

Peccato, Croce ed Eucaristia in Hans Urs von Balthasar

Luca M. Di Girolamo

Pontificia Facoltà Teologica «Marianum» (Roma)

Introduzione

All'interno della grande produzione teologica di Hans Urs von Balthasar (1905-1988) – del quale ricorre quest'anno il centenario della nascita – non poche volte ritroviamo temi in cui cristologia, antropologia e teologia sacramentaria si trovano in profonda unità armonizzati in un pensiero che, seppur non sistematizzabile, appare quanto mai ricco e complesso.

Parlare di von Balthasar, lo sappiamo, significa venire a contatto con una personalità la cui poliedricità – riguardo ai suoi interessi e alla sua formazione umanistica, musicale e letteraria – ben si riflette sulla quantità dei suoi scritti.

In questo nostro contributo cercheremo di porre in rilievo e in connessione alcuni aspetti legati a tre campi di indagine della teologia balthasariana: il peccato dell'uomo, la Croce di Cristo ed il Sacrificio Eucaristico. Tre momenti dell'unica Rivelazione di Dio ai quali abbiamo dedicato le tre parti nelle quali articoliamo il nostro discorso.

1. Il dramma del peccato

Il contesto antropologico entro il quale si pone la trattazione del tema del peccato è dominato in von Balthasar dalla triplice sequenza: libertà, potere e male. Una libertà che non ha nulla a che vedere con quella che deriva dalla fedeltà all'unica Verità (cfr. Gv 8,31), ma che si qualifica come idolatria, anzitutto dell'uomo per sé stesso. Egli, dotato di libertà finita, non può presumere di eludere il fondamento suo proprio che rappresenta, al contempo per la sua costituzione ontologica, il completamento stesso inteso come dono e non come opera delle proprie mani.

Parlare di dono significa apertura ad un-altro-da-sé per una realizzazione completa ed è proprio per questo che la creatura riconosce un rapporto di dipendenza con il Creatore. Vi è perciò coscienza di tal dipendenza soprattutto nel fatto che essa «non può identificarsi con l'assoluto essere ma cogliersi solo come una «immagine» di questo assoluto verso il quale è in relazione necessaria come all'inafferrabile «da dove» e «a dove»¹.

Attingendo a motivi kierkegaardiani, von Balthasar illustra questo rapporto di dipendenza della creatura al Creatore quando, pur affermando che l'Io è essenzialmente libertà che costituisce il sostrato stesso della sua autocoscienza, egli riconosce che tale autocoscienza non è da lui autoposta ma rimanda ad altro «in cui soltanto si può raggiungere equilibrio e quiete»².

È un atteggiamento di profonda umiltà che permette all'uomo il riconoscimento della propria finitezza. La libertà si situa entro due poli costituiti dall'autocoscienza (autopossesso) e dall'apertura all'Assoluto: un rapporto io-Tu in cui il riconoscimento di cui si parlava più sopra è il punto di partenza.

Il discorso viene precisato ulteriormente da von Balthasar nella sua analisi del rapporto tra madre e bambino, rapporto che indica in modo ottimale il risveglio dell'io attuato dal confronto con il tu e nel quale sono sintetizzati – in modo analogico – la comunione e l'autonomia esistenti tra Dio e l'uomo, per cui «il bambino non diventa mai la madre e la madre mai il bambino»³.

Più avanti von Balthasar descrivendoci l'analogia tra i due rapporti (madre-bambino; uomo-Dio) osserva che alla madre

«il suo bambino le appartiene e non è tuttavia sua creatura, bensì è creazione di Dio; per questo l'amore che ella ha per il bambino, e l'amore al quale ella lo chiama, è il suo stesso amore materno e tuttavia non è una proprietà, ma è una specie di prestito che ella ha dal vero possessore di ogni amore (...) Come c'è un intervallo tra la nascita del bambino e il suo primo atto spirituale, nel quale con gratitudine risponde al sorriso della madre con un sorriso che la riconosce, così, fra la creazione dell'uomo da parte di Dio e la consapevolezza, che si fa strada nell'uomo, d'essere chiamato da Dio per grazia, c'è ugualmente un intervallo, durante il quale sta già di fatto in un rapporto con Dio poiché è sua creatura, e tuttavia non possiede ancora il rapporto completo per il quale è stato creato e generato»⁴.

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, Milano 1986, vol. IV, 129.

² *Ibid.*, 135. Sono pagine di commento a *La Malattia mortale*.

³ H. U. VON BALTHASAR, *Il movimento verso Dio*, in ID., *Spiritus Creator*, Brescia 1985, 17.

⁴ *Ibid.*, 25.

A questo punto si insinua la possibilità del peccato, cioè del compiere il male e ciò implica necessariamente un “poterlo fare”. Discendendo dalla libertà, o meglio, trovandosi ad essa saldato, il potere non è in sé cattivo, ma esso si trova ad essere «l'istanza e il campo per la decisione, e per le decisioni definitive: tra Dio e il demoniaco»⁵.

Il potere cattivo e il male non sono altro che forze che fanno scomparire il Tu Assoluto nell'io ed è qui l'essenza più profonda dell'idolatria della quale si faceva cenno all'inizio: il porre sé stessi come unità di misura del bene, evento che ha avuto la sua manifestazione paradigmatica nel Peccato Originale.

1.1. Il Peccato Originale

La drammatica situazione di progressiva decadenza dell'uomo trova nel Peccato Originale la sua origine ultima⁶. Qualificandosi come decisione contro Dio, esso indica anche una estromissione da uno stato originario di vita che era stato offerto da Dio all'uomo nell'Eden. Di tale *status* iniziale, von Balthasar ci dà una descrizione dalla quale si può comprendere la gravità del fatto⁷. Caratteristica centrale degli inizi è un'obbedienza dell'uomo a Dio che è un *unicum* con la sua signoria sul mondo. Nota infatti il nostro autore, riferendosi alla persona di Eva:

«l'obbedienza era per lei l'ordine stesso: lei obbediente a Dio e così ogni ente obbediente all'uomo. Questo ordine era così chiaro, così evidente, che non esigeva alcuna riflessione. Niente era più semplice di questo ordine, poiché in esso gli uomini servivano Dio, e tutto il resto serviva gli uomini. Era un'obbedienza che non costava sforzo perché ad Adamo ed Eva non veniva in mente di contrapporre la propria volontà a quella di Dio. La loro volontà era semplicemente identica con questa obbedienza, era solo lo strumento per obbedire e in forza di tal concordia con Dio essi si sentivano *sovraneamente liberi* nella creazione. La loro libertà era protetta all'interno da questa obbedienza, e questa era a sua volta servizio a Dio, nella fiducia, gratitudine e amore. Era sostanzialmente *fedex*»⁸.

Un'obbedienza che, perciò, non è opposizione alla libertà dell'uomo, quest'ultima da sola non può essere ragione di deviazione. Come causa di tal caduta è l'in-

⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 137. Nel suo volume sull'antropologia balthasariana, E. Babini, parlando della libertà come potere di fare, mostra la sua positività di fondo essendo essa inserita nel quadro della Creazione. Tuttavia, a partire da Gn 3, «la libertà umana chiamata a scegliere ha la possibilità di separare l'uno dall'altro il potere e la bontà, che nel piano originario del Creatore sono intimamente uniti», E. BABINI, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1988, 136.

⁶ Da segnalare su questo tema il volume di R. CARELLI, *La libertà colpevole. Perdono e peccato nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1999.

⁷ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985, 83.

⁸ *Ibid.* I corsivi sono nel testo.

tervento di una terza forza già in sé corrotta (il serpente) che si avvicina alla libertà umana in atteggiamento tentatore. Satana, il diavolo, colui che “divide” inizia qui la sua opera di disgregazione in forza di una malizia che «consiste nel fatto che presenta la verità di Dio come qualcosa che dovrebbe essere aperto all’uomo in base all’impulso conoscitivo naturale, ed anche come qualcosa che potrebbe venir conosciuto col puro sapere e senza l’atteggiamento della fede»⁹. Si comprende allora la densità delle tre fortissime parole di Gen 3,5: *eritis sicut Deus*, dalle quali inizia la divisione, difatti «astutamente il serpente fa sì che il divieto getti la sua ombra su tutti gli alberi. Egli fa sì che la libertà dell’obbedienza appaia come sottrazione del potere sovrano su ogni creatura»¹⁰.

La natura perversa del serpente si insinua in un quadro di completezza gioiosa uomo-donna sotto lo sguardo vigile di Dio. Per la prima coppia, la nudità non costituisce problema anzi Adamo – come ci riferisce la Genesi – una volta che la donna è stata tratta da lui, ne prova compiacimento (cfr. Gen 2,23), logica conseguenza del fatto che «l’uomo è, nella creazione compiuta, una “unità duale”, “due realtà diverse ma inseparabili l’una dall’altra, di cui l’una è la pienezza dell’altra, entrambe ordinate a una unità definitiva inafferrabile”»¹¹. Alla gioia e alla partecipazione piena alla creazione si oppone un atto che, seppur istigato, frantuma l’ordine originario: si aprono gli occhi ad entrambi e si accorgono di essere nudi, si accorgono cioè di aver a che fare con qualcosa che prima non era loro connaturale. La nascita del pudore, nota von Balthasar, indica questa situazione nuova e terribile nella misura in cui esso costituisce una risposta al disordine derivato dalla trasgressione del divieto di mangiare dell’albero¹².

Ma questo meccanismo di “pudore” non fa altro che evidenziare lo squilibrio che

⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. I, Milano 1989, 260.

¹⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 83. In un altro luogo della sua opera, von Balthasar osserva che: «il serpente svolge quindi una specie di teoria antropologica della conoscenza, mentre la verità della conoscenza mondana diviene comprensibile solo sulla base di una teoria teocentrica», H. U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. I, 260. Sul carattere diabolico della promessa di Gn 3,5 si sofferma A. GESCHÉ il quale osserva che la perversità del demonio sta «non tanto d’ingannarci sul bene da conquistare (è bene ottenere la conoscenza del bene e del male), ma di farci credere che il peccato sia il modo giusto per accedere ad un bene. È precisamente così che il peccato ci fa male (in tutti i sensi dell’espressione): ci distoglie dai nostri fini. Una volta di più la questione non è semplicemente morale e soggettiva, ma metafisica ed oggettiva. Una volta di più, bisogna dire che il male è in eccesso (è la figura stessa del Demonio), mentre nell’uomo non è che una forma di mancanza (*defectus*), ed è già abbastanza», A. GESCHÉ, *Il Male*, Cinisello Balsamo 1996, 76.

¹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. II, Milano 1992, 345. Qui il nostro autore riprende e cita alcune frasi di A. FRANK DUQUESNE, *Création et Procréation*, Paris 1951, 42-46.

¹² Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 87.

il peccato ha provocato tra verginità e fecondità (e che sarà recuperata dalla Madre di Dio¹³). Per comprendere il guasto venutosi a produrre, von Balthasar dipinge il rapporto dei nostri progenitori in cui

«la verginità non significa nell'Eden rinuncia, bensì pienezza dell'amore, forma di perfetta fecondità, che nel suo adempimento richiede tanto poco abnegazione dolorosa quanto poco nell'adempimento dell'obbedienza di fede giaceva un atto doloroso di abnegazione nei confronti della libertà di scelta tra bene e male. Così era costituito l'ordine originario. Se però adesso che il peccato lo manda in frantumi gli istinti del corpo fuoriescono nudi e crudi dai velami dell'anima, questo porta alla nascita del pudore. Né l'istinto stesso né il pudore sono cattivi. Ma è cattivo il disordine che lascia uscir fuori gli istinti e rende necessario il pudore corporale come risposta a ciò»¹⁴.

Anche per il pudore perciò si attua una distorsione, da innocenza esso diviene mezzo con il quale nascondersi, ma si tratta anche qui di un fallimento: questo tipo di pudore non riesce ad occultare la verità stessa dell'atto peccaminoso in quanto Dio è a conoscenza del fatto e punisce, nel modo che sappiamo, questa smodata curiosità dell'uomo. Curiosità ed idolatria si saldano nella situazione concreta dell'uomo che è voluto andare "oltre" presumendo di fare a meno di Dio ed ora ne sperimenta gli svantaggi, primo fra tutti quello della propria finitezza. «La rottura del Patto istigata dal serpente – nota il teologo svizzero – e consumata dalla donna e dall'uomo, è irreparabile per la creatura umana»¹⁵ e di qui si dipana tutta una discendenza in cui il peccato, una volta commesso, si prolunga necessariamente in quanto l'uomo si muove in uno stato ormai decaduto, ma tende sempre a riconquistare la posizione originaria. Prolungamento che è da attribuirsi alla concupiscenza che vede l'uomo sempre in lotta, lungo tutto l'arco della sua esistenza.

La perdita dello stato originario provoca perciò una sfasatura, «una inadeguatezza della natura rispetto alla grazia concepita per essa, quindi anche una forma di morte originariamente non concepita per essa, che ora, quando non sia assunta dalla grazia della morte di Cristo, è un morire via da Dio»¹⁶. Alla morte puramente biologica si accompagna una serie di eventi (i peccati) che non fanno altro che dividere l'uomo da Dio, in quanto ratificano l'azione di Adamo. Ecco la vera diabolicità sulla quale tuttavia si staglia la vittoria di Cristo¹⁷.

¹³ Cfr. *ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, 86-87.

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 171.

¹⁶ *Ibid.*, 174.

¹⁷ In merito si veda la profonda e poetica riflessione del nostro autore contenuta nell'articolo significativamente intitolato *La Vittoria*, in *Humanitas* 19 (1964) 289-292.

La diabolicità intesa come divisione dettata dall'idolatria (che è essenzialmente infedeltà) si viene a collocare sempre in un contesto di alleanza, tale è quella armonica della creazione e, analogamente, la ritroviamo negli eventi dell'esodo, quando al Dio che stipula il Patto, il popolo preferisce il vitello d'oro, operando quella «sostituzione del Dio troppo vicino e terribilmente esigente con l'immagine ed il simbolo della forza e della fecondità terrene, cui volentieri si "sacrifica" e davanti a cui si può "mangiare e bere" in pace per poi "darsi al divertimento" (Es 32,6)»¹⁸.

Non a torto von Balthasar parla di «esistenziale del vitello d'oro» ponendolo in relazione con il *no* della prima coppia umana; un *no* che è «diretto verso il volto non ancora coperto ed estraniato del Dio di grazia; è infedeltà ed ingratitudine non scusata dalla successiva incapacità di comprensione dell'uomo estraniato»¹⁹. Proprio questo esistenziale attraversa tutta la storia quale ponte che collega in un'unica storia di peccato – che sta «nell'inconcepibile rifiuto di una risposta di amore all'inconcepibile offerta di un amore eterno»²⁰ – tutta l'umanità con il primo Adamo.

La storia perciò è scandita da eventi successivi sui quali von Balthasar torna spesso nei suoi scritti e mediante i quali fa comprendere la gravità del Peccato Originale e la dipendenza da esso.

1.2. Gli effetti del Peccato Originale

Pur nella sua incomprensibilità, il Peccato Originale si rende più percepibile guardando il contesto entro il quale l'uomo è chiamato a vivere e ad agire. Un contesto di disordine che si mostra nella sua forma più grave nella perdita stessa del senso di peccato. Su questo tema – entrato nel magistero e fatto proprio da Giovanni Paolo II nella sua *Reconciliatio et pœnitentia*²¹ – von Balthasar, già negli anni '70 si

¹⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. VI, Milano 1980, 186. Anche per il vitello d'oro, osserva il nostro autore, come è accaduto in Gn 3, la collera di Dio è grande, mediata però qui dalla persona di Mosè che la mostra in tutta la sua terribilità al popolo e che la incarna nel gesto di rompere le tavole della Legge.

¹⁹ *Ibid.*, 187.

²⁰ *Ibid.* Proprio la consistenza di questo amore eterno di Dio è la motivazione della durezza con la quale – anche in successivi testi del Levitico e del Deuteronomio – vengono formulate le maledizioni e i castighi. «Il bene del patto – osserva ancora von Balthasar – è così grande, che solo le maledizioni più distruttive possono richiamarlo in termini negativi», *Gloria*, vol. VI, 188.

²¹ Al n. 18 di questa Esortazione Apostolica, il Papa individua e descrive dettagliatamente le cause del declino del senso del peccato da lui ritenuto, sulla base degli insegnamenti di Pio XII, «il peccato del secolo». Secolarismo e relativismo storicistico sono i due grandi responsabili di questo degrado dal quale purtroppo non sono esenti (e complici) anche alcune tendenze interne alla Chiesa. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et pœnitentia* n. 18, in *Enchiridion Vaticanum* (= EV nelle note), Bologna 1985, XI/1127-1133.

esprimeva nel suo volume *Punti fermi*²² e, in modo più deciso nelle sue famose *Nove tesi per un'etica cristiana* facendo notare come sia presente un elemento demoniaco (al quale l'uomo deve resistere fortemente) che si manifesta in una sorta di gnosi che conduce alla semplificazione/decolpevolizzazione del peccato avvalendosi di strade e metodi desunti dalla psicologia e dalla sociologia²³.

Ma von Balthasar individua anche un'altra motivazione che favorisce la perdita del senso del peccato ravvisabile cioè «nell'oblio quotidiano di Dio di coloro a cui le cose vanno bene, che si ritengono persone decenti, quantomeno tali che, misurate sull'ambiente, non commettono nulla di vistosamente peccaminoso e che, svegliate dal loro letargo da un dolore improvviso, si rendono intimamente conto della loro esistenza»²⁴.

Il male, entro il quale si inscrivono i comportamenti dell'uomo (cfr. Rm 5,12), evidenza in questa dimenticanza del senso del peccato il punto di incontro di due linee: la prima che consiste nella deformazione dell'*Ordo Essendi*, la seconda nel guasto che si verifica non solo nella natura stessa dell'uomo, ma nel rapporto di quest'ultimo con Dio²⁵. Un recupero ed un orientamento può essere rappresentato dal dolo-

²² Due sono le ragioni che conducono alla svalutazione e all'annebbiamento del senso del peccato e sono chiaramente collegate. Da un lato l'indifferenza e, per altro verso, la cosiddetta «norma del collettivo». Nel loro insieme esse contribuiscono a formare un'atmosfera nella quale è presente una «penombra sinistra che tutto avvolge così potente che anche ciò che una volta era considerato cristianamente "peccato" e sembrava quindi avere ancora tutto il peso di una responsabilità inappellabile, svanisce ora nell'irresponsabilità», H. U. VON BALTHASAR, *Punti fermi*, Milano 1972, 250.

²³ «La presenza dell'amore assoluto nel mondo dà al "no" colpevole dell'uomo la dimensione ulteriore di un "no" demoniaco, più negativo di quanto l'uomo possa averne coscienza e che lo porta dentro alla voragine dell'anticristo (cfr. le bestie dell'Apocalisse e ciò che Paolo dice delle potenze del cosmo). A questo il cristiano deve opporsi con le "armi di Dio" (Ef 6,11) prendendo parte al combattimento di tutta la Chiesa del Cristo. Questo elemento demoniaco si esprime soprattutto in una gnosi presuntuosa e senza amore autoesaltantesi e coestensiva all'agape sottomessa a Dio (Gn 3,5). Essa gonfia anziché esaltare come l'amore (1 Cor 8,1; 13,4). Poiché questa gnosi si rifiuta di guardare alla norma concreta e personale essa considera il peccato come un semplice sbaglio nei confronti di una legge e di un'idea sforzandosi di decolpevolizzarlo sempre più ricorrendo ai mezzi della psicologia, della sociologia...», H. U. VON BALTHASAR, *Nove tesi per un'etica cristiana*, in La Rivista del Clero Italiano 56 (1975) 725-726.

²⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 171. Ad un'analoga visione – tracciata in ambito familiare e svolta sul piano filosofico – arriva anche G. Marcel in un suo saggio intitolato *Il voto creatore* e facente parte del volume *Homo viator*. Sotto l'espressione «amare la vita», osserva il filosofo francese, si nasconde, in realtà, il suo sfruttamento (in tutte le sue forme) e non il servizio ad essa. Cfr. G. MARCEL, *Il voto creatore*, in Id., *Homo viator*, Roma 1980, 133.

²⁵ In un articolo di risposta a L. Boros, von Balthasar considera insufficiente vedere il peccato come privazione di essere in quanto tale posizione è filosofica e come tale non riesce – nei suoi ragionamenti – a coprire la densità del messaggio biblico. Difatti esso è molto più ampio e va a toccare il vero nucleo del peccato che consiste nella perdita della relazione personale con Dio. Cfr. *Von Balthasar antwortet Boros*,

re sebbene esso non sempre viene compreso e può far scaturire un ulteriore allontanamento da Dio, percepito dall'uomo come negatore della sua felicità. Non tarda ad emergere una situazione angosciosa derivata dal fatto che l'uomo, solo con sé stesso perde di vista l'unica chiave risolutiva, ossia il sapersi inserito all'interno della Provvidenza. La considerazione di quest'ultima spinge von Balthasar ad osservare che «il cristianesimo non è una religione unilaterale della sofferenza. Questa è preceduta da un lavoro riferito al mondo e che muta il mondo stesso, e seguita da una vita in Dio che racchiude in Lui tutto il vissuto e tutto il sofferto»²⁶.

Nel volersi isolare da tale Provvidenza (e dalla luce che da essa scaturisce) ecco inevitabile la caduta dell'uomo in quello che, riprendendo alcuni episodi dell'AT, von Balthasar definisce «l'oscuro mondo sotterraneo con cui Dio non ha rapporto alcuno»²⁷. Il ragionamento è quanto mai attuale: si tratta di un mondo popolato di apparenze che l'uomo erge ad idoli ai quali sacrifica una risposta d'amore che andrebbe diretta a quel Dio che, invece, gli appare insufficiente o impotente a cambiare un contesto di peccato. Ecco la concretizzazione dell'«esistenziale del vitello d'oro» che torna a ripetersi e che, nonostante si presenti con il volto più attraente possibile, è destinato al fallimento perché illusorio ed apportatore di paura e rovina per l'uomo²⁸.

Facilmente si comprende come il rifiuto di Dio conseguente all'«esistenziale del vitello d'oro» si sposa con il rifiuto dell'uomo che entra in un mondo di fantasmi che possiede «una sua propria "luce": una luce di tenebra, che essendo priva di fondamento e perciò di senso diventa la vera e propria "controluce" della luce di Dio e della sua legge, anzi, ancor di più, giunge a scimmiettare la "luce propria" del fuoco di Dio nel rovelto ardente e nella colonna di fuoco, un fuoco che come tale dev'essere "pieno di paura"»²⁹. Dinanzi a questa situazione di oscurità la paura e l'angoscia

in Orientierung 34 (1970) 38-39. La tematica in questione è riportata in R. VIGNOLO, *H. Urs von Balthasar: estetica e singolarità*, Milano 1982, 357.

²⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Dio e la sofferenza*, Casale Monferrato 1988, 24.

²⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Il cristiano e l'angoscia*, Milano 1987, 20.

²⁸ Nella sua prima Enciclica *Redemptor hominis*, risalente al 1979, Giovanni Paolo II descrive accuratamente i fattori del progresso scientifico e tecnico che conducono all'alienazione dell'uomo qualora non vengano bilanciati dallo sviluppo etico. Di qui l'inquietudine motivata dalla domanda sul carattere più umano della vita portato dal progresso. La risposta è negativa se si pone la priorità dell'«avere» sull'«essere». Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis* (= RH nelle note), nn. 15-16, in EV, Bologna 1980, VI/1213-1229.

²⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Il cristiano e l'angoscia*, 21-22.

appaiono prive di fondamento in quanto «consistono nella perdita volontaria dei fondamenti, delle ragioni, che sono visibili appunto solo nella luce di Dio»³⁰.

Di qui l'evasione (che è tanto più peccaminosa quanto più è intenzionale e volontaria) verso forme che non possono appagare perché non sono quelle che garantiscono il mantenimento dell'unità interiore dell'uomo, ma ne provocano la disgregazione. Von Balthasar nota in proposito che il peccatore ha una duplice strada di "pseudo-salvezza": o rendersi conto della separazione da Dio a causa del peccato e lasciarsi andare ad una passiva rassegnazione, oppure tirandosi fuori da tal finitezza con metodi, tecniche e modi di pensare che egli stesso fabbrica e con i quali pretende di sollevarsi al di sopra di tutto, venendo meno al compito attivo di operare a beneficio dei suoi simili³¹.

Tali tecniche e metodi, che distolgono dalla comunione con il Signore ed evidentemente dalla salvezza vera che devono restare sempre al centro della vita, non riguardano solo il pensiero, ma anche l'attività orante del cristiano. Giova soffermarsi su questo aspetto in quanto ha precisi risvolti con il tema che stiamo svolgendo.

La redazione del documento sui caratteri della meditazione cristiana risalente al 1989³², deve non poco alla riflessione sul tema condotta da von Balthasar il quale, in un suo articolo del 1977, aveva già messo fortemente in rilievo la necessità di un serio e severo discernimento relativamente all'irruzione delle tecniche di meditazione orientali nell'Occidente, arrivando addirittura a considerare come un tradimento il lasciarsi sedurre da questi stili di preghiera (Zen, Yoga, ecc.) non solo perché ci si allontana dal Cristo, ma perché un cristiano non potrà mai essere un maestro attendibile di tal tipo di meditazione, essendo troppo intriso dalla grazia personale e dall'amore di Cristo e finendo nel diletterismo e nella ciarlataneria ridicola nel voler far passare questi metodi orientali in Europa. È vero, prosegue von Balthasar, che la mistica non cristiana ha fecondato la spiritualità cristiana ed egualmente il cristianesimo ha mutuato il linguaggio non cristiano per potersi esprimere, ma ciò non toglie che questo stile di preghiera è considerato molto più pericoloso della ric-

³⁰ *Ibid.*, 22.

³¹ Contemplazione ed azione restano, nel pensiero di von Balthasar, profondamente unite e più volte egli vi ritorna. Molto dipende dalla realtà della Croce che garantisce tale unità. Osserva in merito il nostro autore, portando come esempio l'itinerario orante di Teresa di Lisieux che «questa disponibilità orante è croce potenziale, e molto spesso in qualche misura attuale, e in tal modo il più serio impegno della Chiesa per il mondo. Non si può affatto dire che quest'impegno dispensi dagli impegni efficaci sul piano terreno come li esigono le "opere di misericordia corporali"», H. U. VON BALTHASAR, *Al di là della contemplazione e dell'azione*, in *Id.*, *Lo Spirito e l'Istituzione*, Brescia 1979, 255.

³² Cfr. CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA PER LA FEDE, *Orationis formas*, in *EV* XI/2680-2716.

chezza, del potere e dell'avidità di danaro data la sua propensione a ripiegarsi egoisticamente su se stesso senza quella dimensione universalistica propria della preghiera dei santi³³.

Una posizione forte, quella del nostro autore, con la quale egli denuncia il carattere fallimentare di questo stile di preghiera a carattere sincretista. Questo ci riporta al tema della libertà dell'uomo che il teologo svizzero riprende nel trattare il tema della preghiera. Due sono le tentazioni che assalgono l'uomo: rifiutare la propria libertà (considerata debole e provvisoria) fuggendo da sé stesso oppure fuggire da Dio rifiutando che Egli entri nella sua personale libertà³⁴. Il tipo di preghiera stigmatizzato da von Balthasar può essere fatto rientrare nella prima tentazione, ma entrambe queste strade, in diverso modo, condannano l'uomo alla solitudine e all'autodistruzione «poiché il suo destino sta al di là della sua natura e delle sue capacità e solo nella riconciliazione con Dio egli può percepire questo destino e con la grazia di Dio perseguirlo»³⁵.

Riconciliazione che, nella preghiera cristiana, è offerta dal colloquio che essa stessa rappresenta e che supera ogni tecnica di origine speculativa e che si traduce in uno strumento di potere e di ricerca. A differenza di coloro che orientano la meditazione verso un impersonale Assoluto, «il cristiano presso Dio è l'atteso, che incontra una prontezza d'accoglienza che sempre lo precede e gli viene incontro»³⁶. Ed è in queste parole che si può individuare la particolare visione che von Balthasar ha del concetto di esperienza di Dio in cui la priorità è sempre di Dio, mai dell'uomo³⁷.

Ma si vede anche che il Dio cristiano si configura realmente come Colui che nulla disprezza di ciò che ha creato e che se avesse odiato qualcosa non l'avrebbe creata

³³ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Une méditation... plutôt, une trahison*, in *Sources et vie dominicaine* 5 (1978) 193-200. Questo articolo è apparso nell'originale tedesco in *Geist und Leben* Würzburg 50 (1977) 260-268. L'irriducibilità tra le due forme di meditazione è messa in rilievo anche in un altro saggio balthasariano significativamente intitolato *Meditazione cristiana e non cristiana*, contenuto in *Nuovi punti fermi*, Milano 1991, 81-95. Al centro di tutta la meditazione cristiana – e quale suo contenuto specifico e caratterizzante – resta sempre il mistero di Dio che, liberamente e gratuitamente, si incarna e si lascia crocifiggere donando la sua potenza di vita all'uomo, togliendolo dal peccato commesso contro di Lui. Tutto questo non si ritrova in alcun modo in tutti gli sforzi di meditazione orientale.

³⁴ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Pregare*, Casale Monferrato 1989, 15-16.

³⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 114.

³⁶ H. U. VON BALTHASAR, *La semplicità del cristiano*, Milano 1987, 105.

³⁷ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Esperienza di Dio?*, in Id., *Nuovi punti fermi*, 16-18. In un suo recente articolo M. Buioni riprende il tema dell'esperienza di Dio collocandolo nell'ambito del dialogo interreligioso così come esso è visto da von Balthasar. Cfr. M. BUIONI, *Dialogo tra cristianesimo e religioni in H.U. von Balthasar*, in *La Sapienza della Croce* 18 (2003) 31-64.

(cfr. Sap 11,24) e che proprio per questo esige dall'uomo tutta la fedeltà che, se nell'AT era attuata nell'osservanza della Legge, nel NT si traduce in una sequela del solo che può dire qualcosa di nuovo per l'uomo: Gesù Cristo il quale, con la sua Passione, ha guarito le ferite inferte dal peccato.

2. La Croce di Cristo

Abbiamo visto come l'incidenza del Peccato Originale si fa sentire già dopo la vicenda dell'Eden³⁸ e si prolunga per tutto l'AT sotto la forma dell'idolatria. Contro questa situazione non tarda a farsi strada la coscienza del giorno del giudizio e dell'ira di Dio. Sono soprattutto Geremia ed Ezechiele ad annunciare un giudizio punitivo (cfr. Ger 13-14; Ez 7). «Quest'ira» – osserva il nostro autore – non è un “come se”, ma una realtà in senso pieno: è il categorico no di Dio al comportamento che l'uomo assume di fronte a lui. Dio ha il dovere, verso sé stesso e verso la giustizia amorosa della sua alleanza di dire questo no e di persistervi quando la sua volontà non è fatta sulla terra come in cielo³⁹. A nulla valgono sacrifici, capri espiatori, olocausti, il peccatore in quanto tale non può caricarsi del peso dell'ira. La risposta risolutiva è già data in modo prefigurato da Isaia nel ritratto del Servo sofferente che, pur senza peccato, «al Signore è piaciuto prostrarlo con dolori» (Is 53,10).

Nel NT la profezia si adempie e Cristo è l'Innocente sacrificato sulla Croce, luogo in cui si attua il compimento del paradosso «per cui il Figlio investito dei pieni poteri e mandato da Dio nella sua carne come sua Parola, là dove si identifica del tutto con la “carne del peccato” (Rm 8,3) cessa di essere parola per essere ormai soltanto spazio alla volontà del Padre che piomba su di lui»⁴⁰.

Siamo dinanzi ad un tema cristologico non nuovo che tuttavia von Balthasar riprende evidenziandone il tratto dell'obbedienza e della disponibilità: «rinunciando ad ogni parola, la Parola di Dio si manifesta come la “Parola di Potenza” del Padre, “irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza” (Eb 1,3)»⁴¹ e

³⁸ Von Balthasar elenca sommariamente queste tappe: «la storia del primo omicidio (Caino e Abele), della prima vendetta (Gn 4,24), della prima prostituzione (Gn 6,1ss.), della prima alterigia che attacca il cielo (Gn 11,1-9)», H. U. VON BALTHASAR, *Dio e la sofferenza*, 20.

³⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. VII, Milano 1991, 189.

⁴⁰ *Ibid.*, 193.

⁴¹ *Ibid.*

questo è in perfetta consonanza con la dialettica di velamento e svelamento propria di Cristo quale compimento della Rivelazione⁴².

Da questa dialettica deriva perciò che il silenzio eloquente, inteso come rinuncia della Parola, compiuta nell'oscurità del Venerdì Santo, da un lato non elimina il fatto che Cristo ha preso su di sé il peccato e, per altro verso, offre un'ulteriore spiegazione al motivo per cui l'evento della Croce si è verificato. In armonia con la logica di velamento e svelamento, von Balthasar – riecheggiando alcune posizioni di S. Bulgakov – approfondisce il tema partendo dalle relazioni intratrinitarie dove domina la legge dell'altruismo come insieme di relazioni amorose. Esse sono all'origine di una doppia *kenosi*: quella della creazione (in cui Dio dona alla sua creatura parte della sua libertà) in funzione però di quella della Croce in cui avviene il superamento delle conseguenze alle quali la libertà dell'uomo può giungere. In questo superamento, la *kenosi* è il tratto distintivo dell'amore di Cristo in cui tutta la verità è impegnata:

«Il Padre come colui che invia il Figlio e lo abbandona sulla croce, lo Spirito come colui che unisce entrambi ormai soltanto nella forma espressiva della separazione. Così la "croce di Cristo" è inscritta nella creazione del mondo fin dalla sua fondazione», come mostra la teologia giovannea dell'«agnello di Dio» (Gv 1,29.36), che «immolato fin dalla fondazione del mondo» (Ap 13,8) siede sul trono del Padre (5,6), che pascola i purificati nel suo sangue (7,17) che offre come Agnello-Pastore la sua vita per le sue pecore (Gv 10,15), ma che diventa anche nell'«ira dell'agnello» (Ap 6,16) il giudice dei suoi e di tutto il mondo»⁴³.

Da qui si comprende pienamente il carattere di riconciliazione proprio della Croce, nonché l'esatto spessore dell'ira divina che non è totalmente distruzione per l'uomo, ma che gli manifesta e gli dona sempre quell'altruismo proprio delle persone divine⁴⁴.

Tuttavia l'evento della Croce in una prospettiva di amore, di disponibilità di Cristo verso il Padre nello Spirito Santo non è un fatto isolato, ma si cala in una vicenda di progressiva spoliatura da parte di un uomo che, durante tutta la sua vita, ha conosciuto il patire (cfr. Is 53,3) ma, nonostante ciò, fa di quest'ultimo lo

⁴² «In Gesù Cristo la rivelazione di Dio si compie nel velamento. Non soltanto negli avvenimenti della passione, ma già prima nella incarnazione. Già nel puro fatto che la Parola diventa carne», H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. I, Milano 1985, 425.

⁴³ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. VII, 195-96.

⁴⁴ Scrive il nostro autore illustrando questo dono: «Il Padre può donarci il Figlio nell'umano co-essere. L'eterna processione del Figlio prosegue come egresso nel tempo. Ma quando il Figlio ci prende con sé all'interno del suo co-essere con il Padre, allora questo avviene in modo che egli ci apre alla traboccante vita del "Con" assoluto, lo Spirito Santo», H. U. VON BALTHASAR, *Tu coroni l'anno con la tua grazia* (Salmo 65,12), Milano 1990, 111.

strumento per ricondurre il genere umano a quella intimità ed unità che egli da sempre gode con il Padre (cfr. Gv 1,1; 17,21).

2.1. L'essere nel dolore di Cristo

Tutta l'esistenza terrena di Cristo è dominata dal dolore che ha la sua prima manifestazione nell'incomprensione che, tolto in parte lo sparuto numero di "suoi", lo circonda. Sin dall'inizio, la sua singolare grandezza deve fare i conti con questo isolamento e lo stesso episodio della Presentazione al tempio (cfr. Lc 2,22-38) ci dà una esatta misura di ciò che attende Cristo e ciò per la valenza eucaristico-pasquale presente nel racconto stesso⁴⁵. Ma l'evangelista aggiunge un altro elemento che indica la grandezza di questo bambino: lo svelamento dei pensieri di molti cuori (cfr. Lc 2,35); tale svelamento è una vera e propria pretesa del Figlio di Dio che accompagnerà quale costante tutta la sua esistenza⁴⁶, tale da renderlo termine estremo di decisione *pro* o *contro* di Lui⁴⁷. L'uomo Gesù operante tra gli uomini attuerà tale svelamento scartando e smascherando ogni falsa soluzione o pratica di pietà che poteva provenirgli dall'assetto religioso del tempo, come dimostrano i frequenti scontri con i farisei. Difatti «l'atteggiamento farisaico come Gesù lo mette allo scoperto, consiste proprio in questo che invece di partire dalla semplicità della indivisibile fede di Abramo per compenetrare ogni azione umana, cerca di mettere assieme il rapporto con Dio partendo da prestazioni singole degli uomini, e precisamente senza quella fede semplice che sola sarebbe bastata per tenere unito il conglomerato»⁴⁸.

⁴⁵ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Il Rosario*, Milano 1984, 35-36.

⁴⁶ «Gesù conosce i pensieri nascosti del cuore dei discepoli (Lc 9,47), di quelli che lo mettono alla prova (Lc 11,17), dei farisei (Mt 14,25), di colui che lo invita a tavola (Lc 7,39ss.); egli conosce «subito» fino in fondo i pensieri degli scribi (Mc 2,8), «la loro ipocrisia» (Mc 12,15), ma vede anche subito la fede di quanti gli stanno davanti (Mt 9,2; Mc 2,5; Lc 5,20) oppure la loro fede difettosa (Lc 8,25), conosce il suo traditore (Mt 26,20ss.; Gv 13,21s). (...) Il suo conoscere i cuori fino in fondo è una cosa sola con il suo conoscere la legge fino in fondo, è veramente troppo poco parlare di un «carisma di cardiognosi»: il guardare fino in fondo contiene una decisione e un giudizio su ciò che sta aperto là davanti a lui. E precisamente un giudizio definitivo «ultimo», che non si distingue più, quanto a pretesa, dal giudizio di Dio», H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. VI, 113-114.

⁴⁷ In merito molto importante appare l'elemento della spada, che nella Presentazione viene profetizzata a Maria dal vecchio Simeone «divide con la sua obbedienza, come più tardi con il suo invito alla sequela, la chiesa in due «piani» ad essa stessa incomprensibili (situazione mondana nella famiglia: 2,39-40.51-52, e situazione divina nel tempio: 2,45-49), senza alcuna spiegazione previa, come fatto compiuto e come visibile struttura a croce della sua chiesa», *ibid.*, 65-66.

⁴⁸ H. U. VON BALTHASAR, *La semplicità del cristiano*, 50.

Alla base di ciò ovviamente c'è da parte di Gesù una profonda conoscenza dell'uomo che è evidenziata tanto dai Sinottici come da Giovanni soprattutto in quegli episodi legati ai miracoli nei quali, tra l'altro, vengono posti in crisi i dottori della Legge e i potenti del tempo. Ad essi sfugge l'esatta comprensione del mistero di un Dio fattosi carne e, come reazione, ne sanciscono la condanna (cfr. Mc 3,6: episodio della mano inaridita e guarita di sabato).

Ma è proprio il condividere la vita umana che permette a Cristo di avere un'adeguata misura delle difficoltà e miserie che la scandiscono e di sperimentarle in modo diretto. Questo accade, ad esempio, nell'episodio delle tentazioni nel deserto per cui «nell'imminenza dell'incontro con Satana Gesù non giunge più forte, ma più debole; egli infatti deve provare tutto il peso schiacciante dell'attacco demoniaco, per impararne tutta la potenza ed efficacia persuasiva. Dio incontra l'antidivino non solo all'esterno e dall'alto; ma si presenta anche quella inaudita situazione in cui Egli si espone al suo fascino per farne scoppiare dall'interno la luccicante bolla di sapone, o meglio per uccidere dal di dentro il mostro che spalanca le sue fauci. Egli ha operato tutto questo per conoscere la nostra situazione e portarci un aiuto per noi; non certo perché affrontassimo il male per gioco o con boria superba»⁴⁹.

Ponendosi al centro di un'opzione pro o contro di Lui da parte di coloro che lo attorniano, Gesù rivela la sua posizione di persona scomoda, da eliminare per il mantenimento di uno stato di cose ormai vecchio e superato e, per altro verso, mostra quell'obbedienza che Egli esige perché la attua nei confronti del Padre. L'azione della spada che divide prosegue nel tempo dissolvendo le false sintesi degli uomini e questa opera di provocante separazione dell'umanità (riguardo alla sua decisione) diviene «il presupposto del lavoro della croce: non solo impersonare esteriormente tutte le separazioni umane da Dio, ma anche radunarle intimamente in sé e soffrirle dentro di sé, cosa che era possibile solo se il rapporto di Gesù con il Padre aveva una portata assai più ampia di tutte le negazioni dell'uomo a corto respiro»⁵⁰. La dedizione filiale al Padre sostiene il suo atteggiamento di obbedienza in ogni momento della sua vita tanto che Cristo stesso, pur nella sua consustanzialità con il Padre, conosce il momento della sua glorificazione.

Per comprendere l'evento della Croce quale termine di una vita di incomprendimento e dolore occorre partire da questo atteggiamento di dedizione completa del Figlio al Padre. Atteggiamento che solo Cristo possiede in pienezza – come dimostra

⁴⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?*, Brescia 1982, 26-27.

⁵⁰ H. U. VON BALTHASAR, *La semplicità del cristiano*, 55.

la preghiera dell'Orto degli Ulivi sulla quale ci soffermeremo più avanti – «ed ha il potere di infonderlo a quelli che gli si affidano»⁵¹ non per farsi valere Lui come buono, ma per rendersi riconoscibile quale tramite della bontà del Padre.

Alla luce di tal abbandono incondizionato al Padre pur in mezzo alle oscurità della natura umana si fa largo, soprattutto nelle predizioni della Passione, uno spiraglio di quella luce che splenderà pienamente il mattino di Pasqua ma che, tuttavia, ha come primo momento quello della Croce, quale culmine dell'annullamento dell'uomo-Dio e compimento delle profezie di Isaia.

2.2. Il culmine dell'annientamento

Tutte le manifestazioni di rifiuto e di male con le quali Gesù viene a scontrarsi raggiungono il loro grado più alto nell'ora della Croce. Tuttavia qui il teologo svizzero invita a sgomberare il campo da due pericolosi equivoci al fine di illustrare la singolarità della missione di Cristo sulla Croce. Anzitutto il Figlio di Dio non è "punito" dal Padre al posto del peccatore e, in secondo luogo, non è da Lui maledetto e cacciato all'inferno, in una situazione di continuo odio per Dio⁵².

Neppure è da considerare acriticamente la tesi dell'esistenza di Cristo come anticipazione della Passione; tesi che ha una lunga tradizione alle spalle, ma che, agli occhi del teologo svizzero, rappresenterebbe una specie di gnosi rovesciata per cui «lo stato (*état*) di abbassamento del Redentore viene qui a coincidere già con l'avvenimento storico della croce e viene così ad essere messa in questione, in maniera diversa, l'autentica temporalità dell'ora e quindi l'autenticità stessa dell'umanità di Gesù e dell'incarnazione»⁵³. Del resto, prosegue von Balthasar, diversi testi del NT o pongono l'accento sull'obbedienza più che sulla sofferenza (cfr. Fil 2), oppure distinguono l'Orà e il potere delle tenebre da ciò che precede (cfr. Lc 22,53).

L'Orà perciò resta un momento ben definito proprio per la sua gravità, vi ritroviamo senz'altro la solidarietà con i peccatori, ma tal parola – nota il Nostro – «è debole per poter esprimere tutta la profondità dell'identificazione con il peccatore che viene imposta a Gesù e da lui accettata»⁵⁴. Si dovrà invece parlare di amore duplice: «amore del Dio Padre che permette al Dio Figlio di avventurarsi nell'obbe-

⁵¹ H. U. VON BALTHASAR, *Fides Christi*, in Id., *Sponsa Verbi*, Brescia 1985, 50.

⁵² «Non avrebbe alcun senso attribuire al Crocifisso anche solo qualsiasi risentimento nei confronti del Padre. E tuttavia la sofferenza prolungata e totale (*Durchleiden*) di ciò che spettava invece al peccatore: la separazione da Dio, forse la perfetta e definitiva separazione: questo è senz'altro possibile come esperienza del Figlio di Dio», H. U. VON BALTHASAR, *Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?*, 37.

⁵³ H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Brescia 1990, 88.

dienza assoluta della povertà e dell'abbandono, là dove egli non è più che un ricettacolo dell' "ira" divina, e amore del Dio Figlio che per amore si identifica con noi peccatori (Eb 2,14) compiendo in libera obbedienza in tutto ciò la volontà del Padre (Eb 10,7)»⁵⁵.

Cristo perciò diviene l'unico luogo entro il quale si attua la durezza del rifiuto di Dio da parte dell'uomo e la risposta negativa di Dio a tale atteggiamento di voluto allontanamento⁵⁶. L'uomo peccatore non può essere tal luogo e soltanto una figura completa può «sperimentare interiormente e sopportare la piena negatività di questo no, di patirla interamente nella sua contraddittorietà mortale, sciogliendone la durezza nel dolore»⁵⁷. Tutto quello che deriva a Gesù dalla comunione con il Padre, in questo momento della sua vita, gli viene tolto e di qui cade in balia della forza del dolore e dell'abbandono. La reazione del Figlio di Dio è ancora più paradossale, «egli aderisce a quel Dio che egli più non sente, perché ora, in nome del peccatore deve sentire che cosa significa aver perso il contatto con Dio»⁵⁸.

Umanamente parlando si è nell'abiezione più completa, ma proprio la sua morte lontana consente a Cristo di dare significato a tutti gli orrori e a tutti i dolori del mondo⁵⁹. In questo sta la vera regalità di Cristo che fa tutt'uno con il suo servizio di

⁵⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?*, 36.

⁵⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. VI, 190.

⁵⁶ In tal modo, Dio, rifiutando l'abbandono peccaminoso dell'uomo continua ad amarlo. Se G. Marcel – nella sua famosa opera significativamente intitolata *Homo viator* – afferma che «accettare la morte di un essere significa abbandonarlo alla morte», è possibile osservare che nel Figlio, sul quale si condensa il peccato del mondo, Dio attua il massimo rifiuto della morte con il restituirlo alla vita e iscrive l'umanità – che questo Figlio ha sposato con la sua Incarnazione – in questa dialettica di amore, offrendogli non l'abbandono, ma il mantenimento del dono della vita.

⁵⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?*, 36.

⁵⁸ *Ibid.*, 37. Altrove von Balthasar osserva: «Solo l'Unigenito del Padre, il cui cibo è fare la volontà del Padre, può conoscere e sperimentare definitivamente e insuperabilmente che cosa significa dover fare a meno di questo cibo e soffrire la sete assoluta infernale (Gv 19,28). La sua sofferenza unica, ipostatica abbraccia ogni possibile sofferenza temporale ed eterna di un uomo creato», H. U. VON BALTHASAR, *Il mistero dell'Eucaristia*, in *Nuovi punti fermi*, 67. Questo rende allora ragione di come «le categorie "cruento"- "incruento" designano solo in modo impreciso l'elemento più profondo di questo sacrificio, poiché più che di una separazione puramente fisica della "carne" e del "sangue" si tratta di una condizione spirituale. Il sacrificio di Gesù per i peccatori del mondo fu per il Figlio di Dio, il quale vive della vicinanza e dell'intimità col Padre, la suprema e inconcepibile rinuncia», H. U. VON BALTHASAR, *Un sacrificio che non costa nulla?*, in *Communio* 81 (1985) 8.

⁵⁹ Il Concilio Vaticano II ben sintetizza questo fondamentale elemento della nostra fede nell'ultimo capoverso del n. 22 della *Gaudium et Spes* che rappresenta un luogo dove è maggiormente visibile la saldatura tra Cristologia ed Antropologia. Recita il testo: «Tale e così grande il mistero dell'uomo, che chiaro si rivela agli occhi dei credenti, attraverso la rivelazione cristiana. Per Cristo e in Cristo riceve luce quell'enigma del dolore e della morte, che al di fuori del Vangelo ci opprime. Cristo è risorto, distruggendo la morte

sostituzione vicaria per cui appare come «unità di misura in base a cui l'uomo può e deve essere misurato in base ad ogni sua dimensione»⁶⁰. Tutto il travaglio della Croce con le sue diverse possibilità e sfumature porta ad un'unica conclusione: quella di un'oblazione, di un'offerta che è mossa dall'amore di Dio per l'uomo immerso nel male. Forte della certezza che se dinanzi a Dio egli era peccatore e degno di condanna, l'uomo sa anche che questo Dio, che l'ha creato, ha mandato sulla terra un uomo facendolo peccato per noi, «perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio» (2 Cor 5,21).

Con l'abolizione della schiavitù del peccato è elargito all'uomo un altro dono: quello dell'eliminazione della paura e dall'angoscia che avevano attanagliato i nostri progenitori dopo aver mangiato dell'albero nell'Eden (cfr. Gn 3,6). La riconciliazione è anche questo: la regalità di Cristo – alla quale abbiamo fatto cenno più sopra e che raggiunge il culmine sulla Croce – viene partecipata a tutti gli uomini per cui colui o coloro che appartengono a Cristo non devono temere più nulla (cfr. Rm 8,35.39)⁶¹.

Sorge a questo punto un interrogativo per il cristiano: come adempiere tal comando di Cristo che impedisce di cadere nella disperazione in un mondo intriso di peccato come quello contemporaneo? È importante senz'altro la dimensione morale, ma essa dev'essere fecondata da una partecipazione attiva (che oltrepassa una memoria solo psicologica) all'evento sacrificale di Cristo e che Egli stesso ci ha lasciato con l'istituzione dell'Eucaristia.

Non si può parlare di priorità dell'una o dell'altra forma quanto piuttosto di uno scambio reciproco attraverso il quale l'uomo viene arricchito.

con la sua morte, e ci ha donato la vita, affinché, figli nel Figlio, esclamiamo nello Spirito: Abbà Padre!», CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes* (= GS nelle note) n. 22, in EV, Bologna 1979, I/1390.

⁶⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?*, 40. Parlare di "unità di misura" di Cristo nei confronti dell'uomo significa riprendere il concetto paolino dell'*en Christo* (cfr. Gal 2,17; 3,27; 5,6) che von Balthasar svolge in *Teodrammatica*, vol. III, 229-233. Abbiamo illustrato e commentato queste pagine in un nostro studio intitolato *Spunti di riflessione mariana nell'antropologia e nella cristologia di Hans Urs von Balthasar*, in *Miles Immaculatae* 37 (2001) 121-158 (in particolare 134-137) e al quale ci permettiamo di rinviare.

⁶¹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Il cristiano e l'angoscia*, 43-44. La dimensione della regalità di Cristo assume dei tratti cosmici che vengono evidenziati da von Balthasar in base al tema della preesistenza del Verbo. Scrive il nostro autore: «Si può certamente dire che Gesù, l'umiliato fino alla croce, con la sua resurrezione viene instaurato come dominatore del mondo. Ma questo è possibile solo perché egli era stato scelto per questa regalità a partire dall'eternità, anzi la possedeva da sempre in quanto la creazione del mondo non avrebbe avuto luogo senza la previsione della sua croce (1 Pt 1,19). Egli viene insignito di una dignità che possedeva da sempre», H. U. VON BALTHASAR, *Luce della Parola. Commento alle letture festive*, Casale Monferrato 1990, 250-251.

3. L'Eucaristia

Il legame sussistente tra Croce ed Eucaristia – derivante dal fatto che la prima è il presupposto ed il contenuto della seconda in quanto offerta di sé stesso da parte di Cristo al Padre nello Spirito per la salvezza del mondo – è precisato da von Balthasar con il riferimento all'Ora sulla quale l'evangelista Giovanni torna più volte. «La cena costituisce per Cristo il sigillo posto sulla morte corporea: carne consumata, sangue sparso. L'inserimento del contenuto della croce nella forma della cena è al tempo stesso segno della libertà sovrana della sua donazione e segno della validità permanente di questa forma per la chiesa, giacché la forma, che è la cena è un atto sociale nel quale deve essere costituita la forma interna stessa della Chiesa»⁶².

Il banchetto eucaristico perciò, nel porsi – almeno nella forma esterna – in continuità con i banchetti pagani, in realtà rappresenta qualcosa di nuovo ed è in questo che va ricercato il suo specifico di meditazione retrospettiva dell'evento originante la Chiesa e che ora si rende presente «nell'espansione della realtà corporeo-spirituale di Gesù come Figlio del Padre, nella sua individualità limitata e terrena, dentro la realtà sociale della Chiesa che è sorta da questa espansione soltanto»⁶³.

In sostanza, Gesù ha trasmesso ed affidato all'uomo nell'Eucaristia la totale offerta di sé al Padre che Egli ha compiuto nella sua natura umana. Offerta fatta con il proprio corpo, Parola fatta carne che porta a compimento quell'amore fra persone dove la «parola deve divenire carne per compiere la sua verità»⁶⁴. Uno scambio reciproco è quanto si produce nell'Eucaristia, scambio nel quale si collocano tanto la dimensione di sacrificio, quanto quella di riconciliazione e liberazione che portano alla vita nuova⁶⁵.

⁶² H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. I, 535.

⁶³ *Ibid.*, 536.

⁶⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Tu coroni l'anno con la tua grazia*, 115.

⁶⁵ Partendo dal comando del mangiare e bere il Corpo e Sangue di Cristo, von Balthasar evidenzia i caratteri di questo scambio e di questa reciprocità di rapporti che si attuano nell'Eucaristia. Il discorso balthasariano è fatto come se Gesù stesso parlasse: *Mangiate, questa è la mia carne; bevete, questo è il mio sangue*. Assumete dentro di voi ciò che sembra stare soltanto accanto a voi, e come io posso oltrepassare i confini, così lasciate anche voi cadere i vostri confini, assumendo me. Non come se la vostra autocoscienza dovesse scomparire e venire assorbita dalla mia, non come se voi doveste mettervi in testa di diventare Me. Tuttavia così che voi in me, Parola incarnata di Dio, conduciate una vita nuova, comune, liberata dalle vostre ristrettezze, nello scambio reciproco, una vita di comunione, una vita di membra che prendono parte alla circolazione della mia vita che tutto abbraccia», *ibid.* I corsivi sono nel testo.

Ma questo non è altro che una risultante del nostro essere all'interno del mistero di Cristo, nonché creati ad immagine e somiglianza di Dio.

3.1. La memoria e il perpetuarsi del sacrificio

La sostituzione vicaria, sulla quale ci siamo soffermati precedentemente, ha come esito finale la partecipazione dell'uomo alle sofferenze di Cristo il quale viene a costituirsi quale secondo Adamo che eleva e trasforma quello antico (cfr. Rm 5,12-21). I sacramenti dell'iniziazione cristiana – nel loro insieme – sono il luogo in cui avviene l'inserimento dell'uomo in Cristo, ma è soprattutto nell'Eucaristia che viene evidenziato maggiormente il connotato di donazione della vita di Cristo a favore dell'uomo.

È facile perciò comprendere che, se si parla di espansione della realtà corporeo-spirituale di Cristo nell'Eucaristia, Egli «continua ad essere l'unico liturgo e la sua liturgia abbraccia la donazione della sua vita per il mondo su incarico del Padre»⁶⁶. L'essere sacerdote, altare e vittima proprio di Cristo, che ha affidato alla Chiesa la conoscenza (intesa come intima comunione) della sua Passione «nella forma di un'azione partecipante»⁶⁷, è vista da von Balthasar come vera e propria azione drammatica ed esaminata nel suo carattere di inclusione in cinque momenti che sintetizziamo come segue:

1. Ferma restando la realizzazione della sostituzione vicaria è impossibile non considerare il fatto che coloro per i quali Cristo ha patito siano stati trasferiti in un'altra dimensione. Dimensione che non è estraniante per la Chiesa, ma tale da garantire e sostenere il suo essere ed agire.

«Ricevere in me colui che si è sacrificato per me – osserva von Balthasar – significa dargli spazio e potere di disporre in me in tutta la mia esistenza spirituale-corporale e quindi mettermi alla sua sequela: a distanza in quanto è egli (modalità maschile) che dispone, mentre io lascio (modalità femminile) che ciò avvenga; ma anche nell'unità in quanto egli disporrà di me (nel mio lasciare che ciò avvenga) solo nel senso della sua stessa disponibilità. La cena diventa quindi partecipazione reale della chiesa alla carne e al sangue di Gesù nel suo stato di vittima sacrificale (1 Cor 10,16s.). Il sacrificio della Chiesa viene così ad essere, nello stesso tempo, distinto e identico rispetto a quello di Cristo, in quanto esso consiste nell'accordo (modalità femminile) con il suo sacrificio (con tutte le conseguenze che da questo derivano per la Chiesa)»⁶⁸.

⁶⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. I, 538.

⁶⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 362.

⁶⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei 3 giorni*, Brescia 1990, 92-93. Altrove von Balthasar, seguendo le idee e le posizioni di O. Casel (contenute nel volume *Il Mistero del culto cristiano*), specifica ancor più questa

In forza di questo scambio si viene a costituire l'inclusione della Chiesa nell'evento della Passione, azione del Servo Sofferente, e perciò atto unico di Cristo e della Chiesa⁶⁹.

2. Essendo tutta la vita di Cristo e, in particolare la Passione e la Resurrezione, un evento trinitario, lo Spirito che sempre opera, «viene versato sulla Chiesa e sul mondo»⁷⁰. Ne deriva quindi quella che von Balthasar chiama «attualità permanente della passione storica»⁷¹. Si viene qui a toccare un punto importante, quello della presenza reale della persona e dell'opera di Cristo nella cena. Sulla base degli scritti del Crisostomo⁷², il nostro autore evidenzia come il collegamento continuo di due verbi (*ricordando* e *offriamo*) nella liturgia ripete le parole dell'Ultima Cena ed indica il rapporto tra azione presente e passione storica. Tutta la persona di Gesù è perciò presente soprattutto nel suo vertice storico: Croce e Resurrezione. Si viene perciò a formare una sorta di circolarità, «le parole della istituzione rimandano ad un evento irripetibile attuantesi sulla croce, e il comando a ripeterlo rimanda a questo stesso evento»⁷³. Chiaramente si oltrepassa la dimensione puramente psicologica del ricordo.

3. Tre ulteriori aspetti, poi ci illuminano ancor più sulla diretta partecipazione della Chiesa al sacrificio di Cristo nell'Eucaristia:

compartecipazione della Chiesa al sacrificio nei seguenti termini: «Egli è morto sulla croce cruenta e nella derelizione da parte di Dio e mette a disposizione della Chiesa e dei credenti, nel modo del mistero cultuale, questa realtà storica. Ma i fedeli penetrano in questa realtà anzitutto solo in via sacramentale con un atto simbolico che "significa" la morte (l'immergersi nel battesimo) e la cui realtà completa essi possono riprodurre esistivamente col viverla, anche nel caso degli sforzi più intensi, solo dalla più remota lontananza», H. U. VON BALTHASAR, *La Messa è un sacrificio della Chiesa?*, in Id., *Spiritus Creator*, Brescia 1983, 172.

⁶⁹ Von Balthasar fa qui propria la citazione di Casel, il quale sottolinea marcatamente la dimensione di unità Cristo-Chiesa nell'Eucaristia non solo per il fattore ministeriale sanzionato e legittimato a Trento (cfr. DH 1764), ma anche per la compartecipazione-inclusione della Chiesa nel sacrificio stesso. Scrive Casel: «è la Chiesa che attraverso il "ministero dei sacerdoti" compie il mistero: essa offre il sacrificio del suo Sposo, che è dunque nello stesso tempo il suo sacrificio. E diventa il suo sacrificio anche in forza della partecipazione più intimamente personale, poiché la Chiesa, per la sua mistica incorporazione in Cristo come suo corpo e sua sposa, e con un atto di intensa donazione, si unisce attivamente al sacrificio di Cristo, diventando insieme con lui, un'unica vittima», O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Roma 1985, 52. I corsivi sono nel testo.

⁷⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 363.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Del Crisostomo, von Balthasar cita le *Omellerie su Matteo*, sulla *II Lettera a Timoteo* e sulla *Lettera agli Ebrei*.

⁷³ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 363.

- a) Il riconoscimento del carattere universale proprio del sacrificio di Cristo è parte del *Credo* inserito nel rito.
- b) Il fatto che già la comunità ha realizzato la co-inclusione nel sacrificio di Cristo nella persona di Maria, soprattutto nel suo *fiat* che «sotto la Croce diventa l'intesa più dolorosa con il sacrificio del Figlio suo ed è la sua nascita e il modello radicale della fede della chiesa»⁷⁴. A Maria, Gesù era già stato consegnato nell'atto primo della sua vita terrena, nella scena della Presentazione continua l'atteggiamento sacrificale della madre che «riconsegna a Dio il Primogenito e vi ascolta la predizione della spada che la trafiggerà»⁷⁵. In tale prospettiva, la consegna nelle mani di Maria (Chiesa) alla nascita e alla morte viene a porsi come base e presupposto della consegna nelle mani del ministro ed evidentemente di tutto il popolo di Dio⁷⁶.
- c) Il terzo aspetto è estensivo del precedente ed è anch'esso sotto il carattere della consegna, quella di Cristo alla Chiesa per cui «il «Fate questo in memoria di me» viene inteso come la direttiva di Gesù ad un agire autentico della Chiesa»⁷⁷. L'accoglienza di Cristo da parte della Chiesa accentua ancor più la percezione della sua presenza lungo tutta la storia ed è la Chiesa stessa nei suoi componenti a ri-offrire Cristo al Padre⁷⁸ e ciò fa comprendere, in forza di tale presenza, che nel suo comando «a rifare ciò che egli fa, gli incaricati possono solo ripetere letteralmente le parole del Signore «Questo è il *mio* corpo,

⁷⁴ *Ibid.*, 365. Analogamente Casel: «la Chiesa è presente sotto la croce, offre il suo Sposo e se stessa insieme con lui. E ciò non semplicemente con un atto di fede o in forma intenzionale; in forma realmente concreta, nel mistero, essa compie la rinnovazione di quel sacrificio per mezzo del quale il Signore, di fronte al cielo e alla terra, e perciò nel modo più manifesto, col sacrificio della vita, si offerse al Padre», O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 51.

⁷⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 368.

⁷⁶ «Nella sua perfetta figura di ancella, l'intero popolo di Dio, *simul peccatores et iusti*, può accogliere in sé il corpo di Cristo, e in questo modo essere annoverato misticamente tra le membra di esso. Nel suo *fiat* perfetto, questo popolo può porgere e far salire verso il Padre il sacrificio per la Chiesa e per il mondo», H. U. VON BALTHASAR, *La Messa è sacrificio della Chiesa?*, 204. I corsivi sono nel testo.

⁷⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 370.

⁷⁸ Una Chiesa che, in tal senso, ripete l'atteggiamento di Maria che «pronunciando all'incarnazione il suo primo «sì» e in tal modo «comunicandosi» per prima, al tempo stesso ella ha già perfettamente restituito, offerto in sacrificio, lasciato salire al Padre attraverso la notte, ciò che aveva ricevuto. Ciò che essa così lascia partire è contemporaneamente quel che le viene donato, elargito dal Padre, con l'interiorità e l'intimità appunto con cui a una madre è donato il bambino – e il tesoro proprio, compendio della sua fecondità, che ella con decisione previa abbandona. Così in lei v'è l'identità tra l'offerta di Cristo e quella di sé stessa. È l'idea archetipica dell'intenzione, del sentimento eucaristico», H. U. VON BALTHASAR, *La Messa è sacrificio della Chiesa?*, 205.

il *mio* sangue», allo stesso modo che solo al suo posto (e non al loro) possono dire: «Io ti assolvo dai tuoi peccati», parola che la chiesa mariana non potrebbe mai arrogarsi in nessuna circostanza»⁷⁹.

4. Molto importante è poi la dimensione di ringraziamento che ripresenta l'azione di grazie che Cristo, nell'evento della croce, ha reso al Padre⁸⁰, infatti «il suo grazie va alla divina concessione a donarsi sostitutivamente per i peccatori e a poter così manifestare l'amore estremo al Padre»⁸¹. A sottolineare il carattere di perennità proprio di tal sacrificio di lode, nota von Balthasar, è la stessa lettera agli Ebrei (cfr. Eb 13,10-16). Tale oblazione è rivolta al Padre per mezzo di Cristo stesso, crocifisso e risorto.
5. Nel suo insieme, l'offerta eucaristica mostra un duplice movimento: ascendente e discendente. Se il primo, ossia l'offerta a Dio da parte della Chiesa per mezzo di Cristo, si vede facilmente, l'altro movimento – pur presente – non sembra percepirsi altrettanto chiaramente. In realtà, quest'ultimo non è altro che il punto di partenza, «l'assunzione della colpa del mondo verificatasi nel dolore e, perciò, il cambiamento dello stato dell'umanità»⁸² e questo in tutti i punti della vita di Cristo a cominciare dall'intima comunione del Bambino con la madre. L'inclusione dell'Eucaristia nell'evento della Croce non fa altro che porre in evidenza l'atteggiamento obbedienziale di Cristo e, di conseguenza,

⁷⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 371. I corsivi sono nel testo. Non a torto von Balthasar usa qui una delle sue espressioni più ricorrenti, ossia "Chiesa mariana", difatti la dimensione di misericordia investe ed è attuata dalla Chiesa che vede in Maria la sua realizzazione. Il teologo svizzero illustra questo aspetto, partendo dal dogma dell'Immacolata Concezione che tocca la doppia missione di Maria «di trasmettere come madre e nella purezza richiesta a suo Figlio tutta la realtà umana di cui egli ha bisogno, e di potere come "ausiliatrice" e "sposa" compatire col Figlio nella maniera a lei assegnata, scopo per cui la rende idonea massimamente la grande purezza e la sua particolare esposizione al male e alla vulnerabilità. Così lo stato originario di Maria non è affatto qualcosa di chiuso in sé, esso rende piuttosto capaci di partecipare al dolore degli altri figli di Adamo e in tal modo essere un vero baluardo di misericordia; in altra maniera certo dal Figlio, il quale in quanto agnello di Dio che porta i peccati del mondo deve conoscere da dentro l'amarezza del peccato, mentre la madre lo conosce negli effetti che essi infliggono al Figlio», H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. III, 299-300.

⁸⁰ «Il Figlio ringrazia il Padre di aver permesso di disporre del Figlio in modo tale che ne risulta, nello stesso tempo, la rivelazione più alta dell'amore divino (la sua glorificazione) e la salvezza degli uomini», H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei 3 giorni*, 92.

⁸¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. IV, 372. Volendo sottolineare questo estremo amore di Cristo al Padre, von Balthasar fa notare che «lungo tutta la sua vita egli aveva già attuato la sua dedizione totale al Padre, ma nella morte egli ha realizzato questa dedizione totale all'interno della nostra angoscia, della nostra impotenza, del nostro invincibile non-volere, e ciò non per sé, ma per noi, cosicché nel medesimo atto, eucaristicamente, ha trasferito in noi l'intera sua prestazione», H. U. VON BALTHASAR, *Vita dalla morte. Meditazioni sul mistero pasquale*, Brescia 1988, 22.

⁸² *Ibid.*, 374.

della Chiesa che torna ad offrire il medesimo sacrificio. Perciò «in analogia a Cristo anche l'uomo diventa un'eucaristica offerta di sé, e questo non è altro che la ovvia e semplice risposta, nella grazia, alla precedente e sovrabbondante autodonazione di Dio in Gesù Cristo»⁸³.

Un tal discorso di partecipazione non si restringe al rito in sé, ma deve responsabilizzare l'uomo ad essere generatore di vita nuova soprattutto nel contesto in cui vive⁸⁴. Essere cioè strumento di riconciliazione fra gli uomini, senza dimenticare quella valenza escatologica che l'Eucaristia possiede e che, se da un lato, sostiene la vita cristiana, per altro verso si traduce per il credente in vero e proprio impegno che, evidenziato dal Concilio nei suoi vari documenti, von Balthasar non esita più volte a ribadire e a porre all'attenzione dell'intera compagine ecclesiale⁸⁵.

3.2. La dimensione di riconciliazione

La riconciliazione va posta in connessione con la dimensione sacrificale dell'Eucaristia che discende dalla croce, luogo in cui tale dimensione viene portata a compimento e, come tale, si ripresenta nel sacramento dell'Eucaristia e nella Penitenza che scandiscono la vita del cristiano. Proprio la dimensione pasquale fa da cornice all'Eucaristia e alla Penitenza⁸⁶, ma in entrambi i casi è Cristo che opera in quanto è stato donato ed accolto, sin dagli inizi, in Maria dalla Chiesa e quest'ultima non deve fare altro che continuare ad accoglierlo quale vero ed unico Mediatore tra Dio e gli uomini (cfr. 1 Tim 2,5). La vocazione dell'uomo alla santità ha come presupposto e meta finale l'inserimento in Cristo e l'essere attratti a Lui (cfr. Gv 12,32), ma ciò comporta il tenere per fermo anche il primo momento del Mistero Pasquale, ossia la Croce sulla quale avviene appunto la riconciliazione.

⁸³ E. BABINI, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, 200.

⁸⁴ Si tratta di uno degli aspetti sui quali Giovanni Paolo II torna insistentemente anche nella sua recente Enciclica *Ecclesia De Eucharistia*, specialmente al n. 20. Significative in merito le parole conclusive di detto paragrafo: «Annunziare la morte del Signore "finché egli venga" (1 Cor 11,26) comporta per quanti partecipano all'Eucaristia l'impegno di trasformare la vita, perché essa diventi, in certo modo, tutta "eucaristica". Proprio questo frutto di trasfigurazione dell'esistenza e l'impegno a trasformare il mondo secondo il Vangelo fanno risplendere la tensione escatologica della Celebrazione eucaristica e dell'intera comunità cristiana "Vieni, Signore Gesù" (Ap 22,20)», GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia De Eucharistia*, n. 20, Città del Vaticano 2003, 25-26.

⁸⁵ Ad esempio è possibile citare il saggio *Il Concilio dello Spirito Santo*, in *Spiritus Creator*, spec. 214-217, oppure il volumetto *Chi è il cristiano?*, Brescia 1984, spec. 128-134.

⁸⁶ Von Balthasar parla qui di un parallelismo esistente tra Giovedì Santo tra il mandato di ripetere la cena e la sera di Pasqua con il conferimento del potere di rimettere i peccati. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Vita dalla morte*, 37.

A sua volta, tale riconciliazione che avviene attraverso l'Eucaristia va però ricondotta sostanzialmente a due aspetti tra loro collegati: la permanenza di Cristo tra noi derivante dal suo impegnarsi per noi⁸⁷. Impegno che va riletto e ricondotto all'interno della vita intratrinitaria⁸⁸ e, in secondo luogo, nel carattere di sofferente proprio della Croce in cui l'intera sostanza umana di Cristo «viene "liquefatta" per poter scorrere negli uomini; ma questo avviene in modo che egli liquefa con sé i massi del peccato che si opponevano al rendersi liquido di Dio, li scioglie nella sua esperienza dell'abbandono di Dio da cui essi segretamente hanno origine»⁸⁹.

Tutto l'insieme di questi elementi se, per un verso, ci allontana da una concezione esclusivamente psicologica dell'evento eucaristico, al contempo, ci rende sempre più coscienti di come in esso si attua un vero e proprio coinvolgimento dell'intera comunità al sacrificio di Cristo⁹⁰ e, non meno importante, ci fa comprendere che la dimensione del sacrificio è finalizzata ad un qualcosa che altro non è se non il far giungere l'uomo all'unità amorosa con Dio Padre che gli permette di ri-attualizzare il sacrificio del Figlio e di nutrirsi. Un nutrimento che è arricchimento dell'uomo a due livelli: a partire da Cristo con il perdono che effonde dalla Croce e che deve divenire norma per il cristiano, così come nota il nostro autore:

«Attraverso l'azione espiatoria di Cristo – nota von Balthasar – Dio Padre ha voluto realizzare la sua riconciliazione col mondo, in modo da purificare il momento della giustizia (presente in ogni amore) in modo intratrinitario (tra sé e il Figlio d'amore, nello Spirito che ha parte a entrambi). Per questo egli vuole altresì che fra i credenti sia l'offeso ad avere

⁸⁷ «Questo "impegnarsi per noi" non significa un far scomparire gli altri, ma anche un porre sé tra loro, in serie con loro. E tutto ciò soprattutto per quanto nella vita terrena appare pesante, doloroso, intollerabile, incomprensibile. Non nel senso che risparmia semplicemente agli uomini suoi fratelli ciò che oscura l'esistenza, ma nel senso che egli si pone sotto la stessa nube cupa. Lo fa, come ogni altra cosa, nel nome del Padre e come colui che lo presenta: Dio non guarda allora al dolore terreno tranquillo come dall'alto, ma vi si immischia, ne porta il peso, senza di cui l'umanità e con essa il mondo come insieme non perviene alla sua meta; come dovrebbe altrimenti venir compreso in quanto Creatore di questo mondo?», H. U. VON BALTHASAR, *Tu hai parole di vita eterna*, Milano 1992, 197.

⁸⁸ «Non si potrà mai trascurare il carattere trinitario dell'Eucaristia. Il Padre, come già detto, è il padrone di casa, il Figlio è il pranzo regale da Lui offerto. Il Figlio stesso lo ringrazia per questo e noi ci associamo a Lui nella preghiera di ringraziamento (l'Eucaristia) che nel canone della Messa si rivolge esclusivamente al Padre. Ma è lo Spirito che, come sempre, porta a compimento, rende presente. Egli è anche colui che unisce: come egli forma e manifesta lo spirito di dedizione di Padre e Figlio, così opera anche l'unione tra Cristo e la Chiesa (e noi stessi in quanto membri della Chiesa)», H. U. VON BALTHASAR, *La parola si condensa*, in *Communio* 35 (1977) 35.

⁸⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Il mistero dell'Eucaristia*, in *Nuovi punti fermi*, 68.

⁹⁰ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Piccola guida per i cristiani*, Milano 1986, 98.

l'iniziativa della riconciliazione ("Se tuo fratello ha qualche cosa contro di te, va a riconciliarti con lui"). Solo in quanto riconciliati noi siamo membra di Cristo»⁹¹.

Ma l'arricchimento avviene anche da parte del discepolo attraverso la ripetizione dell'unico sacrificio unito ad una sequela che, impegnando, purifica e trasforma. Se si ha quale cornice l'itinerario di Cristo descritto in 1 Pt 2,21ss. appare consequenziale che:

«l'ordine di Cristo, di mangiare la sua carne sacrificata, di bere il suo sangue versato e far questo in memoria di Lui, non significa affatto solo un atto cultuale-sacramentale. Anche esso, ma non soltanto. "Fate questo" equivale incondizionatamente a: "Seguitemi in ciò nella mia vita". Se io ho donato la mia vita per voi, anche voi dovete donarla per i fratelli, per il mondo. Dopo la croce non ci può essere un atto di culto valido che non implichi intrinsecamente anche l'esistenza, la sequela fino alla croce»⁹².

È facile comprendere come l'uomo, arricchito di tal dono, non può comportarsi come il servo spietato incapace di condonare il debito ad un suo simile (cfr. Mt 18,21-35) quanto piuttosto – plasmato dall'esistenza di Cristo – deve essere tramite di riconciliazione con il prendere il peso dell'altro (cfr. Gal 6,2), nonché la propria croce quotidiana (cfr. Lc 9,23) sapendo che in essa c'è la vittoria, la liberazione e la salvezza offerta gratuitamente e in anticipo rispetto a quelle sofferenze e difficoltà che egli incontra nella propria esistenza⁹³.

Solo così l'uomo può far circolare il dono ricevuto della riconciliazione e, in tal modo, riscoprirsi ad immagine e somiglianza di quel Dio che l'ha voluto quale suo interlocutore e collaboratore ad un'opera di salvezza universale.

⁹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Il Credo*, Milano 1991, 67.

⁹² H. U. VON BALTHASAR, *Congresso Eucaristico (1960)*, in *Sponsa Verbi*, 490. Affrontando ancora il tema sul piano più esplicitamente sacramentale (ma non senza un accenno all'impegno che travalica la dimensione sacramentale), von Balthasar osserva che: «l'anafora e l'epiclesi ecclesiali, come obbedienza al "Fate questo" di Cristo, sono anch'esse parte della presenza del Crocifisso-Risorto attualizzata nello Spirito Santo. La Chiesa offre (*offerta*), lasciandosi includere nello Spirito di Cristo nel suo sacrificio, nell'accordo ("mariano") con ciò, dove però essa in forza di questo "Fate questo" e dell'inesorabile comando a mangiare e a bere *questo* (come dovevano mangiare la dolce e amara parola di Dio) nella sua più grande intimità acquista parte al suo sacrificio», H. U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. III, 274. I corsivi sono nel testo.

⁹³ L'invito rivolto alla Chiesa, osserva in merito il nostro autore, «di prendere quotidianamente a sua croce su di sé non è un'esortazione puramente morale, così come le sofferenze degli apostoli, dei martiri e di tutti i discepoli non stanno in un rapporto di sequela puramente esteriore rispetto alla croce, ma anzi tutte quante le vere sofferenze della Chiesa vengono già in anticipo e di proposito associate da Cristo al proprio sacrificio della croce, naturalmente per un suo proprio atto gratuito e non già in virtù delle prestazioni dei cristiani», H. U. VON BALTHASAR, *Un sacrificio che non costa nulla?*, 9.

Conclusione

Dagli elementi raccolti dall'esame di alcuni testi di von Balthasar emerge chiaro il suo intento di mostrare l'intima connessione esistente tra antropologia e cristologia. Seguendo il messaggio giovanneo, la centralità di Cristo appare proprio nel suo essere Parola del Padre pronunciata per l'uomo e ciò sotto il segno dell'obbedienza. È quest'ultima a garantire l'unità di due aspetti tra loro solo apparentemente opposti, ma in realtà saldamente collegati: da un lato, rende ragione dell'alternarsi di velamento e svelamento tipico della Rivelazione ed attuato dal Cristo nella sua vita terrena e, per altro verso, ci mostra come Egli si colloca non soltanto quale criterio ultimo della Rivelazione (e di conseguenza della Scrittura), ma dell'intera vicenda umana nella sua storicità e nel suo linguaggio⁹⁴.

Ma all'interno di questa cornice avviene il miracolo che implica per l'uomo un notevole impegno e che von Balthasar sintetizza affermando che «se Dio si fa uomo, l'uomo come tale diviene allora espressione valida e autentica traduzione del divino mistero»⁹⁵. Da queste parole possiamo comprendere in che cosa consista l'impegno; senz'altro riassumibile e sintetizzabile nella fede, ma esprimendosi in una continua testimonianza, in un'azione che è essa stessa contemplazione⁹⁶ e in una teologia che è già santità⁹⁷.

L'uomo che viene investito dalla Parola di Dio nella sua totalità riscopre perciò la sua più profonda vocazione di essere dialogico aperto non solo alle manifestazioni di Dio ma, quale portatore e testimone della Parola Crocifissa-Risorta, facilitato nel proiettare sul mondo e sulla vita uno sguardo superiore dove speranza e azione si alimentano vicendevolmente in un orizzonte escatologico che coinvolge sin da ora la responsabilità personale.

Sull'esempio del Cristo – disponibile e obbediente fino alla Croce – è possibile per l'uomo una comprensione serena, ma vigile del dramma del peccato e, al contempo, una via sicura per non cadervi. L'essere-per-gli-altri sulla base dell'itinerario

⁹⁴ È il nucleo del metodo teologico balthasariano che il nostro autore mostra sin dal I volume della sua *Trilogia*.

⁹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Dio parla come uomo*, in Id., *Verbum Caro*, Brescia 1985, 81.

⁹⁶ Si veda la preziosa disamina sulla dimensione mistica pensata ed attuata da von Balthasar nell'articolo di P. HENRICI, *Mistica ignaziana e teologia in Hans Urs von Balthasar*, in *Rivista Teologica di Lugano* 1 (2001) 57-65.

⁹⁷ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in Id., *Verbum Caro*, 200-229.

Luca M. Di Girolamo

tracciato da Cristo non si riduce a pura filantropia orizzontale, ma è esso stesso frammento del mistero pasquale che è sempre riproposto all'umanità quale unica forza realmente trasfigurante. Frammento all'interno dell'unico Cristo sofferente e vittorioso sul male.

Contributi