

Vérité et Amour. Une lecture de la *Théologique* de Hans Urs von Balthasar

Fadi Abdel-Nour

Les Editions du Cerf (Cogitatio fidei 286), Paris 2013, 338 pp.

Fadi Abdel-Nour propone una lettura – o un’interpretazione, secondo le sue parole – della terza parte della *Trilogia* di Hans Urs von Balthasar. Si tratta di una lettura che non vuole ripetere Balthasar e neppure studiare i diversi strati del suo pensiero per evidenziarne le diverse influenze. Non vuol nemmeno essere una lettura critica che cercherebbe i punti vulnerabili per lasciare da parte le perle preziose (cfr. p. 20). L’A. ci offre un approccio metodologico molto interessante per rinnovare lo studio balthasariano, che corre il rischio sia di una ripetizione scolastica del pensiero del teologo svizzero, sia di una polemica distruttiva che si concentra su un singolo albero piuttosto che sulla foresta balthasariana. Si tratta per l’A. di una lettura dialogica con Balthasar che si inserisce nel dialogo stesso di Balthasar con altri autori. Tale lettura è segnata dall’ascolto e dall’invenzione. L’ascolto non è impaziente per non anticipare o proiettare il suo pensiero sul teologo di Lucerna, ma possiede un atteggiamento creativo, capace d’inserirsi nella logica del dialogo di Balthasar che apre nuovi orizzonti in cui avventurarsi (cfr. p. 21).

Per realizzare il suo progetto l’A., cosciente delle difficoltà del pensiero concentrico dove gli opposti si integrano in feconda tensione, elabora un metodo definito *polarité-dans-la-ternarité* cioè «polarità nella ternarietà» (p. 21): polarità intesa come rigorosa interferenza tra poli in tensione, la verità intramondana e la verità divina, poli che non si distruggono, non si oppongono per escludersi, non cercano di fondersi in una nuova sintesi come nella dialettica, ma continuano ad esistere in un movimento circolare. Il polo non è una parte del Tutto, ma la totalità del Tutto rivelato singolarmente. Esistono somiglianze tra i poli, ma essi permangono differenti. Un polo non può pretendere di essere riferimento assoluto. L’A. definisce questo spazio circolare «DAP» come acronimo delle parole *devant, avec, pour* che esprimono tre momenti d’essere della polarità. Il momento del “di fronte” (*devant l’autre*) rende possibile il movimento circolare, in cui ciascun polo accoglie l’altro come dono che lo aiuta a capire se stesso. Esiste, però, anche il momento del “con” in cui ciascuno polo non si giustappone o subordina all’altro, ma procede con l’altro (*être avec l’autre*). Il terzo momento della polarità è definito

dall'A. come "essere per l'altro" (*être pôle pour l'autre*) e in questo movimento non deve pensare che dandosi si perde ma, al contrario, ogni polo trova la sua identità. Perciò, l'"essere per" attira i poli verso il loro fondamento ultimo, verso il sempre più grande. Così l'A., seguendo il pensiero di Balthasar, coglie nella polarità l'apertura ad un terzo termine, un altro da sé, che trasforma la tensione polare in fecondità. È proprio l'amore il fondamento dei due poli della verità mondana e della verità divina a costituire il terzo termine della polarità.

Questo metodo è applicato alla lettura della *Teologica*: si tratta di una lettura analogica, drammatica, relazionale, storica e, per usare il termine originale francese, *érhythmique*. Analogica in quanto rifiuta l'isolamento dei poli ma vede la differenza e, dunque, l'analogia. Drammatica in quanto preserva la tensione tra i poli nel dramma dell'incontro. Relazionale in quanto la lettura opera all'interno del movimento tra i poli. Storica, in quanto accetta la contingenza di ciascuno polo per evitare una concettualizzazione astratta. Infine, è anche "eros-ritmica", secondo l'espressione coniata dall'A., cioè opera secondo il ritmo dell'amore nell'amore evitando un immobilismo ontologico.

Il libro che il lettore trova nelle sue mani presenta un'evidente originalità che traspare già dal piano di studio. È diviso, infatti, in cinque capitoli che analizzano il movimento delle due verità secondo una prospettiva diversa, ma che devono essere letti in modo trasversale. Il primo analizza la verità e l'essere, mentre l'ultimo esamina la relazione della verità con l'amore. Nel mezzo troviamo tre capitoli, la parte centrale dello studio, concepito come un trittico diviso secondo i trascendentali; ciascuno di essi esamina in sequenza le relazioni tra verità e *Gestalt*, verità e libertà, verità e linguaggio: un trittico all'interno del trittico. Al centro l'A. mette in relazione la contemplazione della verità (*Gestalt*) con il fare la verità (libertà) e con il dire la verità (linguaggio). Questo trittico centrale sviluppa, secondo l'A., una comprensione del vivere nella verità.

Nell'ultimo capitolo l'A. riunisce il suo studio in una prospettiva ultima, alla base di tutto il discorso balthasariano, che non si rinchiude in un sistema ma apre sull'orizzonte infinito del mistero dell'amore. L'amore è per Balthasar inseparabile sia dalla verità intramondana che dalla verità divina. In filosofia il termine amore viene prima della sapienza che rende possibile il *thaumazein*. La sapienza appare, perciò, come l'atto di ammirazione e di stupore che permette di vedere ciò che l'amore manifesta. Anche per la teologia conviene ricordare la priorità gnoseologica dell'amore, onde evitare che il *logos* detti le sue leggi alla percezione del *theos* e trasformi la rivelazione in una logicizzazione dello spirito che rinchiude l'amore, il sempre più grande in concetti universali, dimenticando che il *logos* deve rimanere in un atteggiamento di accoglienza di fronte al mistero che costituisce la consistenza del suo atto stesso (cfr. p. 251). Questa lettura ha conseguenze nel concepire il rapporto tra teologia e filosofia, tra fede e ragione: evita di considerare l'ambito della filosofia come quello proprio della ragione e l'ambito della teologia come quello della fede, con una separazione tra teologia e filosofia, pur mantenendo punti di

contatto. Tuttavia non è così secondo l'A. il quale, sulla scia di Balthasar, considera che si può affermare l'unità della filosofia e della teologia, della verità intramondana e della verità divina nell'amore come «verità dell'essere». Pertanto la filosofia non si comporta più come serva della teologia, né la teologia si serve di qualche nozione filosofica o del metodo filosofico per fondare la razionalità del suo discorso e, dunque, della sua scientificità. In realtà, accettando il valore sia della filosofia sia della teologia, non abbiamo più bisogno di parlare, come fa Marion, di un Dio senza l'essere per paura di una ontoteologia, o di espellere Dio dalla filosofia per evitare una svolta teologica (cfr. p. 252). Da ciò deriva, come afferma Balthasar, che non esiste teologia senza filosofia, ma anche che il soprannaturale si radica nelle strutture ultime dell'essere. Di conseguenza la rivelazione del Padre nella figura del Figlio non s'impone all'uomo, ma si propone come amore nel Figlio. La relazione esistente tra amore e conoscenza, tra amore e mistero offre la chiave gnoseologica per pensare la relazione tra verità intramondana e verità divina come partecipazione. Secondo l'A., «Ogni approccio alla verità intramondana ci conduce nel cuore della verità divina e ogni percezione della verità divina nella carne della figura del *Verbum Caro* ci conduce catalogicamente alla verità intramondana. Ne deriva l'impossibilità di pensare l'una nonostante l'altra o senza l'altra» (p. 300). Tale conclusione determina la specificità del metodo teologico. Non possiamo che mettere in particolare evidenza la significativa conclusione dell'A. sulla missione del teologo, missione che non consisterà nel mostrare la verità o la falsità di ogni verità parziale intramondana, ma di «testimoniare» la partecipazione della verità intramondana alla verità divina. Il rapporto tra le due verità non è più un rapporto di logica umana, sottomesso alle categorie dello spirito umano, ma un rapporto di logica divina che oltrepassa se stesso nello Spirito dell'amore divino (cfr. p. 319). L'originalità di Balthasar consiste nel partire dal centro dell'amore e dalla partecipazione della verità intramondana alla verità divina. Solo così si può rispondere alla domanda su «che cosa è la verità» con l'invito a «vivere nella verità» come inabitazione nel mistero dell'amore, sul «fare la verità» come irradiare la gioia dell'amore e un «dire la verità» come rivelazione delle parole dell'amore (cfr. p. 320). Ecco perché si può parlare della missione del teologo come testimonianza alla verità. Questo trittico ricorda un'altra relazione circolare medievale tra *lex credendi*, *lex orandi* e *lex vivendi*. Il dire la verità della fede (*lex credendi*) non può essere separato dal vivere immersi nella verità (*lex orandi*) e dal fare la verità (*lex vivendi*). Possiamo anche tentare un'altra affermazione sul metodo teologico ispirata da Lonergan, il quale parla di una conversione intellettuale, morale e religiosa necessaria per chi pratica la teologia: si pensa come si vive e si prega, si vive come si pensa e si prega, si prega come si pensa e si vive.

André-Marie Jerumanis