell'uno nell'altro, all'assimilazione del salvato nel Salvatore.

Affermare che il cuore della rivelazione risiede nell'idea nuziale ed eucaristica del Patto, significa già in partenza asserire che *l'oggetto della teologia non è semplicemente Dio, ma Dio nel suo comunicarsi all'interlocutore umano che risponde nella fede-carità al dono sovrabbondante di Dio*. Contenuto della riflessione teologica è perciò l'inseparabilità di Tu divino e Io umano, di Parola e ascolto, di oggettivo e soggettivo, di rivelazione e fede così come in Cristo (Patto personale e sussistente) si è costituita in modo paradigmatico e definitivo. «La dogmatica trova il suo centro precisamente là dove la rivelazione stessa ha il suo, come lo ha in verità anche la fede»<sup>7</sup>, cioè nella uni-dualità del Patto nuziale.

Nell'idea del Patto nuziale tra Dio e Israele, tra Gesù Cristo e la Chiesa è dunque già racchiusa l'unità di teologia e spiritualità, di versante teologico e antropologico. Nel Patto il mistero di Dio come amore si dà a vedere solo nell'atto responsoriale e culturale dell'esistenza credente, la gloria e la verità del Creatore appaiono nell'affidamento umile e adorante della creatura. Rivelazione obiettiva e fede-esperienza soggettive sono i due lati dell'alleanza, ambedue necessari affinché l'alleanza stessa possa esser tale<sup>8</sup>. Al di fuori di questo vincolo e di questa ellissi non è possibile una conoscenza della verità di Dio, la quale è sempre una conoscenza e una verità anche intorno all'uomo.

Ma in questo nucleo del Patto, dalla ricchezza insondabile, dove i tesori della sapienza e della scienza di Dio vengono riversati nel vaso d'argilla dell'umanità, in questo *admirabile commercium* dove i Due diventano una sola cosa senza alcuna commistione, la teologia trova non solo il suo vero e ultimo oggetto, ma anche «il crite-

<sup>7</sup> *Teologia e santità*, in *Verbum caro*, Brescia 1985<sup>4</sup>, 214.

<sup>8</sup> «Dio si rivela – e in ciò rivela la sua *essenza*! – all'uomo in atti, che al tempo stesso diventano parole comprensibili, l'uomo risponde come eletto, favorito dalla grazia [...]. Allora anch'egli è spiegato e manifesto nella sua *essenza*. In tal modo egli diviene uno "specchio" (2 Cor 3,18) di Dio nel mondo, come lo fu archetipicamente Gesù Cristo quale "immagine", "espressione", "riflesso" del Padre. Se questo specchio fosse terso, in esso si dovrebbe veder riflettere l'intero archetipo. Così la prassi o spiritualità cristiana dovrebbe esprimere, rispecchiandola, tutta la teoria o dogmatica» (*Con occhi semplici*, cit., 28).

rio infallibile della propria forma e struttura»<sup>9</sup>. In tal modo la *configurazione strutturale* della rivelazione (la relazione amorosa del patto nuziale nella sua uni-dualità eucaristica) deve diventare il *principio strutturante* anche del pensiero teologico: «La dottrina di fede nella Chiesa si sviluppa perennemente nel vivo dialogo tra lo Sposo e la Sposa»; «La vita una che si svolge tra Cristo e la Chiesa è il luogo (*den Ort*) della teologia esposta come vita vissuta»<sup>10</sup>.

## 2. La separazione dei due lati del Patto

L'idea e il fatto dell'alleanza biblica mettono di fronte alla struttura dialogica della rivelazione, all'inseparabilità di soggetto umano e oggettività divina. In questo cerchio nuziale i due divengono una carne sola, nel trapasso continuo della vita dell'uno in quella dell'altro (incarnazione). La riflessione di fede che trova la sua sede in questo ambito, non può sopportare separazione tra teologia (oggettività del Dio che si rivela) e spiritualità-esperienza (soggettività dell'uomo che crede e ama). La riflessione dei Padri e, in parte, del Medioevo (almeno nella teologia monastica) si mantiene all'ombra del Patto, in questa unità non infranta. Tuttavia, le prime incrinature si avvertono già nel sorgere di una teologia patristica a sfondo polemico e antieretico, nella quale l'uso di una concettualità sempre più raffinata porta all'incipiente, potenziale scissione tra atteggiamento meditante e confessante della teologia (dove essa fa tutt'uno con la spiritualità) e argomentazione rigorosa intorno alla verità teologica in se stessa considerata. L'oggettività della verità teoretica tende a distanziarsi dalla soggettività amante. Si giunge, alla fine del medioevo, ad una vera e propria divaricazione dei due pilastri, ormai incapaci di congiungersi ad arco.

Nel periodo barocco teologia affettiva e teologia teoretica costituiscono già due ambiti nettamente autonomi e separati. Esistono tentativi di immergere nuovamente la teologia nel nucleo originario del Patto (cfr. Ignazio, Lutero), ma per vari motivi non daranno i frutti sperati. Il soggetto e la fenomenologia dei suoi stati psicologici diventeranno ormai competenza della teologia spirituale, mentre la dogmatica si occuperà delle verità rivelate, degli articoli di fede. L'osmosi tra Dio che si comunica e l'uomo che acconsente e risponde, il *commercium* tra lo Sposo e la Sposa viene interrotto da una struttura teologica che separa ciò che Dio aveva unito. Gli spirituali

<sup>9</sup> *Teologia e santità*, cit., 216.

<sup>10</sup> *Teologia e santità*, cit., 221 e 225.

non hanno più il centro della loro dottrina nel dogma, e i teologi non hanno più nulla da dire agli spirituali.

La mistica dei grandi dottori (Giovanni della Croce, Francesco di Sales, Teresa d'Avila) si allontana da quella biblica, dove le rivelazioni e gli stati soggettivi sono tutti a servizio della rivelazione obiettiva (come si osserva in Paolo, in Giovanni, nei profeti), ma anche da quella medievale di una Caterina da Siena o delle due Metildi, per le quali l'accento stava sul messaggio profetico da trasmettere alla Chiesa. Ora, invece, l'attenzione si sposta sul soggetto sperimentante e «non è più possibile scorgere la diretta connessione col contenuto della dottrina di Dio, sulla creazione e sulla redenzione; molto più percepibili, per contro, sono i rapporti, i paralleli e le analogie con gli stadi e i fenomeni religiosi nell'ambito extra-cristiano»<sup>11</sup>. Anche per questo motivo, la dogmatica non è più capace di valorizzare i santi e i mistici ai fini del proprio compito. Ad essa si apre il campo dell'astrazione, ai santi e ai devoti quello del sentimento e dell'esperienza.

Il ritorno all'idea del Patto biblico e alla più autentica tradizione patristica, con la loro stretta connessione di oggettivo e soggettivo, teologico e spirituale, di verità e vita, addita la direzione di marcia per una teologia che voglia essere risonanza del centro della rivelazione. Il che significa contemporaneo ritorno ad un'idea di mistica e di vita spirituale come carisma profetico ecclesiale, non solo come interiore esperienza dell'individuo.

Balthasar ha inteso realizzare questo programma di ricomposizione delle due facce del Patto biblico muovendosi simultaneamente, in modo concentrico, su due fronti: restituire al soggettivo cristiano, cioè alla sfera dell'esperienza e dell'esistenza cristiane, la sua dignità teologica obiettiva e, contemporaneamente, mettere in luce la dimensione eminentemente soggettiva ed esperienziale dell'oggetto della rivelazione e del dogma. Così si può sperare di ristabilire l'integrità dell'alleanza nella reciprocità dei suoi contraenti, facendo di questo, che è il contenuto della teologia, anche il principio metodico strutturante della riflessione teologica. Vediamo separatamente i due aspetti.

<sup>11</sup> *Teologia e santità*, cit., 211.

### 3. La dimensione esistenziale ed esperienziale della Verità rivelata

Uno dei problemi più scottanti con cui il pensiero cristiano si deve misurare è quello del concetto di verità. La teologia, nata dall'unione tra il pensiero greco e la fede ebraica, si trova a dover sostenere in sé stessa un conflitto considerevole: da un parte l'idea di verità come *a-létheia*, non-nascondimento, dis-velamento dell'essere nella sua essenza, rappresentazione mentale di un *éidos*; dall'altra la verità intesa come *'emeth*, stabilità, fedeltà alla parola data in atti che dimostrano l'affidabilità della persona che parla. Per l'Antico Testamento Dio è vero innanzitutto perché verace, cioè fedele alla sue promesse, fedele a coloro ai quali ha promesso. La sua verità è la verità dell'amore verso la Sposa alla quale ha giurato fedeltà. Non si tratta qui della verità come apparizione della cosa in sé, dell'essenza del reale per un intelletto che la riconosce. Dunque, la filosofia greca è all'origine di *un concetto teoretico della verità* (che dev'essere contemplata, veduta, appresa), mentre la religione ebraica possiede un'idea di *verità come atto*, dimostrazione di fedeltà e affidabilità. All'oggettività dell'apparire-conoscere dal punto di vista noetico, fa riscontro l'atto soggettivo della dedizione.

Balthasar si dimostra ben consapevole che solo un'esplicita fusione di questi due livelli di significato, in un concetto di verità integrale, può essere la base per una riconciliazione di soggettivo e oggettivo nel cuore stesso della verità divina rivelata al mondo. Questa fusione egli la individua, in germe, nel concetto neotestamentario di verità, quale soprattutto appare in Giovanni.

«In Gesù Cristo non solo si compie la promessa di Dio, ma il compimento ultimo dell'agire di Dio nei riguardi dell'uomo è nello stesso tempo il dischiudersi inaspettato dell'essenza divina. La Parola, che si fa carne che abita in mezzo a noi, non è soltanto "Dio con noi", ma nella parola detta, l'apparire stesso di colui che parla. [...] Giovanni porta a compimento il concetto veterotestamentario di verità in e al di là di se stesso, cosicché in questo compimento, [...], appare portato alla sua pienezza in e al di là di se stesso anche il concetto greco di verità»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> *Verità e vita*, in *Spiritus Creator*, Brescia 1983<sup>2</sup>, 227. Già nell'opera *Wahrheit*, del 1947 (ora: *Teologica I: Verità del mondo*, Milano 1989), si trattava di esporre l'unità «della verità come non nascondimento (l'elemento greco) e come affidamento e fedeltà (l'elemento ebraico)»: *Piccola pianta dei miei libri*, in *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994, 33. Un punto di incontro tra verità greca ed ebraica è stato cercato, con un approccio simile, anche da W. PANNENBERG, *Che cos'è la verità?*, in Id., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1972, 228-250. Una ripresa del tema, in consonanza con ambedue gli autori, anche in W. KASPER, *Teologia e comprensione della verità*, in Id., *Teologia e Chiesa 2*, Brescia 2001, 27-51.

Il per-noi e con-noi di Dio nel suo atto di fedeltà amorosa, svela definitivamente l'in-sé di Dio. E lo svela precisamente come Amore, dal momento che questo in-sé essenziale di Dio, il suo essere, si dà a conoscere nel suo donarsi in Gesù. *L'Essere che si disvela* (verità greca teoretica) *diventa identico con la fedeltà dell'Amore che ama* (verità ebraica come atto). Essere e Amore sono identici<sup>13</sup>.

Dunque la verità può "apparire" e darsi a conoscere, solo se diviene atto, gesto, evento che comprova un amore; l'oggettività teoretica viene inclusa nella vita vissuta. Anzi, meglio ancora si dirà, con Giovanni, che la verità non può che essere "fatta" (cfr. Gv 3,21), se vuole essere anche riconosciuta. Nella verità si deve camminare se ad essa si vuol rendere testimonianza.

L'identità di Essere e Amore, verità e vita vissuta nel dono, è stabilita e mostrata nell'incarnazione, perché qui la rivelazione dell'Essere assoluto accade nel gesto umano di dedizione di Gesù, nella sua verità-fedeltà esistente. In Gesù abbiamo la coincidenza di epifania divina e vita umana vissuta. Così, «la piena corrispondenza umana di Cristo alla missione affidatagli dal Padre costituisce la rivelazione dell'amore del Padre al Figlio suo unigenito» e agli uomini tutti<sup>14</sup>.

Ci ritroviamo ancora davanti alla indissolubile unità dei due versanti del Patto, che in Gesù si saldano personalmente in modo definitivo e paradigmatico. Egli è sia la fedeltà-verità di Dio per l'uomo che la fedeltà-verità dell'uomo verso Dio. E questo in maniera che la verità-fedeltà divina (del Padre) appare solo in quella umana (del Figlio), la verità come svelamento dell'Essere assoluto è accessibile nella verità dell'uomo come vita vissuta e amore che si dona all'Essere.

L'incarnazione impedisce, perciò, di accostarsi alla verità di Dio come ad una verità oggettivata controllabile con l'intelletto soltanto, vieta ogni teoresi astratta. Colui che dice «Io sono la verità», e che afferma di essere venuto a «rendere testimonianza alla verità» è appunto un Io, un soggetto agente e senziente. Il centro focale e sorgivo della e delle verità rivelate è l'Io di Gesù Cristo. *La verità di Dio è questa esistenza ed esperienza soggettiva di dedizione di Gesù di Nazareth.*

Abbiamo la «concentrazione di tutto quello che a noi potrebbe sembrare affermazione obiettivata su Dio, sul suo [di Gesù] soggetto, e [la] esperienza esistenziale

<sup>13</sup> Cfr. *Il movimento verso Dio*, in *Spiritus Creator*, cit., 11ss. Sulla base di questo assunto, Balthasar non pratica alcun tentativo di scavalcare il linguaggio dell'essere per giungere ad un «Dio senza essere» (J.-L. Marion), il cui nome è Amore, tentativo che risente ancora troppo di una spaccatura luterana fra creazione e rivelazione, filosofia e teologia. La katalogia divina, per il nostro autore, è inclusiva dell'analogia, non sostitutiva. Perciò, il nome divino di Amore non ha bisogno di attestarsi nell'impensabile oltre l'essere.

<sup>14</sup> *Verità e vita*, cit., 228.

di tutto quello che provenendo da lui sembra oggettivarsi come verità, attraverso la sua soggettività»<sup>15</sup>.

Questa coincidenza così stupefacente di oggettivo e soggettivo (cioè teologico e antropologico) in Gesù Cristo, pone la cristologia in un posizione del tutto centrale per il nostro tema. *Gesù è la figura oggettiva della rivelazione* che la fede guarda e riconosce, poiché in lui appare l'identità trinitaria di essere e amore; egli è tuttavia anche *colui che stabilisce in sé l'atto pienamente adeguato della fede soggettiva* che accoglie la parola divina della missione. La struttura fondamentale del volume primo di *Gloria, La percezione della forma*, poggia su questa funzione mediatrice di Gesù Cristo, che se da un lato è il centro personale che organizza, plasma e sintetizza in sé la totalità della figura, dall'altro con la sua esperienza ed esistenza obbediente costituisce l'archetipo di ogni esperienza credente davanti alla rivelazione del Padre.

Gesù è sia la pienezza della *fides quae* intenzionata dal credente, sia la pienezza della *fides qua* con cui il credente intenziona: egli «è non solo il centro dell'oggetto, senza il quale l'atto non sussisterebbe, ma anche il centro dell'atto senza il quale l'oggetto non verrebbe mai raggiunto»<sup>16</sup>. Le due ante che articolano il primo volume di *Gloria*, evidenza soggettiva o testimonianza interna ed evidenza oggettiva o testimonianza esterna, trovano in Gesù il loro punto di confluenza e smistamento, di comunicazione e distinzione, secondo il rapporto delle nature. Infatti, la trattazione della fede come esperienza culmina per Balthasar nella descrizione dell'esperienza archetipa e della fede di Gesù, così come la presentazione della figura (*Gestalt*) di rivelazione trova in Gesù il suo centro organizzatore e la sua sintesi.

Questa impostazione, che fa coincidere in Gesù soggetto umano percipiente (archetipo della *fides qua*) e oggetto creduto e percepito (rivelazione, *fides quae*), implica che il discorso oggettivo che la teologia intraprende sui contenuti del credere è al tempo stesso e inseparabilmente un discorso sulla soggettività e sull'esperienza. «*Aisthesis*, la percezione, e *aistheton*, ciò che si è percepito in particolare quale amore irradiante, sono insieme oggetto della teologia»<sup>17</sup>, giacché in Cristo essi coincidono. Non si può dare una dottrina su Dio, una cristologia, un'ecclesiologia, che non considerino il momento esperienziale ed esistente, giacché il rivelarsi di Dio avviene nella soggettività credente-esperimentante del Figlio fatto uomo e dovunque la ri-

<sup>15</sup> *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Milano 1979<sup>2</sup>, 40.

<sup>16</sup> *Gloria I: La percezione della forma*, Milano 1975, 165.

<sup>17</sup> *Resoconto*, in *La mia opera ed Epilogo*, cit., 67.

velazione si rende attualmente presente (Chiesa, tradizione, sacramenti) è la soggettività di Cristo che è presente.

«Tutto il corpo ecclesiale e tutte le membra — per esempio la predicazione, i sacramenti, le diverse manifestazioni dell'esistenza cristiana, quelle "verità di fede" che più o meno esplicitamente "sono proposte a credere" come "dogmi" — sono oggettivazioni solo se visti dal di fuori. Visti dal di dentro sono veramente modi di essere del Cristo»<sup>18</sup>.

#### 4. Il carattere teologico-oggettivo dell'esperienza-esistenza credente

Nel già menzionato primo volume della trilogia, *La percezione della forma*, troviamo annunciata un'altra importante articolazione che dà la struttura e l'idea di fondo dell'estetica teologica balthasariana e che corre parallela alla divisione prima segnalata di evidenza soggettiva e oggettiva. Si tratta del rapporto di unità-distinzione tra percezione e rapimento (o, potremmo dire, tra esperienza e ontologia della grazia). Una percezione della gloria divina attraverso la fede, ha come suo effetto concomitante il rapimento del soggetto percipiente nella medesima luce di gloria contemplata, come esito naturale del contemplare stesso. In tal modo, la percezione non è pensabile se non *nel* rapimento. Balthasar, cioè, sostiene che il momento strettamente percettivo (*aisthesis*), legato al *sensorium* somatico-spirituale col quale lo Spirito abilita al riconoscimento della figura oggettiva della rivelazione (Gesù Cristo), non può avvenire nel modo neutrale dell'osservazione esterna, dal di fuori, quasi che il distacco garantisse l'esattezza del riconoscimento stesso. La figura cristologica è apprezzabile nella sua qualità unica di rivelazione divina vera e definitiva, solo a patto che il soggetto che la contempla partecipi di questa figura, si lasci afferrare da essa, ne divenga parte e dunque la rifletta in sé completamente (il tutto nel frammento).

C'è dunque un'inclusione reciproca tra la percezione soggettiva e il rapimento obiettivo, tra il soggetto credente e la rivelazione divina. Detto altrimenti: *la possibilità della fede, come esperienza di quanto è buono il Signore, come percezione della sua bellezza che avvince e convince, riposa sulla mia oggettiva appartenenza e trasfigurazione nell'oggetto creduto e amato, gustato e sperimentato*. Ciò è del tutto coerente con le categorie cristologiche prima esplicitate. Se Gesù Cristo è non solo l'og-

<sup>18</sup> *La verità è sinfonica*, cit., 40.

getto contemplato e riconosciuto (*fides quae*), ma anche l'archetipo della soggettività credente (*fides qua*), è chiaro che io lo posso percepire e riconoscere nella sua evidenza oggettiva come gloria di Dio nella carne, solo se comunico alla sua fede-esperienza archetipa. Se sono cioè rapito in lui posso percepirlo e nella misura in cui lo riconosco, in lui vengo rapito e assimilato.

In tal modo, la medesima unità di soggetto e oggetto, rivelazione e fede osservata in Gesù Cristo, si ripete nel credente. Se dalla parte del Figlio fatto uomo tale unità garantisce il carattere soggettivo ed esistitivo, esperienziale, del dogma, dalla parte del cristiano questa unità garantisce la natura obiettiva, teologico-dogmatica della fede-speranza-carità, cioè dell'esistenza e della coscienza credente. Nella *cristologia* il dogma è spiritualità ed esperienza, perché soggettività credente e amante; nella *vita cristiana* la spiritualità soggettiva è teologia perché partecipazione alla esperienza oggettiva e rivelativa del Cristo.

La teologia nella sua riflessione non può che mettere a tema inseparabilmente il versante teologico e quello spirituale, facendosi così obbediente alla struttura bilaterale del Patto. Essa, infatti, non solo trova già data questa unità di soggettivo e oggettivo in Gesù Cristo; nella misura in cui il Cristo, come centro della figura oggettiva, è inseparabile da tutte quelle soggettività credenti che partecipando di lui contribuiscono a con-figurarlo e con-determinarlo, è a sua volta oggettivamente indisciungibile da quelle stesse soggettività, dalla loro fede nella quale la sua figura si dà<sup>19</sup>. Cristo infatti non è pensabile senza Maria, senza la Sposa che è insieme la Madre che lo genera e partorisce nei cuori di molti. L'osmosi tra la Madre (che genera nella fede) e il Bambino (in vista del quale la Madre è credente fin dall'inizio) è il punto più alto dell'unità tra esperienza di fede e oggettività teologica, nell'ellissi dell'alleanza.

In base alla relazione di percezione-rapimento Balthasar stabilisce così la ripartizione di teologia fondamentale e dogmatica: «1. La dottrina della percezione o teologia fondamentale. Estetica (nel senso kantiano) come dottrina della percezione della forma del Dio che si rivela. 2. La dottrina del rapimento o teologia dogmatica. Estetica come dottrina dell'incarnazione della gloria di Dio e della elevazione dell'uomo alla partecipazione di questa gloria»<sup>20</sup>. Dopo quanto si è detto non deve meravigliare questa coincidenza tra dogmatica e dottrina del rapimento. Infatti il dato

<sup>19</sup> Cfr. quanto si legge a proposito della "costellazione cristologica" in *Il complesso antiromano. Come integrare il papato nella Chiesa universale?*, Brescia 1974, 134ss.

<sup>20</sup> *Gloria I*, cit., 110.

oggettivo di cui tratta la dogmatica non è il fatto positivistico, oggettivisticamente preso, ma

«è la partecipazione dell'uomo a Dio, partecipazione che a partire da Dio si realizza come "rivelazione" [...] e da parte dell'uomo come fede [...]. Questa duplice e vicendevole estasi — di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio — non è altro che il contenuto della dogmatica, la quale può quindi a ragione essere rappresentata come dottrina del rapimento, come l'*admirabile commercium et conubium* tra Dio e l'uomo in Cristo, capo e corpo»<sup>21</sup>.

All'interno di questa cornice generale, la spiritualità non è più considerabile come disciplina semplicemente pratica, non è psicologia applicata o sola mistagogia. Tanto meno un scolio alla dogmatica. Essa, piuttosto, «è il lato soggettivo della dogmatica, cioè Parola di Dio in quanto è realtà accolta e che si sviluppa nella Sposa»<sup>22</sup>. È sotto questa luce che può essere compresa appieno quella proposta di reintegrazione fra teologia e santità che il giovane Balthasar avanzava già nel 1948<sup>23</sup>. L'*admirabile commercium et conubium* che sostanzia il rapimento, ovvero la realtà del Patto, trova nel vissuto dei santi la sua espressione canonica e sempre attuale. La teologia volgendosi ai santi, alla loro esperienza ed esistenza, non si trova davanti a delle semplici storie edificanti, ad esempi morali da imitare, a intercessori cui essere devoti. Essi rappresentano, piuttosto, l'estasi di Dio nell'uomo e l'ingresso dell'uomo in Dio. Essendo la realizzazione del rapimento dell'uomo in Dio, essi sono *teologia vissuta*, perché in essi l'antropologia spirituale è dilatazione della cristologia. Se la vita cristiana, la spiritualità, non è altro che cristologia partecipata, ovvero rapimento nella figura di rivelazione, allora è legittimo e necessario guardare ai santi, come a cristiani canonici, per avere accesso al centro cristologico della rivelazione.

Qui prende consistenza la categoria di «esistenza teologica» coniata da Balthasar proprio per indicare l'appartenenza a pieno diritto del soggettivo cristiano al contenuto della teologia dogmatica. L'esistenza dei santi per i teologi non è semplice illustrazione edificante del vangelo per l'oggi, quanto «una nuova spiegazione della rivelazione, un arricchimento della dottrina, un approfondimento di verità lasciate finora piuttosto in disparte»<sup>24</sup>. L'esistenza di un santo è infatti il dispiegamento di una

<sup>21</sup> *Gloria I*, cit., 110.

<sup>22</sup> *Teologia e santità*, cit., 231.

<sup>23</sup> Soprattutto nei saggi: *Teologia e santità*, cit.; *Exerzitien und Theologie*, in *Orientierung* 12 (1948) 229-232; *Psychologie der Heiligen?*, in *Schweitzer Rundschau* 48 (1948) 644-653.

<sup>24</sup> *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano 1991<sup>3</sup>, 27s.

missione oggettiva di Dio, la quale a sua volta è partecipazione alla missione divina e inclusiva del Figlio. La portata teologica della missione-esistenza di un santo può essere portata alla luce non fermandosi al metodo psicologico, agiografico, storico, ma adottando un vero e proprio metodo teologico che Balthasar definisce «agiografia teologica» o anche «fenomenologia soprannaturale», la quale colga la forma, l'esistenza oggettiva nello storico-sensibile soggettivo. Evidentemente, l'aspetto psicologico e morale non viene accantonato, ma assunto e salvato, perché fondato, nel teologico. In ogni caso, questa decodificazione in termini teologici della missione del santo, abbraccia la vita (l'esistenza biografica), il suo vissuto interiore (psicologia, stati di coscienza), il suo magistero (predicazione e scritti).

Concretamente, Balthasar ha sviluppato questa intuizione utilizzando, per esempio, la psicologia delle desolazioni e delle notti oscure dei mistici per gettare luce sul mistero dell'abbandono di Gesù sulla Croce e nella discesa agli inferi, in base al principio che Gesù non potrebbe aver chiesto ai suoi discepoli qualcosa che egli non avesse prima vissuto<sup>25</sup>. Così egli, se da una parte restituisce dignità teologica allo psicologico e allo spirituale-affettivo (che diviene funzione della cristologia), al tempo stesso valorizza il versante esperienziale e soggettivo del dogma cristologico<sup>26</sup>.

Ovviamente, questa mediazione di oggettivo e soggettivo, prima in Cristo poi nel cristiano, non si dà senza una pneumatologia conseguente. Essendo lo Spirito «il più intimo focolare del movimento d'amore soggettivo di Padre e Figlio, come ad un tempo, in quanto prodotto e frutto, la loro obiettiva generazione»<sup>27</sup>, egli è in grado di essere l'obiettiva verità ultima di Dio che si attesta nel rapporto tra Padre e Figlio, senza cessare di essere l'atto d'amore che li rende uno. Ugualmente, è lui che solo può trasferire nel credente l'obiettività cristologica (la testimonianza esterna) come grazia soggettiva (testimonianza interna) della fede-speranza-carità che accoglie quella obiettività. Egli, dunque, in quanto unisce soggettivo e oggettivo, sia in Dio che nell'economia, è indispensabile per comprendere sia la novità del concetto di verità neo-

<sup>25</sup> È quanto egli ha cercato di realizzare in *Mysterium paschale* (ora: *Teologia dei tre giorni*, Brescia 1990), soprattutto appoggiandosi alle esperienze di Adrienne von Speyr. Riguardo alla questione della congiunzione tra questa via esperienziale (*erfahrende Annäherung*) e la biblica, dogmatica e filosofica, in ordine al raggiungimento di una cristologia, cfr. G. MELATTINI, *Sentire cum Christo*, cit., 26-79.

<sup>26</sup> Esigerebbe una ricerca apposita mostrare come una cosa analoga avvenga a livello ecclesiologico. L'ecclesiologia balthasariana è tutta strutturata su archetipi soggettivi. Tutto ciò che nella Chiesa è istituzione, stato di vita, oggettività sacramentale, ecc. è sempre una modalità di missioni personali: Cristo, Maria, gli apostoli (e tra questi Paolo, Giovanni, Pietro, Giacomo rappresentano con le loro esperienze la forma di costanti ecclesiali). Cfr. *Il complesso antiromano*, cit., soprattutto la parte seconda.

<sup>27</sup> *Teologica III: Lo Spirito di verità*, Milano 1992, 247.

testamentario (essere e amore, dis-velamento e fedeltà), sia il carattere oggettivo-soggettivo dell'esistenza di Cristo e del cristiano<sup>28</sup>.

## 5. Il Patto biblico e le funzioni della teologia

Un passo ulteriore, nell'organizzarsi metodico della teologia attorno all'idea di alleanza, riguarda l'articolazione interna delle sue funzioni. Balthasar ne distingue tre principali, che in qualche modo corrispondono anche a discipline di fatto distinte negli studi teologici. Tuttavia, nella concezione balthasariana è meglio parlare di funzioni che di discipline vere e proprie.

Nel cerchio della reciprocità Jahwe-Israele, Cristo-Chiesa è inscritta in primo luogo una esigenza di comprensione, di intelligenza verbale e concettuale: «la totalità complessa del Patto, [...], dev'essere calata in una forma in qualche modo dominabile con lo sguardo, [...] che deve essere anche oggetto di riflessione ed essere rivestita di concetti e di parole»<sup>29</sup>. Ma questa *conoscenza* affonda le sue radici nella stessa relazione sponsale tra Dio e l'uomo, che dalla Bibbia «viene paragonata a quella implicata nel patto tra uomo e donna: è una conoscenza [...] della fedeltà che abbraccia e "assapora" (Sal 34,9) l'intero "tu" nella sua corporeità»<sup>30</sup>. Conoscere e dare un nome all'Amato, contemplare i suoi attributi ed esaltarli come fa la Sposa del Cantico, sono esigenze dell'amore fedele che sostanzia l'alleanza. Ugualmente, la *verità* che si rende presente in questa relazione è la verità-fedeltà (*'emeth*) dell'amore dello Sposo verso la Sposa.

Questa è la dogmatica vera e propria, la quale si configura, perciò, «come l'immergersi, in atto di preghiera adorante, nella verità prima, direttamente, avanti ogni strumentalità per fini cherigmatici e dialogici»<sup>31</sup>. Essa ha per scopo di sondare le in-

<sup>28</sup> Questo denso testo riassume bene il ruolo dello Spirito per l'aspetto che ci interessa: «La fede è dono dello Spirito Santo della rivelazione, nella quale egli ogni volta infonde in me l'atto di Dio, già fatto per me, e ciò (in quanto si tratta di un atto divino) nella sua funzione sia soggettiva che oggettiva: connaturalizzando, come Spirito Santo soggettivo, il mio soggetto all'amore del Padre nel Figlio (nella fede-speranza-carità) e configurando, in quanto Spirito Santo oggettivo, la forma oggettiva che attesta l'atto oggettivo divino (nella rivelazione storica, nella Chiesa, nella Scrittura, nella tradizione, nel dogma) alla mia disponibilità a credere. Questa forma oggettiva è *solo apparentemente* "verità teoretica". In realtà essa è l'espressione dell'amore attuato per me, nel quale sono da una parte inserito oggettivamente come sono d'altra parte chiamato a *realizzare* soggettivamente ciò che è *già reale*»: *Verità e vita*, cit., 231.

<sup>29</sup> *Con occhi semplici*, cit., 16.

<sup>30</sup> *Con occhi semplici*, cit., 11.

<sup>31</sup> *Con occhi semplici*, cit., 44.

sondabili profondità di Dio che nel Cristo si comunica alla Chiesa.

Da questa forma della teologia, per così dire volta all'interno, alla contemplazione del fluire sovrabbondante del *commercium*, è inseparabile il momento dell'annuncio, la presentazione all'esterno del cuore pulsante dell'alleanza. È, se vogliamo, la teologia con preoccupazione "apologetica", la teologia fondamentale che si occupa della comprensibilità per altri di ciò che è già vero ed evidente per chi vive nel cerchio più interno del Patto<sup>32</sup>. Questa funzione della teologia, come von Balthasar ha più volte ripetuto, non è realmente distinta dalla prima, la fondamentale non ha uno spazio proprio ritagliato al di fuori del recinto dogmatico<sup>33</sup>. La credibilità del cristianesimo risiede precisamente in quell'amore che è la linfa vitale del Patto nuziale tra la Chiesa e Cristo (solo l'amore è credibile). La teologia fondamentale consisterà, perciò, nel lasciare che la bellezza del dialogo d'amore tra Dio e la sua Chiesa, nel quale convergono e dal quale si irradiano tutti gli aspetti parziali del dogma, appaia in tutto il suo nitore e la sua travolgente forza di convincimento. L'opera "apologetica" è così lasciata alla forza stessa della verità divina, come verità dell'amore fedele fino alla morte. Non sono le categorie filosofiche più aggiornate che, abbiagliando la dottrina cristiana all'ultima moda, possano renderla desiderabile agli occhi di potenziali, scettici pretendenti. È la stessa rivelazione dell'amore divino che ha in sé la forza di *convincere*. La filosofia e gli ausili culturali vanno piegati alle esigenze e al movimento di questo Patto d'amore, perché dispieghi la sua intrinseca eloquenza. Compito della teologia è farsi cassa di risonanza e specchio terso di questa verità del Patto, in modo che in ogni frammento della verità cattolica si avverta e si riconosca la legge che domina e contiene il tutto: l'autodedizione reciproca tra Dio e l'uomo come è data una volta per sempre nella congiunzione Cristo-Chiesa (Maria).

A questa seconda funzione della teologia, che procede dall'interno del Patto verso l'esterno, ne va affiancata una terza che prenda sul serio il punto di vista esterno, e dal di fuori quasi sia in grado di accompagnare verso il nucleo più profondo, verso il talamo delle nozze del Re. In questa «dialogica teologica», «l'annunciatore di Cristo percorre la via verso il centro della verità cristiana con chi sta fuori, in dialogo con lui, nello sforzo di ponderare e prendere sul serio le sue obiezioni»<sup>34</sup>. Anche questo terzo movimento è perfettamente omogeneo alla legge strutturale del Patto. Il Figlio

<sup>32</sup> Cfr. *Con occhi semplici*, cit., 16 e 41s.

<sup>33</sup> Cfr. *Gloria I*, cit., 110s. Cfr. R. FISICHELLA, *Teologia fondamentale in Hans Urs von Balthasar*, in K. LEHMANN – W. KASPER (a cura di), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Casale Monferrato 1991, 383-389.

<sup>34</sup> *Con occhi semplici*, cit., 15.

discende fino alle profondità dell'Ade, si rende solidale con i senza Dio e soffre in sostituzione vicaria la loro pena (l'ira che spetta al peccatore) per potersi preparare la Sposa prediletta, per condurre gli uomini nel centro dell'Alleanza trinitaria<sup>35</sup>. In questa funzione della teologia, il messaggero della fede prende sul serio il suo interlocutore come figlio dell'unico Padre, come uomo già raggiunto da sempre dalla grazia di Cristo e si lascia dire da altri ciò che nella Chiesa o in lui stesso non appare degno di fede. Se la funzione apologetica parla ancora dall'interno all'esterno, per far apparire plausibile la forma della rivelazione dal suo punto di vista, questa ulteriore funzione teologica nella forma di una *theologia crucis* accompagna passo passo l'interlocutore condividendo dal di dentro il suo punto di vista, lasciandosi anche istruire da esso. Così come la rivelazione di Dio nell'incarnazione e sulla croce avviene non solo nell'unidirezionale discendere della gloria, ma nell'assunzione e nell'attraversamento del linguaggio degli uomini, persino del linguaggio estremo del rifiuto di Dio, per dire l'amore di Dio; in modo tale che lo stesso movimento di discesa del Figlio dal centro divino verso il fuori mondano non avviene senza il simultaneo movimento di ascesa e risposta dell'umano in Cristo.

I due lati inseparabili del Patto restano, come si vede, la legge strutturale della teologia, cosicché il versante oggettivo (divino) e quello soggettivo (l'uomo), il momento discendente e quello ascendente, dal dentro al fuori e dal fuori al dentro, comandano l'articolazione delle funzioni basilari del teologare. Per questo «le tre forme della teologia formano una circolarità. Ovvero: è lo stesso volto, in un'espressione che si avvicenda tre volte»<sup>36</sup>. *Il metodo teologico suggerito da Balthasar ricalca la struttura uni-duale del Patto biblico, intende essere il trasferimento metodico della legge dell'amore divino. Questo amore, infatti, estrinsecandosi liberamente "dal di dentro" della comunione-alleanza trinitaria e rappresentando nel dramma della salvezza l' "apologia" (o la teologia fondamentale) di questo amore (la sua gloria), perché diventi credibile, fa tutto questo assumendo su di sé la condizione "carnale" (caro peccati) dell'uomo, cosicché questo estrinsecarsi dall'interno verso fuori dell'alleanza trinitaria avviene come cammino che Dio fa dall'interno dell'uomo (cioè dal di fuori dell'alleanza), caricandosi di tutta la radicale obiezione del peccato, verso l'interno di Dio stesso.* La disposizione delle funzioni della teologia, come le ab-

<sup>35</sup> Con occhi semplici, cit., 43s.

<sup>36</sup> Con occhi semplici, cit., 44.

biamo presentate, devono in qualche modo ripetere in sé la logica di questo agire rivelativo divino.

Ma questo non è tutto. Tra le tre forme o funzioni della teologia qui enumerate, esiste un ordine, oltre che una pericoresi (proprio sul modello trinitario) e tale ordine è ancora una volta suggerito dallo stile e dalla struttura della rivelazione nel Patto. Il cuore, il centro resta sempre la dogmatica, cioè la funzione rivolta all'interno, il talamo nuziale tra Cristo e la Chiesa, l'atteggiamento che medita l'armonia (*nexus mysteriorum*) delle meraviglie che Dio opera nella comunità dei credenti e nella storia umana. Da qui si irradiano, come frutti di quell'unione nuziale gratuita e amorosa, sia l'apologia, sia la dialogica ecumenica e pastorale. Allo stesso modo, infatti, nel Patto il movimento fondamentale è sempre dall'interno verso l'esterno, in questo modo: a) la reciprocità dell'alleanza si fonda sulla libera e sovrana iniziativa di Dio che esce da sé, e dunque sul primato di un'alleanza intradivina che si partecipa *ad extra*; b) l'estensione dell'alleanza a tutti i popoli (missione, evangelizzazione) avviene sempre come dilatazione universale e progressiva del legame privilegiato e ristretto di Dio con Israele, di Cristo con la Chiesa.

## 6. L'unità di soggettivo-oggettivo come forma e stile della teologia

Quanto si è detto potrebbe già bastare per giustificare la definizione del pensiero balthasariano come "teologia esperienziale". Ma un altro passo può portarci ancora più vicino allo scopo. Bisogna passare dalle questioni metodologiche generali alla questione della "forma" della teologia, dello "stile" che essa è sollecitata ad assumere per essere all'altezza della prospettata riconciliazione di soggettivo e oggettivo. Tale riconciliazione dovrebbe riguardare anche il rapporto tra il contenuto e il metodo, da una parte, e l'atto espositivo concreto nel quale sia il contenuto sia il metodo sono utilizzati, dall'altra. Quando parlo di stile, mi riferisco proprio *al modo o al processo espositivo* concretamente usato e plasmato dall'autore, inclusivo sia dello stile letterario sia della dinamica dell'argomentazione e della riflessione. Tale procedimento espositivo diviene a sua volta, per il lettore, la mediazione concreta (in altri termini l'*opera*) che gli permette l'accesso al contenuto trattato secondo un certo metodo.

In altre parole: per il realizzarsi di una teologia esperienziale bisogna che oltre al piano dei contenuti e del metodo sia coinvolta nell'unificazione di soggettivo e oggettivo (tipica dell'alleanza) anche la forma letteraria dell'opera, affinché *la stessa fruizione di quest'ultima renda possibile, oltre che un apprendimento oggettivo dei*

*contenuti secondo un metodo adeguato e corretto (corretto perché adeguato all'oggetto), anche una disposizione soggettiva, un atteggiamento personale di iniziazione e introduzione del fruitore nell'esperienza dialogica e adorante dell'alleanza.* Il metodo, da solo, resta ancora sul versante oggettivo. È necessario che intervenga lo stile perché anche l'ultimo anello si congiunga, affinché chi fa o legge teologia resti, in questo atto di *oggettivazione* riflessa, ancora *nell'atto soggettivo* dell'ascolto e della risposta (cioè abbia l'alleanza non solo di fronte, sul tavolo anatomico, ma resti in qualche modo ancora immerso nella sua realtà viva proprio nel leggere e nel pensare; lo scrivere, il leggere e il pensare esigono uno stile omogeneo all'oggetto). Lo stile riguarda, insomma, non solo il versante del teologo autore, ma anche quello del (teologo) lettore. È, se vogliamo, un aspetto ulteriore del metodo, strettamente legato ad esso e non sempre del tutto distinguibile, ma neppure del tutto identificabile<sup>37</sup>. A questo aspetto Balthasar dimostra di aver concesso un'attenzione particolare e dato una soluzione originale.

L'ispirazione per questa soluzione viene a Balthasar proprio dalla teologia dei santi a cui egli si appella:

«se prima dicevamo che essi [i santi] non vogliono allontanarsi dalla fonte della vita perennemente zampillante dalla bocca del Verbo eterno, in un "ora" sempre rinnovato [questa è la posizione "teologica" della Sposa], parlavamo già anche allora della forma della teologia. [...] La loro teologia è per essenza un atto di adorazione e di preghiera»<sup>38</sup>.

E ancora:

«Mai la conoscenza può allontanarsi dall'iniziale atteggiamento orante, per applicarsi all'attività conoscitiva. Lo può tanto poco quanto la *gnôsis* non trascende mai la *pístis*, rimane invece una forma intima di essa. [...] Così nella teologia non v'è alcuna indagine che non debba spirare di necessità l'anelito di questa ricerca orante»<sup>39</sup>.

È lecito domandarsi: fino a che punto questo è possibile? La teologia non può mai confondersi con la preghiera, la riflessione sul vissuto col vissuto stesso. C'è comun-

<sup>37</sup> Allo stesso modo in cui la permeabilità di soggettivo e oggettivo nella relazione tra verità rivelata ed esperienza di essa (cfr. sopra §§ 3 e 4) era sì un metodo per recuperare l'integrità dell'oggetto teologico, ma anche l'oggetto stesso nel suo darsi integralmente. Come già si disse, i passaggi tra contenuto, metodo, stile sono perciò abbastanza fluidi.

<sup>38</sup> *Teologia e santità*, cit., 226.

<sup>39</sup> *Teologia e santità*, cit., 227.

que stato un periodo in cui qualcosa del genere è almeno in parte avvenuto:

«La teologia dei Padri, e ancora quella del medioevo, era *doctrina sacra* non solo quanto all'oggetto, ma anche alla forma, giacché in essa la dimensione spirituale del *mysterium* oggettivo e dell'iniziazione [soggettiva] per opera dello Spirito santo rimane presente non solo nel complesso, [...], ma anche nei singoli passi per cui avanza il pensiero»<sup>40</sup>.

Balthasar ha dunque in mente dei modelli concreti che additano una meta precisa: non solo il metodo ma anche la forma e lo stile della teologia devono diventare omogenei all'oggetto. *La posizione orante e adorante del partner umano dell'alleanza deve restare lo stile della teologia*, senza che questa abdichi alla sua modalità riflettente, che la contraddistingue.

Qui possiamo solo accennare ad alcuni aspetti del procedere balthasariano verso questa conformazione della *forma theologiae* al suo contenuto e al suo metodo, cioè verso l'unificazione di soggettivo e oggettivo nel farsi stesso della teologia.

Sofferamoci sulla disposizione delle parti della trilogia. Se Dio mi appare nella lingua universale dell'essere come bello, buono, vero, come può la teologia rispecchiare *nella forma del suo discorso* questa bellezza, questa bontà, questa verità? Assumendo *non solo come tema, ma anche come andamento del suo procedere le categorie che presiedono* all'estetica teologica, alla teodrammatica e alla teologica. Tali categorie rispettivamente sono: la figura estetica, la dialogica drammatica (come interazione delle libertà), la logica dell'amore (come apertura alla totalità del mistero). Se Dio si comunica all'uomo e instaura il suo Patto attraverso una *figura bella*, nel *Miteinander* drammatico dell'incontro tra libertà finita e infinita, dando così vita ad una (dia)logica peculiare, la teologia dovrà assumere anch'essa una forma bella, costruirsi in una dinamica drammatica e adottare la medesima logica divina. In tal modo, *l'oggetto del teologare* (o se vogliamo le modalità con cui l'oggetto si offre nella lingua dell'essere che sono i trascendentali) *diviene stile teologico* e un altro nodo dei difficili rapporti tra oggettività e soggettività viene superato. Questo è decisivo se la teologia stessa nel processo della sua elaborazione e fruizione vuole essere, per quanto possibile, un'esperienza spirituale, cioè ripetere in se stessa, nelle strutture del suo argomentare su Dio, la logica dell'evento divino nel mondo<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> *Teologia e santità*, cit., 233.

<sup>41</sup> Si potrebbe qui accennare, pur nella diversità sostanziale da Balthasar, ad un rilevante precedente dal punto di vista filosofico, quello di Hegel. Nel sistema hegeliano il processo verso la coscienza assoluta è insieme l'oggetto della filosofia e l'interno compimento della medesima. Il filosofo, pensando il dispiegarsi dello spirito nella sua fenomenologia, non fa altro che portare lo stesso spirito alla pienezza del suo

Vediamo, molto in breve, in che modo la teologia balthasariana si cimenta in questo tentativo arduo, del tutto inedito, a mio avviso, nel panorama del pensiero teologico contemporaneo.

L'estetica teologica presenta e concepisce la rivelazione come *Gestalt*. Questa è totalità di parti, dotate di proporzione e intima coerenza, a partire da un centro ir-radiante (Gesù Cristo) che le aggrega e dispone, restando però simultaneamente configurato da esse. La *Gestalt*, in base all'unità di percezione e rapimento, non può essere fruita nella sua gloriosa irradiazione di luce e di armonia che avvince, se colui che le sta davanti non diventa esso stesso parte di essa. Ciò facendo, egli la rispecchia in se stesso (come il frammento che contiene il Tutto in quanto è incluso dal Tutto), diventa espressione della figura, capace a sua volta di rappresentarla e di imprimerla in altri (come avviene nei santi). A queste condizioni la figura appare bella per colui che partecipa di questa bellezza, che viene racchiuso nell'alone della sua luce.

L'opera balthasariana, a chiunque l'abbia frequentata con una certa assiduità, presenta uno stile con tutti i caratteri della *Gestalt*. Questo almeno a due livelli. In primo luogo il livello della *bellezza*. Balthasar non ha mai dimenticato la sua formazione artistica giovanile (letteraria e musicale). Quando egli scrive, scrive con passione, talvolta in forma lirica. Il suo pensiero raramente è formale, astratto; abitualmente si serve di immagini, simboli e metafore<sup>42</sup>. La sua smisurata conoscenza della letteratura occidentale (dai greci fino ai contemporanei) è per lui un pozzo immenso a cui attingere intuizioni, raffronti, paralleli che danno corpo al suo argomentare. Ma il carattere di *Gestalt* lo si riscontra soprattutto nel tipico impianto sistematico dell'opera di Balthasar. Notoriamente, egli si dichiara un antisistematico, nel senso che nessun "sistema", a suo avviso, può pretendere di esprimere e contenere Dio. Tuttavia, egli sa esprimere in modo impressionante il gioco dei rimandi e dei collegamenti, delle allusioni, implicazioni e polarizzazioni che animano la figura della rivelazione (il *nexus mysteriorum*). *La figura che egli tematicamente e contentutisticamente mette al centro dell'estetica è, di fatto, la forma stessa della sua scrit-*

---

dispiegamento assoluto, all'autocoscienza suprema. In modo che oggetto e soggetto si uniscono e superano nella sintesi del concetto. In questo senso si può forse dire che Balthasar è un autore posthegeliano, che tenta di riformulare la lezione patristica dell'unità tra oggetto e atto soggettivo del teologare dopo Hegel.

<sup>42</sup> L'unica sua opera prettamente ed esclusivamente filosofica, *Wahrheit* (= *Teologica I*, cit.) è un esempio emblematico di come si possa fare filosofia con un linguaggio quasi poetico, enunciando ugualmente un pensiero rigoroso. Anche il libro giovanile (del 1945) *Il cuore del mondo* (Casale Monferrato 1994) è un classico esempio di teologia lirica.

*tura e della sua riflessione.* La figura del mistero acquista rilievo agli occhi del lettore proprio nell'esercizio della lettura, quando si accorge che di qualunque aspetto del dogma Balthasar parli, di fatto dà rilievo e plasma una figura, perché ogni frammento è visto a partire dalla totalità. La difficoltà di rendere in un discorso lineare e compiuto il pensiero balthasariano, anche intorno ad aspetti marginali e secondari, è proprio un indice di questo suo modo di pensare che vede il dettaglio sempre nella luce del tutto. Da qui lo stile balthasariano acquista il suo fascino. Il lettore si accorge che non è un pensiero che si possa dominare con lo sguardo, ma sfugge da ogni parte. Il contatto con la pagina balthasariana è una vera e propria esperienza della trascendenza del mistero. Il mistero si fa stile. Riprenderemo ancora questo aspetto a proposito della *Teologica*.

Le categorie teatrali, messe in opera nella *Teodrammatica*, portano in primo piano il dialogo e l'interazione delle libertà. Nella persona di Cristo, nella quale la libertà divina e quella umana raggiungono il loro confronto e la loro conciliazione massima, sono incluse tutte le missioni, tutte le persone (personaggi) del dramma. Il principio paolino dell'*en Christo* diventa il cardine che sostiene l'impianto intero del dramma divino-umano. L'opera della redenzione non si svolge come un monologo divino, ma nell'interferenza di autentiche libertà a confronto, libertà capaci di ribellarsi a tale opera. Ogni personaggio del dramma ha una sua autonomia che Dio rispetta, persino fonda, e in base alla quale egli modifica il proprio percorso. Così, alla fine, l'azione divina nel mondo passa proprio attraverso l'azione umana, anche quella peccaminosa. L'unità del disegno divino si compie nella dialogica e nella dialettica (fino alla ribellione) tra le libertà.

Lo stile teologico balthasariano possiede anche una natura drammatica. Il suo pensiero non appare quasi mai come monologo del teologo fra sé e sé, non assume la veste del trattato compiuto, del sistema ex-cogitato dalla mente solitaria. L'esposizione balthasariana è innervata dal dialogo costante con gli autori e le correnti di pensiero, le più disparate, facendosi così esposizione a più voci. Una posizione integra l'altra, la corregge e la contraddice, la supera, la sospinge oltre se stessa. Spesso il suo pensiero personale viene formulato proprio attraverso questo confronto tra opinioni diverse, dove si incontrano, come personaggi diversi che interagiscono reciprocamente, poeti e teologi, filosofi e drammaturghi, romanzieri e musicisti<sup>43</sup>. È da questo intreccio che nasce la proposta di Balthasar, la sua sintesi che include le posizioni precedenti, adattandole e rielaborandole. Il pensiero balthasaria-

<sup>43</sup> Si veda l'affinità di questo stile con la suggestiva analogia tra la teologia e il romanzo suggerita da E. SALMAN, *La teologia è un romanzo*, Cinisello Balsamo 2000, 15-38.

no diventa così inclusivo, come è inclusivo lo stile del dramma umano-divino della salvezza, dove ogni atto delle libertà umane è integrato su un piano più alto, nella visuale omnicomprensiva di Dio<sup>44</sup>. Poiché il confronto di Balthasar con le ricchezze sterminate della cultura occidentale è il modo con cui egli trova la sua strada verso l'esposizione e la traduzione del mistero, egli non rinuncia a questo metodo neppure sul livello della scrittura, dell'esposizione letteraria. Trova la sua verità dialogando con altri, anche con posizioni antitetiche, di cui riesce a integrare certi elementi. Il suo scrivere riflette il suo modo di pensare, l'*ordo inventionis*. Lo scrivere è un modo per pensare. Egli pensa scrivendo. Da qui, non di rado, anche tutta la sua oscurità e perfino l'involuzione dello stile. La sua scrittura ci presenta spesso i tornanti faticosi della sua ricerca e non l'autostrada che conduce diritta al risultato ormai chiarito.

L'ambito aperto dalla *Teologica* ci permette di mettere il luce la logica, appunto, cioè la formalità strutturale ed epistemologica, che presiede sia alla proporzione della figura bella, sia alla dialogica drammatica delle libertà. Balthasar, alla luce del mistero trinitario, tenta di formulare una logica triadica (che potremmo dire del "terzo incluso", ma in un senso diverso da quello hegeliano). In questa logica, che egli definisce "concreta" invece che "astratta" (come è astratta quella formale del principio di non contraddizione), non si ha a che fare né con una pura identità né con una totale differenza. Astrattamente considerato, A è A e A non è B, secondo una reciproca e semplice esclusione. Ma nella concretezza del reale bisogna affermare:

«non si dà nessun A senza: 1. La serie finita di non-A che lo determina e 2. Senza un rapporto di tutta questa infinita serie di determinati-delimitati con un determinante indelimitato". Ciò significa, in altri termini, che «B, C e così via sono nello stesso tempo (astrattamente) la negazione di A, ma (concretamente) i suoi con-constituenti, nel senso che la loro alterità condetermina positivamente A, il che ha una doppia presupposizione: il con-essere in una generale (tutta comune) finitezza, la quale a sua volta si distingue e si relaziona alla Sorgente del Tutto»<sup>45</sup>.

Conseguenza di questa logica triadica — e qui possiamo già osservare la continuità con la figura estetica e la dialogica drammatica — è che ogni ente è con-determinato da tutti gli altri e simultaneamente li determina: «come nel mondo ogni

<sup>44</sup> Cfr. *Epilogo*, in *La mia opera ed Epilogo*, cit., 97ss.

<sup>45</sup> *Teologica II: Verità di Dio*, Milano 1989, 27.

essere finito riceve la sua forma unicamente confinando con altri esseri finiti, così la totalità del finito [...] non può che essere ciò che è rivolto come meta all'Uno»<sup>46</sup>.

La logica triadica del terzo incluso si esprime dunque nella rete di rapporti di una *figura*, di una forma. La propria forma singolare dipende dalla costellazione in cui si è inseriti, dalla totalità che il frammento ripete a modo suo. Ma questa forma e costellazione non è statica, è data da un'*azione* reciproca tra gli enti che interagiscono: «Ogni cosa viene, dall'in-flusso di ogni altra, destinata a ciò che tutte le altre non sono, ma destinata anche essa stessa mediante "in-flusso" o "e-flusso" su tutte e da tutte le altre»<sup>47</sup>. In ultima analisi, la figura estetica si sovrappone alla mobilità della dialogica drammatica secondo la schema formale della logica triadica, che è vestigio nel finito della logica increata trinitaria.

Sia nell'estetica che nella drammatica, la teo-logica balthasariana segue questo stile: la singola verità o l'aspetto particolare della rivelazione è sempre visto in riferimento alla totalità del mistero, riceve la propria illustrazione proprio dall'accostamento ad altri aspetti e dal suo inserimento nel tutto, più che dall'anatomia del suo dettaglio o dal ricorso a categorie filosofiche. La rivelazione spiega se stessa<sup>48</sup>. Così, «qualsiasi concetto della teologia dev'essere cattolico, cioè universale, cioè tale da rappresentare ogni verità, da attrarre a sé o da aprirsi ad ogni verità, da spezzare i limiti»; «Questa logica cattolica "inclusiva" o "aperiente" non è per nulla un invito a sommergere tutto in un'infinità vaga ed edificante, ma l'esigenza più rigorosa che vi sia per la speculazione»<sup>49</sup>. È appunto questo principio della totalità sempre più grande, del *Deus semper maior*, che la teologia balthasariana concretamente riflette e mette in esecuzione, e non solo enuncia.

<sup>46</sup> *Teologica II*, cit., 27. Da osservare che in queste pagine la stessa formulazione di questa logica triadica è fatta da Balthasar in modo dialogico-drammatico, ovvero seguendo la dinamica di questa logica triadica: facendo cioè interagire tra loro suggestioni che vengono da Blondel e dalla poetica di Claudel, sullo sfondo di Hegel. Per Blondel, si veda J. SERVAIS, *De la logique formelle à la logique morale selon M. Blondel*, in *Gregorianum* 82 (2001) 761-785.

<sup>47</sup> *Teologica II*, cit., 26.

<sup>48</sup> Come si vede, la coincidenza tra evidenza soggettiva e oggettiva in Gesù Cristo (cioè il fatto che la rivelazione porta in se stessa le condizioni della sua comprensibilità), trova la sua espressione in una *teo-logica* adeguata.

<sup>49</sup> *La sede della teologia*, in *Verbum caro*, cit., 171 e 172.

## 7. Il compito del teologo all'interno dell'Alleanza sponsale

L'unità di soggettivo e oggettivo, stabilita nel Patto biblico, per Balthasar non è solo legge del contenuto, del metodo, dello stile della teologia. Essa riguarda necessariamente lo stesso lavoro del teologo, le condizioni soggettive di possibilità della sua riflessione a servizio della Chiesa. Alle radici dell'unità di soggettivo e oggettivo c'è l'unità tra sapere e vivere, teoria e prassi nella vita del teologo.

Non c'è dubbio, per Balthasar, che la teologia «è qualcosa d'altro dall'atto della diretta adorazione del Verbo divino nella parola finita, dall'atto dell'obbedienza immediata al Verbo nell'esistenza cristiana». Tra l'adorazione e l'obbedienza, tra la preghiera e la vita (come modalità concrete del Patto) si introduce qualcosa di diverso e specifico, qualcosa come «un applicarsi *teoricamente* all'intellezione del Verbo»<sup>50</sup>. Questa teoria non è propriamente né adorazione né obbedienza. Tuttavia non può neppure essere separata da esse. La verità della rivelazione, come si è visto, è di tale natura che di fronte ad essa non si può restare neutralmente obiettivi, puri teoreti: è inevitabile che «la teologia, compiendo la sua opera come riflessione teoretica [...], nel suo contenuto di verità debba lasciarsi misurare col metro dell'adorazione e dell'obbedienza. Cristo infatti non è per nulla una teoria»<sup>51</sup>.

Già nel Nuovo Testamento vediamo che il Verbo incarnato si espone e si concede a forme varie di approccio teoretico: alla controversia, alla disputa, al sillogismo, ai sofismi dei farisei. Ma questo confronto obiettivo e astratto «è già sempre fin dall'inizio, sulla via che porta o verso l'atto di fede o verso quello dell'incredulità»<sup>52</sup>. Non è possibile mantenersi in una posizione equidistante di neutralità scientifica: o si accoglie il Verbo o lo si respinge. Se il principio unificante la rivelazione divina è la soggettività vivente di Cristo nel suo comunicarsi in atto alla Chiesa, bisogna guardarsi dal pericolo di una teoresi teologica che riduca il Rivelantesi in atto a rivelato compiuto, l'atto del comunicare permanente a fatto obiettivabile perché concluso. I concetti, infatti, fissano per loro stessa natura una realtà di dialogo sponsale che è invece rapporto mobile e sempre nuovo tra dono e risposta. «Questo principio [...] non può mai essere comunicato al punto da cessare di autodonarsi; quindi non può mai essere accolto come se l'atto con cui noi lo accogliamo – fede, preghiera, amore, rin-

<sup>50</sup> *La sede della teologia*, cit., 168.

<sup>51</sup> *La sede della teologia*, cit., 168s.

<sup>52</sup> *La sede della teologia*, cit., 169.

graziamiento – fosse una realtà chiusa, finita, che sta alle nostre spalle»<sup>53</sup>. Se la verità, nel *commercium* Dio-uomo, resta sempre parola parlante e rivelazione rivelante, che suppone l'atto soggettivo permanente della ricezione-restituzione, allora quest'atto soggettivo della ricezione di fede è strutturale e costitutiva di ogni intelligenza teologica che voglia rispettare il carattere integrale della rivelazione come atto di comunicazione bilaterale.

Ecco, di conseguenza, l'importanza dell'esperienza di fede, di ascolto adorante del teologo, come presupposto per uno stile e un metodo teologico all'altezza del contenuto.

«non si può riconquistare la presenza viva dell'elemento spirituale [in teologia] per altra via se non quella di un profondo sconvolgimento interiore, operato dall'incontro elementare tra il credente e la rivelazione, in virtù del quale egli in certo modo sa una volta per sempre come si possa e non si possa pensare e parlare in teologia»<sup>54</sup>.

Il principio dell'universale inclusione delle missioni cristiane, dono libero dello Spirito, nella missione-persona dell'Inviato per eccellenza, (il paolino "essere in Cristo"), vale anche per la missione del teologo, per l'esercizio concreto del suo lavoro che è la fatica del concetto. Il teologo deve rimanere soggettivamente in Cristo, al modo della Sposa (Ecclesia-Maria) che è identica a Lui (suo Corpo, carne della sua carne) e insieme distinta da Lui (sua Sposa). L'obiettività della distanza e della differenza richiede al tempo stesso l'unità soggettiva dell'amore. Obiettività teoretica e soggettività amante sono i due poli del pensiero teologico.

«l'obiettività della riflessione e dell'affermazione teologica esige che essa si svolga non in uno "star l'uno di fronte all'altro" prendendo distanza, ma in un "in-essere" ed "essere a partire da". [...] L'affermazione di Gesù: "Chi non rimane unito a me si secca" [...] è per il pensiero e l'affermazione teologici non meno importante che per l'esistenza e per l'operare esteriore»<sup>55</sup>.

Questa partecipazione e inserzione nel Cristo, quale primo espositore del Padre, è imprescindibile per il teologo cristiano. Come in Cristo stesso «ogni valida "traduzione di Dio" (Gv 1,18) si fonda sulla sua disponibilità in semplicità a non trasmettere altro che l'essere e il mistero del Padre», in una unità completa, sostanziale con

<sup>53</sup> *La verità è sinfonica*, cit., 41s.

<sup>54</sup> *Teologia e santità*, cit., 234.

<sup>55</sup> *La semplicità del cristiano*, Milano 1992, 85.

Lui («Chi vede me vede il Padre»), e dunque su un atteggiamento eminentemente soggettivo di amore, analogamente «l'atto fondamentale del teologo cristiano diviene afferrabile come semplicità dell'autoaffidamento alla verità divina»<sup>56</sup>. Il teologo ha bisogno di rivivere in se stesso i sentimenti e l'obbedienza di Cristo (attraverso la Chiesa) per poter essere come lui espositore della verità divina. Egli può essere teologo, perché gli è dato accesso nello Spirito Santo allo spazio della verità cristologico-trinitaria, come unità di amore soggettivo ed essere oggettivo.

Con ciò, il teologo non viene umiliato, ridotto a puro ripetitore del già dato. La verità del Patto, come vita di amore tra Cristo e la Chiesa, non è mai una realtà conclusa, ma sorgiva, è verità in atto (*dis-velamento in atto: a-létheia* come *'emeth*). Ad essa egli partecipa non come semplice spettatore o ripetitore, ma come partecipante e quindi coesecutore. Gli è affidato il compito di mostrare la perenne e continua novità di questa *verità dell'amore*; la sua formulazione concettuale entra a far parte del *dramma* divino-umano, della rivelazione della *gloria*. La sua prospettiva personale (pluralismo teologico) prosegue pneumaticamente il movimento di traduzione dell'Amore trinitario in linguaggio umano che il Logos in Gesù ha iniziato.

In termini più semplici e diretti, diremo che l'esercizio del servizio ecclesiale della teologia suppone la santità del teologo. Balthasar ha richiamato spesso l'esempio dei teologi dell'antichità. I Padri della Chiesa, la cui teologia viveva ancora nella sfera viva del Patto, sono nella grande maggioranza dei santi, oltre che dei pastori. Questo perché la verità del Patto può essere riconosciuta ed esposta solo facendola, solo entrando a far parte del cerchio dell'alleanza. Questa unità di dottrina e santità è in fondo una missione, un compito affidato, un ufficio ricevuto da Dio per la fecondità della Chiesa, un modo nel quale la Chiesa stessa nei suoi figli diventa feconda<sup>57</sup>.

## 8. Conclusione

Tutto ciò che si è detto meriterebbe di essere completato con una illustrazione del modello filosofico elaborato da Balthasar a sostegno di questa correlazione di soggettivo-oggettivo che fa da sostrato alla sua teologia (nel metodo, nel contenuto, nello stile, nell'esistenza del teologo). Se l'idea di fondo, quella del Patto nuziale, è prettamente biblica, in realtà l'aspetto corriflessivo e osmotico di io-tu, soggetto-ogget-

<sup>56</sup> *La semplicità del cristiano*, cit., 86.

<sup>57</sup> Cfr. *Teologia e santità*, cit., 200ss.

to, che Balthasar evidenzia nel rapporto tra i due partners dell'alleanza, dipende dall'assimilazioni di vari contributi della filosofia contemporanea: da Hegel a Guardini, da Husserl al personalismo ebraico-tedesco. Sarebbe questo il modo per illustrare nel modo più chiaro in quale punto la correlazione di teologia ed esperienza del nostro autore si differenzi, per esempio, dall'analoga correlazione in K. Rahner. Ma un tale compito richiederebbe ancora molto spazio<sup>58</sup>.

Qui basti aver osservato che la ricomposizione di soggettivo e oggettivo al quadruplice livello del contenuto, del metodo, dello stile e della vita del teologo, permette a Balthasar di creare osmosi tra teologia e spiritualità, dogma ed esperienza, rivelazione e fede, riflessione e preghiera, teologia e antropologia. La definizione della sua teologia come "teologia esperienziale" non dovrebbe più apparire ingiustificata, soprattutto qualora si tenga presente anche una certa sua connotazione monastica<sup>59</sup>. Si potrà anche dire, se si preferisce, che la sua è una "teologia spirituale" proprio nel centro della sua *dogmatica* (dottrina del rapimento), nella sua *teologia fondamentale* (che trova nei "sensi spirituali" il cuore della dottrina della percezione e della credibilità), nella *dialogica* col mondo che cerca di far proprio e di integrare, attraverso purificazione, quanto è esterno e perfino estraneo all'ellissi del Patto.

<sup>58</sup> Per una introduzione su questo aspetto rimando ancora a G. MEIATTINI, *op. cit.*, 255-288.

<sup>59</sup> Il peso che il monachesimo e la sua spiritualità possiedono nell'insieme della teologia balthasariana è senza dubbio considerevole. Il posto centrale della vita monastica nella Chiesa e nella stessa esperienza umana-filosofica (monachesimo come *vera philosophia*), lo caratterizzano come cuore dell'alleanza e dunque come paradigma cui la teologia deve ispirarsi. Cfr. in particolare il saggio *Filosofia, cristianesimo, monachesimo*, in *Saggi di teologia II*, Brescia 1985<sup>3</sup>, 327-362. Per questo si può dire che la teologia balthasariana sottintende un modello di ispirazione monastica, col suo richiamo agli occhi semplici, i soli in grado di cogliere la semplicità della figura, l'unica cosa necessaria che Maria si è scelta e nella quale è possibile trovare tutto il resto (in fecondità, apertura, capacità di integrazione). Cfr. G. MEIATTINI, *Nel cuore del mondo e della Chiesa. La teologia balthasariana della vita monastica*, in *Communio* 162 (1998) 54-70 (soprattutto le conclusioni). Altre conferme in questo senso in *Id.*, *Dieci lettere di H. U. von Balthasar a J. Leclercq*, in *La Scala* 56 (2002).