

Antonio Sabetta

Teologia della modernità

Percorsi e figure

con postfazione di Xavier Tilliette



© EDIZIONI SAN PAOLO s.r.l., 2002
Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)
<http://www.stpauls.it/libri>
Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

TERZA PARTE

Figure teologiche: Hans Urs von Balthasar e Henri de Lubac

Dopo aver tentato una ricostruzione dell'interpretazione teologica della modernità offerta dal magistero della Chiesa e dopo aver considerato la prospettiva di due filosofi quali A. Del Noce e X. Tilliette, in questa terza ed ultima parte del lavoro, focalizziamo l'attenzione su due figure significative del Novecento teologico: Hans Urs von Balthasar e Henri de Lubac; due autori spesso intrecciati, che si conoscevano bene e che si sono posti di fronte alla modernità, per quanto questa parola in sé sia stata estranea ad entrambi, preferendo Balthasar parlare di "epoca post-cristiana" ed evitando de Lubac di usare il lemma definendo la modernità sinteticamente l'epoca del "rifiuto della fede che consegue al rifiuto del mistero".

Entrambi, però, rispettosi della complessità della modernità, l'hanno interrogata con simpateticità e profezia, prospettando un'interpretazione sorretta da una precomprensione teologica che fa loro tracciare sentieri molteplici nelle regioni moderne. Per quanto riguarda Balthasar, la nostra attenzione sarà concentrata su *Gloria* e, in particolare, sul volume dedicato alla modernità nello spazio della metafisica (il quinto secondo la traduzione italiana); mostreremo anche le ragioni di questa scelta che, tuttavia, non ci impedirà di considerare anche altri momenti della sterminata produzione del teologo svizzero. Quanto a de Lubac, l'analisi convergerà su quelle opere dedicate a figure (monografie) o momenti della modernità e che coprono mezzo secolo di riflessione teologica da *Il dramma dell'umanesimo ateo* del 1944 a *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore* del 1978 passando per *Proudhon e il cristianesimo* del 1945 e *Pico della mirandola* del 1974.

Ci siamo fatti guidare quanto più è stato possibile dai "bilanci" che i due teologi hanno periodicamente scritto (Balthasar con cadenza decennale, de Lubac nella *Memoria intorno alle mie opere*) per cercare di cogliere la loro intenzionalità.

V.

Hans Urs von Balthasar e la modernità

1. PRODROMI: TRA *GOTTESFRAGE DES HEUTIGEN MENSCHEN* E *SOLO L'AMORE È CREDIBILE*

Il confronto e l'interpretazione della modernità attraversano l'opera di Balthasar definendo il percorso della ricerca lunga e travagliata di un rapporto adeguato. La riflessione del nostro è profondamente intrisa di cultura moderna e si evince subito con la pubblicazione della sua tesi *Apocalisse dell'anima tedesca* nella quale l'ex germanista analizza la cultura tedesca sottoponendola ad una sorta di esame di coscienza. Il dialogo con la modernità continua nel corso degli anni nella vasta produzione teologica nel tentativo di interrogare momenti e figure al di là tanto dell'*impasse* e della chiusura ostile determinata dalla strategia antimoderna (stratificata in quel neotomismo che per Balthasar rappresentò un vero shock¹) quanto dalla "confusione" con il moderno a cui aveva condotto il modernismo cattolico.

L'analisi storico-teologica del mondo moderno avviene secondo un duplice movimento che con A. Peelman definiamo "retour en arrière" e "retour au centre"². A partire da *Apocalisse dell'anima tedesca*³ Balthasar effettua un "retour en arrière" «al fine di risalire alle origini dell'ateismo contemporaneo. A suo giudizio le cause della rottura moderna tra la questione di Dio e la questione dell'uomo si situano anzitutto all'interno dell'evoluzione storica della teologia cristiana (tesi storica)»⁴. Parallelamente si riscontra un orientamento teologico ("retour au centre") «al fine di risalire al vero fondamento della teologia cristiana: il Mistero dell'Incarnazione»⁵. Di qui l'interesse per una teologia radicalmente cristocentrica che vuole offrire all'uomo del XX secolo una nuova possibilità di riscoprire Dio senza rinnegare se stesso e la sua domanda di senso.

Al primo polo appartengono, secondo Peelman, *Abbatere i bastioni*⁶ e *Gottesfrage des heutigen Menschen* mentre al secondo *Solo l'amore è credibile*. Con *Gloria* Balthasar guarderà «al mon-

do moderno a partire da un punto esplicitamente teologico»⁷. Prima di confrontarci con l'estetica teologica in maniera analitica consideriamo due opere appartenenti ai due poli prospettici: *Gottesfrage* e *Solo l'amore è credibile*.

Iniziamo il percorso con alcune considerazioni su *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*⁸, un'opera a nostro parere significativa ma sistematicamente ignorata e trascurata⁹ anche in ragione di quella presa di distanza di Balthasar alcuni anni dopo la sua composizione; come cercheremo di mostrare, la difficoltà e il “rinneamento” dell'autore è da ascrivere ad un limite “metodologico” e non tanto contenutistico; non a caso alcuni elementi del testo torneranno anche in *Gloria*. Lo scritto del 1956 rappresenta, dopo *Apocalisse dell'anima tedesca*, l'opera in cui rinveniamo un'analisi e un'interpretazione della modernità. Esso è diviso in due parti precedute da un'introduzione (“Scienza, religione, cristianesimo”); la prima ha come titolo “Scienza e religione” ed è composta di tre capitoli contenenti analisi storiche; quattro sono i capitoli della seconda, dal titolo “Religione e cristianesimo”, nella quale vi è una ripresa “creatrice” del materiale spirituale offerto dall'epoca¹⁰.

Consideriamo anzitutto l'introduzione. La scienza, secondo Balthasar, non può che essere definita a partire dall'uomo; essa è l'agire dell'*homo sapiens* che rende la persona *homo faber*; è l'impresa della *ratio* che esplora il reale per trasformarlo. A differenza della scienza il cristianesimo non può essere dedotto dall'essere dell'uomo ma dipende dalla storia di un uomo, Gesù di Nazareth, la cui singolarità sta nella sua pretesa di assoluta universalità¹¹.

La possibilità di una relazione fra scienza e cristianesimo è garantita dall'esistenza di un “ambito” intermedio rappresentato dalla visione del mondo (*Weltanschauung*) e dalla religione (*Religion*): il cristianesimo si presenta come una religione mentre la scienza suppone sempre una prospettiva sul tutto, una visione del mondo o, detto altrimenti, una filosofia come ricerca di quei «presupposti (*Voraussetzungen*) della funzione naturale che dona e fonda un senso scoprendoli nell'apertura all'universalità dell'essere (*Offensein für die Allheit des Seins*) da cui proviene l'idea dell'essere assoluto o divino»¹².

Questo legittima una “circolarità di relazione” che è anche storicamente provata: infatti il cristianesimo ha informato e penetrato la filosofia e tutti gli ambiti della civiltà e della scienza, ma nello stesso tempo ha assunto la visione del mondo esistente in essi per presentare la verità trascendente. Tuttavia caratteristica

della situazione moderna è l'esistenza di una separazione definita degli ambiti: «infatti i secoli che formano la transizione fino alla nostra epoca si sarebbero nettamente caratterizzati per una dissociazione progressiva (*Auseinanderentwicklung*) degli ordini che nel Medioevo erano intimamente mischiati e intrecciati: la Chiesa e lo Stato, la fede e il sapere, la teologia e la scienza profana e, in generale, la realtà della grazia e la realtà della natura (*Gnaden- und Naturwirklichkeit*). Si potrebbe vedere questa dissociazione sigillata dalla grande disgrazia della divisione delle Chiese»¹³.

Nonostante la separazione indotta da quel decisivo evento che fu la Riforma, la modernità è attraversata da molteplici tentativi di ricomporre il profano e il religioso; non solo Leibniz, Spinoza e Pascal ma anche Kant, Fichte (con la sua *Dottrina della Scienza*), Schleiermacher (*Discorsi sulla religione*), Hegel e Schelling, come pure le visioni del mondo del sec. XIX (materialismo ed evolucionismo) che presuppongono un “concetto totale di uomo, di vita e di natura”¹⁴.

Per questo l'uomo moderno avverte «molto vivamente la necessità di non separare la scienza dalla visione del mondo e dalla religione che fondano originariamente e giustificano l'azione e le decisioni umane»¹⁵. Ciò senza nulla togliere all'esistenza di una “legge di cambiamento di fasi e di punti di vista” che orienta il loro rapporto.

La dimensione scientifica e tecnica come cifra della modernità, impone la ri-comprensione della relazione tra scienza e religione (prima parte) e religione e cristianesimo (seconda parte). Noi ci occuperemo soprattutto (e brevemente) della prima parte dove sono contenute alcune analisi della modernità.

La considerazione di partenza è la constatazione che il cambiamento del rapporto (*Verhältnis*) dell'uomo con la natura scandisce il passaggio da un'epoca all'altra nell'evoluzione dell'umanità¹⁶.

Riprendendo la tipologia della legge dei tre stadi di A. Comte, Balthasar distingue altrettanti momenti nella storia della “visione del mondo”. Il primo è una immagine primitiva del mondo, caratterizzata da un rapporto quasi religioso e magico dell'uomo con la natura; tale stadio è stato superato dalla nascita della filosofia come apparizione dello spirito che ha preso coscienza di sé. Alcuni tratti di questa immagine sopravvivono anche nello “stadio” della filosofia, nel cui periodo, appunto, il cosmo conserva taluni tratti divini come è rilevabile tanto nella Grecia classica quanto nell'epoca rinascimentale o nel romanticismo tedesco. Con l'avvento del terzo stadio, lo stadio della scienza della natura, pur

non venendo meno un rapporto filosofico con il mondo, l'attitudine religiosa e magica non è più conciliabile con l'atteggiamento scientifico.

La trasformazione delle posizioni costituisce un guadagno ma anche una perdita di cui Comte non poteva essere cosciente¹⁷: con l'avvento della ragione filosofica, la prossimità e la relazione immediata con la natura inevitabilmente si perdono. Da un punto di vista religioso sono tre i momenti del cambiamento e della "perdita". Nel primo stadio i rapporti che l'uomo stabilisce con la natura e con la divinità sono indissolubilmente legati: la potenza divina, che agisce nascostamente nella natura, entra in contatto con sacerdoti e guaritori che possono rendere amiche le potenze ostili, e la vita dell'uomo appare definita dalla relazione con tali potenze.

Questo rapporto magico con il cosmo è sostituito da un atteggiamento più filosofico o contemplativo nel momento in cui il cosmo si manifesta al nascente pensiero dell'autocoscienza non più come un "Tutto" dove dominano potenze numinose arbitrarie, ma come un insieme ordinato, retto da leggi immutabili; «l'immagine della realtà (*das Bild der Realität*), che nasce ora, e che resterà dominante, attraverso tutti i cambiamenti, fino all'epoca di Goethe, è l'immagine del cosmo, nell'ordine del quale si manifesta il *Logos*, la Ragione universale (*die Weltvernunft*) e la cui immagine rimpicciolita è l'uomo, il "microcosmo"»¹⁸; proprio perché riproduce in sé l'ordine cosmico, l'attitudine fondamentale dell'uomo consiste nel contemplare e vivere secondo l'ordine esemplare che lo costituisce. Questa tendenza è rappresentata dalla tradizione stoica che continua nella modernità come l'ambito dell'autentica eredità dell'antico ed influenza figure quali Erasmo, T. More, Montaigne, il teatro francese, la pedagogia dei gesuiti, fino alla letteratura popolare dell'Illuminismo. Naturalmente la percezione di questo mondo spirituale è dominata dalla contemplazione del primato del tutto sulla parte di modo che l'uomo, piuttosto che essere al centro dell'ordine, è pensato come una "scintilla" «che conserva e realizza questa natura di fuoco e di spirito»¹⁹.

Al centro, invece, è il mondo come "scena e dramma" in cui ogni individuo gioca il suo ruolo (Calderon, Schelling, Goethe) che deduce e comprende contemplando l'ordine del mondo. In questa prospettiva esso è sempre pensato come la rivelazione spontanea di Dio dal momento che ne riflette l'ordine originario; di qui un entusiasmo cosmico che definisce la disposizione dell'uomo il quale si sente protetto nel seno di un'unità inglobante rappresentata attraverso l'immagine del *Deus et natura* o *Deus sive natura*²⁰.

Il terzo periodo, segna lo smarrimento di questo atteggiamento verso il mondo. Il crescente dominio matematico e tecnico della natura ricaccia indietro l'antica attitudine religiosa e contemplativa che viene combattuta e infine sotterrata senza rumore. Tutto si è consumato come esito del combattimento drammatico tra romanticismo idealista e nuova mentalità positiva e come rovesciamento del rapporto uomo-cosmo; mentre nel precedente momento cosmologico il cosmo era l'archetipo dell'uomo microcosmo, ora esso appare come un prolungamento di un archetipo che è l'uomo²¹. Questo rovesciamento nei rapporti uomo-mondo se si avverte, ad esempio, nell'evoluzione antropologica e materialista del sistema hegeliano quale si compie in Feuerbach e Marx, tuttavia agisce già a livello dell'umanesimo che, interpretato spesso erroneamente come passaggio dalla cristianità ad un individualismo della persona libera e alla scoperta del mondo come cosmo naturale, in realtà costituisce una tappa del ricentramento del cosmo attorno all'uomo²². Non diversamente si deve sostenere a proposito della filosofia illuminista.

L'oltrepassamento del secondo stadio, reso possibile dallo sviluppo della scienza, orienta lo spirito a trasformare la natura da oggetto di venerazione e d'entusiasmo quasi religioso a regione dell'essere che obbedisce all'uomo e che, pertanto, non si pone più "al di sopra" dell'uomo, non è più il luogo della manifestazione del divino, ma l'ambito in cui l'uomo esercita il dovere di dominarlo.

L'avvento della rivoluzione copernicana lungi dall'essere confinabile soltanto nell'ambito dell'astronomia, determina profondi cambiamenti nella visione del mondo e sconvolge la gerarchia degli esseri facendo dell'uomo quel centro della realtà in un senso ben diverso da come lo era prima; se precedentemente egli stava al centro della gerarchia degli esseri con al di sotto il mondo inanimato, vegetale e animale, e al di sopra il mondo delle potenze angeliche, ora al centro è il sole, sorgente naturale di vita e di cultura. E questo nonostante che davanti all'infinità dell'universo permanga la tentazione di un nuovo stoicismo cosmologico e mistico²³ che attraversa la modernità: Leibniz, Spinoza, Goethe, Novalis, F. Schlegel, Schelling; mentre si erge lo spettro e l'incubo di una natura puramente materialista e meccanicistica, viene conservata l'attitudine quasi religiosa verso il cosmo, con la differenza che questa religiosità naturale assume ora i tratti di una contro-religione moderna in opposizione al cristianesimo²⁴.

Il secolo XIX rappresenta la sfida decisiva lanciata dal romanticismo borghese alla tecnica per respingerne il dominio; ma

la tecnica è storicamente trionfatrice; davanti ad essa i poeti prendono la via della fuga²⁵; essi però non possono trovare asilo e ricovero nella natura perché questa non rimanda più alla trascendenza come altro da sé ma rinvia all'uomo. Con Nietzsche diventa chiaro che «è l'uomo il fine di tutto il movimento ascendente della natura (*Der Mensch ist Ziel der Aszendenz*); egli vede questa dirigersi verso di lui. È, dunque, con essa in un rapporto ben altrimenti intimo di quanto non fosse possibile vederlo secondo l'antica interpretazione del racconto della Genesi»²⁶. Conclude acutamente Balthasar: «si può provvisoriamente caratterizzare la posizione attuale dell'uomo nel cosmo dicendo che, quale che sia lo specchio della natura nella quale getta il suo sguardo, egli alla fine incontra sempre se stesso. Così egli è Narciso, anche se forse egli non ama la sua immagine, non la cerca e non deve neanche appassionarsi ad essa»²⁷. La filosofia è ormai divenuta antropologia nel senso che ogni realtà è ordinata all'uomo il quale può a ragione considerarsi l'assoluto del mondo in quanto è il luogo in cui il senso della realtà deve dirsi²⁸.

Questa posizione rende l'uomo sovrano del mondo e incaricato di un servizio nei suoi confronti; egli non è più al riparo del cosmo ma solo con la sua libertà dinanzi ad un cosmo estraneo che non lo sostiene né lo accoglie come la sua dimora. L'uomo moderno è solitario ma la sua solitudine ha sembianze nuove rispetto al passato; è la solitudine di chi non può più contemplarsi dentro un ordine che lo precede e che egli riflette (microcosmo) ed è, quindi, sconosciuto a se stesso e incapace di ritrovarsi incontrando l'altro²⁹; in questo consiste il senso della heideggeriana "gettatezza" (*Geworfenheit*).

L'epoca antropologica, come si può notare, lascia emergere con decisione la parola libertà che viene a definire l'uomo nel suo essere di fronte alla natura non come "parte" del cosmo ma come suo fine e ricapitolazione. La libertà introduce germi di drammatici conflitti dal momento che Dio ha posto nelle mani dell'uomo la chiave della natura conferendogli la possibilità di conoscere le sue leggi e l'ha così esposta al rischio della distruzione in virtù dell'intervento umano. La libertà è chiamata a giocarsi dinanzi alla sfida della tecnica e ai rischi di restarne schiava; non sarà, però, il rifiuto della scienza che potrà evitare il rischio della libertà ma l'assunzione di una responsabilità religiosa dinanzi al mondo³⁰.

Le profonde trasformazioni verificatesi nell'età moderna (l'era antropologica) hanno determinato autentici sconvolgimenti anche nella coscienza religiosa ed hanno sancito l'alleanza, già per-

cepita da Comte, tra epoca scientifica e irreligiosità. L'esclamazione di Nietzsche "Dio è morto" rappresenta la semplice constatazione del fatto che Dio non vive più né nel mondo né nel cuore degli uomini; la responsabilità di questa morte, tuttavia, appartiene interamente al cristianesimo; esso «ha reso il mondo ateo, per il fatto che ha concentrato su se stesso la pietà diffusa nei popoli, questo *logos spermatikos* del timore di Dio, un tempo presente ovunque ingenuamente e istintivamente. Ha per così dire aspirato dal mondo la religiosità naturale e l'ha integrata nella sola vera religione, la religione soprannaturale di Gesù Cristo»³¹.

L'evento decisivo, quasi l'assassinio, è stato la rottura dell'unità cristiana che ha provocato lo smarrimento di quell'universalità che il cristianesimo aveva garantito essendo capace di inglobare in sé tanto la cultura pagana quanto le altre religioni considerandole entrambe come "praeparatio evangelica". Nel momento in cui la ragione della credibilità del cristianesimo venne meno con l'esperienza della Riforma, l'uomo, non potendo più guardare al cristianesimo come alla religione totale cosmica, non si trovò più garantito nell'unità e impossibilitato a recuperare quella religiosità naturale oramai oltrepassata essendo stata l'umanità elevata proprio dal cristianesimo alla trascendenza dello spirito³². Mentre l'umanità perveniva storicamente alla coscienza della sua unità (geografica, storica ecc.), il fondamento di tale unità non poteva più essere cercato nel cristianesimo ma andava cercato in una "unità secolarizzata del mondo profano"; e questo passaggio non poteva non accadere senza una dimensione tragica come rottura e non come passaggio organico.

Il fallimento di una nuova innocenza religiosa e di un'unione dei benpensanti religiosi sotto il segno della ragione appare piuttosto come «il giudizio del Dio di Gesù Cristo sul mondo moderno che lo nega e lo rifiuta. Il mondo prende di nuovo, e per la prima volta dopo i tempi della persecuzione, i tratti giovannei accentuati»³³. Tuttavia, in positivo, la religiosità moderna diventa sensibile alla libertà e la forma della religione naturale dell'uomo moderno diventa l'essere libero "uditore della parola" nel preciso senso inteso e ricostruito da Rahner. L'universo ora non può più essere ingenuamente compreso come riflesso del divino ma più profondamente come il mistero insondabile della decisione divina di creare, secondo un atto di Libertà assolutamente gratuito. Ciò che un tempo era riservato alla natura ora appartiene all'ambito della libertà come apertura a Dio, ovvero l'uomo come uditore, che in Gesù Cristo trova la risposta alle domande della libertà.

L'ostacolo supremo alla nuova religiosità dei tempi moderni, religione della libertà, è l'idea di una ragione che stabilisce a priori l'impossibilità della rivelazione assumendo un carattere di assolutismo onni giudicante; l'immagine più compiuta di tale "cattolicità della ragione" (*Die Katholizität der Vernunft*)³⁴ è la ragione jaspersiana che, nota polemicamente Balthasar, «è tanto informata su Dio per crederci capace di prescrivergli *a priori* delle regole per "ogni religione possibile nei limiti della ragione pura". Questa ragione che prescrive e che sa in anticipo che una religione rivelata è impossibile, costituisce l'interruzione della comunicazione con Dio per fare della comunicazione un fenomeno interumano e puramente interiore al mondo»³⁵.

Se questa è, grosso modo, la situazione dell'uomo moderno, essa va considerata comunque un *kairos*³⁶, una circostanza provvidenziale per ricondurre l'umanità, e in particolare la cristianità, ad una maniera più alta di pensare Dio. Ad un mondo che si proclama anti-cristiano, il cristianesimo non dovrà proporsi anti-mondano opponendosi, ma dovrà mostrare la bellezza dell'esistenza cristiana a partire dalla risposta alle domande dell'uomo che Dio ha dato in Gesù Cristo³⁷. Si annuncia qui il progetto che troverà ampio sviluppo in *Gloria* seppure entro una prospettiva rovesciata rispetto all'impianto di *Gottesfrage*.

Possiamo quindi concludere ritenendo la duplice esigenza che emerge dal testo brevemente analizzato; da un lato la «necessità di pensare in modo teologicamente rigoroso l'alterità di Dio come risposta a quel *kairos* che rappresenta per la teologia la crisi della religione naturale ed il conseguente affermarsi dell'ateismo moderno»; dall'altro l'emergenza dell'aspetto nuovo dell'alterità di Dio che il progresso tecnico-scientifico fa emergere: la libertà «nell'intimità stessa delle relazioni tra Dio e l'uomo, le quali assumono un carattere esplicitamente drammatico che *domanda* di essere teologicamente pensato»³⁸.

Nel «Resoconto» del 1965 Balthasar palesò la sua delusione per *Gottesfrage*, una delusione dalla quale nacque l'idea di una "trilogia":

«Può avere un senso chiarire a questo uomo moderno la sua particolare situazione religiosa definendola rispetto a situazioni anteriori? Forse fino a un certo limite, ed io ho affrontato questa fatica in *Die Gottesfragen des heutigen Menschen*; e il risultato mi ha deluso; è affiorata invece l'idea di presentare quanto vi è di insuperabile nel cristianesimo, sia per l'uomo di oggi che per quello di ieri,

in un'immagine in qualche modo definitiva. Maturò così il piano di una trilogia...»³⁹.

I motivi della delusione non riguardano i contenuti ma il metodo. Tra l'altro alcune considerazioni di *Gottesfrage* torneranno quasi immutate in *Gloria*, soprattutto nello studio della direzione della modernità che Balthasar chiamerà "La mediazione antica". Buona parte dell'opera del 1956 è un'analisi della situazione spirituale dell'uomo di oggi mentre è scarno lo spazio dedicato della risposta cristiana alla domanda di Dio dell'uomo moderno.

La svolta metodologica avviene a partire dalla delusione ed è descrivibile come il porre al centro della riflessione, per usare le parole di Peelman, non il "retour en arrière" ma il "retour au centre". Se *Gottesfrage* sviluppa poco la risposta teologica alla domanda dell'uomo, «nella *Trilogia* avverrà invece il contrario, poiché lì il centro dell'opera è rappresentato dalla risposta cristiana teologicamente articolata, mentre le precomprensioni saranno trattate all'interno di questo quadro esplicitamente teologico, nella convinzione che un'adeguata presentazione del centro cristologico-trinitario della fede cristiana contenga in sé la risposta alle domande dell'uomo di ogni tempo»⁴⁰.

Tutto questo non cancella l'esistenza di una continuità tra *Gottesfrage* e la *Trilogia*. Infatti «la *Trilogia* vuol tentare di esser una risposta, *teologicamente articolata*, a quelle domande che *Die Gottesfrage* ha inquadrato in una prospettiva storico-teologica, lasciandole però senza una risposta teologicamente sviluppata»⁴¹.

Prende dunque forma l'intenzionalità teologica dell'interpretazione della modernità che attraverserà continuamente la trilogia. Prima, però, gettiamo uno sguardo al testo *Solo l'amore è credibile*.

Esso fu pubblicato sette anni dopo *Gottesfrage*, nel 1963⁴² allo scopo di introdurre al metodo e ai contenuti di *Gloria*⁴³ di cui erano stati dati alle stampe i primi tre volumi. L'opera risponde all'esigenza di individuare l'essenza del cristianesimo, quel punto unitario, il motivo dotato di senso (il *logos* di 1Pt 3,15), che rende credibile la fede per l'uomo. La storia del pensiero occidentale attraversato dalle due riduzioni, cosmologica e antropologica, già accennate in *Gottesfrage*, viene interrogata e interpretata a partire dai tentativi di mostrare la credibilità del cristianesimo.

I Padri della Chiesa cercarono di illustrarla collocando la religione cristiana sullo sfondo della religione naturale e afferman-

do il carattere di compimento della seconda nella prima. Le molteplici esperienze religiose costituivano manifestazioni parziali e frammentarie del *logos*, che si era rivelato in pienezza in Gesù Cristo. È il tema caro alle *Apologie* di Giustino per il quale il cristianesimo è la pienezza di quella verità che nel mondo pagano alcuni hanno conosciuto solo parzialmente. Così la credibilità risiede nell'essere il cristianesimo sia «il principio riunificatore di tutti i frammenti, sia il termine di dipanamento di tutti i confusi sviluppi di pensiero e di raddrizzamento di tutte le storture»⁴⁴.

La correttezza di questo modo di argomentare era garantita da una concezione unitaria dell'ordine naturale e soprannaturale⁴⁵; che si tratti del *logos* universale degli stoici o della piramide dell'essere neoplatonica, il divino riempie di sé l'universo visibile il quale, in tal modo, diventa il luogo della "traccia" e del riverbero dell'essere. Il mondo, concepito come qualcosa di sacro, trova il suo centro nel cristianesimo che completa nell'agape divina le forze cosmiche dell'amore. Questa continuità come compimento viene a rendere bene ragione della cattolicità (universalità) dell'esperienza cristiana.

L'interruzione di tale prospettiva accade con la Riforma. Scrive Balthasar: «Nella storia spirituale dell'era moderna nessun altro avvenimento si presenta forse altrettanto sconvolgente quanto il modo impercettibile, inavvertito in cui si compie questo trapasso dalla concezione cosmologica antica a quella nuova: quello che ancora fino a ieri era o sembrava teologia, non si sa come, ora è divenuto filosofia o razionalismo»⁴⁶.

Con la riforma si rinunciò al sostegno della filosofia e il problema della credibilità venne accantonato dal momento che la Parola non aveva bisogno di un fondamento razionalistico per mostrarsi credibile. Così all'inizio dell'era moderna mentre veniva meno la concezione cosmologica antica sotto i colpi della rivoluzione copernicana, la credibilità del cristianesimo poteva essere garantita solo dalla sua capacità di preservare la pace dei popoli nell'unità, cosa che venne storicamente smentita dalle guerre di religione. L'avvento della scienza naturale rendeva anacronistica la cosmologia platonica del rinascimento (una revivificazione di quella antica mitico-religiosa di un cosmo animato e spiritualizzato) facendo avanzare, al contrario, un processo di sdivinizzazione che portava con sé una progressiva rivalutazione dell'uomo.

L'uomo con la sua autonomia naturale diviene colui che stabilisce i criteri di credibilità anche della religione rivelata, introducendo la funesta distinzione fra religione naturale della pura

ragione e religione positiva o rivelata. In Herbert di Cherbury prende forma cosciente la frattura già preparata dagli eventi: «conoscenza di Dio e culto di Dio vengono considerati separatamente da ogni premessa cristiana e posti sul terreno di una scienza religiosa autonoma, alla cui legge formale ed ai cui articoli ogni religione rivelata, vera o presunta tale, deve sottomettersi. Il concetto naturalistico di Dio è ancora, come in Moro e nella maggioranza dei deisti inglesi dell'epoca successiva, completamente imbevuto di principi e concetti che si presume possano essere scoperti e a cui si pensa possa dare risposta la pura ragione»⁴⁷.

Dal punto di vista filosofico questo segnò il superamento dell'antitesi natura-sopranatura, religione naturale-religione positiva mediante il ricorso al concetto di rivelazione: la rivelazione diventa l'estrinsecazione della dimensione religiosa interna all'umanità e non aggiunge nulla che l'uomo non possa conoscere; in questo senso è rappresentazione della verità. Il compimento di questa prospettiva si raggiunge nell'idealismo con Hegel e, soprattutto, con l'ultima filosofia di Schelling. Mentre la sdivinizzazione del cosmo rendeva sempre più inutilizzabile il naturale come campo di verifica del cristianesimo, l'asse della credibilità si spostava verso l'uomo nella nuova e inedita veste di interprete e criterio del vero. Egli è ormai il "confine" tra il mondo e Dio, è l'interlocutore di Dio e possiede una dignità che scaturisce non tanto dall'essere microcosmo ma l'interprete della natura che egli supera e trascende grazie al suo intelletto. Il cristianesimo, pertanto, deve essere misurato con il parametro della natura umana; per Balthasar Pascal è stato il primo ad introdurre un'apologetica esistenziale o metodo di immanenza⁴⁸.

Cosmo non più divino e unità cristiana infranta spingono verso una religione umana prevalentemente etica; anzi, e più propriamente, il cristianesimo viene spiegato a partire dai diritti universali dell'uomo che esso afferma: Spinoza (*Trattato teologico-politico*), Mendelssohn, Bergson, J. Locke, J. Toland, M. Tindal. In questi diversi autori, in altri a loro affini, e nella filosofia che essi presentano, «Cristo diventa il maestro della verità pura e il modello della vita pura; mentre invece il paolinismo del Cristo che si sacrifica per tutta quanta l'umanità e della giustificazione che su di esso si fonda appare irrealizzabile e contrario alla ragione [...]. Soltanto Schleiermacher tenterà l'impossibile, cioè di reintrodurre Paolo-Lutero in una teologia antropocentrica»⁴⁹.

La formulazione più esauriente di una cristologia e di una religione "nei limiti della pura ragione" si trova in Kant che assegna

alla religione l'ambito dell'etica limitando la funzione prometeica dell'intelletto moderno cartesiano a una dimensione non creatrice, senza tuttavia riuscire a superare la tensione tra soggettività assoluta e soggettività finita⁵⁰. Kant rappresenta chiaramente un crocevia all'interno della modernità dal momento che tutti i tentativi successivi non potranno prescindere dal dato con lui acquisito.

Schleiermacher si porrà oltre Kant rivendicando alla religione una facoltà propria distinta dalla ragion pura (metafisica) e dalla ragion pratica (morale) e la indicherà nel sentimento della dipendenza assoluta come coscienza prima del processo intuitivo; il tentativo schleiermacheriano è la ripresa della *illuminatio* platonico-agostiniana per quanto essa ora sia dipendente da un trascendente-infinito che ha il nome di Gesù. Per questo la coscienza religiosa delle redenzione diventa la condizione di possibilità della cristologia. Tale prospettiva, riproposta continuamente e ultimamente riformulata da Bultmann, riduce il significato della storia in ordine alla fede: «Non c'è nulla di storico da "vedere", c'è soltanto da cogliere nella parola della Rivelazione la fede, quella fede che a priori è già in noi. Termine di misura della fede (in quanto pietra di paragone) resta anche qui l'esistenza dell'uomo»⁵¹.

Balthasar contesta che una determinazione antropologica possa costituire il criterio della rivelazione, prospettiva che vede proposta nel modernismo ma anche indirettamente nelle filosofie di Blondel e Maréchal. Pur essendo sempre presente nel cristianesimo la sottolineatura della dimensione soggettiva della rivelazione, il criterio di verità della rivelazione non può essere mai collocato al di dentro del soggetto religioso umano.

La soluzione dell'aporia kantiana definisce la strada battuta anche da quei pensatori che hanno dato forma e contenuto risolutamente concreto agli astratti principi idealistici. Tra questi va ricordato L. Feuerbach che ha sostituito all'astrazione della categoria "umanità", la concretezza dell'alterità dell'uomo reale come chiave di volta della natura ed unico oggetto della filosofia⁵². Dal principio feuerbachiano dipendono Marx ma anche i personalisti e socialisti religiosi come F. Ebner, M. Buber, L. Ragaz. L'incontro con l'altro quale esperienza di una verità che supera la finitudine dei soggetti concreti, costituirebbe così uno spiraglio per la credibilità di una eventuale rivelazione: se Dio, che è alterità assoluta, volesse incontrare l'uomo, il luogo della sua apparizione dovrebbe essere l'altro, il "prossimo". È chiaro che Balthasar rifiuta anche questa fondazione antropologica della rivelazione: l'unico linguaggio tra l'uomo e Dio è quello della Parola di Dio⁵³.

All'interno della riduzione antropologica dell'epoca moderna si incontrano poche figure "eretiche" tra le quali Hamann, L. Bloy, F. Dostoevskij, G. Roualt e soprattutto S. Kierkegaard⁵⁴ che hanno pensato diversamente. La conclusione di Balthasar ripropone il problema della credibilità della fede cristiana che non può essere fatta derivare né dalla considerazione dell'universo (riduzione cosmologica) né dalla ricerca di strutture antropologiche trascendentali (riduzione antropologica): «non esiste un altro testo che faccia da chiave al testo divino, che lo renda leggibile e comprensibile o, diciamo, più leggibile e più comprensibile. Esso deve e intende spiegarsi da sé. Se lo fa, una cosa è certa in partenza: in esso non si troverà nulla di quanto l'uomo avesse saputo per conto suo [...] scoprire del mondo, di se stesso e di Dio»⁵⁵.

Il criterio di credibilità del cristianesimo proviene dall'evento stesso della rivelazione nella quale il *Logos* divino che discende chenoiticamente si manifesta come amore, *agape*, e, in quanto tale, come gloria, splendore. Amore e bellezza sono l'esegesi della Parola fatta carne, uniche in grado di salvaguardare la trascendenza dell'alterità divina dal momento che già nell'esperienza umana l'amore è l'incontro dell'altro come altro (irriducibile a me) e l'intuizione estetica a sua volta mostra che l'arte non può essere ridotta a qualcosa che il soggetto produce da sé. Scrive Balthasar: «Al di fuori di questa rivelazione dell'amore, ogni teologia negativa resta così vacua che corre continuamente il rischio di scivolare nell'ateismo (o agnosticismo) o nella filosofia (o mistica) dell'identità»⁵⁶. Rivelandosi come amore Dio si manifesta essere quell'alterità assoluta da cui l'uomo si sente attratto pur nella profonda coscienza di non essere Dio e nel chiarirsi del rapporto primo e fondativo tra essere divino ed essere finito; e la Rivelazione è colta «non formalmente soltanto come "Parola" ma contenutisticamente come amore assoluto»⁵⁷.

A conclusione di questo primo momento ricordiamo l'incertezza metodologica che investe *Gottesfrage* e lo spostamento, sempre sul piano metodologico, che si compie con *Solo l'amore è credibile*. Ciò significa che nel 1956 Balthasar è ancora indeciso

«se partire da un'analisi della situazione spirituale e culturale del mondo per poi raggiungere, a partire dalle interrogazioni dell'uomo, la dimensione propriamente teologica del discorso, come in sostanza aveva tentato di fare con AdS, oppure, seguendo piuttosto l'ispirazione di Adrienne ed accogliendo criticamente l'istanza

barthiana, entrare in dialogo col mondo moderno a partire da un punto di vista già esplicitamente teologico, nella chiara consapevolezza, però, di dover allora integrare le domande dell'uomo all'interno dell'atto teologico stesso»⁵⁸.

Con la Trilogia (dal 1961, anno della pubblicazione del primo volume di *Gloria*), Balthasar sceglie il “secondo polo”, scelta che non può essere maldestramente liquidata come rinuncia ad una posizione progressista e sensibile alla modernità e opzione per tendenze antimoderne se non addirittura antimodernistiche⁵⁹. In *Gloria* Balthasar interroga la storia del pensiero occidentale da Omero a Heidegger a partire da un apriori teologico che investe i volumi centrali dell'estetica

2. IL POSTO DELL'ESTETICA TEOLOGICA NELLA TRILOGIA

BALTHASARIANA

La nostra trattazione si soffermerà analiticamente, e quasi esclusivamente, sulla sezione dedicata alla modernità (*Neuzeit*) del terzo volume di *Gloria* dal titolo *Im Raum der Metaphysik*, che Balthasar pubblicò nel 1965⁶⁰ due anni dopo *Solo l'amore è credibile*. Poiché non è il solo luogo balthasariano di un'analisi teologica della modernità, occorre rendere ragione di una simile scelta. Riteniamo anzitutto che *Gloria* non sia il centro della Trilogia per quanto le affermazioni di Balthasar in *Epilog* potrebbero indurre un'opinione contraria⁶¹. Il rovesciamento del tradizionale rapporto tra i trascendentali e l'assoluto primato del bello (*die Schönheit*) come *Ansatz* (punto di partenza, inizio), non può essere trasportato analogicamente alla struttura della Trilogia. Se la bellezza come proprietà dell'epifania dell'essere è la condizione di possibilità di un'estetica teologica e il suo momento trascendentale, il centro resta la concretezza storico-drammatica del Dio che si rivela⁶². Né pare sostenibile una strutturazione trinitaria della Trilogia (Gloria-Padre, Teodrammatica-Figlio, Teologica-Spirito Santo)⁶³.

Riteniamo invece plausibile l'ipotesi di Peter Henrici⁶⁴ che si appoggia sulle dichiarazioni fatte dallo stesso Balthasar. Egli preferisce parlare (come aveva fatto il nostro) non di Trilogia ma di *Trittico*⁶⁵ manifestando così, a partire dall'analogia artistica, una diversa posizione e importanza delle tre parti. Scrive Henrici: «un trittico è altra cosa da una trilogia, a parte il numero tre che vi resta conservato. Non soltanto l'uno appartiene alla pittura e l'al-

tro alla letteratura o alla musica, ma la Trilogia segna in questo caso un passaggio successivo e contenuto, insomma omogeneo, mentre il trittico consiste, più staticamente, in una parte centrale e dominante, incorniciato da due ali a destra e a sinistra, normalmente mobili e secondarie, che hanno la funzione di evidenziare e d'interpretare il dipinto di mezzo»⁶⁶.

In riferimento al trittico balthasariano la parte centrale, la *Teodrammatica*, costituirebbe il momento più importante, da cui dipendono gli altri due⁶⁷, perché contenente il vero messaggio della trilogia teologica. Non porre al centro l'evento della rivelazione ma uno dei trascendentali sarebbe fuorviante perché significherebbe «mettere in ombra la centralità del carattere eventuale e storico della rivelazione, che rappresenta invece il motore di tutta quanta la riflessione balthasariana, fino a toccare la dimensione più propriamente filosofica del suo teologare»⁶⁸. Pertanto l'estetica teologica e la teologica sono da leggere in funzione della teodrammatica: come preparazione e come riflessione metodologica terminale e giustificativa. Il momento più importante è la Teodrammatica per evidenziare il quale Balthasar ha scritto la trilogia: «questo quadro non si trova soltanto al centro di questa somma teologica (al posto che in San Tommaso occupava la teologia morale); esso rappresenta anche il centro della rivelazione verso il quale *tutta* l'opera di Balthasar, non solamente la Trilogia, vuole condurre: verso l'amore del Padre manifestato nel Figlio, l'*id quo maius cogitari nequit* economico»⁶⁹. Del resto nel "Resoconto" del 1975 Balthasar ricordava l'estetica come primo pannello del trittico, secondo quanto da lui affermato già nel primo volume di *Gloria*, un preludio che per sua natura introduce all'«evento centrale: lo scontro, nella creazione e nella storia tra la libertà divina infinita e la libertà umana finita. Di questo centro tratta la Teodrammatica»⁷⁰.

A questo punto ci si potrebbe chiedere perché l'analisi non si concentri sulla Teodrammatica. Intanto questo compito è stato svolto molto egregiamente da M. Imperatori⁷¹ ed avremo dovuto riproporre molte sue riflessioni; ma soprattutto ci pare che in *Gloria* si manifesti bene quell'intenzionalità teologica a partire dalla quale si interpreta (teologicamente) la modernità (*Neuzeit*) dischiudendo orizzonti di senso e di comprensione importanti. Siamo stati spinti a focalizzare l'attenzione sul quinto volume di *Gloria* anche dalla constatazione del notevole "silenzio" che circonda questa sezione dell'estetica, sovente dimenticata nelle presentazioni generali o liquidata brevemente⁷² forse perché in essa la sterminata erudizione e cultura del teologo svizzero emerge prepo-

tente rendendo non immediato seguirlo nell'evoluzione della prospettiva o nel lavoro di scavo e di interpretazione di numerosi autori non sempre tra i più "significativi" per la "storiografia filosofica ufficiale" (i cosiddetti "minori").

Il nostro lavoro assurge anche la pretesa di costituire un piccolo germinale contributo per colmare questa lacuna nello studio, ricezione e valorizzazione dell'estetica di Balthasar. Pertanto dopo una breve presentazione del "progetto" dell'estetica teologica, concentreremo l'analisi sulla parte di *Gloria* dedicata alla modernità non rinunciando ad incursioni in altri luoghi dell'opera teologica del nostro.

3. L'INTERPRETAZIONE TEOLOGICA DELLA MODERNITÀ IN *GLORIA*

3.1 *Introduzione: il progetto di un'estetica teologica*

Prima di analizzare il percorso di Balthasar nella sua interpretazione della modernità in *Gloria*, ci sembra doveroso situare il nostro ambito particolare nel contesto più generale rappresentato dal primo momento del grande trittico teologico, cioè il progetto di un'estetica teologica che il nostro realizza nei sette volumi di *Gloria* come premessa e preludio ai due successivi momenti, la *Teodrammatica* e la *Teologica*⁷³. Non è nostra intenzione fare un discorso esauriente⁷⁴ su *Gloria*, piuttosto vogliamo indicare brevemente le coordinate del progetto per comprendere il significato del confronto con la modernità nel suo definito contesto teologico.

Ci occupiamo in questo senso anzitutto della "Introduzione" al primo volume di *Gloria*⁷⁵. In essa sono contenuti quegli elementi generali per noi essenziali. Balthasar pone come punto di partenza (*Anfang*), inizio (*Einsatz*) la parola bellezza (*Schönheit*). Non si tratta solo dell'inizio logico o formale ma propriamente dell'inizio teologico. «La bellezza è l'ultima parola che l'intelletto umano possa pronunciare perché esso non fa altro che incoronare, quale aureola di splendore inafferrabile, il duplice astro del vero e del bene e il loro medesimo rapporto»⁷⁶. Senza la bellezza, che per una serie di ragioni è stata espulsa dalla filosofia e dalla religione, anche il bene ha perduto la sua forza di attrazione, l'evidenza del suo dover essere adempiuto; parimenti senza la bellezza gli argomenti in favore della verità hanno esaurito la loro forza logica, non inchiodano più.

Balthasar, dunque, inverte il tradizionale rapporto tra i trascendentali⁷⁷. Nel suo *Ultimo Rendiconto* (1988) scrive: «un essere *appare*, ha luogo un'epifania: in ciò è bello e ci rende felici. Apparendo ci si *dona*: è buono. E donandosi *si esprime*, si svela: è vero (in sé e nell'altro cui si rivela)»⁷⁸. Operando questa inversione il teologo manifesta la sua definita precomprensione teologica che lo orienta a cogliere lo specifico della rivelazione di Dio sia nella creazione che nella storia. «Ciò significa – come Balthasar annotava nel “Resoconto” del 1965 – : Dio viene primariamente non come maestro per noi (“vero”), non come “redentore” con tanti scopi per noi (“buono”) ma per mostrare e irradiare Se stesso, la gloria del suo eterno amore trinitario, in quella “assenza di interesse” che il vero amore ha in comune con la vera bellezza»⁷⁹.

Non solo la bellezza precede il bene e la verità (poiché solo in quanto appare come bello l'essere è anche buono e vero), ma senza la bellezza, senza cioè la sua percezione, la testimonianza dell'essere diventa incredibile proprio perché la bellezza – come “bello” trascendentale – è, secondo la testimonianza pressoché unanime del pensiero occidentale (dalle origini mitiche di Omero fino a Heidegger), «l'estrema onniriassuntiva proprietà dell'essere universale, la sua ultima forza irradiante, ciò per amore del quale in ultima analisi si ama, a dispetto di tutte le paure che vi si annidano per le singole esistenze»⁸⁰.

Solo la bellezza come *Einsatz* permette l'elaborazione di una estetica teologica; solo l'assunzione della bellezza come trascendentale impedisce lo scivolamento verso una teologia estetica⁸¹. La riduzione dell'estetica teologica a teologia estetica si realizza nella modernità in seguito alla trasformazione della bellezza da trascendentale a bello intramondano e la conseguente costituzione dell'estetica come scienza (nel senso inteso da Baumgartner e Kant), riduzione che è successiva ad una riduzione prima, ovvero il passaggio dall'analogia all'identità (su questo punto importante avremo modo di ritornare a lungo nei paragrafi successivi). Balthasar, in breve, non vuole fare una teologia estetica, cioè applicare a Dio e alla sua rivelazione i canoni dell'estetica mondana quasi si trattasse di un'opera d'arte; una estetica teologica non parte dalla natura umana nella sua determinazione antropologica ma dalla bellezza come epifania dell'essere.

La nozione di bello implica due aspetti: lo *splendor* (o anche *lumen*) e la *species* (o meglio forma). Lo *splendor* è ciò che rende “speciosa” la *species*; l'irraggiare dello splendore è di per se stesso l'irraggiare contemporaneo dell'unità della *species*. Balthasar in-

introduce a questo punto la nozione di “forma” (*Gestalt*)⁸², ciò attraverso cui avviene la percezione della bellezza⁸³. La nozione di forma, che il nostro mutuò da Goethe, è centrale⁸⁴; così la definisce in *Epilog*:

«Questa [La forma] è più che immagine; essa è l'unità della realtà che si incontra e che si mostra a un tempo con l'autoesperienza (nella realtà veduta nel *cogito/sum*), così che questo essere e l'io – nonostante la diversità del nostro essere singolo irripetibile – comunicano nella uni-totale profondità della realtà (*esse*). Solo nella profondità di questa comunicazione si verifica una conoscenza spirituale, non mediante l'eliminazione delle immagini, bensì nella loro trascrizione come forme fenomeniche dell'essenza»⁸⁵.

Ogni essere reale è, secondo gradi analogici diversi, una *Gestalt* la cui profondità e ampiezza dipende dalla sua capacità di raccogliere in unità gli elementi molteplici. Tutte le *Gestalten*, però, rinviano sempre oltre se stesse all'essere nella sua pienezza e perfezione. La luce che irradia dalla forma è sempre indivisibilmente luce della forma (*splendor formae*) e luce dell'essere in generale, l'immersione nel quale è la condizione perché la forma possa irradiare luce. In virtù della gerarchia delle forme, quanto più alta e pura è la forma, tanto più è irradiata la luce e si è rinviiati al mistero luminoso dell'essere nel suo insieme⁸⁶.

In quanto forma, il bello può essere afferrato materialmente e può essere calcolato come rapporto, armonia, legge dell'essere; ma la forma non sarebbe più bella se non fosse l'apparizione/manifestazione (*Erscheinung*) di una profondità e pienezza in sé inafferrabile e invisibile. Questo perché il disvelamento dell'essente non è la manifestazione totale dell'essere, ragion per cui l'evento (*Ereignis*) è sempre anche differenza: «l'apparizione, come rivelazione della profondità, è indissolubilmente e allo stesso tempo presenza reale della profondità, del tutto, e rimando reale, al di là di se stessa, a questa profondità»⁸⁷. Il manifestarsi della profondità nella forma, una profondità che incanta e rapisce, fa della forma lo splendore e la gloria dell'essere.

Questa struttura vale anche per Dio? Dio non è né l'ente né l'essere che si annuncia in tutto ciò che appare ed ha forma, tuttavia anche Dio si manifesta; attraverso la creazione e la redenzione egli si rivela *in* e *al* mondo. Di certo non si può parlare della bellezza di Dio astraendo dalla sua apparizione e dalla sua forma storico-salvifica⁸⁸. Solo in virtù dell'apparizione di Dio è possibile

accedere alla bellezza di Dio. Ciò non toglie che «la proprietà specifica della bellezza di Dio può essere trattata anche nel contesto di una dottrina degli attributi divini, per scoprirla fuori delle operazioni di Dio nella sua creazione [...]. Ma una siffatta dottrina su Dio e la Trinità diventa eloquente solo laddove e quando la teologia non si separa dall'economia, ma piuttosto ognuna delle sue affermazioni e ognuno dei suoi passaggi vengono accompagnati e sostenuti dalla visibilità di questa»⁸⁹.

Dunque il bello sta all'essere come la gloria sta a Dio; sul piano della rivelazione biblica alla bellezza corrisponde la gloria di Dio, lo splendore della sua divinità che ha la sua forma in Gesù Cristo⁹⁰. Perché si possa percepire la manifestazione visibile di Dio non occorre soltanto il fatto oggettivo di questa manifestazione ma anche la condizione soggettiva perché la percezione avvenga. Seguono così le due parti sulle quali è articolato il primo volume di *Gloria*. Anzitutto una “dottrina della percezione” (*Wahrnehmungslehre, Erblickungslehre*) della forma di Dio che si rivela e poi una “dottrina del rapimento” (*Entrückungslehre*)⁹¹ come estasi del credente, elevazione dell'uomo alla partecipazione del contenuto rivelato (la gloria)⁹².

La dottrina della percezione sottolinea l'evidenza soggettiva e definisce la fede come *fides qua* (cammino dello spirito umano), esperienza viva del mistero incontrato. Essa è la percezione (come capacità di cogliere il vero: *Wahr-Nehmung*) della forma o figura in cui Dio rivela se stesso. Il compimento di tale percezione è la fede come *habitus* del credente. La dottrina dell'estasi (o rapimento) si riferisce alla *fides quae creditur* ed è la dottrina dell'autointerpretazione oggettiva della gloria di Dio⁹³. L'estasi è duplice. Da un lato l'uscita da sé di Dio, la sua esteriorizzazione che è il suo rivelarsi: attraverso il Figlio – esegesi visibile del Padre (*Gv* 1, 14.18) – Dio manifesta la realtà del suo essere, la totalità della sua gloria; dall'altro all'estasi di Dio corrisponde l'estasi o rapimento dell'uomo, la possibilità della sua divinizzazione o santificazione attraverso la totale *Gelassenheit* alla forma del Figlio. Queste due dottrine non sono separate in una successione quasi cronologica; pur essendo distinte si integrano reciprocamente come due movimenti di una sinfonia. Infatti ogni percezione di Dio suppone un rapimento della creatura che oltre le sue facoltà naturali è resa capace dalla grazia di partecipare alla realtà stessa di Dio.

Solo questo inizio estetico può cogliere il divino in quanto tale senza doverlo mescolare con relazioni finalistiche verso il co-

simo e verso l'uomo. L'estetica permette di recuperare, quindi, le riduzioni cosmologica e antropologica di cui Balthasar aveva parlato in *Solo l'amore è credibile* sottolineando che solo nell'amore si percepisce la libertà e la gratuità del rivelarsi di Dio. «Teologicamente ciò viene a dire: mediante la venerazione (*timor filialis*) e l'adorazione si dischiude la indicibilità dell'amore divino. E a riguardo di questo amore significa (trascendendo la trascendentalità del "bello filosofico") che la gloria di Dio proprio nell'apparentemente contrario di essa, nella chenosi del *descensus ad inferos*, si rivela alla fine per quello che è: amore disinteressato. In tal modo *Gloria* mira non solo al vero centro della teologia, ma anche al centro della situazione esistenziale»⁹⁴.

Il secondo e terzo volume di *Gloria* comprendono un "ventaglio di stili" (*Fächer der Stile*) ecclesiastici e laicali per mostrare l'estesa pienezza dell'esperienza della contemplazione della gloria di Dio nella rivelazione cristiana⁹⁵ rinvenendo nella storia quelle figure che, colpite dalla gloria e da essa rapite, si sono sforzate di testimoniare nelle loro opere. Una sorta di "storia discontinua dell'estetica teologica"⁹⁶ per comprendere quel nucleo – la gloria – attraverso il riflesso in teologie che l'hanno fatta risplendere ed hanno cambiato la storia degli uomini. La scelta delle figure avviene in base a delle costanti: il tema agostiniano-anselmiano del *cor rectum*, il tema figura (Antico Patto)-adempimento (Nuovo Patto), il rapporto *eros-agape*. È interessante notare che le figure "ecclesiastiche" non oltrepassano il Milletrecento (l'ultima è Bonaventura), periodo in cui Balthasar pone la "linea di rottura" (*die Bruchlinie*)⁹⁷; dopo Tommaso le figure teologiche diventano rare essendo trasformata la teologia (fino alla seconda metà del XIX secolo) in un commento a Tommaso e gli stessi "santi" della modernità «esprimono la gloria non tanto nella propria parola quanto nell'effetto della propria missione»⁹⁸ (Benedetto, Francesco, Ignazio di Loyola). Alla decadenza della teologia fa da contraltare l'emergenza di figure laiche non di rado combattute ed isolate all'interno della Chiesa⁹⁹.

Giungiamo così al IV e V volume "Nello spazio della metafisica" (*Im Raum der Metaphysik*). Essi sono dedicati alla storia del pensiero occidentale dalle sue origini mitiche (Omero) agli epiloghi antimetafisici di Heidegger. Mentre i volumi sugli *Stili* individuavano i raggi del pensiero cristiano irradianti dal sole della rivelazione biblica, ora lo specifico cristiano viene immerso il più a fondo possibile nel pensiero dell'umanità. E questo confronto non

sarà “neutro” ma guidato da domande teologiche ben definite: che ne è della gloria biblica? quale il rapporto fra rivelazione di Dio e antico *kalón*? se ne potrà fare un ostensorio per l’ostia della gloria? in che rapporto sono *éros* e *agápe*? quale il posto della croce?

In tutto questo c’è un problema previo: se sia legittima l’operazione che Balthasar compie cioè il calare lo specifico cristiano nel pensiero umano. Il confronto è anzitutto con la metafisica come la intesero i greci, nel senso di domanda fondamentale sulle origini del mondo, entro l’ambito del vero, del buono e del bello (sano, salvo)¹⁰⁰. In rapporto a questo spazio della metafisica come “scienza” dell’essere e delle sue determinazioni trascendentali, «la gloria, in quanto “trascendentale teologico” non può non avere qualcosa in comune in ragione della sua pretesa di totalità rispetto ad ogni realtà singolare e struttura universale, e in ragione della sua percettibilità da parte dello spirito umano all’interno della sua apertura all’essere»¹⁰¹. Pertanto il compito rigorosamente teologico di chi si occupa della gloria della rivelazione cristiana non è perseguibile senza l’implicazione della metafisica.

Un’altra ragione del reciproco rapporto tra metafisica e teologia deriva dalla necessaria analogia che deve esistere tra gloria e metafisica. Questo perché, afferma Balthasar, «se un concetto biblico fondamentale non avesse mai nessuna analogia entro il campo comune dello spirito e non risvegliasse nulla di già familiare nel cuore dell’uomo, sarebbe assolutamente incomprensibile e perciò per l’uomo del tutto indifferente. Soltanto quando tra il sentimento umano e la divina rivelazione esiste una certa analogia per quanto lontana, l’uomo può avere nella grazia di Dio una misura dell’altezza, distanza e lontananza di quanto la rivelazione riveli»¹⁰². Ciò non toglie che la rivelazione biblica eserciti la sua critica su ogni metafisica poiché, per la natura stessa dell’analogia, la differenza tra mondo e Dio è più abissale di quanto l’uomo possa percepire, la *charis* non è mai riducibile all’*eros* metafisico ecc.; infatti «se l’agire di Dio nella creazione non può trascurare le leggi trascendentali di questa, non è d’altra parte possibile che l’apertura liberissima dell’intimo mistero del cuore di Dio venga anticipato da simili leggi trascendentali, né è possibile che, una volta avvenuta l’apertura, essa venga sistematicamente inserita nelle loro categorie»¹⁰³.

Queste premesse e tale definita intenzionalità teologica orientano il percorso dentro la storia del pensiero occidentale che noi analizzeremo limitatamente al segmento della modernità (*Neuzeit*)¹⁰⁴.

3.2 Tra fine del medioevo e albori dell'epoca moderna¹⁰⁵

Una delle questioni che più ha interessato la storiografia filosofica è il problema dell'origine della modernità, cioè dei rapporti fra modernità e medioevo e quindi, in ultima analisi, in che modo e in che ordine debba essere pensata la continuità e la discontinuità (entrambi esistenti) fra queste due epoche della storia.

Balthasar non si sottrae al compito di determinare l'origine della modernità e dedica ampio spazio ad illustrare che cosa sia accaduto nel medioevo tale da determinare il passaggio all'epoca moderna. Ci sembra di poter affermare che per il teologo di Lucerna l'evo moderno non nasca improvvisamente come inattesa rottura rispetto al passato; esso piuttosto appare l'esito di un lungo processo che inizia dopo Tommaso e investe già in pieno il tardo medioevo; per quanto quest'ultimo periodo possa essere considerato epoca oscura al pari di poche altre (Balthasar condivide in tal senso la tesi di J. Huizinga¹⁰⁶), tuttavia la nascita della modernità non scaturisce dalla totale reazione alla decadenza medioevale ma come definitiva esplicitazione di quella rottura e di quella svolta che si erano compiute dopo la grande sintesi di Tommaso d'Aquino.

Il momento della rottura coincide con la fine dell'esperienza antica e classica della gloria di Dio. Per l'uomo greco il mondo non è una neutralità indifferente o tale da destare angoscia ma è anzitutto lo spazio in cui si riflette la bontà e la bellezza eterna. Il mondo è *epiphaneia* del divino e luogo di comparsa dell'uomo il cui compito è comprendere tale manifestazione. Solo successivamente il cosmo è inteso come "ordine" che guida lo sguardo verso il divino mentre prima erano gli dei stessi ad apparire. Da questa epifania scaturisce per l'uomo la misura morale espressa nella virtù della *σωφροσύνη*; egli sta davanti allo sguardo degli dei con un sapere-vedere che va alla forma (*eidōs*) delle cose e realizza la sua natura individuale e politica riconoscendo quest'ordine, rendendo omaggio al Dio con la sua fedeltà, tendendo a lui nell'amore (*eros*)¹⁰⁷. Per Platone la realtà non è solo il luogo inferiore perché unicamente pallida apparenza del divino (come sostenuto nei primi dialoghi) ma è soprattutto icona del mondo delle idee le quali appaiono nella loro inconfondibile bellezza esattamente nel mondo. E proprio perché il significato delle cose è nel divino, per il greco non esiste distinzione fra filosofia e teologia dal momento che la filosofia come metafisica (ovvero come scienza dell'essere e delle sue proprietà trascendentali che rilucono nella realtà) è

teologia e perché vi è una concezione unitaria dell'ordine "naturale" e "soprannaturale" poiché Dio è da sempre manifesto nel mondo¹⁰⁸.

Ebbene «il medioevo nella sua ascesa e nel suo culmine riprese e continuò coscienziosamente l'esperienza antica di un mondo rivelativo di Dio e interpretò l'evento storico della salvezza all'interno di una cornice cosmica onnicomprensiva, e questo al punto che le categorie antico-cosmiche della bellezza servirono largamente da lingua concettuale in cui esprimere l'intera rivelazione di Dio con il suo centro in Gesù Cristo»¹⁰⁹.

Questa visione finisce dopo Tommaso. Egli ha costituito il momento sintetico poiché nella sua esperienza dell'essere si è ritrovata tutta la tradizione antica, sia quella di Aristotele, riconosciuta come dominante, sia quella dell'asse Platone-Plotino-Dionigi-Agostino che supera e permea religiosamente la prima. Nella visione tommasiana dell'essere la dottrina trascendentale della bellezza dei classici era giunta ad un equilibrio attraverso la nozione di *esse* come pienezza della realtà, *esse* che dopo essere uscito da Dio acquisisce sussistenza ed autonomia nelle essenze finite; parlare comunque di essere significava intenderlo in un senso reale, appunto come la realtà.

Per Balthasar l'ontologia di Tommaso rappresenta un vero e proprio *kairós*¹¹⁰ perché la sua dottrina della distinzione reale fra *esse* ed *essentia* impedisce che la "gloria di Dio" venga identificata *tout court* con la bellezza cosmica; inoltre la dottrina dell'*actus essendi* come prima, immediata e universale operazione di Dio nel mondo sottrae al rischio di pensare l'essere come sussistente e fa delle essenze null'altro che le determinazioni positive della infinita libertà di Dio il cui amore soltanto fonda le forme. In tal modo la differenza reale tra essenza ed esistenza, apre lo sguardo su Dio quale essere sussistente (*Ipsum esse subsistens*) impedendo però su di esso la presa dello spirito conoscente.

L'ontologia tomista si colloca, quindi, in netta antitesi ad una filosofia dell'identità e nella direzione dell'essere. L'età che segue a Tommaso non regge l'oscillazione essere/Dio e finisce o con il livellare l'essere in un concetto essenziale (il razionalismo) o con l'identificarlo con Dio (l'idealismo panteistico). Nel primo caso muore la filosofia e si apre il campo alla scienza positivista che guarda al dato senza badare alla sua trascendentalità; nel secondo caso la filosofia si dissolve in mera antropologia poiché l'essere che si autogenera in natura finita è esso stesso finito, e dunque prodotto dell'uomo il quale, per la sua capacità poetica, diviene

l'unica realtà da interrogare. In entrambi i casi si dissolve il mistero dell'essere perché sono cancellati l'immagine e il simbolo che in esso brillano: l'alterità indisponibile che si manifesta nell'essere e di cui l'essere è segno.

Le prime avvisaglie del venir meno della sintesi si ritrovano nei traduttori e interpreti arabi di Aristotele: Avicenna e Averroè¹¹. Fu proprio l'averroismo a determinare la svolta poiché si concepì come il tentativo di ricercare fino a qual punto la ragione umana potesse giungere alla conoscenza dei fondamenti ultimi dell'essere a prescindere da qualunque rivelazione. Ciò introduceva un'indebita distinzione fra filosofia e teologia, distinzione che si sarebbe rivelata feconda se la teologia proprio per indicare lo specifico distintivo del cristianesimo avesse evidenziato il suo concetto irriducibile di gloria; ma mentre la filosofia precede distinta, i teologi in verità sono «inclinati ad accettare come realtà di fatto e controparte l'autodemarcazione insieme superba e rassegnata della filosofia e a rinunciare facilmente all'edificio-base di una "rivelazione naturale", contentandosi di illustrare ormai la fede nei suoi contenuti interni per coloro che già credono»¹².

Dunque l'equilibrio tomistico si rompe e non restano che da percorrere due vie: da un lato la formalizzazione dell'essere in un concetto universalissimo razionale che lo rende la categoria più estesa e più vuota (Scoto, Occam, Suarez); dall'altro l'identificazione eckhartiana dell'essere con Dio che costituirà il riferimento sia per la mistica tardo-medioevale che per la sua "posterità spirituale". Due modelli ben diversi ma che alla fine si capovolgono l'uno nell'altro e che «nella loro dialettica reciprocità rappresentano l'armatura della filosofia tra medioevo ed età moderna»¹³.

Da questo susseguirsi di eventi prendono forma i momenti dello spirito che definiscono il movimento della modernità la quale è designata da Balthasar epoca germanica. Infatti: 1. Scoto-Eckhart determinano la comprensione scientifica e religiosa che l'Europa avrà di sé stessa; 2. Cartesio e la riforma si appoggiano sulla mistica e a quest'ultima la coscienza cattolica oppone una cultura a raggio mondiale e universale (il barocco); 3. da Kant a Hegel e Marx ovvero l'illuminismo e l'idealismo che «hanno dedogmatizzato lo specifico cristiano a tal punto che nessuna barriera ormai blocca la sua validità totalitaria e il suo coincidere con una filosofia trascendentale»¹⁴.

3.2.1 L'essere come concetto (*Begriff*) in Scoto ed Occam e come neutralità (*Neutralität*) in Suarez

Duns Scoto¹¹⁵ assegna l'essere alla filosofia come oggetto formale distinguendolo da quello della teologia (rappresentato dalla rivelazione del Dio libero) e ne afferma l'universalità logica e metafisica¹¹⁶; per questa trasformazione l'essere da realtà diventa onnicomprensiva essenzialità che racchiude al suo interno la realtà, cioè l'esistenza, come sua possibilità infinita in Dio e finita nella creazione. L'essere, dunque, in virtù della sua pura idealità può essere pensato senza l'esistenza la quale in tal modo diventa un semplice accidente rispetto all'essere. Solo Dio include in sé anche l'esistenza per la sua autocomprensiva idealità che rappresenta, in un certo senso, l'anticipazione della processualità hegeliana dello spirito. Così facendo Scoto sia pone l'essere al di sopra di Dio sia elimina di fatto la realtà dall'essere. Costituendo poi l'essere a oggetto formale della filosofia riserva alla teologia come oggetto formale l'agire salvifico di Dio e la fede a riguardo. Ciò comporta la riduzione della teologia a scienza pratica e di conseguenza la sua incapacità di illustrare la gloria divina pur essendosi separata dall'estetica religiosa dell'antichità.

La gloria (*Herrlichkeit*) cede il posto alla sovranità (*Herrschaftlichkeit*); la filosofia e la teologia hanno perso il *sensorium* per percepire la gloria: la prima perché ha trasformato l'essere in onnicomprensiva idealità senza realtà e deve prescindere da Dio e dal mondo; la seconda perché non ha più l'essere come suo oggetto. In particolare a lungo andare tale sensorio per la gloria della creazione, perduto da entrambi, viene riconquistato in epoca moderna dai poeti, dagli artisti e dai grandi scienziati. L'indebita separazione degli oggetti formali crea una frattura tra il dio dei filosofi e il Dio biblico confinando la filosofia a scienza delle necessità entro l'essere e la teologia a scienza della libertà sovrana e non necessitata, irrazionale e arbitraria, del Dio cristiano.

Con Occam abbiamo la deduzione delle conseguenze dall'*esse univocum*. Il suo collocare la realtà individuale nell'essere come esito di una puntuale decisione dell'infinita libertà di Dio, sottrae ogni dimensione contemplativa e cancella ogni mediazione della teologia naturale¹¹⁷. Così mentre l'esperienza cristiana resta priva di mediazione filosofica, per compenso si giunge a postulare un'altra logica per i misteri della fede, altra rispetto al pensiero naturale; si apre così in quest'ultimo uno spazio speculativo nel quale nascerà la moderna scienza della natura dal mo-

mento che non più la filosofia, e ancor meno la teologia vengono ad interessarsi del mondo come realtà naturale. Essa, infatti, in quanto pura accidentalità si sottrae all'attenzione filosofica e in quanto posta sotto l'arbitrarietà della libertà di Dio non ha più valore in ordine alla fede.

Suarez riconsidera l'essere univoco di Scoto come oggetto adeguato della metafisica che per la sua estensione deve comprendere anche Dio da cui conseguentemente la metafisica deve prescindere per spiegare le dimensioni dell'essere. In quanto tuttavia Dio è la più pura realizzazione dell'essere, egli è l'oggetto materiale della metafisica. Pertanto con un concettualismo costruttivo si cerca di recuperare la metafisica nella teologia contrariamente a quanto aveva fatto Scoto. Il concetto dell'essere, che resta il più perfetto e vuoto, è in sé però contraddittorio perché esclude le sue determinazioni che pur appartengono e sono essere. Inoltre il concetto di essere è concetto del soggetto, soggetto che Suarez intende come colui che costituisce le rappresentazioni oggettive della realtà, mentre con la svolta copernicana da Cartesio a Kant diventerà il legislatore unico il quale riflettendo su se stesso si garantisce la correttezza dei suoi giudizi ed ha bisogno di Dio solo come ultima garanzia per il suo intelletto.

Al di fuori delle progettazioni ed operazioni del soggetto non resta che la materia, il puro quantitativo dominato dal numero.

«Il moderno ideale di una conquista dell'intero mondo esterno mediante il calcolo numerico ha qui la sua origine metafisica. La comparsa di un simile ideale sarebbe stata impossibile se, prima, tutta intera la realtà non fosse stata spogliata della sua profondità e spontaneità vivente, della sua propria verità, bontà e bellezza, e non fosse stata così immediatamente contrapposta alla *res cogitans*. Il materialismo "moderno" ha avuto una preparazione di lunga mano nella storia occidentale-cristiana dello spirito»¹¹⁸.

3.2.2 L'essere come Dio: Meister Eckhart

A ragione Meister Eckhart¹¹⁹ può essere considerato il padre della storia dello spirito e della spiritualità dell'età moderna. Egli riveste un ruolo fondamentale per la comprensione del periodo che intercorre fra l'aristotelismo del tredicesimo secolo e il ritorno del platonismo nel rinascimento – periodo definibile come "eredità eckhartiana" –; inoltre la figura del mistico tedesco apre

delle brecce e indica delle linee che conducono diritte alla modernità compiuta, cioè ad Hegel passando per pensatori quali il Cusano, Spinoza, Böhme e le diverse figure dell'idealismo tedesco¹²⁰. Perciò Balthasar dedica ampio spazio a Eckhart illustrando le linee essenziali del suo pensiero, le intuizioni portanti, la sproporzione esistente fra concetti da lui impiegati e i loro rivestimenti espressivi.

Anzitutto bisogna riconoscere valore alla sua esperienza di Dio che fu autenticamente cristiana e a cui cercò di dare forma esteriore ricorrendo alle categorie della teologia e della filosofia del suo tempo. La sua designazione di Dio come dell'essere costituisce un atto di venerazione religiosa, il termine di un itinerario alla cui origine c'è una reale esperienza della gloria che può essere riassunta in quattro proposizioni:

- a) Dio essendo al di là di tutte le cose è il “senza perché”, il fondo senza fondo in cui ogni perché che tiene insieme la realtà si affonda. Come Dio, cioè senza perché, sono non solo l'amore e la libertà ma anche la forma e l'idea le quali, apparentate in simile modo al divino, sono increabili.
- b) Questo senza perché sgorga e si comprende guardando all'eterno nascere del Figlio dal Padre, di Dio da Dio.
- c) Di conseguenza l'esistenza e l'agire cristiano consisteranno nel puro lasciarsi generare senza resistenza e lasciare che Dio si avveri in questo abbandono: è il *fiat* fatto di totale passività.
- d) La strada dell'uomo è in tal modo «un continuo suo formarsi trascendendosi in Dio, in corrispondenza all'essere di Dio e alla sua grazia in flusso continuo»¹²¹.

Particolarmente significativo è il tema dell'abbandono (*Gelassenheit*)¹²² che è in stretta analogia con la *indiferencia* di Sant'Ignazio, significa amare tutto come Dio vuole consegnandosi totalmente a lui. Altrove Balthasar la definisce «quel positivo credito radicale del soggetto umano a riguardo dell'essere in genere (e a tutte le sue possibili forme relative), che vuole essere interpretato come un'intesa apriori, come un “sì e amen” all'indirizzo dell'eternità»¹²³. In questo modo l'abbandono lungi dall'essere la semplice *apátheia* greca, ovvero una tecnica per proteggersi dal dolore, è una pura consegna dell'uomo all'amore eterno al di là di ogni piacere o dolore. Questo abbandono, che ha anche un preciso senso mariologico, si spiega in prospettiva trinitaria: il definitivo affidamento dell'uomo a Dio accade per grazia come inserzione nell'eterno abbandono del Figlio nel Padre che si manifesta nel suo uscire dal Padre con l'incarnazione.

Eckhart però non si è limitato a delle semplici formulazioni; accanto all'impianto "scolastico" del suo pensiero, ha fatto ricorso alle categorie delle varie filosofie spingendosi in formulazioni paradossali ed iperboliche fino alla contraddizione; così se Dio è l'essere, ciò che non è Dio, ovvero la realtà, non è; ancora: all'agire attivo di Dio che dona l'essere deve corrispondere la passività della creatura che mentre accoglie contemporaneamente è sempre assetata di Dio. A questo punto è chiaro il rischio che il materiale espressivo soffochi l'edificio speculativo. Ne è un esempio la dottrina contenuta nelle *Questioni parigine* dove si afferma l'identità di Dio con l'intellezione (e dunque oltre l'essere) che spinge Eckhart a rinvenire nell'uomo la ragione come quella realtà in-creabile al fondo della quale l'uomo e Dio coincidono¹²⁴.

Accade, però, che la gloria biblica da lui contemplata per l'autenticità della sua esperienza di Dio si smarrisce nell'espressione. Infatti «l'avanzata verso la costruzione speculativa di ogni essere in base al punto di identità della ragione, dove Dio e creatura coincidono, è soltanto una questione di tempo. Nella prospettiva che va da Eckhart a Lutero, e a Hegel e Heidegger non è difficile avvertire l'affinità profonda che congiunge tutti questi sistemi speculativi»¹²⁵. Il rapporto fra soggetto assoluto e soggetto finito facilmente rischia di cadere dall'orizzonte della venerazione a quello della speculazione e del concetto e ciò si verificherà quando la dottrina verrà separata dall'esperienza con il conseguente svanire della categoria della gloria in direzione della speculazione soprattutto per la rinuncia in Eckhart alla mediazione del cosmo nel rapporto con Dio.

3.2.3 L'immediata eredità eckhartiana: metafisica della ragione santa (*Metaphysik der heiligen Vernunft*) e metafisica della ragione folle (*Metaphysik der närrischen Vernunft*)

Con questo titolo si vuole dire che il periodo intercorrente fra la fine del medioevo (che segna anche il tramonto di Aristotele dopo la condanna degli averroisti), e il ritorno a Platone con l'umanesimo rinascimentale è caratterizzato da un interrogativo critico sul modo cristiano di pensare e concepire il rapporto con Dio. Da questa domanda hanno origine due tipi di metafisica strettamente correlati tra loro, essendo il secondo il riverbero letterario del primo¹²⁶.

Nell'età di interregno tra Aristotele e Platone, continua ad essere posto il problema dell'essere ma in una mutata esperienza

dell'essere divenuta adesso esperienza del vuoto e dell'oscurità; in questa nuova condizione l'uomo si sente smarrito e senza consolazione. Riemerge così il volto della tragedia antica e torna in auge il tema dell'esistenza come dolore e come ribellione inutile di fronte a un destino contro cui non si può lottare e a cui ci si deve quindi abbandonare. Tuttavia, a differenza della tragedia antica, la libertà dell'uomo dinanzi a Dio viene interpretata ora cristologicamente e in tal modo vengono ad essere superati i limiti della tragedia antica: infatti Dio non scompare nella sua indifferenza di fronte al dolore dell'uomo in ragione della sofferenza di Cristo che pur essendo Dio soffre come persona umana: «In Cristo il dolore era diventato colmo di senso in quanto subito per altri, e nella notte in cui Dio si era nascosto c'era la tenebra di un estremo amore che poteva essere affermato anche nella cecità e nella nuda fede dell'indifferenza»¹²⁷.

Da questa esperienza, nell'alveo della scuola di Eckhart, nasce la "metafisica dei santi" (*Metaphysik der Heiligen*)¹²⁸ nella quale Balthasar colloca molteplici figure: Taulero, Susone, la *Theologia Deutsch* del nobile francofortese, Ruisbroeck, le donne mistiche (Angela da Foligno, Giuliana di Norwich, Caterina da Siena, Caterina da Genova), Ignazio di Loyola, Francesco di Sales, la metafisica dell'oratorio (Pierre de Bérulle, Charles de Condren, Fénelon, Caussade)¹²⁹. Ci soffermiamo su due figure: Ignazio di Loyola, ovvero la "gloria barocca della rappresentazione", e P. de Bérulle iniziatore della metafisica dell'oratorio.

In Ignazio al centro, come concetto di fondo, sta la *indifferencia* che traduce l'*apatheia* cristiana dei Padri, la *Gelassenheit* dei renani e che prenderà la forma dell'*abandon* nel *Grand Siècle*. Gli *Esercizi spirituali* inseriscono Ignazio nel fiume della spiritualità tedesco-olandese che egli conosceva per aver letto Ludolfo di Sassonia, *L'imitazione di Cristo* ecc. Tuttavia questa continuità si unisce ad una discontinuità altrettanto decisiva. L'indifferenza non comprende, infatti, la formulazione metafisica che ne avevano dato i tedeschi ed Eckhart perché rifiuta lo schematismo ileomorfo di forma (Dio) e materia (creatura). Questa diversità, che rappresenta un vero passo in avanti, determina una diversa comprensione della indifferenza; essa, infatti, non è più esercitata come negazione dell'essere e della volontà propria, ma diventa l'attiva cooperazione della creatura, la sua dedizione alla causa del regno di Dio scegliendo ciò che Dio dona di scegliere. La libertà umana risponde a Dio imitando la sua dedizione collocandosi così nella sfera dell'adorazione e dell'amore.

L'abbandono del rivestimento metafisico eckhartiano ha permesso a tale spiritualità di sopravvivere in età moderna al naufragio della linea mistica senza ridursi a semplice moralismo storico o illuministico ma conservando l'apostolato attivo come forma della negazione e opera della contemplazione. Così la nozione ignaziana di indifferenza acquista in età barocca la forma della "rappresentazione": «colui che segue il Signore, che si mette in tutta indifferenza a disposizione della volontà e degli ordini del maestro, senza per questo cessare d'essere un libero e spontaneo essere umano, è per gli altri inoltre come un incaricato, un rappresentante del suo Signore, a quel modo che un viceré rappresenta il suo re»¹³⁰. In questo modo la rappresentazione realizza «una nuova coscienza della gloria di Dio nel mondo, giacché così questa gloria trova un recipiente che Dio non deve (come in Eckhart, Occam, Lutero) mandare in frantumi per rivelarsi come l'Unico, ma dove può presentarsi come vera luce, vera manifestazione di assoluta sovranità»¹³¹; è qui l'aspetto profondo della coscienza barocca che precede il duplice ambito della controriforma ecclesiastica e dell'assolutismo politico. Piuttosto, la decadenza del nuovo modo di intendere la gloria divina inizierà quando in senso controriformistico il luogo della gloria diventeranno le istituzioni ecclesiastiche positive.

La seconda figura è Pierre de Bérulle, fondatore nel 1611 dell'Oratorio francese; si deve parlare di una metafisica dell'oratorio in quanto «tutta la teologia viene un'altra volta radicalmente fondata nel rapporto dell'*analogia entis*, la cui espressione nella creatura è la *religio*: realizzazione dell'infinita superiorità e signoria di Dio sopra la nullità ontologica della creatura»¹³². La figura interamente realizzata dell'analogia è l'Uomo-Dio Gesù Cristo, il ponte tra finito e infinito che rende possibile l'atto metafisico radicale, l'adorazione; prima di Pascal e a prescindere dalla considerazione della peccaminosità dell'uomo, Bérulle istruisce un nuovo cristocentrismo: «Gesù Cristo è, sia ontologicamente che gnoseologicamente, il punto dove la gloria si volge in adorazione e, dal momento che egli è personalmente Dio in natura umana, in modo del tutto adeguato»¹³³.

Infine si deve considerare la metafisica dei santi folli perché è nella letteratura che l'immagine dell'uomo scaturita dalla ragione santa si fa carne e sangue. A prima vista può sembrare inopportuna questa congiunzione di santità e follia. Il santo era stato a lungo l'immagine canonica e ideale dell'uomo; la santità, tuttavia, non aveva mai avuto forma epica o drammatica. Il nucleo della santità, ovvero l'abbandono nella trascendenza alla conosciuta volontà di

Dio, assumeva il genere letterario della leggenda: il santo doveva dileguarsi nell'inafferrabile e non poteva mai impersonare il ruolo dell'eroe. Al contrario la pura avventura (l'eroismo) non aiutava a risolvere la domanda metafisica circa l'essenza dell'uomo.

La figura del "santo folle" (una galleria di pazzi e di buffoni rappresentativi) avvicina la santità alla vita e corregge la "leggezza metafisica dell'eroe":

«il vero folle si cinge invece d'uno splendore inconsapevole, in intenzionale santità. Egli è l'uomo indifeso, dell'apertura verso l'alto, della realistica trascendenza. L'"uomo classico" in tempo post-cristiano è nella sua bellezza pur sempre in qualche modo un "melanconico". L'autentico folle non lo è. Non essendo mai del tutto "dentro di sé" gli manca il baricentro che lo incatena in basso alla terra. Egli è il più prossimo al santo, più prossimo dell'uomo moralmente riuscito che si cura della propria perfezione»¹³⁴.

La figura del folle (eroe-santo) definisce il passaggio tra antichità ed epoca moderna (che Balthasar qualifica come postcristiana); nella modernità non c'è più spazio per l'eroe e nel tempo del pensiero speculativo la figura è il genio nel quale l'assoluto è vivo (come nel romanticismo idealistico).

Ecco allora le figure di uomini folli che incarnano l'ideale dell'abbandono, della spoliatura di sé. Appartengono a questa categoria gli uomini indifesi, segnati dalla totale apertura verso l'altro, senza baricentro e non legati alla terra. L'età moderna pullula di questi pazzi che talvolta sono diventati anche santi e giungono fino al nostro tempo: Villon, Johannes von Tepl, Wolfram von Eschenbach, Erasmo da Rotterdam ("l'analogia della follia"), Cervantes ("il ridicolo e la grazia"), Grimmshausen ("il pazzo come monello"), Dostoevskij ("il cristiano come idiota"), Roualt ("Cristo nel clown")¹³⁵.

L'idiota di Dostoevskij è il compimento del motivo del folle e la restituzione-immersione del mondo della bellezza nella sfera della gloria oltre i tentativi incompleti di classicismo e romanticismo. Il romanzo di Dostoevskij attraverso la figura di Ippolit esprime anche l'esperienza della dissoluzione della gloria nel mondo: «il grande argomento estetico passato per le mani di Platone, Agostino, Boezio, Eriugena e Bonaventura, e poi ancora di Bruno, Hölderlin, Hegel, ha perduto la sua efficacia. Al secolo XIX attraverso la bellezza del mondo (*Weltschönheit*) non traspare più nulla o quasi di divino»¹³⁶.

3.2.4 Il nodo (*der Knoten*) Nicolò Cusano

All'inizio del bivio, che attraverserà e dividerà la modernità nel suo svolgersi come mediazione antica e speculazione sul Dio spirito, si trova il cardinale Nicola da Cusa che viene definito da Balthasar “quasi un blocco erratico” (*beinhah ein erratischer Block*)¹³⁷. La sua decisività, ovvero il suo atto radicale filosofico, è la dottrina dell'analogia dell'essere¹³⁸ che egli percorre lungo il confine di un idealismo dell'identità dal quale si tiene distante ma che prepara per chi verrà dopo.

Con il Cusano abbiamo un tentativo di sintesi fra istanze antiche e cristiane. L'antichità torna sotto la forma dello schema speculativo di Plotino (Proclo ed Eriugena) sul mondo come spiegazione dell'inspiegabile mentre la visione cristiana è mediata da Eckhart¹³⁹ con la sua dottrina dell'anima che Cusano traduce nella problematica della *mens*. Tuttavia il mistico tedesco è interpretato alla luce di Plotino tant'è che emerge come dominante il tema del desiderio mentre è del tutto assente il tema dell'indifferenza che pure aveva segnato la metafisica dei santi quale immediata eredità del pensiero eckhartiano. Per queste ragioni il Cusano significa «un nuovo energetico radicamento all'indietro di tutte le verità fondamentali della teologia cristiana positiva nella rivelazione totale cosmico-metafisica che gli appare come onninclusiva»¹⁴⁰: ciò si verifica in opere come il *De dato patris numinum*, *De Genesi*, *Idiota de Sapientia*.

La dottrina dell'analogia¹⁴¹ e la considerazione della fede come culmine dell'atto filosofico, permettono al Cusano una visione unitaria della gloria. Si incontra la ripresa plotiniana – il divino risplende e riluce nell'armonia del mondo (cf *Idiota de mente*) – e la sua inserzione nella dottrina eckhartiana di Dio come assoluta libertà per cui Egli nel rivelarsi non è spinto da alcuna necessità. Colui che risplende nella realtà è come se parlasse attraverso il mondo che diventa la sua voce udibile. Nella creazione pertanto Dio si comunica e questa verità legittima la ricerca degli antichi della *quidditas* delle cose. Dentro il mondo emerge il primato dello spirito umano che, aperto a tutto l'essere, è la pienezza implicata della bellezza del mondo. Conoscendosi come “bella” la *mens* si accende di un amore infinito e si scopre riflesso creato del bello divino archetipo che è la gloria divina ed ha sede nello Spirito Santo. Se così stanno le cose allora il mondo poteva essere creato unicamente per amore e per la comunicazione della gloria intradivina e contemporaneamente tale gloria, sebbene irradiata nella

creazione, diventa accessibile solo quando Dio rivela alla sua creatura il suo più intimo mistero.

Per quanto riguarda la dottrina dell'analogia, assistiamo ad un ritorno dell'età antica la quale però, per l'incontro fecondo con l'istanza cristiana, viene rinnovata a tal punto da vivere un nuovo inizio. Il punto di partenza è l'affermazione dell'incomprensibilità del fatto che Dio è tutto eppure esiste un mondo diverso da lui senza che lo si possa pensare come una realtà che gli aggiunga qualcosa. Dio, in quanto creatore, deve in-esistere nella creatura senza però mischiarsi e quindi sprofondare in essa. Per questo il Cusano chiama Dio il *Non-aliud* (non altro), perché contiene in sé tutte le manifestazioni possibili¹⁴² dell'essere; questo "nome" gli permette di negare la riduzione di Dio a realtà finito-creaturale, di affermare che Dio fonda e trascende ogni ente e di superare la difficoltà del pensiero pre-cristiano a fare coesistere assoluto e contingente¹⁴³.

Tuttavia il debito verso l'antichità si manifesta nell'ereditarne il limite: il compito impossibile della fondazione dei molti in base all'Uno in un contesto di creazione. Per questo nel *De Possess* e soprattutto nel *De apice theoriae* troviamo lo sviluppo della soluzione cristiana che è anche il superamento del problema. Nel *De apice theoriae* partendo dal fatto che la inafferrabilità del Dio della teologia negativa si capovolge nella inafferrabilità positiva che è l'amore di Dio come "voler aver bisogno di me da parte di chi non deve aver bisogno", le essenze create sono poste come termine di un'intenzione positiva. Così facendo Dio è pensato nell'analogia della libertà; nel *De Possess* Dio è il luogo dove l'asindoticità fra essere e poter essere, che attraversa ogni ente mondano, viene risolta in direzione della coincidenza¹⁴⁴.

Con il Cusano l'antica gloria di Dio si è innalzata al livello della gloria del Dio cristiano creatore. Vi è dunque una continuità della teologia filosofica per cui al dinamismo dell'eros umano come nostalgia di Dio (tema del *Simposio* di Platone) corrisponde l'autoapertura personale di Dio in Cristo che è la grazia dirimpetto alla quale nell'uomo sta la fede. Così è immediato e consequenziale il passaggio dalla rivelazione della creazione alla rivelazione della Bibbia. Non ci si sottrae però al rischio di un origenismo cristologico: «Cristo come presenza della ragione assoluta nella ragione creata, ed illuminatore mediante la fede e guida alla comprensione del mistero di Dio come sole degli spiriti»¹⁴⁵. Proprio la cristologia dell'ultimo libro del *De docta ignorantia* aprirà la via ad Hegel perché la proporzione in Cristo (Uomo-Dio) tra Dio e il mondo, è resa intuitiva per la ragione.

Un ultimo aspetto deve essere considerato. Per il Cusano lo spirito umano non sta di fronte Dio in un rapporto di soggetto e oggetto ma in un rapporto di partecipazione di un soggetto finito a un soggetto assoluto. Lo spirito (*mens*) creato è immagine di Dio a tal punto che «come Dio, il creatore, si comporta nei confronti del mondo reale, creato, che Egli ha fatto promanare dalla sua essenza e dalle sue idee, così lo spirito umano (come *secundus deus*) si comporta nei confronti di un mondo irreali e cioè nei confronti del cosmo dei numeri (e con esso del dominio del mondo, matematico-fisico-tecnico) che quello stesso spirito produce in maniera creativa dalla sua unità spirituale, analogamente archetipica»¹⁴⁶.

La differenza fra Dio e uomo si manifesta nel fatto che «*conjecturalis mundi humana mens forma existit, ut realis divina*»¹⁴⁷. Questa conoscenza congetturale viene superata dalla immersione della creatura nel processo generativo trinitario, nel cointuire del padre con l'eterno Figlio. Tale "immersione" è la vocazione dei figli di Dio, la loro divinizzazione. Ora se da un lato siamo ricondotti alla tesi di Eriugena, dall'altro la coincidenza dell'uomo con Dio in Dio – come eliminazione di ogni alterità e differenza – «innegabilmente rinvia in avanti all'idealismo che deve venire, la condizione di figli di Dio è il sapere assoluto, che filosoficamente viene attuato nella sintesi progressiva (come semplificazione), teologicamente nell'essere congenerati assieme al Logos»¹⁴⁸.

Nonostante lo sforzo, la sintesi del Cusano tra gloria biblica e gloria nell'orizzonte platonico-plotiniano non rende giustizia alla prima e l'età moderna lo evidenzierà: per questo siamo di fronte ad un "blocco erratico".

3.3 *La modernità tra "mediazione antica" (Antike Vermittlung) e "metafisica dello spirito" (Geistmetaphysik).*

Nella determinazione dell'inizio della modernità nella duplice linea del ritorno agli antichi e della speculazione positiva su Dio, oltre al punto di svolta rappresentato dal Cusano, bisogna considerare altri due fattori che orientarono lo sviluppo del pensiero. Si tratta della crisi della metafisica dei santi e della ragione folle e della crisi della cristianità europea con la riforma. Nel primo caso il corto circuito scaturiva dall'oblio del mondo come luogo della manifestazione e apparizione della gloria di Dio il quale, invece, veniva incontrato nella sua gloria in una immediata sovrannaturalità. Nel caso della riforma la rottura dell'unità cristia-

na mise in seria crisi la credibilità del cristianesimo al punto che, proprio per ritrovarne la forma, non più rinvenibile nell'unità ormai infranta, si tornò ad attingere all'antichità.

Dunque il primo movimento che segna la modernità dall'umanesimo fino ad Heidegger passando per il rinascimento, il barocco, l'illuminismo e l'idealismo (e quindi attraversando tutti i secoli dell'evo moderno) è il rifugio nel mondo antico classico come invocazione di aiuto dell'umanità cristiana minacciata dalla svalutazione del mondo: la realtà del mondo era stata "saltata" nella metafisica dei santi e pertanto si imponeva un suo recupero per l'accesso a Dio, recupero che significava ritornare a quel luogo della storia in cui il cosmo realmente era stato considerato epifania del divino. «La riesumazione dell'antichità (rinascimento) intendeva due cose: una presa sul serio del mondo di contro a una spiritualistica fuga dal mondo, una presa sul serio della religiosità cosmica (religione naturale) di contro a una positivizzazione della religione nella fede biblica»¹⁴⁹.

Così l'antichità, in particolare la linea platonica-plotiniana, a distanza di secoli ridivenne il suolo fecondo per la metafisica, la religione e l'arte cristiana perché garantiva la salvaguardia della gloria di Dio nella bellezza cosmica. Incontriamo dunque una ripresa di quella "riduzione cosmologica" già descritta altrove¹⁵⁰ che implicava l'idea della rivelazione cristiana come vertice e sintesi della divina rivelazione nel cosmo (teoria dei *logoi spermatikoi*); così i filosofi tornarono ad essere considerati precursori di Cristo e come tali furono battezzati, gli dei divennero la rappresentazione di alcuni aspetti di Dio e lo specifico cristiano venne chiarito come evento supremo dell'universale rapporto dell'uomo con Dio. Tuttavia, scrive il nostro, non c'era alcuna possibilità di ritornare all'ingenuo rapporto con Dio come accadeva nell'antichità dimenticando quanto con il cristianesimo era stato ormai acquisito¹⁵¹.

In dialettica con il ritorno all'antichità¹⁵² si pone il motivo della dottrina speculativa su Dio che emerge dall'esperienza cristiana dell'immediatezza fra io infinito e io finito come formulato in Eckhart. Il tema, sempre presente nella coscienza cristiana, era rimasto celato sia a causa dell'antico timore e tremore per il divino, sia a causa del rispetto biblico per la gloria di Dio ultimamente inaccessibile. In realtà tanto la cabala veterotestamentaria quanto la speculazione sul Dio del Nuovo Testamento avevano creato già una grande apertura; la questione riemerse senza ipoteche con Eckhart nel suo percorrere la via che conduce al fondo senza fon-

do della divinità oscura e immutabile al di là della stessa realtà trinitaria.

In ordine alla modernità decisiva fu la combinazione fra i due temi che appare conclusa in Hegel. Il passaggio dagli dei al rapporto con l'Io infinito compreso eticamente (Schiller), eroticamente (Novalis), esteticamente (Schelling), speculativamente (Hegel), fa impallidire e svanire la categoria della gloria.

Un terzo tema che sorge dall'unione dei due precedenti è il tema dell'evoluzione. Con esso il mondo viene posto nello spazio interno che congiunge l'io finito all'infinito entro cui Dio si auto-ricerca. L'inclusione di Dio nel processo del mondo significherà la perdita della sua libertà sovrana e l'innalzamento dell'uomo a punto fermo speculativo e assoluto oltre il quale non si dà nulla di divino.

La gloriosa età moderna (se si pensa ai poeti, alla musica italiana e tedesca, alla pittura francese, al teatro spagnolo e inglese), quindi, nel suo sorgere è segnata e minata alla radice da una interna contraddizione, cioè il volersi affidare oltre che al cristianesimo, a due campi di forze spirituali che si elidevano a vicenda: l'antichità classica e la speculazione del pensiero su Dio. Difatti il ritorno al classico finì presto perché vi era una impossibilità in nuce: interpretare il cristianesimo alla luce dell'antichità mentre al contrario il cristianesimo era quella chiave di accesso all'antichità che permetteva di identificare la gloria che in essa si trovava. D'altro canto il cristianesimo detiene l'unico ingresso possibile ai misteri del cuore di Dio; per questo la speculazione su Dio senza cristianesimo finisce nel nichilismo. Infatti da un lato ha senso parlare di dei quando viene conosciuto e riconosciuto il personale amore di Dio nel Figlio; dall'altro la speculazione metafisica non è condannata a diventare prometeica antropomachia¹⁵³ solo se non si separa dalla fede che riconosce la sovrana libertà del Dio dell'amore. Il fatto che l'età moderna segni un'enorme perdita di gloria dice l'esito dell'originaria contraddizione.

3.3.1 La mediazione antica

Il movimento che pose la modernità sotto l'antichità fu l'umanesimo, dedito al servizio della verità; esso riscoprì e celebrò la poesia come teologia e la teologia come poesia (Petrarca, Salutati, Boccaccio). Due i temi essenziali: l'identificazione dell'agape con l'eros e il ritorno all'uomo come centro.

Per quanto riguarda il rapporto *agape/eros*, il rappresentante più importante è Marsilio Ficino¹⁵⁴ con la sua visione inseparabilmente cristiana e platonica. Egli identifica *eros* platonico e *charitas* biblica dando fondamento filosofico a quell'immagine dell'*eros* trasfigurato dai raggi dell'*agape* che trova nella Beatrice di Dante la prima figura. Per il Ficino Dio è il centro di tutte le cose ovvero il Bene. Da lui irradiano quattro cerchi (*mens, anima, natura, materia*) che costituiscono il bello. L'essere del mondo è lo *splendor divini vultus*. In Ficino la gloria è la bellezza e come il bello è l'apparire risplendente del bene, così il mondo è l'apparire e l'irradiare di Dio. Da ciò la perfetta coincidenza fra *eros* e *agape*: questa dottrina è diventata la giustificazione dell'amore cortese e trobadorico del tardo medioevo dopo il "dolce stil novo". Dall'identificazione, affatto arbitraria, tra *eros* e *agape* l'*eros* acquista nuove proprietà: la sua *charis* ha ora i tratti cristiani, «la sua *pietas* (*Huld*) riluce di divina misericordia neotestamentaria, la sua forza trasfigurante diventa forza del perdono dei peccati e della trasfigurazione del mondo»¹⁵⁵. Dentro il dinamismo e la forza di questa identificazione ritroviamo l'opera di Michelangelo, i sonetti di Shakespeare, il Tristano di Goffredo di Strasburgo, l'Ariosto e il Tasso, la Penthesilea di Kleist, la Trilogia dei Nibelunghi di Hebbel fino all'ultimo esito costituito da *Le soulier de Satin* di Claudel.

In questo contesto deve essere inserito anche Giordano Bruno nel quale "si compie una svolta del destino"; garantito dalla dottrina del Cusano interpretata in direzione dell'identità, «egli diventa il padre segreto della moderna religione del cosmo, Spinoza e Leibniz devono a lui concetti decisivi, Schelling edificherà con partenza da lui e quando Hegel o Goethe dicono "Spinoza" intendono in verità Bruno»¹⁵⁶. Il giudizio che Balthasar darà nella *Teodrammatica* sul rapporto *eros-agape* prospettato dalla mediazione antica chiarisce ulteriormente il pensiero con una accentuazione: «tutto quel che in età moderna naviga sotto la bandiera dell'"eros" (con adesione presunta al *Simposio* di Platone) non è per la verità che una secolarizzazione dell'*agape* cristiana; chiarissima già in Goffredo di Strasburgo e nel suo entourage medioevale, dove l'*eros* pretende a una assolutezza che lo maschera come una consapevole contraffazione dell'amore incarnato, crocifisso ed eucaristico di Dio»¹⁵⁷.

Il tentativo dell'età moderna di riaffermare e tutelare la gloria di Dio nel mondo attraverso il ricorso alla fase dell'antichità è fallito. Infatti l'inserimento della rivelazione biblica in un cosmo teofanico e l'inserimento dell'*agape* cristiana nell'*eros* come desi-

derio umano di bellezza, crea un incerto equilibrio fra umano e divino che alla fine si risolve in una sopraffazione della natura (l'umano) sulla sovranatura (divino).

Tuttavia il tramonto inevitabile di questo tentativo di recupero dell'identità cristiana attraverso il ricorso agli antichi, fu dovuto anche alla irruzione nella storia di due avvenimenti decisivi. Il primo fu la riforma, del cui significato già abbiamo scritto sopra; qui aggiungiamo che la rottura dell'unità e la conseguente crisi della credibilità del cristianesimo imposero il ritorno alla religiosità naturale come si verificò con il deismo inglese e con l'illuminismo dove tale ritorno assunse carattere polemico e anticristiano. Infatti, scriveva anni prima Balthasar, avendo il cristianesimo polarizzato ogni religiosità naturale «ogni tentativo, quindi, di ripristinare l'antica atmosfera di religione naturale – tentativo che fu soprattutto grandioso nel movimento del XVIII secolo, il cosiddetto “illuminismo” – assume più o meno fortemente, il sapore di un'impresa polemica e perciò tendenzialmente negativa»¹⁵⁸.

Il secondo avvenimento decisivo fu il sorgere della scienza della natura da cui vennero dedotte conseguenze antimetafisiche quali l'atomismo, il materialismo e l'ateismo e che definisce il ritorno all'uomo come centro (*Rückzug auf Mensch-Mitte*). Con lo spodestamento dell'uomo dal centro ad opera della scienza, la cosmologia retrocede e l'uomo si erge a centro¹⁵⁹ cioè a punto focale della gloria nel quale il cosmo emerge come spirito rifulgente di contro all'oscurità di Dio. Da qui l'affermazione dell'autonomia sovrana dell'uomo che si esprimerà nell'ideale del Principe di Machiavelli, nel programma racchiuso nell'espressione “sapere è potere” di F. Bacone e nella teoria di corpo e stato di Hobbes. Paradossalmente in ambito teologico la battaglia antimaterialistica in difesa di Dio viene combattuta ancora solo sul fronte antropologico. Infatti con Locke, Toland e Tindal, «l'uomo viene eticamente obbligato a misurare sulla sua libera e autonoma ragione una rivelazione che eventualmente lo raggiungesse (Locke), ad enucleare dalla religione cristiana dogmaticamente travestita la schietta verità universalmente umana nel messaggio di Gesù (Toland), a reinserire la dottrina cristiana semplicemente nella universale religiosità dell'umanità (Tindal), nella decisa secolarizzazione dell'agostiniana *civitas Dei ab Abel*»¹⁶⁰.

3.3.1.1 Due figure cardini: Hölderlin e Goethe¹⁶¹

Secondo Balthasar non esiste autore dell'epoca moderna che si sia dedicato e abbia combattuto per la causa della gloria in modo tanto intenso quanto tragico come F. Hölderlin. Il punto fondamentale, in relazione al recupero dell'antichità, è il trasferimento alla gloria antica, come esperienza totale di Dio nel cosmo, compiutamente espressa nell'arte, delle energie e dei motivi della gloria della rivelazione cristiana¹⁶². La relazione, tuttavia, va pensata non in maniera univoca perché tra antichità e cristianità sussiste una circolarità ermeneutica in virtù della quale Hölderlin, mentre applica tratti cristiani all'esperienza antica della gloria, legge tale esperienza con occhi immancabilmente cristiani, cioè come gloria dell'amore.

Il nuovo Dio, di cui egli parla, proviene dal mondo greco ma ha i tratti del dio cristiano; è l'Uno-Tutto il cui nome è bellezza¹⁶³: bello come natura, santo come spirito, glorioso come santo che appare bello dove "santo" (*Heilig*) sono le cose e gli esseri che accennano all'eterno spirito presente in loro facendone avvertire l'infinito valore; il divino (*göttlich*) è la sfera degli dei, ma anche delle realtà umane e terrene che si trascendono nella luce degli dei, e la gloria è l'unità del santo (a cui appartiene la maestà) e del bello.

Nella riflessione di Hölderlin ritroviamo un'ipoteca che appare insuperabile e che, purtroppo, segna il suo pensiero. Si tratta del pensiero dell'identità che costituisce il retroterra del poeta nonostante il suo allontanamento dall'idealismo¹⁶⁴. A partire da esso sorge una nuova idea del divino per cui la sua caratteristica è il diventare da spirito natura, lo svuotarsi di sé, passare dalla pienezza alla povertà fino a cessare nell'amore di essere autosufficiente; questo significa che lo spirito è un momento nel tutto e che dottrina economica e dottrina immanente della Trinità si identificano. Hölderlin trasforma la kenosi cristiana di Dio in una kenosi cosmico-panteistica del divino lasciando indeciso se «la schematica categoriale greco-idealistica non sia diventata d'un tratto lingua espressiva per una elementare esperienza di fede cristiana, cioè per l'immanenza e la vicinanza, la nascostamente (assentamente) presente gloria dolorosa dell'amore divino come filigrana del cosmo, oppure se la lingua non sopraffaccia alla fine il contenuto, e il "tragico in genere" e la sua "legge calcolabile" non diventino l'intima forma della croce»¹⁶⁵.

Che si tratti di esperienza cristiana lo lascia supporre la forte presenza della "preghiera" nell'opera di Hölderlin¹⁶⁶. Tale aspet-

to è totalmente assente nei pur religiosi pensatori moderni da Bruno agli idealisti: la preghiera non ha ragione di sussistere entro un pensiero dell'identità dove non c'è spazio per l'alterità e per la relazione ad esso ma vi è solo il cammino della coscienza che perviene alla consapevolezza della propria identità con il divino.

Questo senza trascurare che in Hölderlin dall'esperienza poetica di cielo, terra e aria (la trinità cosmica) si passa alla scoperta, attraverso l'amore per Susette Gontard, che l'ultima verità e gloria dell'essere è la discesa dello spirito nella forma di servo dell'indifesa miseria per cui ogni essere deriva da una pienezza di eterno amore che sempre per amore si avventura nell'indigenza. Dentro questo orizzonte Hölderlin resta presso Cristo, figura e realtà della spoliatura del divino per amore, ma si propone anche di restituire a Cristo il contenuto dell'intimità precristiana di Dio salvandolo dall'idolatria dei teologi cristiani e dei ritualisti. Questa è la sua missione sacerdotale di poeta: non lasciar cadere nulla delle teofanie cosmiche per amore della rivelazione di Cristo.

Nella riflessione cristologica di Hölderlin quindi ritroviamo la sottolineatura del senso kenotico: anche lo spirito, nonostante la sua eternità, è dentro la tensione divisionistica dell'Uno-Tutto, cioè è un momento nel tutto in quanto riconosce la sua indigenza della sua discesa nell'amore. La kenosi conferisce splendore ma getta sul divino l'ombra tragica della caducità e della malinconia. C'è dunque un nodo incrociato fra umiliazione e splendore, fra affermazione e negazione: la bellezza come determinazione trascendentale dell'essere è la sintesi di bello e non bello intramondano. Il punto decisivo è dove collocare il centro, cioè il cuore, dell'uomo amante e del Dio sofferente; per Hölderlin esso è nell'eros anticamente concepito nell'amore che unisce l'istinto dell'infinito e l'istinto della delimitazione.

Al fondo di tutto, Balthasar torna a sottolineare la grande ipoteca rappresentata dalla filosofia dell'identità che definirà compiutamente l'idealismo tedesco. Là dove l'identità soppianta l'analogia, l'essere non può sottrarsi ad un monismo assoluto in cui il divino, termine del processo di autocoscienza dell'io finito, si dissolve nel nulla del non-diverso che non è. C'è, scrive Balthasar,

«una crepuscolare involuzione in una notte dello spirito inesorabile e distruttiva; l'enorme intimità, che doveva corrispondere alla gloria dell'essere, era, pur in tutta l'umiltà che era propria della celebrazione e del rendimento di grazie, obiettivamente *hybris*, perché impoveriva il libero mistero del dolore di Dio riducendolo a legge

sperimentale dell'essere dell'Uno-Tutto. Perciò il Cristo risolto nel cosmo non è più alla fine recuperabile. E possono allora subito irrompere, per Hölderlin, nella sua gloria i gelidi venti del nulla [...]. Quest'ombra (del nulla), la più oscura delle ombre, è indivisibile da qualsiasi pensiero dell'identità; è quindi eccessivo interpretarlo come una "mancanza di Dio" che ci possa alla fine essere di aiuto»¹⁶⁷.

La seconda figura decisiva, se non altro per la sua influenza nel pensiero dei secoli XIX e XX, è Goethe¹⁶⁸. A lui il teologo di Lucerna nel quinto volume di *Gloria* dedica una sessantina di pagine, quasi una monografia. Del resto non possiamo non ricordare il profondo legame e la grande influenza che il genio tedesco ebbe su Balthasar¹⁶⁹. Già ai tempi del ginnasio, secondo quanto riferito da P. Henrici, egli leggeva di notte sul letto del dormitorio il Faust e nel 1987, in occasione del discorso pronunciato per il conferimento del premio Mozart¹⁷⁰ Balthasar stesso ricordò il suo legame con Goethe. A questi, tanto per fare un esempio, deve il concetto di *Gestalt* che è l'intuizione decisiva per la realizzazione di *Gloria*¹⁷¹.

Non analizzeremo le numerose pagine¹⁷² ma cercheremo di cogliere le linee essenziali in riferimento al tema che ci guida. Secondo Balthasar Goethe può essere considerato come una roccia di resistenza in una corrente contraria e trascinante (*Fels des Widerstands in reißen der Gegenströmung*)¹⁷³. L'esperienza dell'essere fa tappa a Weimar e Goethe è l'ultima secolare realizzazione di ciò che nel quadro della metafisica occidentale era stato indicato con il termine di "gloria". Goethe anzitutto pronuncia il suo "no" al protestantesimo pietistico, al banale materialismo dei francesi e degli illuministi e soprattutto dice no all'idealismo optando per la religione del Dio-natura che in lui si approfondisce come religione della venerazione (*Ehrfurcht*).

Rifiutando l'idealismo Goethe rifugge, a differenza di Hölderlin, dalla tentazione dell'identità a favore dell'*analogia entis* che professa la presenza di Dio nel mondo, nelle sue forme e nei suoi elementi considerati come il contenuto di un'esperienza talmente radicale per cui «dubbi di natura atea non hanno mai sfiorato Goethe»¹⁷⁴ nonostante sia assente quella cartina di tornasole che è la preghiera.

Dio resta la quintessenza di tutte le cose rispetto a cui l'atteggiamento umano più adeguato non è l'amore verso colui che si è rivelato ma la venerazione come viene mostrato ne *Gli anni di vagabondaggio di G. Meister*. La natura è il luogo autentico della

gloria e attraverso Dio-natura Goethe può essere e sentirsi uomo per davvero. La formula, poi, Dio-natura non è il pantesitico Uno-Tutto, anche se egli rifugge la separazione dell'immanenza di Dio dalla sua trascendenza. Per Goethe Dio e cosmo stanno o cadono insieme come mostra attraverso la sua teoria della natura¹⁷⁵.

Dio, l'*Herrlich*, è l'ottimo il cui riverbero è la natura che circonda l'uomo; quest'ultima è un ordine, è l'essere che si venera ma che non si prega. La realtà cosmica intera dice polarità ma non creaturalità e la bellezza della natura non è cifra da interpretare al di sopra di se stessa. In tal modo con Goethe «la gloria si stacca da Dio e cade nel cosmo, su ciò che Heidegger chiamerà “essere”»¹⁷⁶.

3.3.1.2 Il destino della gloria antica e la sua conclusione: Heidegger¹⁷⁷

Per quanto possa sembrare il contrario, secondo Balthasar ad influenzare il secolo XIX e XX più che la filosofia dello spirito hegeliana e dei suoi epigoni a sinistra, è la visione antica della natura mediata da Goethe. Mentre nella filosofia dello spirito la natura è funzionale allo spirito finito che di essa ha bisogno per autocomprendersi come infinito, nella filosofia della natura il cosmo, come totalità della natura, abbraccia anche lo spirito ed emerge come totalità onnicomprensiva che, però, non è più il segno di qualcosa di altro da sé. A differenza di quanto accade in Plotino, nel quale il cosmo rinvia all'unità che lo trascende, nella mediazione antica nella modernità, ciò a cui il cosmo dovrebbe rimandare è indicato dal cristianesimo che, quindi, lo sottrae alla metafisica la quale è costretta a cancellare dal cosmo il rango di segno; esso, così, trova la sua unità e la sua gloria in se stesso: «l'eros non sospinge al di là di se stesso, ma resta, anti-cristicamente, un “eros cosmogonico”»¹⁷⁸. Questo spiega il tema della “fedeltà alla terra” che come incondizionato sì al cosmo in Nietzsche non significherà null'altro che accettazione dell'eterno ritorno.

Tuttavia poiché non è più possibile recuperare l'immediatezza e l'ingenuità antica del rapporto con il divino, anche l'antichità riemergente in epoca moderna ha bisogno della sostanza cristiana: l'apriori teologico della metafisica è ora un apriori cristiano; non a caso rinveniamo nella modernità un agostinismo modificato (filosofia dello spirito attraverso Cartesio, Malebranche, Rosmini), un paolinismo modificato (Kant), un giovannismo modificato (l'idealismo tedesco). Contemporaneamente accade un pro-

cesso inverso nella filosofia della natura: è la *spoliatio Aegyptiorum* inversa nel senso che la realtà della gloria, che il cristianesimo riservava al Dio dell'amore e della gloria, ora viene attribuita al cosmo o, heideggerianamente parlando, all'essere. Tale idea di cosmo se è anticristiana non per questo rinuncia ad avere caratteri religiosi per legittimare i quali occorre "tornare indietro" oltre la metafisica, alle origini mitiche: si spiega così tanto il rifiuto del pensiero occidentale e il ritorno ai presocratici in Heidegger, quanto la condanna dello spirito apollineo e l'opzione per lo spirito dionisiaco ne *La nascita della tragedia* di Nietzsche.

Impossibilitato ad attingere al cristianesimo e di fronte all'irruzione della mentalità scientifica che travolge anche l'ambito della letteratura e più in generale dell'arte con i suoi risvolti atei e anti-religiosi, il pensiero tenta di ravvivare la forza del mito antico. Così faranno Schelling, Mozart, Byron, Wagner, Nietzsche ed altri. Questo non viene ad impedire che il filone della mediazione antica iniziata con il Cusano e il Ficino si divida e dissolva in tre ambiti distinti. Il cosmo viene infatti declinato come "cosmo biologico" (e studiato dalla scienza), come "cosmo prometeico" dominato dalla forza di esperienza e di creazione dell'artista (Bergson, Simmel e Rilke) e, infine, come l'essere, «quell'essere che era stato sempre inteso nell'antica *physis* e che era stato poi coperto dalla frana della logos-metafisica della soggettività». Questo terzo aspetto, che è il più decisivo, si ritrova in Heidegger che a ragione può essere considerato «l'esecutore testamentario (*Testamentsvollstrecker*) di quel destino storico che è stato fin qui definito "mediazione antica"»¹⁷⁹.

La filosofia di Heidegger, che Balthasar pur pone nell'ambito della "risonanza" di Goethe, si presenta anzitutto come un nuovo inizio. Il suo rifiuto in blocco del pensiero occidentale come destinale oblio dell'essere, lo spinge verso un'antichità radicale, la *physis* preplatonica ovvero l'essere che tutto include. Il regresso alla grecoità originaria (*Ur-griechische*) è finalizzato alla scoperta dell'orizzonte più originario dell'essere oltre le deformazioni della soggettività quali sono state le forme dell'idealismo greco, cristiano e moderno: tutta la filosofia dello spirito da Platone a Kant, Fichte, Hegel, ha la responsabilità della riduzione della filosofia a materialismo e tecnicismo.

Tornare all'essere significa ripensare l'esperienza elementare del mistero della realtà espresso dai greci come "stupore" (θαυμάζειν) davanti alla forma (*Gestalt*) delle cose esistenti, la quale è la ragione del loro ordine, della loro bellezza, del fatto che ci

sono e potrebbero non esserci. Se in un primo tempo con *Sein und Zeit* al centro era la verità dell'esistente (*Dasein*)¹⁸⁰ ben presto dopo la "svolta"¹⁸¹ emerge la questione dell'essere (*Sein*), sebbene Heidegger non colga l'essere nella distinzione tomista tra essenza ed esistenza, distinzione che per lui rientra nella metafisica occidentale come oblio dell'essere. Ciò non toglie che con Tommaso Heidegger condivide l'intuizione della trascendenza dell'essere e la differenza tra essere (*Sein*) e ente (*Seiende*); questa divergenza di interpretazione della differenza (*distinctio realis*) scaturisce dal fatto che anche sullo sfondo di Heidegger c'è Plotino per il quale l'essere è il mistero "superconcettuale" oltre la metafisica. Per Balthasar il pensiero heideggeriano è radicalmente occidentale e le sue aperture all'oriente sono di un occidentale nel filone della mistica tedesca e della metafisica dei santi. Del resto è innegabile una continuità-ripresa di Nietzsche, Rilke, Trakl e, soprattutto, Hölderlin. Rispetto alla pretesa del filosofo occorre chiedersi fino a che punto la filosofia di Heidegger sia in grado di custodire i fondamenti del pensiero mitico e teologico cristiano unitamente a quella gloria dell'essere che egli considera non tutelata dal pensiero occidentale.

La questione è recuperare l'essere oltre l'ente e l'essenza, quell'essere che nella sua differenza dall'ente essente è "assenza", non-essenza, e a cui competono le proprietà che la teologia negativa attribuiva a Dio¹⁸². Se l'ente "c'è", l'essere "non c'è", non è, cioè, semplice presenza (*Vorhandenheit*) ma si dà, accade come evento (*Ereignis*). Il luogo del suo accadere, la sua casa ("dimora") è il linguaggio «che parla attingendo dall'essere stesso anteriormente ad ogni umano parlare, il quale, parla realmente solo quando "parla in corrispondenza" (*ent-spricht*), risponde (*ant-wortet*), "parla di conseguenza" (*nach-spricht*)»¹⁸³; del linguaggio, e dell'essere, l'uomo è il custode, il pastore¹⁸⁴. A lui è affidato l'essere che dovrà custodire con prudenza e pazienza nell'esercizio del pensare (*denken*) il quale necessariamente sarà sempre un ringraziare (*danken*) per l'accadere dell'evento. Se l'*Ereignis* è il manifestarsi celandosi e il celarsi-ritrarsi manifestandosi (verità come ἀλήθεια), di fronte ad esso l'uomo sta (*ex-siste*) come libertà che si decide (*Entschlossenheit*) e che si abbandona; proprio la *Gelassenheit* appartiene e radica Heidegger nella tradizione speculativa cristiana poiché «già per Origene e poi per la scolastica la libertà era, nella sua essenza, "indifferenza", la qual cosa, dal tempo di Eckhart e di Taulero fino a Ignazio è stata interpretata come "disponibilità", come "serenità", come "abbandono", e in questo come "attenzione alla voce dell'essere"»¹⁸⁵.

Non solo, ma il rapporto dell'essere autorivelantesi nei riguardi dell'esistente che ad esso si abbandona, in Heidegger è pensato con categorie bibliche ancestrali. Infatti da un lato l'uomo nel suo essere pastore dell'essere è in realtà colui che può ascoltare la parola, dall'altro la verità è sia rivelazione come non nascondimento, sia "fedeltà" (*truth*), ciò dentro cui l'essere si affida così che ci si può fidare di esso. Questo darsi dell'essere è l'inappellabile senza fondo (*Abgrund*) che si fonda solo su se stesso, è il "senza perché" del fiorire della rosa (Silesio). La filosofia finisce se si riduce a scienza interrogandosi sul perché dell'essere (il trascendentalismo critico). L'essere non ha bisogno di null'altro per giustificarsi.

Heidegger riprende inoltre il concetto biblico di gloria (*Herrlichkeit*); non solo la *charis* greca o la *Huld* (grazia, favore dell'essere) ma la gloria biblica è trasportata a vantaggio dell'essere. «L'aspetto incantevole e magnifico dell'essere nel suo disvelarsi contiene essenzialmente anche ogni volta l'appariscente e il nasco- sto come contropolo; l'"essenza" della verità porta con sé ogni volta la sua propria inessenzialità come "non-svelamento". [...] L'apertura dell'essere nel suo emergere nell'apparire diffonde tut- tavia uno splendore così chiaro che questo eclissa il carattere di mistero, e il nascondimento in tal modo si nasconde»¹⁸⁶. In fondo il nascondersi di Dio nell'atto stesso del suo rivelarsi non è idea solo presocratica ma anche plotiniana e patristica, presente in Dionigi, Cusano, Ficino. All'idea del nascondimento si associa la teoria kenotica: l'apertura dell'essere nella luce crepuscolare della differenza ontologica è rinuncia e dunque dolore, naufragio, morte.

Tuttavia, a giudizio di Balthasar, con Heidegger siamo di fronte alla "perdita del guadagno" (*Verlust des Gewins*) perché egli si arresta senza riuscire ad inserire il cristianesimo nella sua ontologia. In pratica Heidegger non si sottrae alla necessità dell'ente perché l'essere sia¹⁸⁷. L'uomo appartiene alla necessità dell'essere che si dispiega e per questo non hanno senso né l'antico atto della meraviglia per il miracolo dell'ordine cosmico, né l'atto cristiano di meraviglia di fronte all'esistente¹⁸⁸. Il veleno distruttivo dell'identità fa sentire i suoi effetti devastanti: «In questo quadrum- virato dell'identità non ha più nessun senso vitale distinguere ancora gli dei dagli uomini; dove l'essere onnicomprensivo rimane impersonale (perché non sussistente) gli esseri personali non possono distinguersi secondo nessuna analogia efficiente»¹⁸⁹.

Heidegger avrebbe salvaguardato la differenza ontologica se avesse compreso fino in fondo la meraviglia intendendo l'essere come segno di una libertà; se in *Sein und Zeit* l'esistenza è getta-

tezza (*Geworfenheit*), senza il rimando a qualcuno che getti nell'essere, negli scritti successivi alla svolta l'essere appare come l'origine dell'atto del gettare ma ormai l'analitica esistenziale e la gettatezza sono scomparse¹⁹⁰. Per questo non resta che il rimettersi all'identità: «Dove (*Wo*) l'analogia immanente dell'essere tra *actus essendi* e *essentia* non si approfondisce nell'analogia trascendente dell'essere tra Dio e il mondo, si elimina da se stessa ed è costretta a pagare tutto ciò mediante conciliazioni (come in Giordano Bruno) tra i termini più contraddittori»¹⁹¹.

Al di là di tutto ciò, Balthasar riconosce nella filosofia di Heidegger la proposta più feconda dell'età moderna in vista di una eventuale filosofia della gloria. La sua filosofia, infatti, è il tentativo più serio di recuperare l'antico amore metafisico attraverso la rinuncia alla metafisica e all'ontologia in senso tradizionale per poter giungere fino alla memoria dell'essere stesso¹⁹². La sua tematizzazione della differenza è oggi imprescindibile per una teologia cristiana che voglia salvaguardare l'alterità del Dio nel suo rivelarsi e preservarsi da una deriva neorazionalista¹⁹³. L'elogio, tuttavia, sta accanto alla critica severa: «una filosofia che non intende rispondere alla domanda su Dio (*Gottesfrage*) né con un sì né con un no, manca di coraggio speculativo (*entbehrt des denkrisches Mutes*), e ormai un'umanità positivista e realista se ne disinteressa, soddisfatta d'un ordine effimero»¹⁹⁴.

3.3.2 La metafisica dello spirito (*Geistmetaphysik*)

Come abbiamo visto, l'epoca moderna nasce anzitutto con l'esigenza di uscire da una condizione di profondo smarrimento nella quale era caduto il cristianesimo nel tardo medioevo. Per rispondere ad essa, si fece ricorso all'antichità classica come a quell'orizzonte dentro il quale collocare e custodire il cristianesimo. Il tentativo, variamente compiuto dalle diverse figure di cui ci siamo occupati nel paragrafo precedente, era in sé destinato a fallire in quanto nasceva dall'equivoco della pretesa di considerare l'antichità come l'orizzonte comprensivo entro cui spiegare e salvare il cristianesimo mentre essa, viceversa, doveva essere pensata nella sua apertura al cristianesimo. Evidentemente non si poteva tornare indietro e riconquistare quel rapporto con il divino, proprio dell'antichità, a prescindere dalla novità radicale del fatto cristiano.

Il presentimento dell'inevitabile fallimento spinse a risolvere la crisi dell'identità cristiana percorrendo un'altra e ben diversa

strada. A partire da Eckhart, si iniziò ad insistere molto sulla relazione personale fra spirito finito e spirito infinito così come dichiarato dalla rivelazione biblica. Lo spirito come autocoscienza libera della realtà venne considerato la quintessenza del mondo e in quanto acquisizione propria del cristianesimo, tale coscienza venne declinata a prescindere dalla metafisica precristiana della natura come grado anteriore fondante. Poiché, quindi, mancava questa fondazione metafisica, la posizione della relazione io finito-io infinito, quale si ebbe nel generale movimento designato come “metafisica dei santi”, era a sua volta destinata alla crisi; infatti il tema dell’indifferenza, tratto caratteristico di questa mistica della ragion santa, non poté sottrarsi ad un destino di astrattezza e quindi di irrealtà. Dall’impasse, generata dalla mancanza di una mediazione metafisica “inferiore”, cercò di uscire il Cusano proponendo l’analogia fra la spontaneità creatrice di Dio e la forza creatrice imitativa dell’uomo limitatamente all’irreale regno dei numeri il che doveva permettere di fare comunque a meno del fondamento della metafisica della natura.

Tuttavia, lo spostamento dell’attenzione dall’esterno all’interiorità, avvenuto con la messa al centro della relazione personale-spirituale fra Dio e l’uomo, significò una inarrestabile perdita di interesse verso il cosmo. Infatti, se l’ambito dell’incontro con Dio era essenzialmente l’interiorità, non si riconosceva più al cosmo la sua irraggiante forza luminosa teofanica. In definitiva, il luogo dell’esperienza e della manifestazione di Dio non era più il cosmo, ormai diventato pura materialità quantificabile, calcolabile, misurabile e dunque a disposizione per l’uomo: la realtà smetteva di essere divina e diventava materia il cui statuto era l’utilizzabilità da parte dell’uomo.

Si può dunque affermare che la filosofia dello spirito fu una grande acquisizione del cristianesimo (poiché essa era pensabile solo a partire dall’immediatezza dell’uomo a dio quale proviene dalla rivelazione biblica) ma contemporaneamente fu una grande insidia a causa della carica di materialismo che portava con sé la quale nasceva dalla totale spoliatura del cosmo del suo carattere di manifestazione di Dio. Di conseguenza la natura divenne oggetto della scienza esatta e i risultati di tale scienza mentre ne mostravano la sempre più totale misurabilità, spingevano la filosofia dello spirito verso un inevitabile e crescente monismo dello spirito.

Se questo fu l’esito, non sembra molto difficile ricostruire le tappe del processo. All’inizio di tutto vi è Cartesio con il suo abbandono del mondo esterno in quanto materia pura ad oggetto

della scienza e con il suo trasferire il centro della metafisica nell'“io penso” a partire dal quale riguadagnare l'esistenza dello spirito finito ed infinito. Sarà però inevitabile che la materia, in quanto riconquistata attraverso lo spirito, diventi o *modus* dello spirito (Leibniz) o pura apparenza rispetto alla realtà vera (Berkeley).

La consegna del mondo naturale alle scienze significò la possibilità di istituire un paragone fra l'atto umano del misurare ed utilizzare la natura e il creare originario di Dio. In altre parole, si pervenne ad identificare i due atti in virtù della insuperabilità dello spirito finito (come “io penso” in Cartesio o “unità dell'appercezione” in Kant), spirito che diventava la condizione di pensabilità di ogni cosa. Così facendo, l'elemento con creatore del soggetto finito di cui aveva parlato il Cusano ora si inserisce nel processo creatore proprio dello spirito infinito. Si comprende quindi che non esiste più differenza con l'assolutezza dello spirito e se differenza vi fosse, essa dovrebbe e potrebbe essere colmata attraverso la mediazione del divenire del mondo: la realtà è la condizione mediante la quale lo spirito attinge la sua totalità di contenuto. In questo modo, scrive Balthasar, «la “natura” (che abbraccia in qualche modo lo spirito finito) non è intelligibile senza il progetto di uno spirito assoluto; ma il progettatore (*Vor-entwerfende*) ora è al tempo stesso l'uomo-spirito, il quale quindi (nella scienza evolutivista della natura) concepisce anche il suo proprio divenire nel cosmo e in tal modo ha questo definitivamente “sotto di sé” come suo “materiale”»¹⁹⁵.

Tutto conduce verso l'identità e verso il tramonto dell'analogia, la quale è il solo ambito che permetta di distinguere in modo assoluto la gloria della rappresentazione (lo spirito infinito) dalla gloria rappresentata (lo spirito finito). Per questo la filosofia dello spirito è sotto la cifra del titanismo che nasce paradossalmente dalla pietà religiosa (*Titanismus aus Frömmigkeit*) poiché l'uomo si sente spinto verso l'identità dalla rivelazione biblica dei fondamenti divini. In tal modo non è solo l'idealismo tedesco ad essere prometeico, come era stato mostrato ne *L'apocalisse dall'anima tedesca*, ma tutta la moderna filosofia dello spirito.

3.3.2.1 L'immediatezza Dio-uomo: Cartesio, Spinoza, Leibniz, Malebranche

Anche per Balthasar Cartesio è l'indiscusso inizio (*Anfang*) della filosofia dello spirito moderna¹⁹⁶. Tuttavia la sua opera è definita “scarnamente speculativa” (*schmaler Denkerwerk*) il che

lascia intendere un giudizio non del tutto benevolo sul pensatore francese reo soprattutto di aver cancellato dall'accesso a Dio la mediazione del mondo e del tu umano.

La sua filosofia è anzitutto una marcia a ritroso dal dubitabile alla rassicurante diga dell'indubitabile. Cartesio pone all'inizio della riflessione filosofica il dubbio tramite il quale egli ricostruisce e rifonda la conoscenza. Il dubbio è la notifica della nostra libertà ma anche il segno dell'insicurezza della nostra situazione esistenziale. Infatti, quanto i sensi offrono all'uomo non gli garantiscono nulla dal punto di vista teoretico. L'estrema diffidenza nei confronti di tutto sospinge l'io verso il punto apparentemente indivisibile in cui coscienza – cioè *pensée* – e essere coincidono: è l'evidenza dell'autopossesso in virtù del quale l'io viene garantito e, appunto, si autopossiede. Tutto il resto, dal mondo esterno al mio stesso corpo, è altro indeducibile da questa originaria evidenza, è altro dall'io che è, è altro dallo spirito. Non vi sono più i gradi dell'essere dell'*arbor porphyriana*, non c'è più l'idea di una graduale e progressiva partecipazione all'essere di tutta la realtà. Ora vi è solo l'io in contrapposizione alla realtà che è non-io.

Dalla tradizione antico scolastica, Cartesio riprende la nozione di *claritas*: la chiarezza certa come testimonianza della e per la verità. Infatti l'evidenza originaria dell'autopossesso della coscienza nel pensiero, ha il carattere della chiarezza in forza della quale tale evidenza appare per necessità di cose vera. All'idea di *claritas* si unisce però il fatto che la domanda sulla verità è guidata dalla domanda sulla certezza.

Eppure la luce assoluta, che è la chiarezza proveniente dall'autocoscienza di essere, non è in grado di fondare se stessa. E ciò perché la coscienza è pervenuta alla certezza *per viam negationis*, cioè attraverso il dubbio. Quest'ultimo oltre ad avere la funzione di principio ermeneutico della conoscenza, è il segno della debolezza e imperfezione dell'io (un intermedio esistenziale tra Dio e il nulla), dal momento che l'essere perfetto non dubita ma conosce.

Dunque l'essere dell'io non è perfetto eppure possiede l'idea innata di alcune perfezioni, l'idea di un essere che è coscienza assoluta e da cui l'io dipende. Qui si inserisce la dimostrazione dell'esistenza di Dio che si presenta tanto come prova ontologica quanto come prova dalla contingenza dell'essere¹⁹⁷. Infatti il concetto o meglio l'idea di un essere perfetto importa la necessità della sua esistenza dal momento che un essere non perfettamente esistente (il soggetto) esistendo fa esperienza della differenza fra esistenza imperfetta ed essere perfetto. È nozione prima che ogni

realtà perfetta mentre è come idea, si presenti formalmente nelle sue cause¹⁹⁸ per cui se vi è l'idea di un essere che fonda noi e se stesso, quest'essere deve anche esistere.

L'idea di Dio in me è il suo segno di riconoscimento, l'attestazione della mia creaturalità e del mio essere fatto a sua somiglianza. Infatti riflettendo su me stesso mi scopro imperfetto e dipendente (l'io come soggetto indigente) da un altro più grande e più buono di me che possiede in se stesso quella perfezione che io ho solo come idea¹⁹⁹. Emerge con sufficiente chiarezza che la perfezione di Dio viene tematizzata solo a partire dalla sua necessità.

Assicurato, dunque, il fondamento necessario che è la garanzia del *cogito*, tutta la realtà esce dall'oscurità. Sulla "qualità" del Dio a cui Cartesio è giunto, Balthasar annota: «il *cogito* non rivela un demiurgo cosmico, ma la suprema luce dell'essere del Bene (di Platone e di Plotino) immediatamente, su prefisso cristiano di un creatore libero e buono, il quale fonda anche il rapporto pratico e biologico tra l'uomo e il mondo intorno a lui nella sua propria verità dell'essere e veracità. A questo Dio, che però non è il *Dieu des philosophes* pascaliano, rende omaggio il pensatore Cartesio alla fine della terza meditazione con l'atto filosofico dell'adorazione»²⁰⁰.

L'assoluto primato del pensiero in rapporto a Dio fa sì che Dio venga raggiunto solo attraverso il *cogito* e non più attraverso l'essere del mondo e il *tu* degli altri uomini. La posizione di Cartesio implica conseguenze problematiche. In particolare quanto all'idea di verità: identificando la verità con la certezza, il criterio della verità non è più nell'essere (secondo la formula dell'*adaequatio intellectus ad rem*) ma nella chiarezza e distinzione delle idee che, in quanto *noemata* del pensiero (*noesis*), trasferiscono il criterio della verità nell'orizzonte ultimo immanente al pensiero. La differenza fra pensiero (ente finito) e Dio (ente infinito) in Cartesio è mantenuta aperta dalla distanza che intercorre fra finitezza dell'intelletto e dinamismo infinito della volontà.

Il procedere di Cartesio, però, non si sottrae ad un destino di panteismo e di ateismo logico proprio di un soggetto universale nel quale libertà e necessità devono coincidere. Ragione di tutto ciò è il voler prescindere dalla mediazione del mondo e del tu umano come criteri della verità con la conseguenza che tutto è insuperabilmente chiuso nell'immediatezza del "Dio-pensiero".

Accanto a Cartesio stanno Spinoza e Leibniz i quali hanno ripensato la metafisica antica e cristiana di fronte al dualismo spirito-materia lasciato in eredità dal pensatore francese. La soluzio-

ne prospettata da Spinoza consiste nella considerazione di pensiero e materia (estensione) come i due soli attributi di Dio a noi noti. In questo modo si appiana la differenza tra Dio e il mondo, tra conoscenza divina e conoscenza umana, tra essenza ed esistenza che in Dio è identità e nell'essere finito è dipendenza da Dio.

Con Spinoza, dal momento che Dio è tutto, sia spirito che *res extensa*, la sua libertà diventa necessità del non essere condizionato che da se stesso, poiché, conoscendo di necessità tutti i suoi modi, necessariamente li pone in virtù dell'assoluta identità in lui di conoscenza e volontà. Il pensiero umano, in quanto *natura naturata*, deve pensare secondo il pensiero assoluto di Dio *natura naturans*. L'uomo come Dio deve superare le sue posizioni ed elevarsi all'amore di Dio per amore di Dio (*amor Dei intellectualis*). Attraverso l'etica l'uomo impara il dominio stoico di sé e del mondo verso quella pace dell'anima che è l'*aphateia* e che esclude la compassione, l'umiltà ed ogni sentimento umano.

La corazza geometrica, che Spinoza pone intorno all'essere, secondo Balthasar estingue ogni gloria. La gloria biblica è diventata ora l'acquiescenza²⁰¹ e nessun raggio dagli infiniti attributi sconosciuti di Dio ci raggiunge.

Accanto a Spinoza troviamo Leibniz. Balthasar mostra grande stima e apprezza questo filosofo definito avvocato difensore di Dio, della sua causa e della sua gloria ma soprattutto posto in una posizione superiore a quella di Hegel: infatti Leibniz innalza una pretesa di sistema e di universalità non inferiore a quella hegeliana ma supportata da una competenza nei capi della ricerca e della scienza esatta che Hegel non aveva. È stato Leibniz a plasmare l'*ethos* estetico dell'idealismo tedesco.

Come aveva fatto già Spinoza, anche Leibniz assume il peso del dualismo lasciato in eredità da Cartesio e lo risolve con la divisione della realtà (sia essa atomo o forme più complesse) in una parte quantitativa, studiata dalla scienza, e una qualitativa-finalistica, oggetto della metafisica. Egli unisce così Cartesio e Aristotele conferendo a tutte le cose una doppia dimensione che le accomuna; così facendo, consente la continuità dalla forma più elementare alla soglia di Dio di modo che lo spirito può trattenere la sua base naturale mentre la materia trattiene la sua scintilla spirituale. È il pan-atomismo dello spirito che chiede l'autarchia assoluta di tutte le monadi dal momento che ognuna nel livello in cui si trova è originale quintessenza di tutto l'essere, il che ha senso naturalmente solo nell'orizzonte di un'armonia divinamente prestabilita.

Accanto al parallelismo in ogni cosa fra quantità e qualità, che fa di Leibniz il più grande mediatore dall'antichità all'età moderna, ritroviamo l'idea di progresso fondata nella catena dinamica del cosmo la quale riposa nella legge di crescente illuminazione (*Auf-klärung*) della realtà in direzione di una sempre più grande consapevolezza. Si prepara così la strada ad un evolutivismo totale. Questa idea di progresso si manifesta nella storia della filosofia, come passaggio progressivo unidirezionale dalle origini nell'oriente e dai greci fino a Cartesio e allo stesso Leibniz, nell'avanzare all'interno delle scienze e nella filosofia verso una semplificazione delle divergenze, nell'avverarsi del regno di Dio escatologico già nel futuro regno terrestre degli spiriti perfetti.

Infine la dottrina su Dio. Mentre condanna ogni forma di panteismo, Leibniz fa emergere dirompente la domanda assoluta sull'essere. A lui si deve la formulazione della domanda, che tanto successo avrà, "perché l'essere piuttosto che il nulla"²⁰². Non si può dedurre l'esistenza dalla pura possibilità: l'esperienza della necessità non-assoluta e solo ipotetica di ogni essere mondano è originaria e non risolvibile. Il passaggio-salto dall'assoluta necessità divina a quella mondana si dà solo mediante l'assoluta libertà di Dio di fronte alla quale vi è una quantità infinita di forme possibili di imitazione dell'essenza divina tra le quali Dio si sceglie la forma migliore senza affatto compromettere la sua libertà. Questo spiega la volontà libera di Dio di creare il migliore dei mondi possibili.

Eppure nemmeno Leibniz si sottrae al limite di una filosofia che rischia di smarrire il concetto dell'analogia e di porsi sotto il dominio dell'identità. Questo spiega perché non esiste comunicabilità fra una monade e l'altra e perché la comunicazione può avvenire solo in Dio e non a partire dall'esistenza. Senza l'analogia la coscienza della gloria in Leibniz si svuota di qualsiasi elemento tragico²⁰³: «come nella concezione sacralistica del primo medioevo Leibniz costruisce un ostensorio grandioso, ma ciò che ci dovrebbe mostrare nel suo centro, la notte della Passione, vi manca»²⁰⁴.

Infine un accenno a quel discepolo di Agostino (come Cartesio) e di Bérulle che fu Malebranche²⁰⁵. Dal fondatore dell'Oratorio mutua il *pathos* della nullità della creatura davanti a Dio (il soggetto adorante), da Cartesio il ritorno all'io come unica garanzia di verità. Il legame non cancella la differenza: Malebranche concepisce le idee come un'originaria obiettività che si illumina nella mente ma che non è riconducibile all'io poiché le idee sono

prodotte da un “pensatore” assoluto, sono addirittura delimitazioni dell’essere divino che è la realtà delle stesse idee. Di conseguenza se Dio parla all’uomo attraverso le idee che egli pone nel suo intelletto, non c’è altra forma di mediazione della rivelazione. Gli spiriti comunicano soltanto in Dio e quindi scompare l’esperienza decisiva della realtà: non ha più importanza lo scontro con l’altro io (il dialogo dell’io con il tu) e viene a mancare, come già in Leibniz, l’essenziale elemento tragico.

3.3.2.2 Kant

Kant sta solitario tra i tempi ed è l’uomo della rottura critica profonda. Con lui l’estetica si definisce come scienza (dopo la delimitazione di Baumgartner nella sua *Aesthetica*) ristretta al solo mondo dell’umano. Esso, infatti, è l’unico ambito all’interno del quale sono possibili gli enunciati estetici²⁰⁶. Si comprende fin da adesso perché per Balthasar con Kant noi assistiamo all’oblio della gloria sottratta come bellezza alla sua dimora più propria: il cosmo. Questa pesante limitazione non è affatto contraddetta dallo stupore ammirato per il cielo stellato. La chiusa della *Critica della ragion pura* va letta per Balthasar alla luce della *Generale storia della natura e teoria del cielo*, scritto precritico del 1755. Qui ritroviamo l’idea di una materia capace di portare progressivamente se stessa dal caos all’ordine il che implica la concezione di corpi sempre più sottili e dotati di una vita spirituale più superiore a mano a mano che ci si allontana da quel punto centrale in cui la materia è concentrata al massimo e ci si avvicina asintoticamente alla divinità; pertanto quello che Kant prova di fronte ad una volta stellata compresa scientificamente affatto come irraggiarsi del divino, non è stupore filosofico.

Una seconda pesante rottura che Kant introduce è la negazione della metafisica come scienza e la relegazione di Dio all’ambito della ragion pratica. Come Hegel in *Glauben und Wissen* aveva rimproverato duramente Kant e l’illuminismo per aver sottratto la filosofia alla sua vocazione più propria, l’oltrepassamento del sensibile²⁰⁷, così Balthasar avverte le conseguenze di una visione della conoscenza rinchiusa nel sensibile, unico luogo capace di fornire mediante l’intuizione (sensibile) giudizi sintetici a priori che l’intelletto si limita ad organizzare con il suo apparato categoriale, generando la conoscenza. Non si può che tacere, dal punto di vista conoscitivo, di ciò che essendo noumeno non è mai il contenuto di un’esperienza sensibile²⁰⁸.

L'intelletto (*Vernunft*), tuttavia, non è l'interezza dello spirito; accanto ad esso vi è la ragione (*Verstand*) nella quale la finitezza dell'intelletto teoretico chiede e deve essere superata attraverso il recupero, nella sfera dell'agire morale, delle domande risoltesi antinomicamente nell'intelletto. Torna quindi la metafisica prima vietata alla ragione teoretica, ed esigita ora come contenuto della ragione pratica.

In un contesto di *analogia entis* la posizione kantiana dell'intelletto che rinuncia alla metafisica, avrebbe rimandato alla teologia negativa. Ma il richiamo critico di Kant, a giudizio di Balthasar, si innalza in una fase troppo tarda della storia. L'essere ormai è stato sottratto come contenuto anche dalla metafisica e quantunque attraverso la ragione pratica venga dischiusa la via verso l'assoluto, non si dà nessuna conoscenza oggettiva di Dio. Il grande limite kantiano è nel suo aver assunto (forse perché costretto) la conoscenza scientifica come forma normativa per ogni conoscenza razionale conciliando le istanze illuministiche con le obiezioni dell'empirismo di Hume. In tal modo la conoscenza non ha dominio su ciò che nel fenomeno appare, si manifesta (il noumeno), né sul perché dell'apparire dal momento che la causalità è categoria e dunque soltanto capace di ordinare i dati sensibili al pari delle altre categorie, senza una valenza metafisica.

Ciò non impedisce a Balthasar di pensare Kant come esponente della teologia negativa anche se poi la sua teologia negativa è stata impedita nello sviluppo dalla successiva svolta idealistica della storia del pensiero: «Se conoscere è dominare, allora Dio rimane senz'altro ciò che per definizione non è dominabile e quindi non conoscibile. In questo presupposto, che induce però una notevole differenza, Kant può essere allineato tra i grandi rappresentanti della teologia negativa, anzi egli perviene all'esatta formula di Anselmo (*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*)»²⁰⁹.

Nell'ambito della dottrina morale il radicale formalismo sottrae al bene qualunque idea di finalità e il suo presentarsi sotto forma imperativa mentre dice la distanza fra dovuto e voluto, ricorda ciò che nella metafisica dei santi era stato il tema dell'abbandono come indifferenza dell'amore puro, privo di ogni fine e ragione. Dentro l'orizzonte della ragione pratica (cioè entro i confini: *innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) si dà la religione. In questo modo ogni teologia cade sotto il tribunale della filosofia e viene aperta la strada alla filosofia della religione dell'idealismo tedesco. Inoltre se in linea di principio non è esclusa una

religione rivelata né la si vuole dedurre dalla ragione, tuttavia essendo la ragione la misura dello spazio tra Dio e l'uomo, di fatto non può esistere nulla di sovrannaturale nel suo trovarsi radicalmente al di là dello spirito umano in quanto ragione pratica²¹⁰.

Alla fine resta il giudizio positivo di Balthasar. Kant infatti si è tenuto al di qua della soglia dell'idealismo tedesco e del trionfo dell'identità²¹¹ perché almeno per l'estetica, «egli conserva un sensorio cristiano il quale, per quanto sempre nascosto, sa della croce»²¹².

3.3.2.3 L'idealismo come autogloria dello spirito

(Selbsherrlichkeit des Geistes)

1. Schiller

La non identità tra fenomeno e noumeno, tra intelletto finito e infinito, tra volere e dovere, salvaguardata da Kant, si dissolve in Schiller che, per questo motivo, può essere considerato l'iniziatore dell'idealismo in cui l'identità tra uomo (spirito finito) e Dio (spirito infinito) trasforma la gloria dell'essere in autogloria dello spirito, cancellando il punto di vista di Dio ormai non più distinguibile dal soggetto.

Tutto questo in Schiller si verifica per tappe progressive. Anzitutto ritroviamo la risoluzione della divisione di Leibniz di ogni ente in una parte meccanica e una qualitativa (taglio cosmico verticale) nel dualismo tra idealismo e materialismo; poi la celebrazione stupita e adorante della gloria e maestà di Dio nell'universo infinito (quale si trova nelle liriche giovanili²¹³) nasconde l'entusiasmo di Shaftesbury e la dialettica degli "eroici furori" di Giordano Bruno. E ciò perché l'idea di Plotino, Eriugena e Cusano del mondo come esplicazione di Dio viene interpretata nel senso dell'identità che si trova anticipata nell'eros quale energia unificante dell'universo. Nell'identità l'eros diventa conquista del sé in quanto Dio attraverso due vie: la via dell'ideale prometeico in cui l'uomo è l'eroe che o si ribella o unifica la tensione e lacerazione tra essere Dio e essere mondo; la via dell'autorealizzazione per cui l'attuale non essere ancora Dio prescrive all'uomo la legge della sua libertà a cui si sottomette per conquistare la condizione del vero essere spirito. La prima strada prevale nelle opere giovanili fino al *Don Carlos* (si veda il titanismo di Franz e Karl Moor ne *I Masnadieri*), la seconda si afferma a partire dal *Waldstein*.

Da Kant Schiller riprende e reinterpreta il sublime nella sua teoria estetica. Il bello artistico, come in Kant, è riservato solo agli uomini ed è al centro della storia come stadio intermedio tra lo stato di natura e l'età teoretico-tecnica. Nell'arte l'uomo vede e contempla disinteressatamente la verità attraverso il bello; nell'arte l'uomo si eleva dalla pura natura e dà fondamento all'armonia del mondo che gli brilla dinanzi inscrivendo il cosmo nel mondo dello spirito. Ma dentro il cosmo l'uomo è solo, tragicamente situato nella sua finitezza, esposto e in balia della morte. Sullo sfondo di questa visione buia della radicale finitezza della ragione e solitudine dell'umano, emerge la bellezza che appare nell'attimo e proietta l'uomo verso la realtà dell'impenetrabile, cioè del divino. L'estetica è quindi quel superiore centro dell'uomo che lo separa e lo innalza dalla realtà finita.

Questa idea del sublime come centro armonico tra le facoltà umane, costringe Schiller a respingere la verticalità dell'imperativo categorico kantiano a vantaggio dell'identità dell'uomo morale con se stesso cancellando così la distanza fra dovere e volere. Tale identità fa presagire l'identità fichtiana fra soggetto assoluto (Dio) e soggetto empirico (l'uomo). Nell'unica indivisibile natura umana fatta di sensibilità e ragione-moralità, appare il divino come *charis* (grazia, favore, bellezza) e come maestà. Questo mistero di umana totalità, in quanto sintesi di grazia e dignità, viene proiettato dall'artista nel Dio da lui progettato il quale diventa la forma oltre ogni misura compiuta dell'uomo.

L'uomo non nonostante ma proprio mediante la sua finitezza deve diventare Dio e realizzare quella sintesi ideale in vista della quale è tutto il suo organico sforzo titanico. L'attenzione si concentra sull'uomo tragicamente impegnato a lottare mentre si oscura la domanda sull'essere e su Dio; egli ha in sé stesso la sua maestà e la sua gloria, ha i suoi ideali e non ha quindi bisogno di dei. Schiller, dunque, «fonda già l'uomo senza residuo su se stesso: come una scintilla limitata della bellezza, senza una superiore garanzia che lo cinga dall'alto; in tal modo egli è in anticipo sul suo tempo, il quale però non aspetterà molto a individuare le premesse e a trarne le conclusioni»²¹⁴.

2. I "tre titani": Fichte, Schelling e Hegel

Ha scritto giustamente G. De Schrijver: «Si può affermare senza paura di sbagliarsi, che l'attrattiva esercitata dall'idealismo tedesco su Balthasar non ha come eguale che la repulsione che

egli prova a suo riguardo»²¹⁵; infatti il nostro «non ha che elogi per l'idealismo tedesco nella misura in cui vi ritrova il senso religioso della grande tradizione neoplatonica, quella di Plotino, Proclo, Nicolò Cusano (*Deus est non-aliud*)» ma «egli lo rigetta non appena tende a rinchiudersi all'interno di una esperienza della bellezza puramente antropologica erigendosi a filosofia trascendentale»²¹⁶ preoccupandosi di smascherare continuamente questo «scivolamento»

I tre titani dell'idealismo, Fichte, Schelling e Hegel, vogliono pensare l'uomo nella totalità dell'assoluto quale suo centro mediante la ricomprensione filosofica della rivelazione cristiana. La conclusione hegeliana della risoluzione della religione rivelata, il cristianesimo appunto, nella filosofia come momento sintetico (e dunque superiore) rispetto all'arte e alla religione, agisce in realtà come premessa di tutto l'idealismo.

Qui, infatti, lo specifico cristiano è inteso come pura filosofia e quindi come possibilità dell'uomo, della sua storia e della sua cultura. Per questo si creano situazioni paradossali: così da un lato vi è un chiaro punto biblico e cristiano di partenza nell'io del primo Fichte ma contemporaneamente la comprensione come superamento filosofico del cristianesimo, cancella la differenza fra natura e grazia e trasforma la rivelazione storica di Dio in rivelazione dell'essere che fa del finito la forma, struttura (*Gestalt*), espressione di un contenuto che è Dio; così ci si richiama allo specifico cristiano della svolta verso la soggettività per legittimare quel totale ripiegamento sull'uomo che cancella il mondo e sviluppa la totalità a partire dalla realtà trascendentale del soggetto pensante e operante; infine come è cristiana l'attenzione all'inoggettività di Dio, così è anticristiano parlare dell'uomo come del dio esplicito, compiutamente manifesto.

La conseguenza ultima dell'interpretazione idealistica del cristianesimo tutta innestata sul nefasto principio dell'identità (*identitas entis*) è il venir meno della gloria biblica la quale sta o cade insuperabilmente con la posizione o meno dell'*analogia entis*, della sempre più grande dissomiglianza di Dio rispetto alla somiglianza, la quale soltanto impedisce che l'essere sia totalmente dominato. Nell'orizzonte dell'identità potrà nascere solo un'estetica della bellezza che, incapace ormai di intendere la gloria, si trasformerà in scienza²¹⁷.

Il punto di partenza di Fichte²¹⁸ è l'io come autopossesso o meglio ancora la ipseità (*Ichheit*) poiché tale io non è né Dio (dal

momento che Dio è al di là del dovere e del non-io come condizione per la realizzazione della libertà), né l'io finito perché autocoscienza finita. Si tratta dell'io puro che per diventare autocoscienza e realizzarsi come libertà ha bisogno della posizione del suo opposto, il mondo come non-io. Tale punto sorgivo non si sottrae, secondo Balthasar, ad una decisa aporia: non si capisce come sia possibile che l'io puro, dunque irreali, abbia bisogno di un mondo reale per essere se stesso mediante il processo della coscienza. L'aporia si risolve solo affermando che il mondo non è reale, cioè non è indipendente dallo spirito, ma puro fenomeno dello spirito e in vista dello spirito. In questo modo, però, «la differenza tra reale e irreali si riduce a una interiore vitalità e plenitudine dell'idea che prima era vuota, e noi pensiamo così all'interno della più perfetta dimenticanza dell'essere in cui "essenze" pure e concetti si integrano in un culminante concetto totale»²¹⁹.

È interessante notare che per Balthasar questo pericolo era presente dai tempi di Cartesio, Leibniz e Malebranche: essi, riducendo il mondo a pura materia, lo avevano svuotato, ridotto a fenomeno (nel senso di apparenza) davanti allo spirito il quale dimostrava la sua superiorità agendo e quantificando questa materia. Così, però, non solo il mondo diviene oggetto di dominio e smarrisce qualunque carattere teofanico ma si riduce a pura dimensione interiore dell'io stesso, a sua totale disposizione.

Dal punto di partenza di Fichte diventa problematico pensare Dio. Non potendo egli essere al di sopra dell'io, e tanto meno al di sotto, l'unico luogo in cui collocarlo è il regno degli spiriti e della sua necessaria eticità, istanza suprema per ogni uomo e assolutamente inoggettivabile come personalità o coscienza: di qui l'accusa di ateismo che costò a Fichte la cattedra all'università di Jena. In ragione di ciò si vide costretto a ritrattare il punto di partenza e lo fece ancorando questo volta l'io ad una "base" intesa come essere e vita, realtà comunque tale da determinare l'agire etico dell'io. In verità questa istanza che chiama all'azione non è in Fichte la chiamata di Dio a cui nella metafisica dei santi doveva corrispondere l'abbandono, ma il Dio plotiniano come mistero puro, sovraspirituale, l'essere appunto.

Riferendosi all'Uno di Plotino egli intendeva preservare l'assolutezza di Dio negando qualsiasi dipendenza di Dio dalle sue manifestazioni e riaffermando «la sublime luce segreta dell'inesprimibile Uno a gloria dell'inaccessibilmente Santo che per puro amore si piega verso di noi»²²⁰. In questo modo l'unico luogo della rivelazione necessaria dell'Uno è il *nous*. Il supporto viene dalla

cristologia: l'uomo Gesù per la prima volta nella storia ha riconciliato l'eterno con lo storico costituendo la perfetta rappresentazione del Verbo nella immediatezza non mediata; il suo resta un esempio che tutti possiamo e dobbiamo imitare²²¹. Questo rende Fichte l'anello di congiunzione tra Ignazio e Heidegger, perché ha esplicitato che «la vera gloria di ciò che Cristo ha indicato è il rapporto della libertà umana in quanto espressione dell'inesprimibile mistero dell'essere come amore. Amore perché la forma dell'io, proprio in quanto si vede emergere dall'essere come "libertà" e come "esistenza" si presenta di fronte all'essere, può percepirsi come pura grazia e si può quindi sdebitare veramente solo nella riconoscenza della libertà dell'essere»²²².

Tuttavia il presupposto dell'identità fa sì che se nella prima fase del pensiero fichtiano (fino al 1800) la posizione sovrana dell'io assorbiva Dio, nella seconda fase l'io viene svuotato in Dio come pura forma dove paradossalmente, mentre conduce fino all'abbandono dell'immortalità personale, fa sorgere un accento autentico di amore cristiano e di preghiera. L'uomo si innalza, si supera (*aufhebt*) come forma verso Dio oltrepassando la dialettica fra azione titanica e abbandonata contemplazione «nell'idea di un operare tranquillo, fattosi quasi inconsapevole, nascente dall'occhio estatico dell'inviato e in cammino verso la sorgente della sua destinazione»²²³. Permane quindi in Fichte un estremo *pathos*, una profonda religiosità antica e cristiana nonostante la prospettiva idealistica. La sua filosofia ripropone inevasa una questione: se l'io nonostante sia assoluto possiede una base che è Dio, si può impedire di pensare che anche Dio, in virtù della sua assolutezza, abbia una base oscura, un abisso da cui provenga? È in Schelling che la filosofia si fa visione dentro l'abisso.

Il pensiero di Schelling²²⁴, al di là delle sue numerose metamorfosi, è il luogo in cui l'identità decide di tutto; la coscienza, infatti, coincide con l'essere e ad esso vengono trasposti i predicati di assolutezza della metafisica: libertà, assoluta unità, sostanza, assoluta potenza, immortalità. Il primo interesse di Schelling fu il desiderio di tradurre nell'idealismo, quale nuova forma del pensiero, la vecchia metafisica oggettivistica che era pervenuta alla sua forma finale in Spinoza, il quale con la formula dell'*amor Dei intellectualis* aveva espresso la convinzione dell'identità del soggetto con l'oggetto assoluto per cui il dinamismo della libertà come autopossesso stava nella dedizione assoluta all'oggetto. Schelling parte dall'identità indifferenziata di soggetto e oggetto

e in questa idea vi riconosce l'esatta traduzione in senso trascendentale e idealistico del concetto di essere elaborato dalla linea Avicenna-Scoto-Suarez: l'essere come neutra univocità al di là di Dio e del mondo.

L'originaria indifferenza schellingiana, come l'essere univoco, è la base da cui derivare tanto l'essere mondano quanto l'essere assoluto; ma come si era rivelata dimentica dell'essere la vecchia metafisica pensando all'essere come inclusivo della realtà di Dio, così la nuova filosofia di Schelling non si sottrae al destino dell'oblio dell'essere. Infatti l'opposizione dialettica tra ideale e reale significa il primato dell'ideale in quanto universale la cui contrazione è l'inizio del reale. Dio, come esistente, allora, è il momento successivo che ha "inizio" nella contrazione dall'universale al reale, cioè nella sua chensosi manifestata nella realtà della creazione la quale, però, nonostante sia comunque il processo della piena coscienza del diventare realtà da parte di Dio, resta atto di libertà di Dio stesso. La libertà della creazione non cancella la necessità del mondo come base di realtà perché Dio diventi realmente esistente.

In Schelling, quindi, la dignità suprema è l'ideale come essere generale delle cose, punto di indifferenza a partire dal quale sorgono sia Dio sia il mondo secondo la più grande analogia per cui il divenire di Dio e la sua vita viene compresa alla stregua della vicenda umana. Questa massima analogia si contrappone alla legge metafisica della dissomiglianza sempre più grande fra mondo e Dio ma l'identità pressoché dimentica della diversità è, per Schelling, l'unico antidoto per evitare il dissolvimento del nostro mondo in un Dio innaturale. Il prezzo pagato a questa somiglianza e intimità di Dio al mondo è l'implicazione di una triplice realtà divina: Dio come identità universale; Dio in senso stretto e la natura come divino inferiore ovvero, secondo lo schema del *Timeo*, il bene universale, a cui sottostà infine il demiurgo, il cosmo. Ma, nota Balthasar, «l'orologio della storia non si può far girare all'indietro: oggi un Dio universale onnicomprensivo può essere ancora soltanto l'«abisso irrazionale», l'«orrida profondità», il nulla»²²⁵.

In Schelling, quindi, Dio sorge dall'abisso pre-divino che lo precede cioè la materia non ancora formata, rispetto alla quale l'ideale, nella figura del divino, resta sovrastruttura. Il pensiero dimentico dell'essere attraverso il concetto dell'identità esibisce esiti materialistici per la pretesa di esautorare il mistero dell'*actus essendi* tomista, nella sua differenza rispetto all'esistente e nella sua mediazione tra Dio e il mondo.

L'originaria indifferenza soggetto-oggetto è il termine dialettico di un processo evolutivo in cui il reale gradualmente si idealizza (passando dalla natura all'uomo) e l'ideale si fa reale (incarnandosi nella natura nella forma etica e culturale per trasfigurare la natura nell'ideale stesso). È all'interno dell'assoluta indifferenza che viene posta di continuo la differenza perché sia superata. Così l'infinito appare nel suo opposto nella forma (*Gestalt*) del bello la quale è compresa in relazione e in ordine all'infinito. Per questo la filosofia di Schelling è la più grande filosofia estetica dell'età moderna (un vero *kairos*)²²⁶ che si declina come filosofia dell'arte non potendo essere filosofia della gloria a causa dell'orizzonte dell'identità. In questa filosofia dell'arte si recupera il bello come proprietà trascendentale dell'essere fino all'identità del vero-bello e del buono-santo nell'indifferenza estetica tra infinito e finito.

Tale indifferenza, che è anche indifferenza tra Dio nel mondo e il mondo in Dio, è per Schelling la chiave della religione la quale si dà storicamente come posizione della differenza nell'indifferenza. L'apparire dell'infinito nella forma finita è la mitologia precristiana; la trasfigurazione del finito come sua penetrazione nell'infinito è la rivelazione nella quale Dio diventa finalmente uomo sul serio per soffrire la finitezza, morire e risorgere onde tornare all'eterno mondo delle idee e introdurvi l'uomo reale. Ma tanto l'intelligenza del mito quanto il concetto di rivelazione sono compresi razionalmente come preforma dentro il sapere filosofico. Così il finito, in quanto rivelazione dell'infinito, può servire solo all'intuizione estetica dell'infinito come accade in Cristo la cui condizione di Dio-uomo rivelante, «coincide con il rapporto filosofico tra Dio e l'uomo, e in genere tra infinito e finito, il quale può essere esteticamente supervisionato da un ultimo punto di indifferenza, come da un'ultima radice comune anche di questa differenziazione»²²⁷.

La differenziazione di Dio e mondo dall'originaria indifferenza spiega la duplicazione di Dio nell'unità come Trinità immanente ed economica. Tutti i misteri della fede sono ormai diventati filosofia²²⁸.

Con Hegel²²⁹ abbiamo il trasferimento dell'intera fede cristiana nel sapere assoluto, completando così il ponte iniziato dall'epoca moderna. Il procedere di Hegel²³⁰ è opposto a quello di Fichte e Schelling; mentre questi ultimi erano partiti dal principio di identità per ritrovare alla fine un cristianesimo di impronta giovannea, Hegel prima si volge a Cristo e alla sua vita e poi inserisce nel suo sistema quanto del cristianesimo gli risultava essere filosoficamente

utilizzabile per respingerne quegli aspetti da lui ritenuti non adeguati. Balthasar quindi risolve in modo chiaro la questione se la dialettica hegeliana provenga dal cristianesimo o se sia stato il cristianesimo ad essere interpretato e svuotato dialetticamente²³¹.

L'acquisizione fondamentale della dialettica è, secondo Balthasar, la conclusione definitiva dell'interpretazione del cosmo come esplicazione di Dio iniziata con lo stoicismo e durata fino a Goethe. La dialettica inoltre si comprende guardando al *Non-aliud* cusaniano come nome di Dio. Infatti ogni ente finito è l'*aliud* di un altro e quindi ha bisogno della posizione dell'altro e del suo superamento per essere sé stesso in sé e per sé²³². In questo procedere dialettico, la filosofia come ultima forma del sapere, "sapere assoluto", include e trascende le altre due forme del sapere, l'arte come intuizione del divino e la religione come sua rappresentazione, di modo che la filosofia come sapere di Dio per concetti è ormai il nome nuovo della gloria.

Si possono distinguere tre momenti attraverso i quali Hegel è giunto a tali risultati. Il momento di partenza è il confronto con la rivelazione biblica che si esprime negli *Scritti Teologici giovanili* (i quali sono sotto il segno di Lessing e Fichte). Qui Dio è considerato come puro eterno amore, luce e vita, realtà unificante che elimina la dualità attraverso la forza dell'amore e che congiunge andando oltre la separazione della finitezza e della morte. In *Geist des Christentums* l'antichità e il cristianesimo si fondono grandiosamente perché entrambi sono segnati dall'incondizionata disposizione alla conciliazione (*Versöhnung*) che è libertà e bellezza perfette.

Questa conciliazione del genio greco con il vangelo introduce il secondo momento: la totale eliminazione dell'elemento ebraico e della gloria biblica in tre passaggi. Hegel rifiuta nettamente la distanza inconciliabile frutto del sovrano dominio di Dio sul mondo nel suo agire secondo arbitrio. Il principio ebraico della totale alterità e trascendenza di Dio spezza in due Dio e il mondo; contro l'astrattezza ebraica che conduce al legalismo e al cerimonialismo senza Dio, Gesù erige il principio dell'amore. La scelta di Hegel, però, cancella la distintiva forma veterotestamentaria della gloria divina, *kabod*. Dal "no" all'Antico Testamento segue il "no" alla chiesa «la quale è condotta dalla tragica dialettica della storia a oggettivare nuovamente il non-oggettuale brillato in Gesù mediante la sua divinizzazione, a introdurre con la fede nella risurrezione un'ineliminabile contraddizione in Gesù stesso e nella devozione a lui, e a partire di qui a ricadere gradualmente nel già superato legalismo del Vecchio Testamento»²³³.

All'origine di tutto è il no a Gesù Cristo stesso, reo di aver sostituito alla positività della religione ebraica una nuova positività, la fede nella sua persona²³⁴. Il Cristo storico invece di considerare come "figura" l'uomo Gesù, lo eternizza imponendo alla ragione assoluta un inaccettabile vincolo²³⁵. Se Gesù, infatti, è una necessità storica perché in lui si trova la rappresentazione (*Vorstellung*) dell'identità dell'assoluto con il finito, tuttavia l'approdo è il *Begriff*, il concetto della comprensione speculativa che chiede di necessità il superamento della figura, della rappresentazione²³⁶.

L'ultimo momento nell'itinerario di cancellazione della gloria è l'identificazione dello Spirito Santo con lo spirito (divino-mondano) assoluto. Il pensiero hegeliano della totalità integra in sé tutte le tragiche differenze. Nell'*Estetica*, secondo Balthasar, vi è la coscienza spiegata della raggiunta beatitudine del sapere assoluto che tutto comprende e ricapitola in sé²³⁷. Ma l'estetico è solo il momento dell'intuizione ed ha conosciuto presso i greci il suo *kaïros*, perché la coscienza non mirava al di là dell'intuizione della bella forma divina, mentre ora invece la filosofia comprende e supera nel concetto tale intuizione. Il darsi di una scienza dell'arte significa che l'età dell'oro, l'acme dell'arte è stato oltrepassato, poiché l'età presente è il tempo della scienza assoluta (la filosofia).

Nell'idea che il sapere assoluto si avvera nell'uomo e l'asse dell'essere passa attraverso di lui, resta senza risposta la domanda se il Dio contenuto del pensiero assoluto sia reale o solo pensato, perché il concetto di essere è obliato essendo ridotto a concetto complementare dello spirito e non intende più l'essere essendo il concetto in opposizione all'intuizione (come la forma alla materia); è quanto si evidenzia nella *Logica*. L'esito di questo processo per Balthasar è chiaro: «la strada della univocità logica (l'"universale"), o strada dal materialismo logico al materialismo scientifico-naturale, è una strada logica e inarrestabile. E dato che l'uomo nel suo proprio pensiero possiede il concetto complessivo della realtà, non esiste nessuna ragione per non trarre le conseguenze atee della sinistra hegeliana»²³⁸.

A questa appartiene l'ultima figura della metafisica dello spirito: K. Marx. Questi ha compiuto un'operazione storicamente necessaria perché ha ricondotto la filosofia nell'ambito di un grande bisogno di concretezza che era stata cancellata dal sistema hegeliano le cui sintesi erano solo speculative. In tal modo Marx conserva l'istanza dialettica di Hegel ma assume come punto di partenza la figura reale del dolore per rispondere alla quale impiega il materiale dialettico della filosofia hegeliana dello spirito.

Questo punto di partenza è anche l'apriori teologico di Marx che accoglie l'istanza profetica veterotestamentaria²³⁹. Tuttavia il centro del dolore umano cancella la domanda sul perché dell'uomo e del mondo e confina lo sguardo nella sfera della produzione "materiale": è infatti nel lavoro, come produzione dei mezzi per vivere, che l'uomo si oggettivizza, umanizza la natura e la reintegra in sé stesso²⁴⁰. La dialettica servo-padrone, tanto cara a Marx, fa dell'uomo un alienato in virtù della divisione del lavoro e della separazione tra mezzi di produzione e prodotto.

La filosofia di Marx, dimentica dell'essere, non si sottrae ad una domanda ineliminabile riguardo al soggetto del processo storico; non potendo trattarsi dello spirito hegeliano né dell'uomo concreto, la risposta è in una assoluta necessità, la necessità del capitale che «dirige la storia, gonfia le forze titaniche della potenza materiale e la fa alla fine esplodere e precipitare»²⁴¹.

Il materialismo di Marx si presenta come l'esito non di un atomismo filosofico ma di quel riduzionismo iniziato da Cartesio e consistente nel degradare la realtà a materiale dello spirito senza la correzione di una qualsiasi filosofia dell'essere. Per questo, alla fine, l'unico contenuto resta l'uomo assoluto come centro del mondo e dell'essere, centro, però, sospeso sul nulla senza un fondamento.

4. DUE "STILI LAICALI" NELLA MODERNITÀ FILOSOFICA: PASCAL E HAMANN

Blaise Pascal rappresenta per Balthasar "un nodo al crocevia di molte strade"; di lì bisogna passare per prenderne una ma egli si è fermato ad indicarle e per questo è un genio solitario proteso come Erasmo a congiungere tradizione evangelico-patristica e scienza moderna; ciò che da Cartesio era stato schizofrenicamente separato – ideale della scienza esatta della natura e interiorità senza forma dell'uomo – Pascal ricongiunge dedicando la sua opera al tentativo di sintesi delle forme visibili, unità fra pathos dell'ideale antico cristiano e stoico e ideale dell'*honnête homme* quale si delineava nella Francia di Bérulle, di Corneille e di Port-Royal. La capacità di Pascal di reggersi nelle tensioni polari opposte – comprese tra lassismo gesuitico e angusta ripresa giansenista della tradizione agostiniana – e la ricerca della sintesi, fanno della sua opera un'estetica teologica abbozzata in frammenti ma nello stesso tempo il tentativo più promettente nel contesto della prospettiva del nostro²⁴².

Il saggio di *Gloria* su Pascal individua anzitutto tre motivi di fondo: ritorno alle sorgenti, visione per gradi, agostinismo della figura. Il ritorno alle sorgenti indica l'originaria esperienza vitale di Dio e del divino come il Sempre-Nuovo dinanzi al quale l'uomo si pone con un amore mai uguale che deve mantenere unico e accrescere nel tempo; da qui il riandare alla vita di Gesù le cui vicende rimandano al mistero dell'amore di Dio che soffre; da questo centro, infine, la percezione dell'identità tra morte e fine del mondo che Pascal esistenzialmente percepisce a partire dall'esperienza della sua malattia.

Il secondo motivo di fondo è la visione: Pascal fu un visionario. La facoltà della visione (*Schaukraft*) è la forma più alta del pensiero perché per suo mezzo si scorgono nelle cose i loro fondamenti²⁴³. Tre sono i gradi della visione: la sensibilità, lo spirito e la *caritas*²⁴⁴; in essi è dato di vedere progressivamente la presenza di un Dio che si nasconde. Ogni momento della visione riposa sul precedente e così nulla è compreso a livello inintuibile ma tutto si deduce da ciò che realmente si è visto.

Il terzo motivo di fondo è l'ingresso di Agostino nella visione del mondo. Tra Pascal e Agostino, indipendentemente da quanto il francese abbia letto del santo di Ippona, esiste un'affinità degli spiriti che si manifesta in più luoghi. Anzitutto nel tema del *cœur* come sensorio per la totalità e la sintesi nonché per Dio ("Dieu sensible au cœur"²⁴⁵); poi il carattere dialogico ed esistenziale della teologia: «una teologia dev'essere essenzialmente una *confessio*: dialogo con Dio come con il Tu di grazia, che assolutamente per primo dona con l'amore la vera conoscenza del Tu»²⁴⁶. Ciò rende ragione del fatto che Pascal elabora una vera e propria drammatica dell'esistenza. Inoltre dal legame con Agostino scaturisce l'elaborazione, per la prima volta nella modernità, del "metodo dell'immanenza" nel senso di «analisi dell'essere dell'uomo storico-concreto come luogo o almeno come punto di partenza di una teologia della rivelazione»²⁴⁷. Infine ricordiamo il passare di Agostino attraverso il pirronismo e lo schema verità-immagine come espressione del rapporto tra Dio e la creatura.

Entrambi vedono l'abisso aperto dall'analogia dell'essere sebbene la costruzione del ponte tra finito e infinito, posto da Agostino nella illuminazione, venga attribuita da Pascal unicamente alla grazia del Dio libero che crea, elegge, giudica. L'agostinismo prende in Pascal e Cartesio due direzioni diverse: «Mentre Cartesio porta avanti, rifondandola, la linea dell'agostinismo delle illuminazioni e delle idee, Pascal (qui più vicino alla Riforma) s'inse-

risce nell'Agostino della libera grazia e della *caritas*, e avanza quindi in direzione dell'agostinismo del Dio nascosto e della notte del cuore in cui solo la luce della croce di Cristo brilla ancora»²⁴⁸.

Resta da fare un'ultima considerazione introduttiva. Pascal sta in mezzo tra una scienza moderna della natura dal peso crescente e una concezione della fede presente nei riformatori e nei giansenisti; il dualismo tra scienza esatta e religiosità sovranaturale implica la rinuncia alla filosofia (dell'essere); il *trait d'union* tra scienza e fede (il centro che congiunge) è l'ideale dell'*honnête homme* dal cuore nobile e gentile, del *savoir faire* e *savoir vivre* del nuovo umanesimo stoico che investe Montaigne e il teatro francese. Su questa antropologia stoica Pascal fa leva per riaffermare l'unità di un mondo dualisticamente dissolto in aldiquà e aldidà.

Ora, secondo Balthasar, la forma (*Gestalt*) che definisce Pascal e che quest'ultimo rende intuitiva, «è centralmente l'uomo, che d'ora in poi, dal suo superabile centro, osserva verso il basso la forma scientifico-naturale, ma nella fede si protende verso l'alto, in direzione di quella forma – dell'Uomo-Dio –, la quale lo rende finalmente intelligibile nel suo impossibile centro e in tal modo lo eleva nella vera visibilità»²⁴⁹. L'uomo è l'essere intermedio fra nulla e tutto ma non può comprendere i due estremi²⁵⁰: l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande. Il paradosso è che ogni figura finita intuibile e comprensibile necessita di questo doppio infinito come *medium*; eppure tale *medium* nel caso dell'uomo è tanto necessario quanto incomprendibile. L'esempio dell'infinito geometrico (cf il *Trattato sulle sezioni coniche*) è l'immagine di quella *disproportion* che l'uomo vive tra finitezza e infinito, contingenza e necessità. Lo spazialmente infinito è per Pascal l'indizio «di una situazione esistenziale metafisica, la quale rende impossibile all'essere finito la comprensione dei fondamenti primordiali e tutto il suo essere e il suo sapere è tuttavia costruito sull'abisso di ciò che l'essere finito essenzialmente non è e non comprende»²⁵¹.

È il tema del frammento 84 che Balthasar pone in posizione di assoluto rilievo all'interno dei *Pensieri*. Ogni realtà si comprende a partire dalla misura che è il centro, infinito intermedio ontologico; l'uomo rappresenta la figura dell'unità tra materia e spirito eppure la singolarità della sua forma diventa la ragione dell'incomprendibilità di sé a sé; è il senso della conclusione del frammento 84: «l'uomo è a se stesso l'oggetto più prodigioso della natura; non può intendere, infatti, ciò che è corporeo, e ancor meno ciò che è spirito, e meno di tutto come qualche cosa come

un corpo possa essere unito a uno spirito. Sta in questo il massimo delle sue difficoltà, e tuttavia è questo il suo proprio essere».

L'uomo è posto tra infinito e nulla, come intende il fr. 451 – che Balthasar giudica falso chiamarlo “scommessa” poiché al centro non è il *pari* – e la distanza appare incolmabile se si vuole procedere “dal basso verso l'alto” dal momento che ogni ente particolare esistente non è che nulla rispetto all'essere. Solo se il punto di visione in questione scende dall'alto verso il basso, l'essere intermedio diventa figura dell'ordine superiore che lo comprende. In altre parole, la *disproportion* può essere fondata solo dall'alto: «l'uomo può in senso verticale guardare soltanto ciò che sta sotto di lui, ciò che egli fonda o naturalmente o spiritualmente. In direzione di Dio però egli non fonda ma viene fondato, perciò comprende il suo rapporto a Dio nella misura in cui comprende nella grazia e nell'amore, la grazia che lo fonda»²⁵².

In quanto finito l'uomo conosce solo l'esistenza e la natura del finito; può affermare l'esistenza dell'infinito estendendo qualitativamente quella caratteristica (l'estensione) che accomuna finito e infinito, ma non può comprendere né l'esistenza né la natura di Dio; infatti l'uomo non ne ha il “sensorio”, manca del *medium* – l'*analogia entis* – tra le due grandezze, perciò la ragione non può nulla. Possiamo conoscere Dio solo per fede: le prove razionali dell'esistenza di Dio non servono; così la fede si giustifica mediante la decisione non costituendo un argomento di ragione: mancando il *medium* comune dell'estensione non è possibile inferire Dio dal finito. È qui, e non nel riferimento alla dimostrazione tramite l'analogia del gioco d'azzardo, il cuore del frammento 84.

Solo l'ordine superiore permette l'intelligibilità dell'ordine inferiore: «L'uomo non può comprendere Dio ma può comprendersi per derivazione da Dio. E certamente non per derivazione dal “Dio dei filosofi” e dalla *analogia entis*, ma per derivazione dal libero Dio vivente dell'incomprensibile amore, quale si è reso intuibile nella croce di Gesù Cristo»²⁵³. La prospettiva cartesiana è rovesciata: non *cogito ergo sum* ma, con Baader, *cogitor (diligor) ergo sum*; solo quando è stato assodato che l'infinito mi garantisce nell'essere e preserva dal nulla, è possibile esplicitare filosoficamente il rapporto personale con Dio.

Dunque anche l'uomo ha bisogno del *medium* infinito perché si possa comprendere: «si ripete, sopra un superiore piano storico, la stessa immagine di prima: come la figura geometrica suppone come *medium* l'infinito inimmaginabile, così la vera immagine di Dio nell'uomo, che si chiamerà Gesù Cristo, si delinea

erà sullo sfondo della situazione informale, disarmonica e aritmica dell'esistenza»²⁵⁴. Occorre allora tematizzare le disproporzioni che rendono l'uomo ontologicamente ma anche gnoseologicamente oscillante, al pari degli altri esseri finiti, tra finito e infinito, mistero a sé stesso per la sua figura di unità di corpo e spirito che lo allontana dal mondo ma non lo unisce al cielo: *grandeur et misère* dell'uomo per cui egli è un *mostre*²⁵⁵, il re decaduto²⁵⁶, illeggibile quanto alla sua figura²⁵⁷.

Tale inintelligibilità in Pascal non diventa motivo di scetticismo poiché la verità è ovunque allusa per quanto mai pienamente tangibile; piuttosto l'inintelligibilità si spiega attraverso il ricorso alla dottrina del peccato originale; questo pone l'uomo in una condizione esistenziale innaturale di estraneazione che rende l'io odioso²⁵⁸. Il peccato ha reso l'immagine un vero specchio che rovescia dialetticamente il contenuto generando una *folie*, una schizofrenia²⁵⁹. Solo il peccato originale, pur non risolvibile razionalmente, diventa principio rischiarante d'intelligibilità la figura.

Pascal conferisce al medioevale *desiderium naturale vivendi Deum* un accento esistenziale che si riproporrà continuamente in età moderna. Inoltre il suo procedere, come osservato, è l'esempio di quel metodo dell'immanenza che non mira affatto a derivare la verità cristiana dall'esistenza stessa (peccato originale e incarnazione sono impensabili senza la rivelazione) ma riconosce il contenuto della rivelazione come la verità di sé, poiché solo l'incarnazione di Dio può condurre l'uomo all'infinito di cui è fatto e da cui proviene²⁶⁰. La parola risolutiva è l'amore ma «l'amore nella sua verità: come grazia che viene da Dio e in tal modo con la certezza che fuori di Dio non può essere conseguito. Ma l'amore che viene da Dio è Gesù Cristo, perciò egli è il poter-essere-tutto dell'uomo e la restaurazione della proporzione che elimina in se stessa ogni di sproporzione, con l'abbracciarla e attirla in sé»²⁶¹.

Il mistero della sproporzione umana si ricompone in Gesù Cristo presso il quale *grandeur* e *misère* non sono più in contraddizione ma si riconciliano nella croce, luogo della *coincidentia oppositorum*; Cristo è il *mysterium* che afferra e abbraccia tutte le notti dell'esistenza conferendo senso e forma alla figura, che diviene così intelligibilità compiuta. In Cristo il sempre più grande amore dell'incomprensibile Dio e il sempre più grande peccato dell'uomo sono simultaneamente rivelati. Dio si manifesta ma rivelandosi si nasconde: più si rivela, più si nasconde (virtù di evidenza e segretezza); questo è l'unico modo perché l'uomo possa incontrarlo nella libertà e senza costrizione e comporta il rischio

che la rivelazione di Dio non venga riconosciuta. Il nascondimento di Dio, necessario per salvaguardare la libertà dell'adesione dell'uomo alla verità, è doppia: nell'abbassarsi della sua altezza, nell'innalzarsi dall'abbassamento. L'unità di questa duplice realtà è l'amore che assume il suo opposto (il peccatore) e lo assimila a sé. La verità è, quindi, l'amore di Dio che ha donato il Figlio, manifestazione della segretezza di Dio, per la vita del mondo.

Per Balthasar Pascal «resta il teologo insieme dell'immagine e del salto, perché, nel seguito di Agostino e della Riforma, si è dato all'impresa di congiungere l'idea della grazia incomprensibile (interpretata come elezione e riprovazione) con l'idea dell'universalità dell'amore»²⁶². Se la verità della figura è l'amore, solo mediante la risposta all'amore si perviene alla verità di sé; per questo l'uomo va a Dio non dimostrandone razionalmente l'esistenza (solo l'infinito, infatti, misura anche geometricamente il finito e mai viceversa), ma decidendosi per l'esistenza di Dio senza la sponda di argomenti, bensì esistenzialmente, con l'impeto del cuore²⁶³.

Hamann²⁶⁴ deve essere considerato un *unicum* nella letteratura tedesca, intento a difendere la realtà cristiana contro qualsiasi forma di riduzione a pura realtà umana. La sua *Aesthetica in nuce* alla vigilia dell'idealismo potrebbe ancora oggi fecondare in modo aurorale l'estetica teologica²⁶⁵. L'estetica riconquista la sua dimensione religiosa e cristiana in Hamann che arriva a parlare di "obbedienza estetica della croce"; infatti a suo giudizio l'atto dell'*aisthesis* rappresenta lo stesso atto religioso primordiale «poiché tutte le cose sono parola e lingua di Dio, e perciò chi comprende le cose sente Dio stesso che parla»²⁶⁶.

Il mondo, l'intera realtà creaturale, è *shekinah*, gloria dell'amore di Dio che si svuota e discende, splendore radioso della presenza del Signore; Dio parla come creatore e parlando crea: il mondo è il poema di Dio al cui centro come coronamento sta il capolavoro dell'uomo, connotato trinitariamente in ogni sua dimensione. Tutta la realtà si ricapitola in colui che è la parola più alta del Dio-Poeta. Eppure l'immagine viene confusa dall'esperienza del peccato originale e il poema viene scomposto: i suoi versi raccolti dall'erudito, esposti dal filosofo, solo dal poeta (o anche dall'uomo semplice) vengono volti in destino per ricostituire l'uomo e la creazione nella salvezza.

Centralità, dunque, dell'uomo creatura i cui pensieri sono sotto il giudizio di Dio ma soprattutto "impeccabile cristocentrismo" dal momento che Cristo, la rivelazione nella carne, è il pun-

to centrale di tutto, contenuto dall'intera parola di Dio. L'uomo-Dio è la chiave che apre su Dio e sul mondo; egli è il canone assoluto di ogni estetica in ragione delle sue prerogative capitali: «1. di essere diventato uomo nella libertà e nella grazia; 2. di averlo fatto con un atto estremamente originario di autodedizione; 3. di avere nell'incarnazione assunto precisamente la carne e di avere mediante la carne guarito lo spirito; 4. di avere con la sua realtà carnale superato tutta l'irrealtà della filosofia e della poesia umana e di averla inserita nella realtà»²⁶⁷.

L'apparizione di Dio in Cristo è un gesto di libertà (grazia) e non di necessità (natura). La teoria linguistica scaturisce dal mistero dell'incarnazione: la libertà è possibilità di interpretazione della rivelazione e dunque possibilità di errore. Il peccato rende l'uomo incapace di interpretare il parlare di Dio e bisognoso della rivelazione di Cristo nel suo duplice aspetto soggettivo (grazia interiore) e oggettivo (storia concreta dell'uomo Gesù) per poter tornare a comprendere quanto Dio dice per mezzo del mondo. Natura e storia (della salvezza) sono le due forme inseparabili del manifestarsi di Dio per quanto il peso dei due "libri" non sia lo stesso dal momento che la natura sta alla parola (scrittura) come il vestibolo al Santo dei Santi.

In Cristo, l'eterno Figlio, tutto comincia a parlare realmente, anche l'uomo. Facendosi liberamente uomo in Cristo, Dio rivela la sua grandezza nella forma dell'umiliazione. Questa umiliazione si verifica già nella Sacra Scrittura dove la storia di uomini e spesso la loro miseria e il loro peccato (le bugie di Abramo, il peccato carnale di Lot, l'astuzia di Davide) sono usati da Dio per rivelare la sua grandezza. Se questo è lo stile di Dio che sceglie il futile e anche l'ignobile, la possibilità di diradare l'ambiguità del significato dipende dall'assunzione di quell'atteggiamento "aperto" tipico dei bambini: «nella ingenuità di un balbettio di bimbi si rende visibile e afferrabile la semplicità (*monotês*), ma lo sarà naturalmente solo per quell'intelligenza che, mediante la kenosi di se stessa nel semplice atto della fede, si è fatto organo adeguato della divina semplicità»²⁶⁸.

La kenosi diventa la norma della ragione chiamata a rinunciare alla sua pretesa di sapere per consegnarsi al socratico (paolino) non sapere realizzando il passaggio dalla gnosi alla fede. Dio che si manifesta ovunque può essere riconosciuto mediante la fede che trascende la ragione caduta dall'unità alla distinzione di bene e male. Nello spirito di unità tutta la realtà, non solo il "bello" (come voleva l'estetica dell'illuminismo) ma anche la "par-

te sinistra” (sensibilità e irrazionalità) è gloria di Dio. Sta qui la “divina follia”:

«tutto il mondo è una libera discesa dello spirito divino negli inferni della creaturalità e materialità, e precisamente questa discesa, questa umiltà e povertà di Dio è ciò la cui gloria irradia da ogni cosa: essa è l'autentica realtà fenomenica e perciò anche il cuore di ogni bellezza. Se Cristo nella carne rivela la Trinità, l'intera creazione del Padre e l'intera Scrittura dello Spirito Santo rivela la gloria dell'amore umiliato del Figlio. Hamann non riesce a riconoscere altro canone all'arte umana»²⁶⁹.

Se la kenosi è il metodo e la forma della rivelazione di Dio, spingendo il principio alle conseguenze estreme si perviene all'idea della redenzione non della carne ma dello spirito mediante la carne; Hamann è sommamente antignostico nel momento in cui rifiuta l'impurità della carne. Il peccato ha tolto all'elemento sensitivo la trasparenza del dirsi di Dio ma l'unità corpo-spirito dello stato protologico resta il modello da ricostruire. Di qui la grande importanza che Hamann dà alla sensibilità centrata nell'atto della generazione e della nascita; di qui il riferimento alla dialettica della sessualità.

Proprio il fatto che Dio abbia scelto la carne per salvare, manifesta l'incompetenza, rispetto alla verità decisiva, della ragione ragionevolmente considerata. Con Kant Hamann riconosce alla ragione un carattere non creatore ma sistematico rispetto ai dati della sensibilità (nell'atto di donare loro la forma). Per questo «qualcosa di veramente nuovo, che non sia semplicemente una mutazione di ciò che nell'uomo è sempre presente, può scaturire unicamente da parte della rivelazione di Dio»²⁷⁰.

Da qui l'opposizione a Jacobi nella riaffermazione del passaggio dalla ragione alla fede non come salto mortale e drammatico ma come il passaggio naturale di chi, consapevole dell'impossibilità della ragione di catturare il reale nel concetto, riposa con infantile fiducia in Dio, nell'incontro con il quale accade l'esperienza della verità. Ciò permette ad Hamann di unire verità di ragione e verità storiche: la storia è il veicolo dell'eterno essendo il luogo della manifestazione di Dio²⁷¹.

Tutto questo è garantito da Gesù Cristo, il punto geometrico in cui, come in Pascal, le contraddizioni del mondo si risolvono (*coincidentia oppositorum*). Si può notare immediatamente la simpatia di Balthasar per Hamann che scaturisce dall'aver egli unito la bel-

lezza all'analogia impedendo così lo scivolamento del pensiero verso una filosofia dell'identità in cui è il limite tragico della modernità.

«Il bello in questa estetica viene trattato dunque certamente come un concetto trascendentale, intimamente analogo, e l'analogia viene innalzata a metodo centrale: né messa da parte di qualche settore concreto o storico dell'esistenza, né aperta o segreta identificazione, ma attraverso tutti i salti di livello della realtà, anzi proprio mediante indicazione di tali salti l'indicazione comunque di una bellezza che tutto comprende, la quale alla fine non può essere altro che la gloria, la *shekinah* di Dio»²⁷².

Per Hamann analogo significa anzitutto "conforme a". Dio è la causa prima e il mondo conformemente ad essa è divino. Allo stesso tempo essendo il conformato anche umano, il conformante è a sua volta umano. Si realizza così un'autentica *communicatio idiomatum* tra divino (spirito) e umano (sensibilità). L'altro polo dell'analogia, l'aspetto della differenza tra uomo e Dio, pur considerato da Hamann, tende ad essere oltrepassato dalla *communicatio idiomatum* nello Spirito Santo e nella fede: «nell'incarnazione di Cristo ogni realtà creata della natura e della storia può e deve diventare, per il forte nello spirito e nella fede, una immagine e una parola della salvezza. Certo esiste la contraddizione cieca e vana della ragione peccaminosa: ma anch'essa, mediante la sua stessa contraddizione portata e superata da Cristo, deve servire contro volontà a confessare che uno solo è il Signore»²⁷³.

L'estetica di Hamann è propriamente teologica poiché l'analogia della natura attinge il suo significato dalla rivelazione soprannaturale; tutto è analogo perché Dio si è manifestato: «ispirazione poetica è (velata) profezia. Lingua è (velata divina) rivelazione. La sensibilità umana nasconde il mistero dell'incarnazione di Cristo. La sessualità delle creature è il mistero velato dell'eros celeste di Cristo e della chiesa. Il genio è Spirito velato. La bellezza è velata trasfigurazione escatologica»²⁷⁴.

Lo splendore della gloria rischia in Hamann di abbagliare la struttura della realtà creaturale e per questo il rifiuto divenne inevitabile: l'eccesso di Sacra Scrittura finiva con il restringere fino a cancellare l'ambito del naturale, della filosofia. In un certo senso se Hegel e l'idealismo vedono nella rivelazione lo spirito in rappresentazione, in Hamann la rappresentazione è la verità del concetto senza necessità di superamento, anzi è il concetto che si inverte nella rivelazione.

5. LINEE CONCLUSIVE

5.1 Per uno sguardo sintetico

L'analisi e l'interpretazione balthasariana della modernità mettono dinanzi non soltanto l'originalità della lettura del teologo svizzero, il quale riconsidera la modernità da un "punto di fuga" teologico non consueto, ma anzitutto fanno percepire la complessità della modernità la quale mal si presta a generalizzazioni o a indebite riduzioni entro categorie esaustive.

Balthasar di sicuro introduce elementi nuovi e interessanti che qui vogliamo sinteticamente ripercorrere onde pervenire ad uno sguardo d'insieme che ricomponga in unità la molteplicità delle analisi. Anzitutto possiamo dire che il teologo svizzero mostri come i concetti abituali del periodizzamento storico siano un chiaro problema teoretico, riproponendo quindi, indirettamente, le affermazioni di Del Noce in tal senso²⁷⁵. Ciò conduce ad una riconsiderazione del distendersi della modernità nella storia, dei suoi limiti cronologici, dei suoi inizi.

Bisogna precisare, però, che Balthasar non parla quasi mai di modernità e gli è del tutto estranea la categoria di postmodernità; egli preferisce usare l'espressione "epoca postcristiana" evitando così il rischio della riduzione della modernità a categoria onnicomprensiva che non salvaguarda le differenze²⁷⁶. Nell'introduzione al volume di *Gloria* sulla metafisica Balthasar scrivendo della necessità del confronto con la metafisica per la comprensione della gloria della rivelazione cristiana afferma che «l'epoca moderna [è] definibile forse come "postcristiana" (*nachchristlich*)»²⁷⁷ e che l'evo cristiano la incrocia e percorre per lungo tratto; in una sezione di TD 2 egli scrive dell'uomo postcristiano come uomo senza misura dove l'essere senza misura è la sigla universale dell'era postcristiana²⁷⁸.

Per il nostro i prodromi della modernità risalgono già al XIV secolo con la rottura della sintesi tomista e l'inizio di una profonda trasformazione della teologia che, come mostrato nei volumi di *Gloria* sugli stili, segna tra l'altro l'importante passaggio dagli stili clericali a quelli laicali. L'antica *querelle* se il movimento umanistico-rinascimentale sia alternativo o continuatore dell'età di mezzo si risolve mostrando certamente la situazione di rottura ma conservando sempre un dato di fatto: la modernità non a differenza ma al pari del medioevo, è impensabile senza il cristianesi-

mo. Il nostro ribadisce con forza il nesso insolubile fra cristianesimo e modernità:

«Si vede semplicemente dai nomi che la storia della filosofia di quest'epoca è fortemente incisa da pensatori cristiani. Se d'ora in poi noi non vogliamo che la problematica biblico-teologica entri a farsi tematica in questo nostro discorso, è tuttavia impossibile porre tra parentesi gli impulsi che derivano dai pensatori spirituali cristiani, anche e precisamente quando costoro, per rendersi udibili e comprensibili, parlano la lingua concettuale del loro tempo. Il drammatico amalgama di teo-filosofia antica e di rivelazione cristiana è indistricabile, giacché la pretesa trascendentale della ragione e la pretesa universale della rivelazione non possono giustapporsi in modo neutrale. [...] Il nodo qui annodato affaticherà la filosofia moderna e detterà le sue decisioni: di questa doppia eredità, platonica e cristiana, il pensiero contemporaneo non sarà più capace di sbarazzarsi»²⁷⁹

Per Balthasar la modernità affonda le sue radici nel medioevo e perciò non può considerarsi Cartesio l'unico suo inizio. Egli giunge dopo il travaglio dell'eredità eckhartiana. In fondo possiamo riconoscere due "linee": la linea umanesimo-Heidegger e la linea Cartesio-sinistra hegeliana. Il primo movimento percorre la modernità come tentativo di recupero dell'antichità quale chiave ermeneutica dello stesso cristianesimo fortemente in crisi e non più capace di orientare la vita dei popoli e di autolegittimarsi. In questo senso la modernità ci raggiunge poiché si spinge fino ad Heidegger mentre sul versante letterario arriva fino a Claudel. La seconda direzione è la metafisica dello spirito che si arresta in Marx e nella sinistra hegeliana; in loro la dialettica di Hegel non solo si rovescia quanto a contenuto ma di fatto si dissolve anche quanto al suo essere stesso, nel momento in cui si consuma il superamento del significato della differenza.

Ci resta una domanda: se Balthasar sia riuscito, nella lettura della modernità, a rendere ragione, a "far rientrare" il variegato e diverso mondo moderno. Crediamo di sì anche se resta scarna la sua attenzione a movimenti di pensiero quali l'illuminismo (almeno per una certa parte) e l'empirismo inglese. Come già accaduto con Del Noce e Tilliette, l'empirismo trova una difficile collocazione e anche l'insistenza del nostro sulla riduzione del cosmo a materia quantificabile – non avendo più il ruolo di manifestazione del divino – rende ragione dell'approccio scientifico ma non

della prospettiva empirista. In compenso forse non esiste autore in cui l'intreccio tra filosofia, letteratura, poesia è tanto forte da creare un amalgama inestricabile.

Chiarita allora la questione della periodizzazione possiamo procedere ulteriormente. Nella modernità per Balthasar si smarrisce una caratteristica essenziale dell'esperienza dell'uomo antico che il cristianesimo aveva conservato fino a darle una formulazione compiuta in Tommaso nelle sue vie per la dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dal mondo. Per l'uomo greco e medioevale il cosmo è teofanico cioè è il luogo nel quale è possibile rinvenire le tracce e i segni del divino. Non si tratta solo dell'eracliteo "tutto è pieno di dei" ma soprattutto dell'idea platonica degli enti immagine (*eikon*) delle idee: le cose manifestano il divino (inteso come mondo delle idee) e dunque il divino diventa accessibile all'uomo per il tramite del mondo e della realtà cosmica.

Il cristianesimo recepisce e riformula questa idea a partire dalla testimonianza biblica della conoscibilità di Dio mediante la realtà creata. Di qui le "prove" o meglio le vie per mezzo delle quali "mostrare" l'esistenza di quella realtà che *omnes dicunt Deum*²⁸⁰. L'esperienza, prima greca e poi cristiana, del carattere teofanico del mondo si interrompe in seguito alla rottura della sintesi tomista ente-essenza quale era stata formulata nella *distinctio realis* e nell'*actus essendi* che garantivano l'assoluta trascendenza di Dio come *ipsum esse subsistens*. Questa prospettiva stava a fondamento della dottrina dell'analogia che garantiva la distinzione fra Dio e il mondo ma anche l'essere del mondo come partecipazione all'essere di Dio.

La riduzione dell'essere a concetto e la perdita del carattere propriamente esistenziale della riflessione sull'essere²⁸¹ (Scoto, Occam, Suarez) esauriscono l'esperienza di un cosmo teofanico. Il recupero di questa dimensione essenziale non riuscì con il tentativo del ritorno all'antichità che venne percorso dal filone della mediazione antica; quest'ultima cercò, senza grandi risultati, di ridire la credibilità del cristianesimo (in seguito alla rottura dell'unità rappresentata dalla riforma) con il ricorso all'antichità e alla sua visione del mondo come epifania del divino e quindi come tramite verso Dio, mediazione che la metafisica dei santi non aveva più considerato.

Per Balthasar la ragione del fallimento di questo tentativo di recupero del divino nel mondo attraverso gli antichi risiedeva nella pretesa di interpretare il cristianesimo a partire dall'antichità, non assumendo quel dato che non poteva più essere evaso: l'antichità

si compie nel cristianesimo ed è quest'ultimo la chiave di accesso che permette di comprendere la gloria proveniente dal cosmo nel significato inteso dagli antichi. Questo fraintendimento generò anche la perdita dell'atto metafisico che si esprime nel ridursi e smarrirsi della dimensione della gloria in quella della bellezza.

L'impossibilità di ritrovare la presenza di Dio nel cosmo significò essenzialmente due cose: 1) il rapporto dell'uomo con Dio divenne insuperabilmente immediato cioè non più mediato dal mondo; 2) la realtà materiale divenne "neutra", non più segno di altro ma semplice materia quantificabile e conoscibile secondo leggi che la ragione scientifica rinviene. Illustrando i motivi dell'oscuramento di Dio nel mondo moderno Balthasar scrive: «esso ha origine dalla mutata posizione dell'uomo nei confronti delle cose del mondo, le quali non sono più per lui motivo per un contemplativo elevarsi verso l'assoluto, ma lo sono invece per essere domate praticamente nella strumentalità tecnica. Nel primo comportamento, lo spirito umano guarda verso l'alto, *attraverso* le cose, nel secondo esso guarda dalla sua superiore altezza verso il basso, *alle cose*»²⁸². Non è quindi la scienza che trasforma la realtà empirica in materia da conoscere tramite leggi fisiche ma è, al contrario, il venir meno di una visione epifanica del cosmo ad aprire la strada all'approccio scientifico moderno. Su questo punto ci sarebbe da discutere.

Il primo aspetto si ritrova anzitutto in Eckhart il quale, difatti, è l'unica figura in cui l'immediatezza fra Dio e uomo viene tematizzata nell'orizzonte di un'autentica esperienza religiosa. Se il rivestimento concettuale delle ardite formulazioni eckhartiane rischia di tradire il senso delle sue speculazioni su l'uomo e Dio, tuttavia al fondo resta la sua esperienza cristiana di Dio della cui autenticità è segno la preghiera. Balthasar insiste spesso sulla preghiera come segno di autenticità dell'esperienza. Eccezion fatta per Hölderlin²⁸³ (che si colloca però sull'altro versante della modernità), il nostro non rinviene se non in Eckhart il dato della preghiera.

Dopo Eckhart assistiamo ad uno scivolamento dall'adorazione e dalla preghiera al concetto. Il rapporto fra soggetto finito e infinito non è più vissuto come adorazione nell'amore ma solo in senso speculativo e viene meno quella fondamentale esperienza della fede che in Eckhart precedeva le speculazioni ardite. I filosofi della modernità parlano sempre più di Dio ma non pregano, non parlano con Dio perché la loro speculazione su Dio è separata dal suo naturale orizzonte: l'esperienza di fede²⁸⁴.

Proprio il pensare l'immediatezza uomo-Dio al di fuori dell'esperienza di fede, determina il carattere tipicamente moderno della metafisica dello spirito. Non c'è più distinzione sostanziale fra io finito e io infinito; non c'è più l'analogia ma tutto si orienta verso una filosofia dell'identità in cui Dio è lo spirito infinito la cui distanza dall'io finito la ragione percorre fino a pervenire alla piena consapevolezza della sua ultima identità con l'io infinito, cioè con il divino, dove questa identità non è più detta nei termini eckhartiani ma in quelli hegeliani della fenomenologia dello spirito e della filosofia assoluta. Questo processo inizia già con Cartesio nel quale si trova la teorizzazione filosofica della non necessità della *res extensa* in ordine alla realtà di Dio con la conseguente introduzione di un dualismo che i filosofi successivi avvertiranno come pesante eredità.

Da Cartesio scaturisce anche la seconda conseguenza: il mondo, non più divino, è pura e semplice materia regolata da un ordine di leggi che esprimono semplici rapporti di quantità. Il mondo è il regno dell'utilizzabile e lo statuto "ontologico" delle cose è la loro utilizzabilità²⁸⁵. Scrive chiaramente von Balthasar:

«Il cosmo aveva perduto di forza luminosa teofanica al tempo del nominalismo: l'uomo religioso non incontra più Dio fuori di Sé ma solo dentro. Simultaneamente il cosmo perde la sua struttura scalare gerarchica e decade allo stato di "materiale", che, di valore ormai per se stesso inessenziale, vale unicamente come una realtà che si può matematicamente calcolare e sfruttare per l'utile dell'uomo. Qui ha la sua origine la mentalità materialistica, la quale fu sia effetto che causa del ritiro dal mondo da parte dello spirito (religioso e pio), lo fu e continua ad esserlo. [...] La scienza esatta della natura è una figlia del nominalismo positivisticò ed è la controparte dialettica inevitabile della Devotio moderna»²⁸⁶.

Solo che ora senza un cosmo garantito da Dio come fondo del suo splendore, l'uomo padrone della natura deve «assumersi la responsabilità del mondo rimanendo completamente affidato soltanto a se stesso, in una solitudine finora mai sperimentata»²⁸⁷.

Questa è la condizione teoretico-epistemologica perché nasca la scienza moderna nella sua rottura essenziale con la visione aristotelica essenzialista della scienza. Va detto che con Newton, padre indiscusso della rivoluzione scientifica, Dio resta nell'orizzonte e le leggi newtoniane non prescindono dal divino. L'ordine dell'universo, che esse esprimono, rivela il progetto di un Essere,

intelligente e potente, la cui esistenza noi possiamo derivare e inferire dalle leggi scientifiche. Ma oltre all'esistenza, di Dio non si può affermare nulla. Dio, di fatto, è relegato alla condizione di artefice che crea una realtà in sé compiuta, cioè capace di sussistere autonomamente. Non ci vorrà molto per giungere a Laplace e a Dio come ipotesi inutile davanti alla scoperta della totale autonomia del reale fisico che la scienza è chiamata a definire in termini di leggi.

Da quanto abbiamo visto possiamo affermare che per Balthasar la modernità sorge come rottura rispetto al passato antico e medioevale di cui smarrisce i tratti essenziali ma senza che venga meno il legame stretto e imprescindibile con il cristianesimo. La modernità non è pensabile senza il cristianesimo da ogni punto di vista.

Anzitutto dal punto di vista della metafisica dello spirito, in quanto è nell'esperienza di fede biblico-cristiana che si dà lo spirito come autocoscienza in rapporto a Dio, spirito infinito. Il segreto apriori teologico della metafisica tardo antica, della gloria (ovvero il miracolo della quadruplici differenza dell'essere) nella modernità diventa un apriori cristiano. Per questo stretto legame la filosofia di Cartesio, Malebranche e Leibniz può essere considerata un agostinismo modificato²⁸⁸; la filosofia di Kant un paolinismo modificato, quella di Hegel, Schelling e Fichte un giovanismo modificato. Questa "teologia modificata" può essere interpretata nel senso löwithiano di secolarizzazione almeno secondo l'istanza espressa dal pensatore tedesco: lo specifico cristiano positivamente ricompreso²⁸⁹; ma soprattutto viene confermata anche dalla prospettiva di *Fides et ratio* che all'interno della modernità riconosce tra le tre direzioni quella idealistica i cui rappresentanti «hanno cercato in diversi modi di trasformare la fede e i suoi contenuti, perfino il mistero della morte e risurrezione di Gesù Cristo, in strutture dialettiche razionalmente concepibili»²⁹⁰.

Così se gli esiti sono spesso incompatibili con il cristianesimo (la deriva monistica, materialistica e, in definitiva, nichilistica), tuttavia la filosofia dello spirito (con la sua immediatezza fra spirito umano e divino non più mediata dal cosmo) è frutto del cristianesimo e si separa irrimediabilmente da esso quando viene meno l'esperienza di fede quale suo sostrato²⁹¹; questo venir meno potrebbe spiegare anche il senso dell'"eccessivo spirito razionalista" che *Fides et ratio* pone come ragione del passaggio da una filosofia autonoma a una filosofia separata²⁹².

Allo stesso tempo anche la visione del mondo come materia, alla base della scienza e della mentalità dell'uomo moderno, è impensabile al di fuori del cristianesimo. Infatti è la dottrina cristiana dell'analogia che pensa il mondo come essere partecipato dove l'atto creatore libero di Dio garantisce l'essere finito (gli enti) entro l'infinita indifferenza dell'essere. In quanto fondato – e non affondato – sul fondamento di Dio, il mondo è autonomo e sussistente, “cosmo” ordinato da leggi. Il cristianesimo rende ragione del mondo sottraendolo sia allo statuto di emanazione totalmente depotenziata del divino, sia dal caos della materia eterna che viene successivamente ordinata. Se l'alterità del mondo reca in sé l'insidia del materialismo come smarrimento del suo carattere manifestativo in quanto ontologica partecipazione al mistero dell'essere – che puntualmente si verificò nella modernità – tuttavia fuori dal riconoscimento cristiano della dignità del cosmo, non è possibile la scienza in senso moderno.

L'intreccio allora tra modernità e cristianesimo ci pare abbondantemente legittimato. Se l'epoca moderna è iscritta sotto il principio prometeico, le varie forme di titanismo post-cristiano che vi dominano (da Böhme a Baader, Schelling ecc.) non sono pensabili senza l'implicazione del cristianesimo sebbene portino anche alla sua “perversione” che si declina come riappropriazione di ciò che era stato sempre considerato proprio di Dio e da Lui donato: «il principio del titanico (nel senso moderno) si fonda sulla contestazione fatta al “Dio nuovo” (Giove oppure Cristo) della legittimità della sua divinità e nel pretendere questa per l'uomo stesso in base a una sua eguaglianza di rango con Dio. Così l'Esistente in eterno viene depotenziato in quanto passato e irrigidito, e al suo posto viene intronizzato il Diveniente in eterno come l'autentica energia della vita»²⁹³.

Occorre fare ancora un'ultima osservazione. Molti degli autori analizzati in *Gloria* erano già stati oggetto di studio in *Apokalypse*: Hegel e l'idealismo tedesco, Goethe, Heidegger ecc.; altri autori, invece, sviscerati nell'opera del '37-'39, non hanno più un ruolo significativo in *Gloria*; ci riferiamo a Kierkegaard, Dostoevskij e Nietzsche. Questa omissione è oggettivamente una perdita «non solo perché la tematica estetica è effettivamente presente in questi tre autori, ma anche perché essi hanno un'importanza considerevole per un'adeguata intelligenza della modernità»²⁹⁴.

5.2 *Il punto decisivo: analogia entis e differenza ontologica*²⁹⁵

Lo svolgersi della modernità segna lo smarrimento della “gloria”; il bello, sottratto dall’ambito della trascendentalità viene confinato nell’orizzonte intramondano e come tale studiato e ricostruito in forma scientifica attraverso l’estetica. Di fatto lo smarrimento metafisico dovuto al disarcionamento del bello dai trascendentali si manifesta nell’arte come mancanza di gusto e nella filosofia nella figura schopenaueriana della volontà cieca che oscura il mondo bello delle idee e spinge l’essere alle sue negazioni: sono i prodromi del nichilismo.

La ragione di questo confinamento-esilio del bello dall’essere al sensibile, secondo Balthasar è da cercarsi ancora una volta nel pensiero dell’identità caratteristico della modernità, pensiero che ha soppiantato una concezione analogica dell’essere²⁹⁶. Infatti, solo l’analogia permette di salvaguardare e conservare l’imprescindibile differenza fra essere ed essenza aprendo e spingendo gradualmente il bello intramondano verso la gloria metafisica mitica e rivelata ed impedendo l’oggettivazione del bello in un sistema di concetti come accaduto nella moderna estetica.

Ci pare di poter affermare con sufficiente fondatezza che la prospettiva da cui Balthasar legge e interpreta la modernità è la dottrina dell’analogia dell’essere; l’analogia, infatti, «percorre come vera preoccupazione primaria tutta la riflessione del nostro autore, dagli inizi filosofico-letterari, alle interpretazioni dei Padri, alle biografie contemporanee, e infine alle grandi opere dell’estetica e della drammatica, per non dire, ovviamente, della logica»²⁹⁷. L’analogia è l’orizzonte ermeneutico che decide della bontà o meno di ogni filosofia, ovvero di ogni metafisica che sia stata elaborata non solo nell’epoca moderna ma in tutta la storia del pensiero occidentale.

Fu l’incontro con E. Przywara²⁹⁸ che iniziò Balthasar all’analogia e gliene fece comprendere tutta l’importanza²⁹⁹. Egli parla di Przywara con venerazione considerandolo il più grande genio che abbia mai incontrato³⁰⁰, colui che suggerì molti dei temi sui quali lavorò³⁰¹, maestro del nostro tempo³⁰², guida indimenticabile³⁰³. Il profondo legame non impedì a Balthasar di prendere poi le distanze dalla sua concezione dell’analogia³⁰⁴ contestandogli l’eccessiva sottolineatura della dissomiglianza che finiva con il ridurre il momento della somiglianza al riconoscimento della dissomiglianza. A Balthasar interessa soprattutto l’effettiva corrispondenza; come fa notare G. Ruggieri³⁰⁵, lo svizzero contesta l’istanza di

Przywara anche da un altro punto di vista. Infatti se vi è redenzione allora pure ciò che è abbandonato e distante (dissimile) da Dio deve ricevere la *Gestalt* di Dio, il che è possibile se una persona della Trinità si è identificata con l'abbandonato da Dio: il Figlio. L'atto redentivo operato dal Figlio fa sì che Dio sia presente (e dunque simile) in ciò che più è separato, cioè dissimile, da Lui. Balthasar, quindi, non si limita soltanto a riproporre l'*analogia entis* nella sua espressione tomista ma egli tenta una riformulazione, a partire dalle istanze della modernità³⁰⁶, che spinge l'*analogia entis* verso l'*analogia caritatis*.

Tuttavia al di là della distanza, è importante sottolineare in ordine al nostro discorso che proprio da Przywara Balthasar assume l'idea che la modernità debba essere interpretata alla luce del "tradimento" dell'*analogia* e quindi come tensione incapace a tenere uniti la trascendenza e l'immanenza di Dio³⁰⁷, la *similitudo* e la *magna dissimilitudo*.

Infatti *analogia entis* e *identitas entis* sono i due poli alternativi espressivi della relazione tra Dio e il mondo; o una filosofia che difende la distanza, afferma la non divinità del mondo e salvaguarda l'assoluta libertà di Dio il quale per essere se stesso non ha bisogno di nulla; o una filosofia che anche qualora accettasse la differenza fra infinito e finito li penserebbe come «due zone in tensione di un Tutto divino onniavvolgente e autosufficiente nel quale l'infinito necessita del finito per giungere ad essere in pienezza, dando per risultato un'identità di fondo di entrambi»³⁰⁸; così lo specifico di una filosofia dell'identità è la negazione della libertà poiché finito e infinito si necessitano ciascuno come creatore dell'altro.

Il cammino dell'identità accompagna come rischio e confine, spesso oltrepassato, lo "spazio" della metafisica occidentale sin dall'antichità; questo in virtù del già richiamato carattere "monologico" della filosofia. Il primo filosofo dell'identità è stato Parmenide di Elea che ha trasportato il purismo teologico monoteistico del suo maestro Senofane nella dottrina dell'unico essere; il mondo viene tagliato in due: il regno dell'apparenza con il suo apparente sapere e la volgare umanità, e il regno dell'essere cui accede il filosofo pervenendo all'identità di essere e sapere. Accanto a Parmenide vi è Eraclito con la sua dottrina del *logos* come unità dei contrari che si rovesciano senza tregua l'uno nell'altro sottraendo alla differenza qualsiasi carattere sostanziale³⁰⁹. Nel cammino dell'identità si incontra lo stoicismo che «pensa la differenza in e dall'unità che tutto abbraccia, anche la differenza tra Dio e l'uomo, e

pensa il dialogo tra i due in e dall'identità»; così la religione diventa lo sforzo «di subordinazione della propria ragione particolare alla ragione mondiale in una continua elevazione della piccolezza umana nella grandezza divina»³¹⁰. Il pensiero dell'identità è incapace di riconoscere la gloria di un Tu assoluto e la religione filosofica dell'identità vive la tensione dialettica e la possibilità di capovolgere il pio panteismo in empio ateismo. Presto il cerchio si chiuderà: «dall'identità che si può accentuare ora come pan-theismo ed ora come pan-anthropismo, emerge come ultimo uno pseudodialogo che fa apparire ciascun polo come creatore dell'altro»³¹¹.

La filosofia dell'identità si afferma stabilmente nella modernità; si comprende, perciò, il giudizio poco benevolo di Balthasar verso la modernità che rinunciando all'*analogia entis* smarrisce l'essere nella filosofia e la croce nella teologia. Sono fondamentalmente due gli autori che nella modernità si sottraggono al giogo dell'identità: il Cusano, che conserva ed elabora con grande spessore speculativo una dottrina dell'analogia, e Kant che se non quanto agli esiti almeno quanto alle istanze conserva una concezione analogica dell'essere. Per il resto tanto la metafisica della mediazione antica quanto la metafisica dello spirito si arenano nelle secche dell'identità: così Hölderlin non può sottrarsi ad un monismo assoluto che oscura Dio fino a cancellarlo e a ridurre il mistero della croce a impersonale legge dell'essere; così Cartesio rimane nell'identità per gli esiti panteistici e di ateismo logico-formale propri della sua filosofia; così Spinoza pensando *res cogitans* e materia come due attributi di Dio cancella ogni differenza tra Dio e il mondo spingendo verso un'identità compiuta il cui segno è lo smarrimento del carattere dinamico della gloria ridotta ad acquiescenza; Spinoza è anche colui che appiana tutte le differenze salvaguardate da Cartesio: la differenza tra Dio e il mondo (ridotta a differenza di attributi dell'identica sostanza), tra conoscenza divina e umana (ridotte a differenza tra concetti *adaequati* e *inadaequati*), tra essenza ed esistenza (ridotta a dipendenza dell'essere finito da Dio immediatamente quanto all'esistenza e dal complesso delle idee divine quanto all'essenza)³¹². Finanche Leibniz, la cui filosofia Balthasar tanto stima, è nel circolo dell'identità che priva la coscienza cristiana dell'elemento tragico (la croce)³¹³; senza l'analogia Leibniz è costretto a svuotare l'esistenza mondiale dell'essere mondano per cui c'è incomunicabilità tra le monadi³¹⁴; così infine i tre titani dell'idealismo tedesco nei quali l'identità tra spirito finito e spirito infinito, mentre priva il cosmo di qualsiasi valore teofanico, inaugura il regno dell'identità assoluta nel quale ogni differenza è tan-

to essenziale e posta, quanto necessariamente superata e tolta. Così in Fichte, nel quale in virtù dell'identità, viene posta nello Spirito assoluto la stessa struttura della libertà finita³¹⁵. L'identità, tangenziale in Fichte, diventa assoluta in Schelling; la valorizzazione della sua filosofia estetica non cancella l'identità che decide di tutto; in Hegel l'identità si fa dialettica e porta a compimento il processo di cancellazione della differenza. Infatti se Hegel da un lato inserisce la negatività (la finitezza) nell'assoluto come suo momento, dall'altro quello che conta è l'assolutezza del processo entro una necessità logica che pone la differenza come ciò che deve essere superato, momento semplice e necessario del divenire dell'assoluto.

La problematica dell'identità, la grande apostasia della modernità, è centrale in *Gloria* come lo era stata in *Apocalisse dell'anima tedesca*. Qui Balthasar aveva verificato la tesi dell'identità come cifra dell'idealismo e della filosofia dell'esistenza che ne seguiva. I simboli erano Prometeo e Dioniso. Prometeo come figura dell'esaltazione dell'io, «simbolo dell'Io eroico, del fuoco, del destino tragico, l'emblema dell'uomo che ha raccolto la sfida di Dio, la libertà»³¹⁶; ma la maestà dell'eroe prometeico è attraversata dalla figura tragica del dio Dioniso³¹⁷ che diventa il simbolo del vitalismo che segue l'idealismo e trova forma nello *Übermensch* di Nietzsche, quel Nietzsche grande assente in *Gloria*. Nel contesto dell'identità non c'è più spazio per un Dio personale e per la gratuità: dove regna l'identità governa la necessità. Solo l'analogia salvaguarda libertà e gratuità.

Dove viene meno l'alterità di Dio, viene meno anche la singolarità della persona³¹⁸; ogni forma di titanismo è il sacrificio del singolo sull'altare dell'identità; si veda Hegel (per il quale non esiste che l'universale) e le sue "propaggini" Feuerbach (la finitezza mortale come l'unico assoluto e immortale) e Marx (la libertà assoluto dell'uomo in senso comunitario) e ogni progetto di umanesimo positivo che cancella il singolo dinanzi alla libertà dell'umanità; ma «questi quasi interminabili tentativi di riassunzione nell'antropologico dell'estensione cristiana della natura creata, [...] staccati da quanto li fa nascere per antitesi, sprofondano in se stessi, perché traggono la forza della loro trascendenza – nel non-umano, che come tale non può essere natura ma soltanto un nulla – unicamente da se stessi e perciò devono distruggere l'uomo nella sua finitezza»³¹⁹.

La questione dell'analogia porta con sé come lemma e corollario il tema della differenza ontologica pensata da Balthasar come "quadruplici differenza" e al quale sono dedicate le pagine più

intense e speculative³²⁰ del volume dell'estetica teologica sulla metafisica³²¹. Ad esse bisogna volgere l'attenzione.

I variegati sentieri percorsi dalla metafisica occidentale si ricompongono in unità attorno alla *Grundfrage* della filosofia: "perché vi è l'essere piuttosto che il nulla"; ponendosi tale domanda la filosofia deve fuggire la tentazione di dare una risposta che misconosca il carattere di dono dell'essere e lo trasformi in necessità: che l'essere sia dono è il contenuto quasi fenomenologico dell'esperienza. Infatti l'esperienza umana originaria è la scoperta di un ordine nella realtà che è la ragione della sua bellezza e che esiste indipendentemente dall'uomo; di fronte a tale ordine all'uomo non resta che un atteggiamento di meraviglia (*Verwunderung*) come stupita accoglienza dell'essere che è. Quando si proietta sul presupposto del dono dell'essere la pretesa della totalità di senso (il sistema), l'originario stupore (*Verwunderung*) viene ridotto a ammirazione (*Bewunderung*) per la bellezza dell'ordine nell'orizzonte però della necessità. In tal modo l'originaria domanda si sposta verso la considerazione della bellezza come totalità delle cose belle, nella continua tensione tra religiosità (che scaturisce dal riconoscere la bontà delle cose senza nessun nostro ruolo o merito) e titanismo per la pretesa dell'uomo di porre se stesso al di sopra della totalità. Se nell'antichità il pensiero si era conservato come *pietas* nella modernità non rifugge dalla tentazione titanica che nasce dalla pietà.

Solo la meraviglia custodisce l'essere e la sua differenza: per questo la meraviglia non è solo all'inizio del pensiero ma ne è il principio (*arché*), la sua polla sorgiva e l'elemento permanente. Il compito della metafisica consiste nel ripensare il miracolo radicale dell'essere come meraviglia secondo le quattro differenze essenziali che svelano che cosa sia "gloria" nello spazio della metafisica:

1) «È d'oltre misura strano, ed esaustivamente inesplicabile da parte di qualsiasi causa intramondana, il fatto che io mi ritrovi esistente in questo spazio del mondo e in questa comunità a perdita d'occhio d'altri esseri esistenti»³²². La persona si sottrae alla necessità e alla casualità, è una realtà irriducibile ai fattori che l'hanno generata. Essa si desta come coscienza nell'esperienza e nell'amore del tu³²³ sentendosi preceduta da una realtà ultimamente insuperabile dalla sua coscienza la quale sorge sempre successivamente. L'emergenza della coscienza nella persona è l'esperienza di una libera accoglienza nel regno dell'essere: "egli" è in quanto gli è consentito di esserci come una cosa amata³²⁴. La differenza erompe in un secondo momento ed è generatrice di quella angoscia da

cui sorge la domanda sui fondamenti dell'essere. Così mentre mi rendo conto di non potermi attribuire la dignità di essere e il grado di necessità propri del mondo, tuttavia questa autocoscienza (consapevolezza) è il luogo della mia apertura come in virtù della quale l'essere del mondo appare un di meno rispetto al mio essere.

2) Se la prima differenza è tra l'io e il tu, l'io e il mondo, la seconda è tra essere ed ente. Come ente tra gli enti percepisco che tutti viviamo lo stesso rapporto con l'essere del quale partecipiamo senza esaurirlo o intaccarlo. Per quanto le parti (cioè gli enti) possano comporre un tutto compiutamente esteso, esse non riusciranno a oltrepassare l'insuperabile pienezza dell'essere. In ciò si manifesta il modo d'essere dell'essere come nulla, in quanto ineliminabile indifferenza riguardo ad ogni partecipazione ad esso.

Se dunque la totalità degli enti non esprime la realtà dell'essere, la bellezza di questa totalità non potrà mai essere identificata con la gloria dell'essere ma solo con il suo riflesso. Da questa differenza deriva sia che l'ente acquista realtà partecipando all'atto dell'essere, sia che l'esistenza (spirito) comprende che l'essere è assegnato agli enti esistenti e in tal modo si rivela come non sussistente dal momento che esso non decide della sua assegnabilità (*Angewiesenheit*).

3) La terza differenza è tra l'essenza (*Sosein, Wesen*) e l'essere (*sein*). La non sussistenza dell'ente traduce l'indifferenza totale che contraddistingue l'essere dell'ente esistente. Questa indifferenza esclude una "pianificazione" negli enti intesa come dispiegarsi di forme essenziali attraverso le quali l'essere perviene alla sua sussistenza (il procedere dialettico, ad esempio). Pertanto devono essere rifiutate quelle visioni che concepiscono la totalità del mondo come compiuta autoesplicazione dell'essere in quanto, come visto, l'essere non decide della sua assegnabilità. Di conseguenza il rapporto tra l'essere, pienezza non sussistente, ed essenza, che partecipa dell'essere³²⁵, non può essere pensato attraverso la categoria di espressione (*Ausdruck*) perché l'espressione «presuppone una decisione responsabile ad esprimersi che l'essere nel complesso non pone, perché l'essere raggiunge una simile capacità decisionale soltanto nello spirito esistente. Solo in accezione analogica [...] è consentito di dire che ogni cosa reale – come esistente singolo o come totalità del mondo – esprime qualcosa della pienezza della realtà (ma appunto senza che questa stessa "si" esprima)»³²⁶.

Ogni finalità delle forme degli enti è assente perché altrimenti si perderebbe il senso della libertà dell'essere, si misconoscerebbe che all'essere non spetta la responsabilità per le forme dell'es-

sere. Senza questa differenza di immanenza e trascendenza diventa impossibile pensare la creazione e pensarla in termini di libertà. Nello spazio della differenza fra essere ed essenza l'essere può apparire nella sua estraneità e indifferenza fino ad essere percepito come neutrale, senza valore e preferirvi quindi il non essere; ma può apparire anche nella sua gloria, cioè dotato di un valore più grande della sua espressione come luce (l'essere preferito al non essere) e grazia (il mistero della partecipazione offerta).

Dietro questa seconda possibilità stanno tutte intere la mitologia e la filosofia greca, la patristica greca e le filosofie naturali di Alberto Magno e di Goethe; eppure anche lo spettro della tenebra «può affermarsi con violenza devastatrice su epoche intere, già vastamente nella tarda antichità, ancora più tragicamente nel tardo medioevo, più fatalmente ancora nella nostra tarda età moderna»³²⁷: è il nichilismo tragico di chi trasferisce l'ingiustizia intramondana all'essere di modo che da quest'ultimo non irraggia più nel mondo nessuna luce. Ora «la "scelta" dell'interpretazione dell'essere non è risolvibile da parte dell'uomo, perché entrambi i dati dell'alternativa (che però si elidono a vicenda) hanno una pretesa di verità. Ci si sente nell'essere egualmente accompagnati e protetti che stranamente alienati»³²⁸. Occorre quindi considerare una differenza ulteriore.

4) La quarta differenza è tra Dio e essere. Che l'essere sia non assegnabile vuol dire che esso non rilascia da se stesso le essenze cioè non è ragione di se stesso e degli enti. La fondazione in Dio dell'essere, il quale rimarrebbe altrimenti sospeso, rinvia ad un'estrema libertà che assegna l'essere e che non può appartenere né all'essere né all'ente: è la libertà dell'atto creatore di Dio. Il mistero della differenza non è l'ultimo mistero ma conduce (a differenza di quanto accade in Heidegger) a riconoscere l'origine della gettatezza (*Geworfenheit*) degli enti nell'essere. Il mistero «dell'effusivo autoirradiarsi dell'essere, già intuito in Platone e Plotino, mistero che solo spiega la possibilità del mondo (cioè la paradossale esistenza di qualcosa "accanto" all'essere infinito che tutto colma e che non ha bisogno di nulla), perviene a rendersi trasparente però soltanto quando, dallo spazio della rivelazione biblica, ci brilla incontro la libertà assoluta (come spiritualità e personalità di Dio)»³²⁹.

L'essere che Dio dona ha i connotati della ricchezza e della povertà poiché nel dono di Dio esso si consegna inerme agli esseri finiti i quali sono chiamati a essere come colui che dona. Nel "non tenere a sé" dell'ente (il lasciar essere l'essere) è la possibili-

tà per il finito di essere ombra, simbolo e immagine dell'infinito. Così il volto dell'*analogia entis*, che fa dell'essere finito una partecipazione somigliante dell'essere infinito, è l'amore. L'analogia viene ridefinita come *analogia caritatis* in quanto la contingenza dell'essere e la sua struttura è considerata nella sua valenza di dono e simbolo³³⁰.

La quadruplica differenza permette di recuperare alcune dimensioni dell'essere che si erano perse nella modernità: l'essere come amore (contro Hegel), la positività della contingenza (contro Leibniz), l'atto d'essere come dono di Dio (contro Eckhart e Cusano) e la rivelazione di Dio come libertà (contro Heidegger)³³¹.

5.3 Una lettura "teologica"

Abbiamo chiarito nel capitolo introduttivo il significato di "lettura teologica". Riprendiamo ora la questione in riferimento a Balthasar. Per comprendere la portata dell'apriori teologico è opportuno rifarsi all'utilizzo in teologia dello strumentario drammatico che Balthasar elabora nel primo volume della *Teodrammatica* e applica in quelli successivi. L'analogia teatrale più e forse meglio di qualunque altra struttura concettuale rispetta il carattere di evento e di azione proprio della rivelazione cristiana. Dinanzi alla storia della salvezza, l'uomo non vive distaccato ma come co-attore e dunque partecipa di quello che accade sulla scena³³²; se la rivelazione è evento *hic et nunc* nessuno è spettatore ma tutti sono chiamati a prendere posizione. Il teologo nel rispettare il carattere di evento (*Ereignis*) e di azione (*Handlung*) non può «assumere nei confronti della rivelazione cristiana un atteggiamento di distaccata neutralità, poco importa se se di ispirazione scolastica o scientifica»³³³. Piuttosto si è teologi se si è coinvolti e si perviene ad un'adeguata e feconda comprensione nella misura in cui si agisce, si svolge il "proprio ruolo". Non ha senso porsi da un punto di vista esterno alla rivelazione in nome di una neutralità comunque impossibile. È dalla scena, ovvero dall'essere coinvolti nell'evento, che si interpreta la storia, a partire dalla luce che l'evento vi proietta e senza la quale restano numerose le zone d'ombra di significato.

Dunque l'interpretazione della modernità non può che essere teologica e rende ragione del modo con cui procede la lettura balthasariana. Dando una scorsa anche rapida al V volume di *Gloria* si può avere l'impressione di una certa approssimazione la quale, tuttavia, deve essere compresa a partire dal particolare approc-

cio: Balthasar non nasconde la complessità dell'epoca moderna – fatto che viene salvaguardato anche nella sistematicità dell'interpretazione – ma il nostro non ha inteso scrivere un trattato sulla filosofia e il pensiero moderno. Egli, cioè, ne ha fatto uno studio “funzionale” perché orientato da una intenzionalità precipuamente teologica propria dell'impianto di *Gloria*. Balthasar, infatti, intende rinvenire i *vestigia* della gloria nella storia del pensiero e dunque anche nella modernità. Questa intenzionalità orienta la lettura permettendo di individuare correlazioni ed elementi originali altrimenti destinati a restare nascosti proprio perché la fecondità di una interpretazione nasce sempre dal suo essere ermeneuticamente situata. La lettura teologica della modernità si legittima su quell'apriori teologico della metafisica e di tutta la filosofia. C'è una precomprensione cristiana che lungi dall'essere un limite riduttivo per il pensiero è l'espressione di quella impossibile neutralità epistemologico-critica propria della ragione dell'uomo.

Una lettura teologica che non separa mai filosofia e teologia ma ne scorge il nesso insuperabile³³⁴. Scrive Balthasar: «è un'illusione falsa e difficile da dissipare quella che sorge quando si dice che il metafisico può “interrogare” soltanto l'essere, ma che il cristiano porta già belle e fatte con sé le risposte della rivelazione, le quali però sormontando l'atto del pensiero, anche radicalmente lo distruggerebbero»³³⁵. Si può notare una secca replica alle affermazioni heideggeriane sull'impossibilità di una filosofia cristiana e più in generale della riflessione cristiana intorno all'essere poiché essa darebbe per già presente ciò che si deve ricercare³³⁶.

Non può esistere separazione fra filosofia e teologia perché ogni filosofia al suo vertice in quanto riconoscimento del mistero dell'essere è religiosa³³⁷; ma nessuna filosofia potrà rendere ragione della differenza, del carattere assoluto dell'essere di Dio e, contemporaneamente, dell'esistenza di un mondo di cui Dio non ha bisogno. La filosofia può avere una risposta autentica solo dall'essere in quanto le si rivela e la cui accoglienza (del rivelarsi di Dio) dipende dalla posizione della domanda dell'uomo: solo se l'uomo è in ricerca di Dio può accogliere la sua rivelazione. C'è dunque un intreccio inestricabile tra metafisica e teologia (rivelazione) in cui la filosofia si inverte nella rivelazione al punto che il cristiano, in quanto uomo investito dalla rivelazione, è l'unico che può considerarsi il custode della metafisica ed impedire che essa venga meno alla sua natura di domanda stupita e interrogante il mistero dell'essere³³⁸. Un nesso insuperabile (cristianesimo e metafisica) perché da un lato senza la rivelazione tale mistero re-

sta ultimamente indeciftrato, dall'altro senza una ragione aperta all'infinito (cioè rispettosa della sua natura) la rivelazione non potrebbe essere accolta³³⁹.

La rivelazione, per riassumere, diventa criterio ermeneutico dell'umano pensare perché in essa si manifesta quella scelta interpretativa dell'essere che non è risolvibile dall'uomo e che rappresenta il vertice della metafisica: il riconoscere che l'essere non è la luce ma è il segno di altro in virtù della sua non sussistenza. Esso è la prima emanazione o riflesso di quel Bene (Platone) rispetto al quale occorre vivere l'abbandono-indifferenza. Che l'essere sia, è il contenuto della meraviglia originaria dell'uomo che percepisce di essere un "ammesso", uno al quale è consentito di essere tra gli esseri senza nulla aver fatto o meritato. Un "essere di fatto" (fatticità) che nessuna intelligenza può legittimare poiché nessun ente può essere dedotto di necessità dall'essere e tuttavia, in quanto è, partecipa dell'essere. La domanda resta sospesa e se l'ente pur sa di essere non si sente garantito nell'essere.

Egli, infatti, si sente tanto accompagnato e protetto nell'essere quanto alienato entro l'infinita indifferenza dell'essere. La metafisica, in quanto interpretazione dell'essere, non può risolvere il dilemma a meno che non voglia identificare i diversi piani della differenza scivolando necessariamente verso un monismo assoluto che, però, non distingue più tra essere, ente e Dio. Indicazioni in tal senso si ritrovano in Heidegger (il carattere destinale dell'*Ereignis* dell'essere) e in Hegel (la dialettica dello spirito assoluto).

La quadruplica differenza ha mostrato che non vi è nulla al di là dell'amore che mi sveglia e che per primo incontro nel viso della madre. Questa esperienza, come abbiamo visto, precede ogni differenza; la percezione che siamo tutti degli ammessi, e che quindi non possiamo affatto costituire una spiegazione sufficiente dell'essere, è successiva. Che l'essere e l'ente possano sentirsi garantiti, dipende dalla manifestazione-incontro con una libertà che li restituisca all'originaria esperienza dell'amore che li custodisce.

Solo l'apparire di una libertà incondizionata che precede l'essere e di cui l'essere è segno, può sottrarre gli enti all'alienazione e alla necessità. Dove il tratto di questa libertà che si rivela come fondamento non può appunto che essere l'amore che solo custodisce la gloria dell'essere³⁴⁰.

Il cristianesimo in quanto accoglienza della rivelazione di Dio amore, fondamento e garanzia dell'essere, custodisce la meraviglia che è l'origine e il tratto distintivo della metafisica. Solo la parola di un Dio personale, che comunica se stesso incontrando

l'uomo, permette che lo stupore originario dinanzi al miracolo dell'essere si conservi come percezione rispettosa della differenza ontologica che non confonde l'essere con gli enti e non consegna di conseguenza lo stupore all'ammirazione della bellezza degli enti. Il mistero cristiano è, quindi, l'illuminazione risolutiva dell'orizzonte dell'essere e dell'uomo che salvaguarda la differenza ed impedisce che alla disponibilità dell'essere si sostituisca la titanica affermazione della propria identità con il divino.

5.4 *L'ermeneutica balthasariana della modernità: profezia e/o simpatia?*

Apprestandoci a concludere ci interroghiamo su un punto decisivo: in che senso l'ermeneutica della modernità che Balthasar elabora vada nella direzione della distanza critico-prophetica e della vicinanza simpatetica.

Una lettura "simpatetica" della modernità e, più in generale, del mondo, la ritroviamo nello scritto programmatico del 1952 *Abbatere i bastioni*. Qui viene affermato con forza che il mondo sin da Adamo è investito dalla grazia di Cristo e dunque quanto in esso accade non può essere considerato estraneo a Cristo e alla chiesa. Tutto è sotto il segno di Cristo perciò anche la cultura riflette la luce di Cristo. Lo avevano compreso già i Padri che affermarono la presenza di *logoi spermatikoi* negli autori pagani e si preoccuparono di ricondurre alla verità tutta intera i frammenti disseminati.

Ciò vale, deve valere, anche per l'età moderna. La sovratemporalità della verità cattolica non può significare astrazione dal tempo poiché il tempo, giunto a pienezza con l'incarnazione del Verbo, non si è concluso ma porta in sé gli effetti di questa pienezza. Così, la verità oggettiva della realtà profana non è chiusa in se stessa ma è aperta a Cristo e non si dà verità "sistematica" senza storia³⁴¹.

Non si può guardare senza simpatia al "mondo": se è vero che ordine della creazione e ordine della redenzione devono rimanere distinti, se è vero che Cristo non è il mondo, è anche vero che «in un senso misterioso il mondo fu fatto a sua immagine, fin dalle più formali leggi dell'essere risplende come in filigrana, agli occhi di chi sa e osserva l'essere contro luce, il segno di Cristo. [...] E sebbene l'essere santo di Dio non possa mai confondersi con un essere creato o con la totalità delle sue creature, tuttavia Dio vuole essere visibile per noi solo nel contesto delle sue creature»³⁴².

Nella lettura teologica della modernità che Balthasar compie, è innegabile la constatazione di una serie di istanze positive in ordine alla presenza dello specifico cristiano nel pensiero dell'umanità. Si potrebbe iniziare anzitutto da quei *kairoi* moderni in relazione ad una teologia della gloria. Infatti, pur contestando all'estetica moderna la riduzione del trascendentale "bello" al solo orizzonte intramondano, le vengono riconosciuti tre apporti³⁴³:

- il riconoscimento del bello come manifestazione (*Erscheinung*) cioè come *epiphaneia*: la bellezza mondana riverbera ed epifania dell'uno che manifesta la sua trascendenza nell'ordine ontologico dei molti. L'idea, intuita dai greci fino a Plotino, torna con gli idealisti tedeschi i quali, però, spostano l'assoluto dall'essere all'uomo fino a farlo coincidere con l'uomo stesso. L'antropologizzazione dell'epifania estetica non riesce a rendere ragione di ciò che bello non è ("il brutto") né può essere polo espressivo del bello perché è venuto meno il rimando a quell'ulteriorità che fa assumere forma teologica all'estetica e si è smarrita la domanda sul che cosa l'essere mostri.
- Il bello come *poiesis* ovvero il momento creativo dell'artista che nella produzione dell'opera si sente sollevato al di sopra del pensiero razionale-discorsivo verso un'intuizione originaria della forma. Solo una concezione analogica che salvaguarda la differenza tra archetipico spirito creatore (Dio) e spirito umano impedisce che la produzione dell'artista diventi l'operare di Dio come *natura naturans*. Balthasar insiste sulla portata estetica dell'eros metafisico che trasfigura le creature amate e il mondo che le avvolge.
- Il bello come *charis*, come leggiadria, assoluta dignità e splendore, miracolo della grazia che ci viene incontro *cum quaedam coloris suavitate*. «Se il momento della bellezza è sempre frammento, allora lo è di certo anche la *charis* che brilla solo all'interno dell'irrisolvibile differenza dell'essere ed è più di tutto ciò che sorgivamente trapela attraverso questa apertura. Dove non c'è più reminiscenza del mistero dell'essere, esso immerge chi lo guarda nella malinconia senza redenzione dell'eros»³⁴⁴.

Inoltre bisogna ricordare la valorizzazione di Heidegger la cui proposta filosofica viene considerata dal Balthasar la più feconda in vista di un possibile filosofia della gloria³⁴⁵ e l'accoglienza della sua istanza fondamentale che il teologo così riassume:

«di fronte a tutti i teismi d'ordine immediato egli, con la sua domanda ("In che modo Dio viene nella filosofia"), tiene ben fermo

il processo del pensiero in contatto con la sua vera questione, cioè con il mistero della differenza immanente. La teologia cristiana come scienza perde ogni sua base se pensa di poter svolgere la rivelazione del Dio vivente sorvolando sul mistero di questa differenza, e si degrada a una scienza dell'ente fra gli enti, scienza che allora cade di diritto sotto il dominio del pensiero filosofico»³⁴⁶.

Vi sono altre figure nella modernità che Balthasar guarda con particolare benevolenza accogliendone diverse istanze. È il caso di Eckhart il quale è, in pratica, l'unico a conservare la vertigine e il rischio del pensare la relazione io finito-io infinito dentro l'orizzonte della fede. La prospettiva echartiana è frutto del cristianesimo, traduzione dell'evangelico adorare il Padre in spirito e verità, decisivo in vista di una esperienza religiosa autentica del dio cristiano con il passaggio dal cosmo all'uomo³⁴⁷.

Non va dimenticata la figura del Cusano a cui Balthasar dedica grande spazio in *Gloria* e che resta il pensatore più importante per il suo tentativo di inserire la gloria del dio biblico nel quadro del *kalón* platonico-plotiniano e per il contributo fondamentale alla dottrina dell'analogia; da ricordare l'ammirazione per Goethe dalla cui nozione di *Gestalt* dipende tutto l'impianto di *Gloria*.

Infine la considerazione di Kant. È vero che Balthasar gli rimprovera di aver determinato l'oblio della gloria con la riduzione dell'estetica a scienza trascendentale e di aver negato la metafisica come scienza ma Kant resta anche il grande esponente della teologia negativa, colui che nella temperie moderna si è sottratto al morbo dell'identità e che, soprattutto, conserva un *sensorium* cristiano non agevolmente reperibile nella modernità.

Più in generale è innegabile la ripresa in Balthasar di numerosi elementi di pensiero propri del moderno: l'insistenza fenomenologica sulla priorità della forma e la ricettività del soggetto in ordine all'essere; la ripresa heideggeriana del senso della finitezza, della differenza ontologica, della verità come dialettica di manifestazione e nascondimento³⁴⁸; la ripresa con occhi moderni della *distinctio realis* tomista e della teologia negativa di cui viene accennato il senso della trascendenza superando l'aspetto apofatico.

Fin qui la vicinanza simpatetica ma occorre spostare lo sguardo alla distanza critico-prophetica. All'inizio facevamo riferimento all'opera *Abbatere i bastioni*; tuttavia le affermazioni in essa contenute devono essere unite a quelle che seguirono e che trovarono forma in *Cordula*, nel 1966. Le istanze espresse nel 1952 sono solo la metà dell'opera ("retour au centre", "retour en arrière" per

usare la terminologia di Peelman). Scrive Balthasar nel *Resoconto* del 1965: «gli ultimi dieci anni ci hanno inesorabilmente dimostrato che il programma cristiano anche più dinamico di apertura al mondo rimane unilaterale (e dunque estremamente pericoloso), se non viene elaborato nella crescente coscienza della sua parte polarmente opposta (*Gegen-Teil*) e non si mantiene in questo modo in equilibrio»³⁴⁹.

Tutti i grandi impulsi dell'età moderna erano stati assunti e recuperati nella verità distintiva cristiana imponendo, per così dire, il battesimo all'illuminismo, all'idealismo, al marxismo ecc. Così facendo, però, l'identità cristiana è stata dissolta: se il cristianesimo fosse già interamente presente nelle istanze del mondo, non avrebbe senso; vi deve essere quindi una certa alternativa fra mondo e avvenimento cristiano che segni la profezia dell'incarnazione rispetto all'umano della storia. Non basta individuare elementi di provenienza cristiana.

In questo senso l'ermeneutica balthasariana della modernità è fortemente critica³⁵⁰; il suo giudizio sulla modernità mette in luce e smaschera fino in fondo l'equivoco moderno, le "responsabilità" di fronte alla gloria che sono responsabilità di fronte al mistero dell'essere e quindi, in ultima istanza, a Dio. La modernità non è solo il frutto del cristianesimo ma rappresenta anche un'insidia per il cristianesimo³⁵¹, un'insidia sulla quale Balthasar ha insistito particolarmente nella trilogia. Egli teme la riduzione del cristianesimo a fenomeno, a tradizione storica, a visione del mondo, teme lo smarrimento della croce nel Venerdì Santo speculativo³⁵², teme la rappresentazione della salvezza a teatro dell'uomo, a specchio delle contraddizioni e dei conflitti umani.

La modernità, nei suoi tre ambiti portanti, con la metafisica dei santi ha smarrito il mondo, con la mediazione antica ha smarrito lo specifico cristiano e con la filosofia dello spirito la gloria dell'essere si è estinta ricadendo nella fatalità del materialismo. Per Balthasar la modernità segna il trionfo dell'identità e il tramonto dell'analogia il che vuol dire oblio dell'essere e impossibilità di un discorso metafisico su Dio. La cecità moderna verso l'essere è il segno della cecità verso Dio³⁵³.

Nel 1989 A. Moda in uno studio sulla ricezione dell'opera di Balthasar in Italia³⁵⁴ affermava che nel teologo svizzero l'incontro tra modernità e cristianesimo non era stato dialogico ma solo asseverativo³⁵⁵. A suo giudizio la teologia balthasariana «considera troppo riduttivamente la modernità, che può essere sì cammino della notte per taluni aspetti, ma segno di Dio per altri; è un para-

dosso questo quasi inspiegabile per quel teologo che come nessun altro ha interrogato e percorso la modernità e come pochi ha proposto una metodologia dell'integrazione»³⁵⁶; una lettura insomma riduttiva a cui mancherebbe un forte coinvolgimento ermeneutico.

Se tali affermazioni a nostro giudizio non rispettano fino in fondo l'intenzionalità di Balthasar, resta in un certo senso legittima l'obiezione che G. Ruggieri ha sollevato alla lettura balthasariana della modernità³⁵⁷. Egli rimprovera al teologo di Lucerna di non essersi mai impegnato in una effettiva lettura delle cause che hanno portato alla nascita della modernità in relazione alla forma storica assunta dal cristianesimo in Occidente cioè la cristianità³⁵⁸. In tal modo Balthasar non ha mostrato sufficiente sensibilità al peso e al senso della storia perché non è affatto scontato che l'incapacità dell'uomo di oggi a percepire la forma (l'aver un "sensorio") sia la colpa del rifiuto strutturale dell'obbedienza da parte della ragione moderna.

Ruggieri va oltre e rimprovera a Balthasar la non correttezza della sua posizione sulla modernità partendo dalla sua stessa teologia del sabato santo. L'intolleranza verso una determinata cultura della modernità è ingiustificata perché non esiste un luogo «inabitabile per il cristiano se Cristo è sceso agli inferi. Ovunque può costituirsi, anche in ciò che è assenza di forma, una forma concreta dell'amore trinitario. E questo per la capacità stessa dell'amore trinitario che, in una sovra-kenosi eterna, è capace di tutto abbracciare»³⁵⁹.

Noi crediamo che la teologia di Balthasar, in particolare la cristologia e la dottrina trinitaria (il "cuore" di *Gloria*) sarebbero incomprensibili al di fuori della modernità senza la quale aspetti del mistero cristiano resterebbero in ombra. Per quanto egli rivendichi l'identità cristiana della teologia, non difetta di uno stile dialogico e la "passione per la modernità" a partire da *Apocalisse dell'anima tedesca* permette di parlare della modernità come di un "kairos".

Se in Balthasar l'ermeneutica della modernità è esplicitamente teologica, non per questo è unilateralmente negativa; essa sottolinea

«il carattere postcristiano della modernità ed insieme la capacità che ha la fede cristiana, a causa della sua dimensione escatologica, di accogliere in sé questa modernità che ha peraltro storicamente contribuito a generare soprattutto mediante un estremo potenzia-

mento della libertà umana, con tutti i suoi lancinanti interrogativi, che possono trovare nell'abbandono vissuto dal Figlio sulla croce e nel sabato santo il loro proprio luogo teologico»³⁶⁰.

Non bisogna dunque vedere nel teologo svizzero una parabola discendente da una teologia progressista e sensibile alla modernità a una teologia antimoderna, parabola significata dall'apertura con opere quali *Abbatere i bastioni* e la chiusura con la trilogia; non a caso Balthasar non ha mai avuto nostalgie per un regime di cristianità ormai tramontato; l'atteggiamento di attenzione critica verso la modernità e l'incontro con essa assumono la forma della lotta perché la modernità è una drammatica messa alla prova della fede (insidia) ed anche appello ad un *discernimento* critico che vada al di là dell'opposizione e della composizione con la modernità e le sue mode intellettuali³⁶¹.

Lo stesso Balthasar aveva stabilito il metodo del confronto con la storia del pensiero e quindi anche con la modernità nell'introduzione al volume di *Gloria* sulla metafisica scrivendo: «il punto fermo su cui far perno nella nostra ricerca deve essere caratterizzato come un punto che consenta la massima apertura di rapporti verso tutte le direzioni ma evitando ogni forma di compromesso spirituale»; e poco dopo aggiungeva: «l'unità tra la fede nella divina rivelazione in Cristo e l'adesione a tutta intera l'universale verità metafisico-religiosa, unità in un cristiano possibile non solo ma d'obbligo, è qualcosa di assolutamente singolare, non è quindi dimostrabile da altrove, solo all'interno del suo verificarsi essa si giustifica»³⁶².

Volendo allora definire l'interpretazione teologica della modernità di Balthasar concordiamo con l'idea di M. Imperatori che caratterizza la teologia balthasariana come teologia consapevolmente situata in una modernità dinanzi alla quale essa sta con un atteggiamento di discernimento critico³⁶³.

NOTE

¹ «L'intero periodo dello studio nell'ordine fu una lotta accanita con lo squalore della teologia, con ciò cui gli uomini avevano ridotto la rivelazione: io non potevo sopportare questa forma della parola di Dio, mi sarei messo a distruggere intorno a me con la forza di Sansone, con tutta la mia forza avrei voluto abbattere l'intero tempio e seppellirmici sotto» (A. VON SPEYR, *Erde und Himmel*. Ein Tagebuch, a cura di H.U. von Balthasar, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975, 195, citato in E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 38).

² Cf A. PEELMAN, *Hans Urs von Balthasar et la théologie de l'histoire*, P. Lang, Bern-Frankfurt-Las Vegas 1978, 156-169. Questo testo, per evidenti ragioni cronologiche, si ferma al primo volume della *Teodrammatica*. Peelman lega molto *Gloria* e la teologia balthasariana della storia ponendo al centro della teologia dello svizzero l'estetica teologica. Di un "retour au centre" a proposito di Balthasar aveva scritto J.M. FAUX, «Retour au centre. La théologie de Hans Urs von Balthasar», in *Catéchiste* 97 (1974) 133-156.

³ *Apokalypse der deutschen Seele*. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, A. Pustet, Salzburg 1937-1939 (l'opera è stata ristampata nel 1998 dalla Johannes Verlag dopo anni di introvabilità); I. Der deutsche Idealismus (1937, monografia su Lessing, Herder, Kant, Schiller, Fichte, Schelling, Novalis, Hölderlin, Goethe, Jean Paul, Hegel, Wagner e un confronto Kierkegaard-Nietzsche), ripubblicato nel 1947 con una nuova Introduzione con il titolo *Prometheus*. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus (F.H. Kerle, Heidelberg); II. Im Zeichen Nietzsches (1939, studi su Nietzsche e un confronto con Dostoevskij); III. Die Vergöttlichung des Todes (1939, monografie su Scheler, Heidegger, Rilke, K. Barth). Nel primo volume (p. 48) Balthasar aveva annunciato l'uscita di un quarto volume che, però, non vide mai la luce. Il rapporto dell'autore con quest'opera è stato controverso; non la incluse nel piano delle *Opere* e nel «Es stellt sich vor (Si presenta)» del 1945 scriveva: «... sorsero così i tre strani volumoni con il titolo altrettanto strano di *Apokalypse der deutschen Seele* [...], i quali, suscitando l'invincibile nausea di tutti gli specialisti bepensanti, si proponevano di esporre la poesia, la filosofia e la teologia da Lessing fino a oggi in una ermeneutica complessiva cristiana. Confesso volentieri io stesso che anche a me il feto gigantesco riesce un tantino sinistro; mi domando spesso, quando lo vedo sullo scaffale, cosa possa mai starci dentro. Tropo, forse, ma certe cose erano state allora scritte col sangue del mio cuore» (HANS URS VON BALTHASAR, *Mein Werk-Durchblick*, Johannes Verlag, Freiburg 1990; ed. it. *La mia opera ed epilogo*, traduzione di Guido Sommayilla, introduzione di Elio Guerriero, Jaca Book, Milano 1994, 25); tuttavia nel 1984 aggiungeva: «Anche se l'opera maturò solo in modo imperfetto – la maggior parte dei capitoli dovrebbero venir riscritti – potrebbe esservi qualcosa d'ancora valido» (*Unser Auftrag*. Bericht und Entwurf. Einführung in die von Adrienne von Speyr gegründete Johannesgemeinschaft, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984; ed. it., *Il nostro compito*, Jaca Book, Milano 1984, 29). Su *Apocalisse dell'anima tedesca* gli studi non abbondano anche perché il testo risulta difficile, a volte oscuro; ricordiamo i più significativi: anzitutto l'introduzione di A.M. HAAS, «Zum Geleit», contenuta nel primo volume dell'opera (XXV-XLVIII); dello stesso autore cf «L'«Apocalisse dell'anima tedesca» di H.U. von Balthasar. Nell'ambito di germanistica, filosofia e teologia», in K. LEHMANN – W. KASPER (edd.), *Hans Urs von Balthasar*. Figura e opera, ed. it. Piemme, Casale Monferrato 1991, 87-107; J. GESTHUISEN, *Das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasar*. Ein Zugang zu „Apokalypse der deutschen Seele“, PUG, Roma 1986; R. NANDKISORE, *Hoffnung und Erlösung*. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasar, PUG, Roma 1997; M. IMPERATORI, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*. Per un discernimento dialogico nella modernità, Glossa, Milano 2001, 511-535; S. ZUCAL, «L'interpretazione teologica di Hegel nel primo Baltha-

sar», in *Filosofia oggi* 8 (1985) 523-548; 9 (1986) 267-304; infine *Apocalisse* è ampiamente studiata da G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, Leuven University Press, Louvain 1983 (il testo riproduce la tesi difesa nel 1976).

⁴ A. PEELMAN, *Hans Urs von Balthasar et la théologie de l'histoire*, cit., 159.

⁵ *Ib.*, 160.

⁶ *Schleifung der Bastionen*. Von der Kirche in dieser Zeit, Johannes Verlag, Einsiedeln 1952; ed. it. *Abbatere i bastioni*, a cura e con introduzione di Alfredo Marranzini, Borla, Torino 1966.

⁷ Cf M. IMPERATORI, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, cit., 548. Questa tesi (con prefazione di P. Coda), secondo noi uno tra i lavori più significativi sulla *Teodrammatica* e, più in generale, sul pensiero di Balthasar, incrocia da vicino la nostra prospettiva e ad essa avremo modo di fare altri riferimenti.

⁸ L'opera fu pubblicata nel 1956 (Herold, Wien). Purtroppo non esiste una traduzione italiana (mentre vi è la traduzione francese, inglese, spagnola e americana). La terza edizione francese, comparsa nel 1967 (Aubier-Montaigne, Paris), presenta un nuovo capitolo conclusivo (306-336).

⁹ Chi si sottrae a questa trascuratezza è M. IMPERATORI, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, cit., che dedica al testo le pp. 36-53.

¹⁰ Cf *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, cit., 136-137.

¹¹ Cf *ib.*, 12.

¹² *Ib.*, 14.

¹³ *Ib.*, 16.

¹⁴ Cf *ib.*, 13.

¹⁵ *Ib.*, 22.

¹⁶ Cf *ib.*, 26.

¹⁷ Cf *ib.*, 28.

¹⁸ *Ib.*, 330.

¹⁹ *Ib.*, 31.

²⁰ «Questa stretta unione del cosmo e del Logos divino ha d'altronde permesso al cristianesimo nascente di proporre un'interpretazione grandiosa e universalista dell'incarnazione del Logos nel Cristo: la si trova da Giustino e Origene fino a Baader e Soloviev» (*ib.*, 34).

²¹ Cf *ib.*, 35.

²² Cf *ib.*, 36.

²³ Cf *ib.*, 39.

²⁴ Cf *ib.*, 41.

²⁵ Balthasar rimanda agli esempi di Melville e soprattutto di A. de Saint-Exupéry sul quale ritornerà nella seconda parte (cf 158-159).

²⁶ *Ib.*, 42-43.

²⁷ *Ib.*, 46. Il nostro tornerà sull'immagine di Narciso affermando che l'uomo solitario di oggi è «più Narciso che mai nella storia dell'umanità (*mehr Narziß als je in der Geschichte der Menschheit*)» (156).

²⁸ «La sua apertura (*Aufgeschlossenheit*) al mondo fa di lui, a dire il vero, un essere che fa nascere il senso delle cose di questo mondo - e non soltanto come lo pensava principalmente il medioevo, un essere che può decifrare e estrarre, in virtù del suo "potere" d'astrazione, dei sensi già pronti, deposti nelle cose da Dio» (*ib.*, 63).

²⁹ Cf *ib.*, 156.

³⁰ Cf *ib.*, 92.

³¹ Cf *ib.*, 95-96.

³² Cf *ib.*, 103.

³³ *Ib.*, 105.

³⁴ Cf *ib.*, 127.

³⁵ *Ib.*, 127-128.

³⁶ Cf *ib.*, 143-144

³⁷ Il tentativo di dare delle risposte alla situazione dell'uomo odierno occupa la seconda parte del testo con una sottolineatura particolare del tema di Dio come del Totalmente altro con evidenti influssi barthiani e la riflessione sulla perdizione e l'inferno che occupa un intero capitolo (cf *ib.*, 174-187).

³⁸ M. IMPERATORI, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, cit., 49.

³⁹ OE, 66.

⁴⁰ M. IMPERATORI, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, cit., 50.

⁴¹ *Ib.*, 51.

⁴² *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963; ed. it. Borla, Roma 1965. Le citazioni che seguono si riferiscono alla ristampa del 1982 di questa edizione. Su quest'opera cf le interessanti note di M. NARO, *Diventerete come Dio*, cit., 115-120.

⁴³ Cf *Solo l'amore è credibile*, cit., 13.

⁴⁴ *Ib.*, 18.

⁴⁵ Questo tema viene ripreso anche nell'opera *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Benzinger, Einsiedeln 1963, ed. it. *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1990: «L'essenziale [...] è lo schema basilare: la natura umana concreta e terrena – considerata sia individualmente sia socialmente – è perfettibile solo nell'ambito del divino, cioè del “soprannaturale”. Questa concezione era comprensiva, la sola capace di dare un senso profondo alla problematica esistenziale» (77).

⁴⁶ *Solo l'amore è credibile*, cit., 25.

⁴⁷ *Ib.*, 28.

⁴⁸ Cf *ib.*, 34.

⁴⁹ *Ib.*, 35.

⁵⁰ La centralità di Kant verrà ribadita tre anni dopo nello scritto *Cordula oder der Ernstfall* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1966, con una nuova postfazione 1967), tr. it. *Cordula overosia il caso serio*, Queriniana, Brescia 1968 (noi citiamo, però, dall'edizione nel volume XXV delle *Opere*, dal titolo *Gesù e il cristiano*, Jaca Book, Milano 1998, 175-249); Balthasar riconosce in Kant il punto di partenza del duplice enunciato dell'autocritica che la ragione fa della propria finitezza e del carattere assoluto della libertà da cui scaturisce che l'infinito della libertà è la misura della finitezza il che definisce l'autonomia come autopossesso del proprio diametro (cf 202). Così il cosmo speculativamente non può più essere immaginato che come l'autocomunicazione della libertà (Fichte, Schelling, Hegel): se quest'ultima è l'assoluto, ma in forma finita, deve conquistarsi mediante il non-io la natura, attraverso il superamento dell'oggettività limitatrice; da idea deve diventare realtà. Pertanto come corollario segue che «nel circolo tra idea e realtà è racchiuso tutto l'essere; perciò Dio fuori di questo circolo diventa superfluo, a meno che si chiami divino l'attuarsi della libertà umana. Lo spirito, per definizione, è assoluto e padrone di sé» (203).

⁵¹ *Solo l'amore è credibile*, cit., 40-41.

⁵² «L'uomo finisce per attribuirsi non soltanto la pur legittima facoltà “gnoseologica” di conoscere Dio, ma anche la presuntuosa pretesa “assiologica” di fondare in modo assoluto la propria esistenza a prescindere da Dio. In questa prospettiva alla rivelazione non viene riconosciuto alcun ruolo decisivo per l'esistenza degli uomini: l'Evento rivelato/rivelatore e l'uomo sembrano scorrere su due binari paralleli» (M. NARO, *Diventerete come Dio*, cit., 117).

⁵³ Si sente l'influsso barthiano e in una nota Balthasar afferma esplicitamente di concordare con Barth contestandogli, però, il rifiuto dell'*analogia entis* nel momento in cui viene considerata espressione di quella pretesa umana di determinare le condizioni della rivelazione di Dio; l'analogia, infatti, non è lo strumento della

riduzione della rivelazione a un'intuizione a priori da parte dell'intelletto dell'esistenza di Dio (cf *ib.*, 48-49 nota 17). Anche per questo motivo Balthasar può essere ascritto fra i sostenitori di un modello di teologia fondamentale di tipo fondativo, complementare (ed alternativo) a quello antropologico-trascendentale che sviluppa il metodo dell'immanenza e raggiunge la formulazione più compiuta in Rahner. *Solo l'amore è credibile* manifesta bene la differenza di prospettiva da quest'ultimo; se in *Gottesfrage* Rahner era presente soprattutto attraverso l'ampio riferimento a *Uditori della Parola*, adesso il tono è profondamente cambiato e la prospettiva ranheriana rifiutata.

⁵⁴ Alcune di queste figure ritorneranno in *Gloria*: Hamann e Dostoevskij come "stili laicali", Roualt nella "metafisica della ragion folle".

⁵⁵ *Solo l'amore è credibile*, cit., 50-51.

⁵⁶ *Ib.*, 59.

⁵⁷ *Ib.*, 60.

⁵⁸ M. IMPERATORI, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, cit., 547.

⁵⁹ Cf *ib.*, 548.

⁶⁰ In italiano è il quinto dei sette volumi nei quali è stata tradotta *Gloria*.

⁶¹ Come nel caso dello studio di M. SAINT-PIERRE, *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Cerf, Paris 1998.

⁶² Cf H.U. VON BALTHASAR, «Ultimo rendiconto (1988)», in OE, 90.

⁶³ Come sostiene K. WALLNER, «Ein trinitarisches Strukturprinzip in der Trilogie Hans Urs von Balthasar?», in *Theologie und Philosophie* 71 (1996) 532-546.

⁶⁴ Cf P. HENRICI, «La structure de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar», in *Transversalité* 63/1997, 15-22.

⁶⁵ Prima di Henrici, per quello che ci risulta, aveva ripreso l'immagine del trittico (non sviluppandola però fino in fondo) A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar*. Uno stile teologico, Jaca Book, Milano 1991, 48 (per una introduzione alla trilogia cf 47-57). In questa descrizione l'autore non esprime un'opinione sulla centralità di una parte rispetto alle altre, anche se l'insistenza sul cristocentrismo (come secondo caposaldo del metodo teologico (cf 59-67) lascia intendere il posto decisivo della Teodrammatica. Tuttavia vogliamo ricordare che la paternità dell'immagine è di Balthasar il quale all'inizio della *Teodrammatica* scrive: «L'estetica rappresenta la prima di un trittico. Essa delinea la percezione (*Wahr-Nehmung*) del fenomeno della divina rivelazione (nella sua "gloria" distintiva specifica) quale la si incontra nel mondo. All'incontro primo deve necessariamente seguire il dialogo, il confronto e il contatto» (TD 1, 19).

⁶⁶ P. HENRICI, «La structure de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar», cit., 17.

⁶⁷ A sostegno della sua ipotesi Henrici adduce tre osservazioni: dogmatica, idiosincronica, biografica (cf *ib.*, 18-20). Egli rimanda ad alcune lettere inedite che Balthasar gli scrisse e dalle quali si evince l'antioriorità anche cronologica di una Teodrammatica (come teologia del teatro) rispetto al progetto di un'estetica teologica.

⁶⁸ M. IMPERATORI, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, cit., 541.

⁶⁹ P. HENRICI, «La structure de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar», cit., 21-22.

⁷⁰ «Ancora un decennio (1975)», in OE, 77.

⁷¹ La sua citata tesi *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, rappresenta a nostro giudizio uno dei contributi più importanti per lo studio della Teodrammatica e della teologia della storia di Balthasar; un testo vasto, ampiamente documentato nel quale l'autore dimostra una lunga consuetudine con i testi del teologo svizzero e una notevole capacità di entrare nel loro significato.

⁷² Avremo modo in seguito di specificare e giustificare con riferimenti più precisi questa affermazione. Qui ci limitiamo ad indicare come esempio L. ROBER-

ts, *The theological aesthetics of Hans Urs von Balthasar*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1987; se è vero che, per dichiarazione esplicita dell'autore, egli ha tentato «di mostrare come Balthasar ha letto la letteratura e l'arte della tradizione classica e patristica per produrre la sua estetica teologica» (236), è un dato che della modernità non vi sia traccia nemmeno come riferimento.

⁷³ La stesura della trilogia teologica ha occupato Balthasar dal 1961. In quell'anno presso la Johannes Verlag di Einsiedeln (la casa editrice da lui fondata) usciva il primo volume di *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band 1: Schau der Gestalt, seguito dai volumi *Fächer der Stile* (1962, in due tomi nel 1969: *Klerikale Stile* e *Laikale Stile*), *Im Raum der Metaphysik* (1965, in due tomi nell'edizione del 1975: *Altertum e Neuzeit*), *Alter Bund* (1966) e *Neuer Bund* (1969). L'edizione italiana è della Jaca Book, Milano 1975-1980 in sette volumi. È singolare che la traduzione sia stata realizzata da autori con sensibilità diverse: G. Ruggieri (primo volume), G. Somnavilla (per i volumi 3-5 e il settimo con G. Manicardi), M. Fiorillo (2 e 6 con Ursicin e Cristina Derungs). Sempre presso la casa editrice milanese sono state pubblicate la *Teodrammatica* (ed. or. 1973-1983) in cinque volumi (1980-1986) e la *Teologica* (ed. or. 1985-1987) in tre volumi (1989-1992) tradotti da G. Somnavilla. D'ora in poi i volumi dell'*Estetica teologica* saranno citati con la sigla GL seguita dal numero di volume e dalle pagine dell'edizione italiana; tra parentesi tonde sono indicate le pagine della prima edizione tedesca.

⁷⁴ Per uno studio più dettagliato ma sempre di carattere introduttivo a *Gloria* cf: A. BOGETTI, «Estetica e teologia nell'opera di Hans Urs von Balthasar», in *Rivista di Estetica* 16 (1971) 389-401; A. DELL'ASTA, «La bellezza splendore del vero», in *Russia Cristiana* 5 (1980) 32-53; L. DUPRÉ, «Hans Urs von Balthasar's theology of aesthetics», in *Theological Studies* 49 (1988) 299-318; R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar*. Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo, Città Nuova, Roma 1981, 87-117; S.R. GARCIA, «La estética teológica de Hans Urs von Balthasar», in *Revista de Espiritualidad* 51 (1992) 295-325; E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, cit., 253-296; V. HOLZER, «L'esthétique théologique comme esthétique fondamentale chez Hans Urs von Balthasar», in *Recherches de Science Religieuse* 85 (1997) 557-588; J. KAY, *Theological Aesthetics*. The Role of Aesthetics in the Theological Method of Hans Urs von Balthasar, Herbert Lang-Peter Lang, Bern-Frankfurt am M. 1975; M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasar, Herder, Freiburg im B.-Basel-Wien 1981, 147-190; G. MARCHESI, «La Gloria nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar», in *La Civiltà Cattolica* 128 (1977), III, 370-384; ID., *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza, Queriniana, Brescia 1997, 280-321; A. MODA, *Hans Urs von Balthasar*. Un'esposizione critica del suo pensiero, Ecumenica, Bari 1976; A. NICHOLS, *The World Has Been Abroad*. A Guide Through Balthasar's Aesthetics, T. & T. Clark Ltd, Edinburgh 1998 (una lineare e ben fatta presentazione di *Gloria*, una vera e propria guida); W. O'DONAGHVE, «A Theology of Beauty», in J. RICHES (ed.), *The Analogy of Beauty*. The Theology of Hans Urs von Balthasar, T. & T. Clark Ltd, Edinburgh 1986, 1-10; E.T. OAKES, *Lo splendore di Dio*. Modello di redenzione cristiana. La teologia di Hans Urs von Balthasar (ed. or. 1994), Mondadori, Milano 1996, 133-211; J. REIKERSTORFER, «Modelli teologico-fondamentali dell'evo moderno», cit., 437-443; A. RIGOBELLO, «Hans Urs von Balthasar. La bellezza radicata nell'essere», in *Studium* 64 (1988) 667-677; L. ROBERTS, *The theological aesthetics of Hans Urs von Balthasar*, cit.; G. RUGGIERI, «Il principio estetico nella teologia di Hans Urs von Balthasar», in *Humanitas* 44 (1989) 338-353; J. SCHMID, *Im Aufstrahl der Schönheit Gottes*. Die Bedeutung der Analogie in «Herrlichkeit» bei Hans Urs von Balthasar, Vier-Türme, Münster 1982, 11-86; R. VIGNOLO, *Hans Urs von Balthasar*. Estetica e singolarità, IPL, Milano 1981, 113-230; ID., «Gloria. Rileggendo l'«estetica teologica»», in *Communio* 120/1991, 27-42.

⁷⁵ Cf *Gloria*. Un'estetica teologica. Vol. I: La percezione della forma, cit., 9-111 (15-120).

⁷⁶ *Ib.*, 10 (16)

⁷⁷ Lo studio più completo sulla dottrina dei trascendentali in Balthasar è M. SAINT-PIERRE, *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, cit. (in particolare 250-273, "Les transcendants dans Herrlichkeit")

⁷⁸ «Ultimo rendiconto (1988)», in OE, 90. Cf anche il passaggio seguente: «Il bene centralmente non sta nel dire o nel vedere; il vedere può essere *bello*, il dire può essere *vero*: buona può essere solo l'azione in cui si dona attivamente qualcosa, da parte della libertà personale del donante, all'esistenza personale del donato» (TD 1, 22-23).

⁷⁹ OE, 67.

⁸⁰ *Ivi*.

⁸¹ Sulla marcata differenza fra teologia estetica e estetica teologica cf di recente R. CHIA, «Theological Aesthetics or Aesthetics Theology? Some reflections on the theology of Hans Urs von Balthasar», in *Scottish Journal of Theology* 49 (1996) 75-95.

⁸² Traduciamo la parola tedesca *Gestalt* con il lemma "forma" come fa Ruggieri nella traduzione del primo volume di *Gloria*. Pertanto non seguiamo Marchesi che preferisce tradurre *Gestalt* con "figura".

⁸³ Cf le considerazioni di G. RUGGIERI, «Il principio estetico nella teologia di Hans Urs von Balthasar», cit., 342-343.

⁸⁴ Si veda in tal senso quanto scrive nella «Introduzione» al IV e V vol. di *Gloria* (19-42 [13-39]): «Esso intende una delimitata totalità, come tale concepita, di parti e di elementi, e riposante in se stessa, che però per la sua consistenza ha bisogno non soltanto di un "ambiente" (*Umwelt*) ma dell'essere nel suo insieme e in questo bisogno essa è (come dice il Cusano) "contratta" rappresentazione dell'"assoluto" in quanto anch'essa nel suo piccolo campo trascende e domina le parti in cui si articola» (GL 4, 34 [30]).

⁸⁵ OE, 126. Sul significato di *Gestalt* cf: H. DANET, *Gloire et croix de Jesus-Christ*. L'analogie chez Hans Urs von Balthasar comme introduction à sa christologie, Desclée, Paris 1987, 312-314; J. DISSE, *Metaphysik der Singularität*. Ein Heinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasar, Passagen, Wien 1996, 213-221; M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*, cit., 166-174; J. SCHMID, *Im Aufstrahl der Schönheit Gottes*, cit., 87-104 e soprattutto G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo*. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar, PUG, Roma 1998, 229-232 (più in generale 227-249).

⁸⁶ Cf GL 4, 35-36 (32).

⁸⁷ GL 1, 104 (111).

⁸⁸ Sul rapporto tra la rivelazione di Dio e la bellezza cf di Balthasar il saggio «Rivelazione e bellezza», in *Verbum Caro*. Saggi teologici I (ed. or. 1960), tr. it. Morcelliana, Brescia 1968, 105-140.

⁸⁹ GL 1, 109 (117-118).

⁹⁰ Pertanto «se il bello filosofico è il punto di partenza dell'*Estetica teologica*, Gesù Cristo, quale rivelazione della "bellezza di Dio", del suo amore trinitario, è il punto di arrivo, il compimento di ogni "estetica" biblica e cristiana. L'incarnazione redentrice, culminata nella morte e risurrezione del Signore, costituisce il contenuto primario di tale "estetica" o *teo-fania*. Infatti il Dio eterno ha preso forma umana, si è fatto figura visibile e palpabile (*Gestalt*) nel suo Figlio, divenuto uomo, carne mortale, storia concreta» (G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, cit., 290)

⁹¹ Il "luogo teologico" (se così si può dire) in cui Balthasar rinviene la formulazione di questo duplice dinamismo è il I prefazio di Natale nel punto in cui recita: «Nel mistero del Verbo incarnato è apparsa agli occhi della nostra mente la luce

nuova del tuo fulgore, perché conoscendo Dio visibilmente, per mezzo suo siamo rapiti all'amore delle realtà invisibili».

⁹² Propriamente per Balthasar alla percezione corrisponde la teologia fondamentale (*Fundamentaltheologie*) e al rapimento la teologia dogmatica (*dogmatische Theologie*).

⁹³ Cf G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, cit., 296.

⁹⁴ «Resoconto (1965)», cit., 67-68.

⁹⁵ Cf GL 2, 3 (9).

⁹⁶ Cf GL 2, 9 (18).

⁹⁷ Cf GL 2, 5 (13).

⁹⁸ GL 2, 6 (14).

⁹⁹ Negli stili ecclesiali troviamo Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura; negli stili laicali Dante, San Giovanni della Croce, Pascal, Hamann (unico protestante), Solov'ev, Hopkins, Peguy.

¹⁰⁰ «Per metafisica non si intende un particolare trattato filosofico, ma quell'orizzonte totale e ultimo di senso su cui l'esperienza e la riflessione umana è strutturalmente aperta, e che coincide con la trascendentalità dell'essere complessivamente intesa sotto il profilo della differenza ontologica» (R. VIGNOLO, *Hans Urs von Balthasar*, cit., 131).

¹⁰¹ *Ivi*.

¹⁰² «Introduzione» a *Gloria*, voll. IV e V, 21 (15-16) che nell'edizione italiana è posta all'inizio del IV volume.

¹⁰³ *Ib.*, 21. Cf quanto scrive E. JÜNGEL a proposito dell'affermazione teologica fondamentale "Dio è amore": «Pensare Dio come amore è il compito della teologia. Nel fare ciò essa deve operare due cose. Da una parte essa deve soddisfare l'essenza dell'amore, che anche come predicato di Dio non deve contraddire ciò che gli uomini esperiscono come amore. E d'altra parte deve soddisfare l'essere di Dio che pure rimane tanto distinto dall'evento dell'amore umano perché Dio non diventi una parola superflua» (*Dio mistero del mondo*, cit., 410).

¹⁰⁴ Gli ultimi due volumi di *Gloria*, "Antico Patto" (*Alter Bund*) e "Nuovo Patto" (*Neuer Bund*) sono quelli "dogmatici" per ammissione dello stesso Balthasar. In essi l'oggetto specifico è proprio la gloria secondo la testimonianza dell'AT e del NT (in particolare 2 Cor 13 e Giovanni).

¹⁰⁵ Come segnalavamo precedentemente, il tema che ci apprestiamo ad analizzare non è stato un gran che studiato. Mancano degli studi specifici sull'interpretazione balthasariana della modernità in *Gloria* (mentre per la *Teodrammatica* vi è quello citato di M. Imperatori); qualche indicazione si trova in A. PEELMAN, *Hans Urs von Balthasar et la théologie de l'histoire*, cit., 169-180. L'unica eccezione è rappresentata dal lavoro, peraltro interessante (e di cui terremo conto anche noi), di A. TONIOLO, «"Croce e modernità" nel pensiero di H.U. von Balthasar», in ID., *La teologia crucis nel contesto della modernità*, cit., 85-156; come si vede nel titolo qui viene considerato un solo aspetto della modernità e quindi Toniolo non offre uno studio completo sebbene si preoccupi, a nostro giudizio, di sottolineare la dimensione teologica dell'interpretazione e la chiave allo stesso tempo simpatetica e profetica della posizione del teologo svizzero nei confronti della modernità. Al di là dello studio di Toniolo il "disinteresse" al volume V di *Gloria* (dovuto forse anche al fatto che in esso Balthasar mostra una straordinaria capacità di confronto e conoscenza molto analitica con ogni dettaglio della tradizione moderna per cui rende arduo l'approccio al suo procedere) è considerevole se si pensa che l'interpretazione dell'antichità è stata viceversa studiata: cf in tal senso I. MURILLO «In dialogo con i greci. La comprensione balthasariana della filosofia antica in *Gloria*», in K. LEHMANN-W. KASPER (edd.), *Hans Urs von Balthasar*, cit., 273-288 e la tesi di M. BOROS, *Le défi de la pensée archaïque. Étude de la gloire-beauté méthaphisique des païens d'après l'esthétique théologique de H.U. von Balthasar*, Strasburgo 1995.

Colpisce come le presentazioni di *Gloria* o ignorano o danno scarso spazio al V volume: così G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, cit. (solo 3 pagine, 306-308), così E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, cit. (280-285), così E.T. OAKES, *Lo splendore di Dio*, cit. il quale nelle 80 pagine su *Gloria* non dedica che pochi sparuti accenni. Da questo punto di vista costituisce un'eccezione A. NICHOLS che nella sua guida a *Gloria*, *The Word Has Been Abroad*, cit., dedica l'esteso e puntuale cap. 7 (145-186) alla modernità. Assieme al contributo di Tonio lo è il testo che più "incrocia" la nostra prospettiva. Non mancano, invece, studi su alcune figure della modernità considerate da Balthasar. Di essi renderemo nota al momento opportuno. Aggiungiamo una breve annotazione sulle "fonti" di Balthasar quanto all'interpretazione della modernità. Nel «Resoconto (1965) egli ricordava G. Siewerth (1903-1963), colui senza il quale «il quarto e il quinto volume di *Gloria* non avrebbero avuto la loro forma» (OE, 73). Uno studio sul "debito" di Balthasar verso Siewerth è ancora da scrivere.

¹⁰⁶ *L'autunno del Medioevo*, tr. it. Sansoni, Firenze 1966.

¹⁰⁷ Cf GL 4, 28 (23-24).

¹⁰⁸ Cf *Solo l'amore è credibile*, cit., 18-19.

¹⁰⁹ GL 5, 19 (371). «È d'importanza decisiva per la storia dello spirito che questa metafisica non sia stata affatto contraddetta o dichiarata per inutile dall'apparizione biblica di Dio, dalla sua legislazione salvifica e dalla libertà della sua grazia, ma che sia stata invece confermata al punto che l'uomo vede assunti e di gran lunga superati dai progetti definitivi di Dio tutti i suoi anteriori progetti» (GL 4, [24]).

¹¹⁰ La trattazione di Tommaso è in GL 4, 355-371 (354-370). Lusinghiero il giudizio di Balthasar: «la metafisica di Tommaso di Aquino è in tal modo il riflesso filosofico della libera gloria del Dio vivente della bibbia, e in questo l'adempimento profondo dell'antica (e cioè umana) filosofia. Essa è una celebrazione della realtà del reale, di quel mistero dell'essere che avvolge ogni cosa e sovrasta ogni umana pensabilità, mistero gravido dello stesso mistero di Dio, mistero in cui le creature hanno accesso alla partecipazione della realtà di Dio e che, nella sua nullità e non-sussistenza, è comunque attraversato dalla luce della libertà del fondo creante in quanto amore senza fondo» (366 [366]). Non dimentichiamo che il nostro commento le *Quaestiones* 171-182 della *Summa Theologiae* II-II nel 1954 («Thomas von Aquin. Besondere Gradengabe und zwei Wege menschlichen Lebens»). Circa la presenza e la comprensione balthasariana di Tommaso cf A. CAMPODONICO, «La filosofia di Tommaso d'Aquino nell'interpretazione di Hans Urs von Balthasar», in *Medioevo* 18 (1992) 379-402. Tuttavia occorre ricordare che Tommaso non ha giocato un ruolo centrale nel pensiero di Balthasar eccezion fatta per la ricordata dottrina della *distinctio realis*. La cosa acquista un certo rilievo se si considera che molto spesso Tommaso ha avuto un ruolo quasi esclusivo nelle teologie palesemente antimoderne (cf M. IMPERATORI, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, cit., 548 n. 28). Anche Peter Henrici ricorda che Balthasar non fu né un veneratore né un celebratore di Tommaso per motivi di "obbligazione ecclesiastica"; non fu un tomista né riempì il proprio pensiero di citazioni di Tommaso ma una parentela è innegabile: *distinctio realis, desiderium naturale videndi Deum*, elaborazione di una metafisica in vista della teologia (cf «La filosofia di Hans Urs von Balthasar», in K. LEHMANN – W. KASPER [edd.], *Hans Urs von Balthasar*, cit., 326-328).

¹¹¹ Giova ricordare la polemica opposizione di Tommaso all'averroismo a cui nella *Summa Contra Gentiles* (II, 60) rimprovera la dissoluzione dell'uomo nel momento in cui si nega l'intelletto come sua forma sostanziale affermando l'immortalità del solo intelletto unico e separato.

¹¹² GL 5, 21 (373).

¹¹³ GL 5, 23 (375).

¹¹⁴ GL 5, 24 (376).

¹¹⁵ Come afferma lo stesso Balthasar la sua fonte su Scoto è É. GILSON, *Jean Duns Scot*. Introduction à ses positions fondamentales, Vrin, Paris 1952.

¹¹⁶ Ciò è definito nel prologo dell'*Opus Oxoniense* (commento al *Liber Quatuor Sententiarum* di P. Lombardo), ed. a cura di M.F. Garcia (Quaracchi 1912, 2 tomi), dove si riconosce che l'oggetto primo e adeguato dell'intelletto umano è l'essere. Sulla questione cf É. GILSON, *Jean Duns Scot*, cit., 12-84 (sull'oggetto della metafisica, della teologia e sui rapporti fra metafisica e teologia).

¹¹⁷ «La prima grande scossa inferta alla ragione che (in senso paolino) nel mondo vede Dio, fu il nominalismo (Occam), una rivoluzione dei teologi contro presunte usurpazioni della ragione filosofica; già qui venne sconfessata ogni conoscenza di Dio con fondamento filosofico» (H.U. VON BALTHASAR, «Incontrare Dio nel mondo odierno in *Spiritus Creator*. Saggi teologici III [ed. or. 1967], Morcelliana, Brescia 1972, 257, l'intero contributo 253-267).

¹¹⁸ GL 5, 36 (389).

¹¹⁹ Sul significato, la presenza e l'interpretazione di Eckhart in *Gloria* e più in generale nell'opera di Balthasar cf C. O'REGAN, «Balthasar and Eckhart: theological Principles and Catholicity», in *The Thomist* 60 (1996) 203-239. Quanto alla storiografia eckhartiana, Balthasar condivide la posizione di V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, 1960 : «L'analisi più accurata e oggettiva del pensiero eckhartiano» (GL 5, 41, nota14 [394]).

¹²⁰ «È stato soprattutto von Balthasar a evidenziare la centralità del pensiero del grande mistico sulla via filosofica che dal Medioevo porta sino all'idealismo tedesco, nel capitolo "L'essere come Dio-Eckhart" [...]. Qui von Balthasar ha evidenziato, in maniera forse qualche volta anche un po' forzata, le linee di tendenza che da Eckhart portano non solo al Cusano ma anche a Böhme, Kant e specialmente a Fichte, Schelling, Hegel, Dilthey» (P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, cit., 75, nota 113). Sull'influsso di Eckhart su Hegel cf *ib.*, 67-79.

¹²¹ GL 5, 39-40 (393).

¹²² Va debitamente ricordato il profondo significato esistenziale dell'abbandono come totale affidamento e assoluta povertà di spirito. Il senso dell'essere strumento consegnato nelle mani e per l'opera di Dio è anche stato il contenuto percepito da Balthasar come significato della sua vocazione. A suo giudizio questo abbandono è pure il tratto caratterizzante la mistica cristiana. Si veda, ad esempio il saggio «Per determinare dove si collochi la mistica cristiana», in *Lo Spirito e l'istituzione*. Saggi teologici IV, Morcelliana, Brescia 1979, 256-278; sull'abbandono come senso della vita insiste A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, cit., 21-28. Sui riferimenti ad Ignazio cf J. SERVAIS, *Théologie des exercices spirituels*. Hans Urs von Balthasar interprète saint Ignace, Culture et Vérité, Bruxelles 1996. È interessante notare che il tema è strettamente legato all'analogia; scrive G. DE SCHRIJVER: «La preoccupazione centrale che domina tutto il suo pensiero si situa al livello esistenziale in cui l'analogia di proporzionalità, emergendo dal piano della metafisica, si sviluppa in una mistica dell'obbedienza (corrispondenza, *Entsprechung*)» (*Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu*, cit., 57); l'uomo sarà condotto a realizzare la perfezione della sua condizione nella misura in cui si sarà lasciato investire dalla Persona assoluta fino alla fioritura totale della propria personalità.

¹²³ GL 5, 540-541 (939).

¹²⁴ Per uno studio della questione rimandiamo al pregevole saggio di A. MOLINARO, «Meister Eckhart: Essere, Nulla, Dio», in *Aquinas* 43 (2000) 439-471; l'autore ha curato anche la traduzione delle *Questioni parigine* (cf *ib.*, 475-510, con testo latino a fronte)

¹²⁵ GL 5, 50 (404).

¹²⁶ Cf GL 5, 187 (552).

¹²⁷ GL 5, 55 (409).

¹²⁸ Balthasar stesso riconosce la sua non paternità dell'espressione "metafisica dei santi". Infatti essa compare come titolo dei voll. 7-8 della *Histoire du sentiment religieux en France*. Depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours (Blond et Gay, Paris 1928), di H. Bremond.

¹²⁹ Cf GL 5, 57-130 (411-491).

¹³⁰ GL 5, 101 (459).

¹³¹ GL 5, 102 (460).

¹³² GL 5, 113 (471-472).

¹³³ GL 5, 114 (473).

¹³⁴ GL 5, 133 (494).

¹³⁵ Cf GL 5, 131-186 (492-551).

¹³⁶ GL 5, 175 (538).

¹³⁷ Cf GL 5, 191 (556).

¹³⁸ «Dio è tutto *in* tutto perché egli è irraggiungibilmente un tutto *sopra* tutto» (ivi).

¹³⁹ «Il Cusano assume e innalza sul piano cristiano la visione di Platone e Plotino, che hanno elevato il bene al di sopra dell'essere, per poter comprendere quest'ultimo come una manifestazione; egli assume anche la visione di Eckhart che Dio è essere per la ragione che è spirito e libertà. È la dimensione metafisica della gloria che gli appare come *Posse ipsu*» (GL 5, 213 [581]).

¹⁴⁰ GL 5, 192 (557).

¹⁴¹ «Per un'ultima volta nell'ambito cattolico (forse fino alla nuova, anche se diversa, radicale ripresa nell'*Action* di Blondel), le articolazioni di fondo della rivelazione storica vengono iscritte nel quadro dei paradossi dell'*analogia entis*» (GL 5, 193 [558]).

¹⁴² «Se Dio è "tutto", il mondo aggiungendosi a lui non dà un più, [...] il finito anche quando è libero non può entrare in opposizione con lui non potendo un'opposizione che essere pensata insieme con l'esistenza di un limite, [...] Dio in quanto assoluta unità non può in nessun modo essere qualificato come l'"Altro" (o perfino il "Tutt'Altro"), ma [...] bisogna dar ragione a Nicolò Cusano quando chiama Dio il *Non-aliud*. [...] Dunque *noi* con la nostra libertà finita ci dobbiamo bensì qualificare di fronte a Dio per principio come gli "altri", ma non possiamo trarre di qui la conclusione che noi siamo gli "altri" per Dio» (TD 2, 186-187).

¹⁴³ Cf A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, cit., 34-35.

¹⁴⁴ Il *De Possess* si articola sull'intuizione che nessun ente mondano è il suo proprio poter essere e che quindi deve esistere un luogo – Dio – dove il suo essere e il suo poter essere devono poter coincidere.

¹⁴⁵ GL 5, 215 (583).

¹⁴⁶ H.U. VON BALTHASAR, «Incontrare Dio nel mondo odierno», cit., 256.

¹⁴⁷ Cf *De Conjecturis* 1,3,41.

¹⁴⁸ GL 5, 219 (587).

¹⁴⁹ GL 5, 575 (971).

¹⁵⁰ Cf il primo capitolo di *Solo l'amore è credibile*, cit., 17-32.

¹⁵¹ «Non si può risalire a ritroso nella storia. Come forma di esistenza l'antichità è definitivamente tramontata. Quando l'uomo di oggi diviene pagano, lo è in forma totalmente diversa dall'uomo prima di Cristo. L'atteggiamento religioso dell'uomo antico, nonostante tutta la grandezza della sua vita e delle sue opere, aveva qualcosa di giovanilmente ingenuo. Si trovava al di là di quella opzione suprema richiesta dal Cristo per la quale – qualunque sia la sua decisione – l'uomo si pone su di un altro livello esistenziale» (R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, cit., 102-103).

¹⁵² Cf GL 5, 189 (554).

¹⁵³ Cf GL 5, 226 (594). Qui Balthasar rimanda esplicitamente al primo volume di *Apokalypse der deutschen Seele* ribadendo l'interpretazione dell'idealismo sotto il segno di Prometeo.

- ¹⁵⁴ Particolarmente importante il *De Amore*, commento al *Convito* di Platone.
- ¹⁵⁵ GL 5, 242 (612).
- ¹⁵⁶ GL 5, 236 (605).
- ¹⁵⁷ TD 2, 392.
- ¹⁵⁸ *Il tutto nel frammento*, cit., 76.
- ¹⁵⁹ Sul passaggio essenziale dall'essere *al* centro a farsi *il* centro cf il capitolo introduttivo.
- ¹⁶⁰ GL 5, 264 (636-637).
- ¹⁶¹ A questi due autori Balthasar aveva dedicato ampio spazio nel primo volume di *Apokalypse der deutschen Seele* (per Hölderlin 293-346 e per Goethe oltre cento pagine, 407-514). Sul ruolo di queste due importanti figure cf U. SIMON, «Balthasar on Goethe», in J. RICHES (ed.), *The Analogy of Beauty*, cit., 60-76; M. SIMON, «Identity and Analogy. Balthasar's Hölderlin and Hamann», in *ib.*, 77-104.
- ¹⁶² «Hölderlin contempla con stupore quasi adorante il miracolo del mondo antico-greco, a cui è riuscito di spiritualizzare nell'arte in forme intatte e pure un'esperienza totale di Dio nel cosmo; contempla questa gloria con occhi cristiani e con un cuore cristiano che la vede e l'intende come una indiscutibile gloria dell'amore» (GL 5, 272 [646]).
- ¹⁶³ «Molta ho veduto bellezza/ e cantato del Dio/ l'immagine che vive/ fra gli uomini. Ma pure/ o numi antichi e voi tutti/ strenui figli degli dei/ Uno ancora io cerco/ che amo fra voi./ l'ultimo di vostra stirpe./ della casa il gioiello che, a me/ straniero ospite, nascondete./ [...] Ma lo so che è colpa/ mia! Perché troppo sono,/ o Cristo, legato a te,/ sebben fratello d'Eracle./ E con audacia professo che sei/ fratello anche di Dioniso...» (F. HÖLDERLIN, «L'unico», in *Id.*, *Poesie*, a cura di G. VIGOLO, Mondadori, Milano 1976, 213.215).
- ¹⁶⁴ Cf GL 5, 271 (645).
- ¹⁶⁵ GL 5, 274 (648).
- ¹⁶⁶ «Non c'è in Hölderlin una sola poesia senza preghiera, cioè che non pronunzi nella fede in anticipo un sì onninclusivo verso la realtà» (GL 5, 288 [663]).
- ¹⁶⁷ GL 5, 306 (681).
- ¹⁶⁸ Goethe è definito «l'“uomo antico” paradigmatico dell'età moderna» (TD 2, 392)
- ¹⁶⁹ Su questo cf E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, cit., 24-30 e E.T. OAKES, *Lo splendore di Dio*, cit., 81-95.
- ¹⁷⁰ Cf il testo del discorso in appendice a E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, cit., 395-400.
- ¹⁷¹ «In Goethe si raduna per Balthasar tutto: ciò che è stato pensato a cominciare dal concetto di *morphé* e *eidos* del mondo di pensare greco, fino a *species* e *forma* dell'ontologia medioevale» (M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*, cit., 168).
- ¹⁷² Nell'edizione tedesca 682-748.
- ¹⁷³ Cf GL 5, 307 (682).
- ¹⁷⁴ GL 5, 309. Si noti che Balthasar aveva detto di se stesso la medesima cosa.
- ¹⁷⁵ Cf GL 5, 337 (715).
- ¹⁷⁶ GL 5, 368 (748).
- ¹⁷⁷ Di Heidegger Balthasar si era occupato nel terzo volume di *Apokalypse der deutschen Seele* (193-315) in confronto serrato con Rilke; da qui proviene anche l'articolo «Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus» pubblicato in *Stimmen der Zeit* 137 (1940) 1-8. Circa l'interpretazione teologica di Heidegger in *Gloria* cf E. BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Peeters, Leuven 1999, 250-254; quanto alla presenza di Heidegger nella *Teodrammatica* cf M. IMPERATORI, «Heidegger dans la “Dramatique divine” de Hans Urs von Balthasar», in *Nouvelle Revue Théologique* 122 (2000) 191-210 e i riferimenti dello stesso autore nel cap. V di *H. U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, cit. 273-419. Un interessante confronto è istituito da M.A. DAIGLER, «Heidegger and von Balthasar: a

lover's Quarrel over Beauty and Divinity», in *American Catholic Philosophical Quarterly* 69 (1995) 375-394.

¹⁷⁸ GL 5, 368 (748).

¹⁷⁹ GL 5, 372 (753).

¹⁸⁰ Questa affermazione non è corretta fino in fondo e va precisata; infatti anche nel capolavoro del 1927 nel §2 Heidegger è esplicito nell'affermare che il cercato è l'essere, il ricercato è il senso dell'essere e l'interrogato è l'esserci (ed. it. a cura di P. CHIODI, Longanesi, Milano 1970, 20-24).

¹⁸¹ Sul senso della *Kehre* Balthasar condivide la tesi di K. Löwith sulla svolta come frattura nel pensiero di Heidegger; cf il contributo «L'esistenza che si accetta e l'essere che si dà», in *Saggi su Heidegger*, ed. it. Einaudi, Torino 1966 (titolo originale *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, 1960), 3-48.

¹⁸² In questo modo, però, Balthasar non tiene sufficientemente conto dello sforzo heideggeriano di distinguere fra Dio e l'essere contro ogni velleità panteista. È il rimprovero di E. BRITO, «La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique», in *Nouvelle Revue Théologique* 119 (1997) 352-374 (in particolare su Balthasar 357-359). Ciò dipenderebbe dall'influenza di E. Przywara che in *Analogia entis* aveva scritto: «le due dialettiche (di Hegel e di Heidegger) sono quindi un po' come la dialettica teopanistica e la dialettica panteistica dell'unico principio di identità» (ed. it. a cura di PAOLO VOLONTÉ, Vita e Pensiero, Milano 1995, 102). Sulla indifendibilità dell'identificazione ontoteologica di essere e Dio alla luce anche delle ultime acquisizioni dopo la pubblicazione dei *Beiträge zur Philosophie* cf P. DE VITIIS, *Il problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma 1995; F. TOMATIS, «Heidegger e l'ultimo Dio», in G. CARCHIA – M. FERRARIS (edd.), *Interpretazione e emancipazione. Studi in onore di G. Vattimo, R. Cortina*, Milano 1996, 61-72; U. REGINA, «L'ultimo Dio di Martin Heidegger», in H. OTT – G. PENZO (edd.), *Heidegger e la teologia. Atti del convegno tenuto a Trento l'8-9 febbraio 1990*, Morcelliana, Brescia 1995, 307-344; C. ESPOSITO, «L'essere (di) Dio nei *Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*», in *ib.*, 407-428; G. GIORGIO, *Il Dio ultimo come origine della verità. Saggio sul pensiero di Martin Heidegger*, Ed. Dehoniane, Roma 1998. Cf infine E. MAZZARELLA, «Serietà e inizio della filosofia: Heidegger e la possibilità di una filosofia cristiana», in *Paradigmi* 18 (2000) 35-47.

¹⁸³ GL 5, 393 (776).

¹⁸⁴ Cf, ad esempio questi passaggi: «qualcosa è soltanto là dove la parola appropriata, e quindi pertinente, nomina qualcosa come essente e lo fa così essere come tale. [...] Il linguaggio è la dimora dell'essere» (M. HEIDEGGER, «L'essenza del linguaggio», in *Id.*, *In cammino verso il linguaggio*, ed. it. a cura di ALBERTO CARACCILO, Mursia, Milano 1973, 132); «Il linguaggio parla. L'uomo parla in quanto corrisponde al linguaggio. Il corrispondere è ascoltare. L'ascolto è possibile solo in quanto legato alla chiamata della quiete da un vincolo di appartenenza. [...] Quel che solo conta è imparare a dimorare nel parlare del linguaggio» (*Id.*, «Il linguaggio», in *ib.*, 43). Cf anche il notevole ma spesso trascurato saggio «Poeticamente abita l'uomo», in *Saggi e discorsi*, cit., 125-138.

¹⁸⁵ GL 5, 394 (777).

¹⁸⁶ GL 5, 397 (780-781).

¹⁸⁷ «La conseguenza è che, ancora una volta, Dio (come in Eriugena, Eckhart e Cusano) ha bisogno del mondo se vuole esplicitare le sue implicazioni e che dunque attraverso la differenza non regna nessuna *analogia entis*, ma una *identitas* che a un tempo temporalizza e include la differenza» (GL 5, 401 [784]).

¹⁸⁸ Che l'essere abbia bisogno dell'essente per essere se stesso significa che «la differenza stessa, la caratteristica fondamentale della creatura, è eretta nell'assoluto, in Dio. Correlativamente non può più stupirsi davanti alla meraviglia incomprensibile della sua esistenza e di ogni esistenza mondana poiché egli appartiene ormai e essenzialmente al mistero dell'Essere» (E. BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, cit., 253).

¹⁸⁹ GL 5, 401 (785).

¹⁹⁰ Cf quanto scrive M.A. DAIGLER, «Heidegger and von Balthasar: a lover's Quarrel over Beauty and Divinity», *cit.*: «Ciò che separa le due figure in maniera così decisa è il loro disaccordo sulla natura del dono dell'essere. Mentre Heidegger interpreta il dare l'essere in termini impersonali e anonimi, come il risultato di un non sussistente "esso" che dona, Balthasar intende il dono nei termini di un donatore generoso di modo che il vero fondo dell'essere brilla sopra di noi nella risplendente gloria del mondo» (392); e, più avanti «Per Balthasar l'essere rivela la sua definitiva espressione come gloria dell'amore trinitario. Per Heidegger questo è solo uno tra i più diversi modi in cui "il santo" è stato chiamato dai poeti. Due amanti della bellezza; due risposte al suo enigma» (394).

¹⁹¹ GL 5, 402 (786). Traduzione italiana leggermente modificata.

¹⁹² Cf A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità*, cit., 94-95. Sulla lettura heideggeriana di Balthasar considerando anche *Verità del mondo*, cf P. GILBERT, *Corso di metafisica*. La pazienza d'essere, Piemme, Casale Monferrato 1997, 206-213.

¹⁹³ Cf E. BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, cit., 250.

¹⁹⁴ GL 5, 403 (786-787).

¹⁹⁵ GL 5, 408 (791).

¹⁹⁶ Si noti bene: inizio della filosofia dello spirito, ma non della modernità.

¹⁹⁷ In verità esiste una duplice differenza fra la prova dell'esistenza di Dio di Cartesio e l'argomento ontologico di Anselmo. In primo luogo è diverso il punto di partenza cioè il concetto di Dio. Per Anselmo è il concetto di un'essenza perfetta mentre per Cartesio si tratta di un'essenza necessaria (entro cui si muove il concetto di essenza perfetta). Inoltre vi è una differenza riguardo al motivo per cui si fa ricorso alla prova dell'esistenza di Dio. In Anselmo la prova ontologica, da lui costruita, ha un significato centrale mentre in Cartesio la prova prende le mosse da un'idea del divino che è già data nella coscienza come *res cogitans* (cf E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, cit., 151-152).

¹⁹⁸ «Tutta la perfezione che è oggettivamente nell'idea deve essere realmente in una sua causa» (2 Rp, in R. DESCARTES, *Opere filosofiche*, a cura di E. LOJACONO, vol. I, Utet, Torino 1994, 760).

¹⁹⁹ Cf la *Terza Meditazione*, in *ib.*, soprattutto 695-698.

²⁰⁰ GL 5, 413 (797). Scrive il filosofo francese: «Prima [...] mi pare opportuno soffermarmi per qualche tempo a contemplare questo stesso Dio, a ponderare nel mio intimo i suoi attributi, a considerare attentamente, ammirare ed adorare la bellezza di questa immensa luce, per quanto potrà sopportarla l'acume del mio ingegno che se ne offusca» (R. DESCARTES, *Opere filosofiche*, vol. I, cit., 698). Senza nulla togliere al positivo riconoscimento della presenza e del ruolo del cristianesimo in Cartesio, ci sembra troppo ottimistica la considerazione che fa Toniolo del giudizio che Balthasar dà di Cartesio (cf A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità*, cit., 97). A nostro parere non va dimenticato e sottovalutato che Balthasar parla della metafisica dello spirito come di un titanismo che nasce dalla pietà religiosa in cui, quindi, un'esperienza religiosa autenticamente cristiana non è più presente e tale deficienza spinge l'immediatezza Dio-pensiero o al panteismo o all'ateismo. In tal modo Balthasar è distante da una interpretazione religiosa di Cartesio come quella sostenuta da H. GOUIER che nel suo, *La pensée religieuse de Descartes* (Vrin, Paris 1924) definisce "apologetico" l'itinerario del francese; su una linea simile M. BLONDEL, *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal*. Saggi di storia della filosofia, La Nuova Italia, Firenze 1975, 17-35 (saggio già pubblicato in *Revue de Métaphisique et de Morale* 4 [1896], 551-567) e P. FILIASI CARCANO, *Carattere e critica della problematica cartesiana*, Roma (ad instar manuscripti) 1975. Naturalmente rimandiamo alle analisi di Del Noce di cui ci siamo occupati precedentemente (cf *supra* cap. 3).

²⁰¹ Cf *Etica* V prop. 36 scolium: «Da ciò comprendiamo chiaramente in che cosa consiste la nostra salvezza o beatitudine o libertà, ossia nel costante ed eterno Amore verso Dio, cioè nell'amore di Dio verso gli uomini. Questo Amore o beatitudine, nei libri Sacri è chiamato Gloria, e non a torto. Infatti questo Amore, sia che si riferisca a Dio, sia che si riferisca alla Mente, può essere giustamente chiamato soddisfazione dell'animo, che in realtà non si distingue dalla Gloria» (B. SPINOZA, *Etica e trattato teologico-politico*, a cura di R. CANTONI e F. FERGNANI, Utet, Torino 1972, 369).

²⁰² Cf *Sull'origine radicale delle cose*: «Dobbiamo anzitutto riconoscere che per il fatto che qualcosa esista anziché nulla, nelle cose possibili ovvero nella stessa possibilità o essenza, vi è una esigenza di esistenza o, per così dire, una pretesa di esistenza» (G.W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*. I. Scritti di metafisica. Saggi di teodicea, a cura di D.O. BRANCA, Utet, Torino 1967, 219).

²⁰³ «Questo "autoprotezionismo" autarchico, questa situazione di "non-esponibilità" dell'esistenza conferisce alla "coscienza della gloria" di Leibniz un carattere di intangibilità da parte di qualsiasi elemento tragico» (GL 5, 427 [813]).

²⁰⁴ GL 5, 429 (814).

²⁰⁵ Per Balthasar Malebranche fu sedotto da Cartesio e Bérulle «verso quella estrema forma di filosofia dello spirito prekantiana che fa di essa un regno di spettri, devoto e vuoto di mondo, che controvoglia svela le deficienze di fondo della "metafisica dei santi" nel Grand Siècle e poi soccombe al giudizio della rivoluzione francese, e vi soccombe con la stessa necessità con cui il regno degli spettri di Hegel cadrà vittima di Feuerbach e Marx» (GL 5, 429 [814]).

²⁰⁶ Cf il § 85 della *Critica del giudizio*. Per Balthasar Kant «realizza la cupola della sua opera nella *Critica del giudizio* (e inoltre della teoria filosofica della religione) dove egli si fa a livello massimo anello di congiunzione tra l'illuminismo e l'idealismo» (GL 5, 432 [818]).

²⁰⁷ Cf G.W.F. HEGEL, «Fede e sapere», *cit.*, 124.

²⁰⁸ Cf la prima proposizione della introduzione della *Critica della ragion pura*: «non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza; da che mai nasce la nostra facoltà di conoscere sarebbe altrimenti messa in moto se non da parte di oggetti che colpiscono i nostri sensi [...]? Nessuna conoscenza precede in noi l'esperienza e tutte incominciano con essa» (ed. it. a cura di P. CHIODI, Utet, Torino 1967, 73-74).

²⁰⁹ GL 5, 443 (830).

²¹⁰ «Per Kant – in ogni autentica coscienza del mistero – non può esistere nulla di ciò che s'intende per "sovrannaturale" che possa trovarsi radicalmente al di là dello spirito umano nella sua apertura in quanto ragion pratica. Perciò lo spazio tra Dio e l'uomo viene in ultima analisi misurato appunto dall'uomo (nella sua libertà che attinge e include l'assoluto» (GL 5, 450 [838]).

²¹¹ «Egli non ha mai seriamente pensato entro lo schema dell'identità» (GL 5, 462 [852]).

²¹² GL 5, 458-459 (848).

²¹³ Cf, per esempio, *La sera, La gloria della creazione, La grandezza del mondo, Al sole*.

²¹⁴ GL 5, 487 (879).

²¹⁵ *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu*, *cit.*, 75.

²¹⁶ *Ib.*, 77.

²¹⁷ «L'essere, Dio, è alla fin fine dominato. Il Vecchio Testamento, luogo della gloria affiorante, viene respinto a vantaggio della forma giovannea del Nuovo Testamento, distaccata da Paolo e dai sinottici, allo scopo di poter interpretare senza ostacoli l'agape in funzione della gnosi» (GL 5, 489 [881]).

²¹⁸ Su Fichte cf anche *Apokalypse der deutschen Seele*, I, *cit.*, 158-203.

²¹⁹ GL 5, 491(883).

²²⁰ GL 5, 493 (886).

²²¹ Ci limitiamo a rimandare a quanto Tilliette scrive a proposito della cristologia filosofica di Fichte (cf *supra* cap. IV)

²²² GL 5, 494 (887).

²²³ GL 5, 495 (888).

²²⁴ Su Schelling cf anche *Apokalypse der deutschen Seele*, I, cit., 204-251.

²²⁵ GL 5, 502 (896).

²²⁶ «Nessun altro filosofo moderno ha parlato come lui dell'interpenetrazione reciproca di divino e umano sotto il segno della bellezza» (G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu*, cit., 110).

²²⁷ GL 5, 507 (901).

²²⁸ Per quanto riguarda il passaggio alla filosofia cosiddetta positiva, Balthasar sulla scia di W. SCHULZ, *Die Vollendung der deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlhammer 1955, sostiene che non c'è stato un cambiamento nel punto di partenza. Di diverso avviso, invece, C. BRUAIRE, *Schelling ou la quête du secret de l'être*, Seghers, Paris 1970 e soprattutto X. TILLIETTE, *Schelling. Une Philosophie en devenir*, cit. (cf *supra*).

²²⁹ Su Hegel cf anche *Apokalypse der deutschen Seele*, I, cit., 562-619

²³⁰ Il confronto di Balthasar con colui senza il quale non è possibile pensare buona parte della teologia di questo secolo, non si limita solo a *Gloria*. Possiamo dire che tutta la sua teologia assurge la pretesa di costituire un'alternativa ad Hegel. Del resto il grande tema hegeliano del rapporto tra assoluto e storia è presente anche in Balthasar. Ad Hegel sono dedicate altre sezioni monografiche nella *Trilogia*: TD 1 (54-68) in cui la disvalorizzazione hegeliana del dramma viene connesso con l'inserimento del cristianesimo nella più vasta storia dell'*humanum* e la degradazione dell'evento cristologico a rappresentazione del processo dello spirito (cf TD 1, 64); più avanti Hegel torna in riferimento al significato del ruolo (cf 559-569); nel quinto volume della *Teodrammatica* (L'azione) a proposito del "dolore di Dio" Balthasar scrive di un'ineliminabile ambiguità nel discorso hegeliano della morte di Dio (il Venerdi Santo speculativo) perché l'evento cristologico storico è pensato come necessario ma è altrettanto necessariamente oltrepassato in continua tensione tra libertà di Dio e necessità del processo (Cf B.J. SPENCER, «The hegelian element in von Balthasar's and Moltmann's suffering of God», in *Toronto Journal of Theology* 14 [1998] 45-66). In *Teologica* 2. Verità di Dio (ed. it. Jaca Book, Milano 1990) Balthasar oppone alla dialettica – che «cerca di fare di tutto il mondo una *imago Trinitatis* a partire dal basso per avvicinarsi a poco a poco e a grado a grado all'archetipo [...] ma facendo dell'«altro» ogni volta la negazione dell'uno, per poi riassumere entrambi in una superiore sintesi» – la dialogica, il metodo «in cui l'altro è il positivo», «un metodo che si adempie nella sua autoalienazione stessa» (32); in Hegel, ricorda Balthasar, il positivo non ha nessun senso «per sé» e «il transito all'altro viene sempre inteso come alienazione e non come amore (o svuotamento di sé per amore), dunque perché l'amore come tale viene logicizzato e alla fine scompare completamente nel sapere assoluto» (37). Infine in *Teologica* 3. Spirito di verità (ed. it. Jaca Book, Milano 1992) a proposito della cristologia dello spirito (cf 36-42) Balthasar denuncia come l'intenzione di Hegel di elevare la Trinità di Dio (che è solo immanente ed identica a quella economica) a principio centrale della sua filosofia teologica, «rischia di finire in un modalismo in base al suo metodo dialettico universalmente applicato» (41).

²³¹ Sul tema cf P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, cit., 355-367.

²³² «Ogni conoscenza di verità deve necessariamente radicarsi nel non-aliud, cioè nel sapere assoluto: esce di qui e qui fa ritorno. Il *non-aliud* dunque dice in quanto negazione che ogni aliud deve essere posto nell'assoluto, per essere integrato (*aufgehoben*: assunto ed eliminato): posizione ed eliminazione sono un solo e medesimo processo» (GL 5, 512 [906]).

²³³ GL 5, 518 (914).

²³⁴ «La pretesa dell'uomo Gesù Cristo in quanto singolo può essere solo simbolica e non definitiva nel sistema hegeliano» (TD 2, 397).

²³⁵ «Invece di scomparire in trasparenza verso Dio e di far spazio unicamente allo spirito santo unificante, viene eternizzata la storica figura di Gesù e viene così imposto alla ragione assoluta un catenaccio che le impedisce di venire mai a capo della positività di Gesù. D'ora in poi Hegel è deciso a gettar via il guscio per conservare il gheriglio» (GL 5, 519 [915]).

²³⁶ Nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* il travaso della fede nel sapere, la trasfigurazione della fede nella filosofia, è definitivamente compiuto.

²³⁷ L'estetica non ha più nulla a che fare con la gloria; ora è definitivamente la teoria del bello artistico. Questo perché «il cosmo come in Kant e in Fichte non è più teofanico, ma propriamente antropofanico; e l'uomo è teofanico non più nel suo essere naturale, ma nell'idealizzazione produttiva di se stesso, egli genera nell'arte non soltanto se stesso come "immagine e somiglianza di Dio", ma, come già radicalmente in Fichte e in Schelling, se stesso come Dio-uomo, come centro unificante di Dio e del mondo» (GL 5, 522 [918]).

²³⁸ GL 5, 524 (920).

²³⁹ L'idea non sembra discostarsi dall'interpretazione che dà K. Löwith della visione della storia di Marx; cf *Significato e fine della storia*, cit., 64-65.

²⁴⁰ «L'orizzonte del suo pensiero è l'assioma che l'uomo produce se stesso in quanto egli si agisce nella natura e agisce così la natura in se stesso. Questa reciprocità di uomo e mondo è sia l'assoluto sia l'eschaton del processo storico, dove i contrasti (*Gegensätze*) si eliminano a vicenda» (GL 5, 527 [924]).

²⁴¹ GL 5, 530 (927).

²⁴² Così Balthasar descrive sinteticamente la figura di Pascal nell'Introduzione ai due volumi sugli stili: «Pascal, una seconda risposta cattolica alla Riforma, riconoscendo in questa il venir meno dell'antica filosofia dell'essere, tende un arco tra pura fede teologica e moderna metafisica e scienza della natura, in modo tale però (in opposizione a Cartesio) da pervenire ad una visione dell'uomo (che in se stesso è il decaduto-invisibile) nel Cristo crocefisso, da pervenire ad una proporzione partendo da disproporzioni, così come pervenne *matheseos demonstrationes cum aleae incertitudine jungendo* ad una *alea geometria*, che infonde nel casuale privo di regola la forma e la regola: punto culminante dell'estetica teologica barocca» (GL 2, 8 [16]).

²⁴³ Cf fr. 452.

²⁴⁴ Cf fr. 829.

²⁴⁵ Cf fr. 481.

²⁴⁶ GL 3, 171 (547).

²⁴⁷ GL 3, 172 (549).

²⁴⁸ GL 3, 173 (550).

²⁴⁹ GL 3, 175 (553).

²⁵⁰ Cf fr. 84.

²⁵¹ GL 3, 179-180 (557).

²⁵² GL 3, 186 (564).

²⁵³ GL 3, 188-189 (567).

²⁵⁴ GL 3, 190 (568-569).

²⁵⁵ Cf fr. 144.

²⁵⁶ Cf fr. 269.

²⁵⁷ «La più grande bassezza dell'uomo è la ricerca della gloria, ma proprio questo è anche il più grande segno della sua eccellenza; infatti, per quanti beni abbia sulla terra, per quanta salute, e per quanti agi sostanziali egli abbia, non è soddisfatto se non gode la stima degli uomini. Egli stima così grande la ragione dell'uomo che, qualsiasi posizione egli occupi nel mondo, non è contento se non occupa un posto favorevole anche nella ragione dell'uomo» (fr. 276).

²⁵⁸ Cf fr. 136.

²⁵⁹ «Domina tra immagine e realtà una interiore dialettica, la quale non toglie il carattere dell'immagine, ma fa sì che proprio nei contrasti, che incitano al salto da un ordine all'altro, debba zampillare la somiglianza. *Corruptio optimi pessima*. L'uomo che non cerca la sua grandezza in Dio la deve cercare in se stesso, il che è immediatamente la perversione della sua vera grandezza e la caricatura della sua vera umiltà e bassezza» (GL 3, 195 [574]).

²⁶⁰ Cf fr. 837.

²⁶¹ GL 3, 198 (577).

²⁶² GL 3, 213 (594).

²⁶³ «La possibilità di una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio deve essere in via metodica messa tra parentesi, questa specie di cuscino razionale deve essergli sottratto: egli deve conquistarsi quell'eterna sua felicità che è Dio mediante l'impeto del suo cuore, mediante l'audacia di un ingaggio (*Selbsteinsatz*) personale e precisamente in questo modo arrivare a vedere la certezza della verità» (GL 3, 214 [5959]).

²⁶⁴ Riportiamo il giudizio sintetico su Hamann nell'introduzione ai due volumi sugli stili: «*Hamann* al termine dell'Illuminismo e alla vigilia dell'idealismo, del quale è *de jure* (più che *de facto*) il padre cristiano, sta a rappresentare un'estetica teologica protestante ed insieme un terzo tentativo di risposta a Lutero. Egli celebra in profetiche intuizioni la *kenosis* di Cristo e l'umiliazione dello Spirito Santo nella forma servile della natura umana e della lettera scritturale, e, nello stesso tratto, la glorificazione della carne e della lettera in quanto definitivi e insuperabili portatori del Logos e del Pneuma» (GL 2, 8 [16-17]).

²⁶⁵ Cf GL 3, 258 (643).

²⁶⁶ GL 3, 224 (606).

²⁶⁷ GL 3, 229 (611-612).

²⁶⁸ GL 3, 235 (618).

²⁶⁹ GL 3, 237 (621).

²⁷⁰ GL 3, 245 (629).

²⁷¹ «Ora l'esigenza che si pone è: esperire la realtà presente nelle sue storico-ontologiche dimensioni in ordine alla creazione (protologia) e alla trasfigurazione (escatologia), le quali dimensioni soltanto possono rendere conto della profondità della realtà data. Ma queste dimensioni lo sono della realtà e sono perciò dimensioni *storiche*, poiché la realtà presente è in tutto e per tutto un momento appunto storico» (GL 3, 248 [632-633]).

²⁷² GL 3, 226-227 (609).

²⁷³ GL 3, 255 (640).

²⁷⁴ GL 3, 257 (642).

²⁷⁵ Per la contestualizzazione rimandiamo al capitolo su Del Noce.

²⁷⁶ «Il pericolo di proiettare sull'opera balthasariana categorie ad essa estranee è ancor più forte quando si vuole contemporaneamente precisare [...] anche l'atteggiamento di Balthasar verso la modernità ed i suoi effetti. E questo non soltanto perché la categoria di modernità, ed ancor più quella di postmodernità, sono in se stesse obiettivamente complesse e dunque non univocamente definibili [...] ma anche perché, di fatto, il teologo svizzero utilizza poco il concetto di modernità e quello di postmodernità gli è totalmente estraneo. Egli preferisce di gran lunga parlare di epoca postcristiana» (M. IMPERATORI, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, cit., XIV).

²⁷⁷ GL 4, 22 (16).

²⁷⁸ Cf TD 2, 391-399.

²⁷⁹ GL 5, 24 (376).

²⁸⁰ Tommaso nella Summa I, q. 2 art. 3 non usa mai la copula "est" ma sempre verbi che reggono il complemento predicativo (*intelligere, nominare, dicere*); per

questo, nota B. Forte, oltre l'univocità indiscreta e l'equivocità radicale, le cinque vie sono un esercizio di analogia: «Di Dio le cinque vie possono tutt'al più dire *che ci sia*, non *chi sia*; perciò non è infondato affermare che esse sono più un esercizio di analogia teso a render ragione dell'esperienza dell'ineliminabile autotrascendenza dell'uomo verso il Mistero santo che non una chiarificazione di questo stesso Mistero» (*La Parola della fede*. Introduzione alla Simbolica Ecclesiale, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 33).

²⁸¹ Su questa delicata questione e sul peso che ebbe nello sviluppo della teologia come neoscolastica in epoca moderna, cf S. MURATORE, «La crisi della neoscolastica», *cit.*, 135-167 (in particolare 145-157).

²⁸² «Incontrare Dio nel mondo odierno», *cit.*, 255-256.

²⁸³ Un discorso un po' più sfumato merita anche Cartesio di cui Balthasar riconosce quell'atto di venerazione che egli pone al termine della terza meditazione metafisica; ciò non modifica però il giudizio di fondo.

²⁸⁴ In questo senso la storia dello spirito nell'epoca moderna è "tragica" (cf H.U. VON BALTHASAR, «Incontrare Dio nel mondo odierno», *cit.*, 257). Occorre inoltre aggiungere che per Balthasar il passaggio dal mito alla filosofia è il passaggio dal dialogo al monologo senza soluzione di continuità. Infatti, mentre il mondo del mito era dialogico – poiché dalla realtà divina si irradiava sull'uomo una gloria alla luce della quale egli doveva interpretare tutte le situazioni dell'esistenza, anche le più estreme (di qui il volto tragico dell'arte greca) – il mondo della filosofia è monologico perché dove comincia una filosofia storicamente affermabile si interrompe l'atto dialogico della preghiera e la *gloria* antica decade in *bello* che, nel suo confinare con il glorioso, è l'elevato. Conclude Balthasar: «la ragione che vuole garantire se stessa della forza portante della sua propria trascendenza verso l'essere, verso il mondo imperituro divino, deve quantomeno "mettere tra parentesi", metodicamente sospendere l'atto di venerazione religiosa di Dio; la sua impresa assumerà perciò necessariamente per lo meno l'apparenza del titanismo, della scalata all'Olimpo con le proprie forze, l'antica natura titanica si rivela un'altra volta, viene imitata» (GL 4, 148 [144]).

²⁸⁵ Non siamo molto lontani dalla considerazione heideggeriana sulla *Zubandenheit* come essere dell'ente di cui ci si prende cura quale è espressa nel § 15 di *Essere e tempo*.

²⁸⁶ GL 5, 406 (789).

²⁸⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, *cit.*, 151.

²⁸⁸ Sulla presenza di temi agostiniani nei filosofi citati e la sostanziale condivisione del giudizio di Balthasar da altre prospettive cf H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna* (ed. or. 1965), Jaca Book, Milano 1978.

²⁸⁹ «Emerge la tendenza secolarizzatrice del pensiero di impossessarsi di verità cristiane o di verità dell'essere intrise di cristianesimo e di spacciarle per verità proprie dell'uomo, di rinchiuderle all'interno del finito: l'atteggiamento del razionalismo moderno, dell'idealismo, dell'esistenzialismo stesso» (A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità*, *cit.*, 108).

²⁹⁰ FeR, 46.

²⁹¹ «La filosofia dello spirito – con la sua immediatezza tra spirito umano e divino non più mediata dal cosmo – fu da una parte un *frutto* (*Frucht*) del cristianesimo, dall'altra la più grande *insidia* (*Bedrabung*) per lo stesso cristianesimo, poiché la concezione del mondo come "materiale" muove per se stessa verso il materialismo» (GL 5, 406 [789] corsivo nostro).

²⁹² Cf FeR, 45.

²⁹³ TD 2, 394.

²⁹⁴ M. IMPERATORI, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, *cit.*, 549.

²⁹⁵ Sul tema importante dell'analogia per una introduzione generale cf. AA.VV., *Metafore dell'invisibile*. Ricerche sull'analogia, Morcelliana, Brescia 1984 (bibl., 285-290); V. MELCHIORRE, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996; A. MILANO, «Analogia Christi. Sul parlare intorno a Dio in una teologia cristiana», in *Ricerche Teologiche* 1 (1990) 29-73 (ora in Id., *Quale verità*, cit., 163-213); G. SGUBBI, «Dire Dio nel dirsi di Dio. Riflessioni sull'analogia», in M. MALAGUTI (ed.), *Prismi di verità*. La sapienza cristiana di fronte alla sfida della complessità, Città Nuova, Roma 1997, 308-338. Balthasar aveva iniziato lo studio dell'analogia già nel 1951 quando pubblicò la sua monografia su Karl Barth (*Karl Barth*. Darstellung und Deutung seiner Theologie, ed. it. *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985). Relativamente all'analogia in Balthasar cf. G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu*, cit.; M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*, cit., (soprattutto il cap. 8, 281-306); J. SCHMID, *Im Außtrabl der Schönheit Gottes*, cit., (soprattutto la quarta parte, 147-259); H. DANET, *Gloire et croix de Jesus-Christ*, cit.; G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, cit., 219-251; J.M. SARA, *Forma y amor*. Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar, PUG, Roma 2000, 237-295; M. SERRETTI, «Umanesimo e antiumanesimo nel XX secolo. La filosofia dell'uomo di Hans Urs von Balthasar», in *Acta Philosophica* 7 (1998) 99-108. Sull'analogia come "forma centrale" dell'estetica balthasariana cf. V. HOLZER, «L'esthétique théologique comme esthétique fondamentale chez Hans Urs von Balthasar», cit., 580-588; ID., «"Analogia entis" christologique et pensée de l'être chez Hans Urs von Balthasar», in *Théophilon* 4 (1999) 463-512.

²⁹⁶ Rimandiamo alla trattazione piuttosto ampia e completa contenuta in E. PÉREZ HARO, *El misterio del Ser*. Una mediación entre Filosofía y Teología en Hans Urs von Balthasar, Santandreu Editor, Barcelona 1994, soprattutto la terza parte «El misterio del ser y la analogía» (358-441). Non altrettanto bene si può dire, limitatamente al punto di vista in questione, di P. IDE, *Être et mystère*. La philosophie de Hans Urs von Balthasar, Culture et Vérité, Bruxelles 1995.

²⁹⁷ G. RUGGIERI, «Per un discorso su Dio», introduzione a H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1995², 15.

²⁹⁸ Sull'incontro di Balthasar con Przywara cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, cit., 35-37.

²⁹⁹ Il gesuita nato in Polonia resta il cardine di ogni riflessione sull'analogia. La sua opera *Analogia entis* apparve per la prima volta nel 1932 e in forma ampliata e definitiva nel 1962. Ora è disponibile anche in edizione italiana (*Analogia Entis*, cit.), con una notevole introduzione di P. Volonté (pp. XI-XLV). Balthasar nel 1962 pubblicò gli *Schriften* di Przywara con la sua casa editrice, la Johannes Verlag di Einsiedeln premettendovi un saggio introduttivo dal titolo «Erich Przywara» (5-18). Przywara non ha segnato solo Balthasar ma ha raggiunto figure disperate; basti pensare al debito che E. Jüngel gli riconosce nella sua opera fondamentale *Dio mistero del mondo*, cit., quando definisce *Analogia entis* opera «che non sarà mai abbastanza apprezzata» (343).

³⁰⁰ Cf «Si presenta (1945)», in OE, cit., 24.

³⁰¹ Cf «Piccola pianta dei miei libri (1955)», in OE, 30.

³⁰² Cf «Resoconto (1965)», in OE, 43.

³⁰³ Cf *ib.*, 72.

³⁰⁴ Per una ricostruzione più dettagliata delle affinità e delle divergenze sull'analogia tra i due teologi cf. J.V. ZEITZ, «Przywara and von Balthasar on Analogy», in *The Thomist* 52 (1988) 473-498. Cf anche E.T. OAKES, *Lo splendore di Dio*, cit., 23-52.

³⁰⁵ Cf G. RUGGIERI, «Per un discorso su Dio», cit., 15-18.

³⁰⁶ Balthasar «ricupera la prospettiva classica della teologia negativa, della logica dell'*analogia entis* non in un'ottica neoscolastica o tradizionale, ma alla luce delle domande moderne, dell'aspirazione moderna di unità della storia, della ragione e della rivelazione» (A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità*, cit., 108).

³⁰⁷ Infatti, l'analogia «offrì a Przywara la prospettiva giusta per capire dove e come la moderna filosofia avesse deragliato dai suoi binari e questo, come abbiamo già detto, costituisce forse il contributo più cospicuo da lui dato al pensiero di Balthasar: gli insegnò infatti a interpretare la passione della filosofia moderna a seconda di come essa reagiva alla dottrina dell'analogia. In altri termini, gli fece vedere i dilemmi in cui viene a trovarsi il pensiero umano allorché abbandona le tensioni rappresentate dall'analogia. Secondo Przywara la storia del pensiero moderno può essere interpretata come l'incapacità di tenere insieme la polarità della trascendenza e dell'immanenza di Dio; ossia come un incagliarsi o nella foga di una sottolineatura dell'onnipotenza di Dio, che priva il mondo della sua realtà travolgendola nella trascendenza divina (come in Lutero), o in un'esaltazione del mondo, che assorbe Dio in se stesso attraverso una panteistica identificazione con lui (come in Spinoza)» (E.T. OAKES, *Lo splendore di Dio*, cit., 45-46).

³⁰⁸ E. PÉREZ HARO, *El misterio del Ser*, cit., 390.

³⁰⁹ Cf GL 4, 149-153 (145-150).

³¹⁰ GL 4, 210 (206).

³¹¹ GL 4, 214 (210). Pérez Haro colloca anche l'idea di Dio come forma del mondo degli chartiani nel cammino dell'identità (cf *El misterio del Ser*, cit., 394-398); ci sembra, però, un po' esagerato. Cf, comunque, GL 4, 328-336 (325-334).

³¹² Cf GL 5, 416 (800).

³¹³ «Senza lo sfondo, il passaggio obbligato del ricupero dell'*analogia entis* è impossibile pensare l'evento della Croce, l'urto e il paradosso racchiuso in esso. La stessa *kenosi*, le categorie di comprensione, interpretazione ed espressione provengono dall'orizzonte della differenza creaturale. Dove invece l'armonia del mondo è identificata con quella di Dio, dove la rivelazione biblica è esaurita con quella dell'essere, non c'è più spazio per l'elemento tragico, per la Croce» (A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità*, cit., 99).

³¹⁴ E. Pérez Haro non include Leibniz tra i filosofi dell'identità passando da Spinoza all'idealismo (Cf *El misterio del Ser*, cit., 399-400).

³¹⁵ «La libertà di Dio come assolutamente autofondata, è una con la libertà umana in quanto (*sofern*) questa è assolutamente autofondata. Questo "in quanto" decide tutto nel sistema di Fichte» (*Apokalypse der deutschen Seele*, I, cit., 169). Su Fichte cf G. DE SCHRIVVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu*, cit., 84-107.

³¹⁶ X. TILLIETTE, *La cristologia idealista*, cit., 184. Nell'età moderna, scrive Balthasar in TD 1, le tenebre e gli abissi della creazione vengono proiettati nei fondamenti divini; «oramai è Dio che reca in se stesso la contraddizione (fino all'inferno), e nella stessa linea è l'uomo che con la sua contraddizione si insinua nel posto dell'Assoluto, come partner di egual rango con Dio può disputare sulla contraddittorietà del mondo e l'assurdità dell'esistenza oppure, assumendo il posto di Dio stesso, deve trovare il proprio significato – come *homme révolté* – nella protesta contro la vita insensata» (49).

³¹⁷ «L'uomo moderno non porta più gli occhiali iridescenti che la fede cristiana offriva all'uomo osservante del mondo»; egli «scopre la parte notturna del mondo: aggressività, volontà di potenza, reciproco annientamento, e nella sfera della storia il tragico della cultura, il cui proseguimento secondo tutte le apparenze conduce al suo proprio annientamento. Una luce si è spenta: il paesaggio dell'esistente (*Dasein*) appare livido e ostile» (TD 1, 49, trad. it. leggermente modificata).

³¹⁸ Cf TD 2, 397.

³¹⁹ TD 2, 398. Dietro l'ateismo postcristiano Balthasar rinviene anche una radice ebraica (cf TD 2, 399-402). Il nostro conosceva molto bene M. Buber a cui aveva dedicato nel 1958 una monografia ma non utilizza la riflessioni di altri grandi nomi del pensiero neoebraico come Lévinas, Rosenzweig, Cohen.

³²⁰ Cf GL 5, 547-560 (943-957).

³²¹ Sul tema della differenza ontologica cf: A. MODA, *Hans Urs von Balthasar*, cit., 413-423 (un'antologia delle pagine del teologo con note di commento); F. TOPÍČ, *L'uomo di fronte alla rivelazione di Dio nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*, PUG, Roma 1990, 45-51 e, più in generale, 23-56; G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, cit., relega la delicata questione in una nota a pagina 155; alquanto chiare e puntuali le pagine di A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità*, cit., 113-117; cf infine J.M. SARA, *Forma y amor*, cit., 136-145.

³²² GL 5, 549 (945).

³²³ Cf il saggio di Balthasar «L'accesso alla realtà di Dio» in J. FEINER-M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, vol. I, Queriniana, Brescia 1969, 75-100 (pubblicato anche con il titolo «Il movimento verso Dio» in *Spiritus creator*, cit., 11-47).

³²⁴ «Egli [il bambino] è in quanto gli è consentito di esserci come una cosa amata. Esistere è tanto mirabile quanto ovvio. Tutto, senza eccezione tutto quello che poi vi si potrà e vi si dovrà senz'altro aggiungere, dovrà essere esplicitazione di questa prima esperienza. Non c'è nessuna "serietà della vita" che possa rendere sorpassato questo principio. Non c'è nessuna "assunzione amministrativa" dell'esistenza che la possa far avanzare di più di questa prima esperienza di meraviglia e di gioco. Non c'è nessun incontro – con amici o nemici o miliardi di indifferenti – che possa aggiunger qualcosa all'incontro con il primo sorriso, di cui si abbia avvertenza, della madre» (GL 5, 550 [946]).

³²⁵ Sull'essere come partecipazione cf il I volume di *Teologica* (pp. 225-242).

³²⁶ GL 5, 553 (950).

³²⁷ GL 5, 556 (953).

³²⁸ GL 5, 561 (958).

³²⁹ GL 5, 558-559 (956).

³³⁰ Su questo cf M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*, cit.. *L'analogia entis* «è trasferita in un orizzonte di comprensione più dinamico, dell'essere come amore, viene interpretata e ridefinita come *analogia caritatis* in quanto la contingenza dell'essere e la sua struttura è considerata nella sua valenza di simbolo» (A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità*, cit., 117).

³³¹ Cf *ib.*, 116.

³³² «La drammatica è agogica, teoria del movimento, e allo stesso modo che nel rapporto tra la vita e la scena i confini sono confusi, così nell'agire di Dio con l'umanità è tolta la barriera tra Colui che agisce e la "platea", l'uomo non è spettatore ma coattore nel dramma di Dio, o spettatore solo in quanto è anche coattore, ed egli non si guarda soltanto sulla scena ma realmente agisce in essa» (TD 1, 22).

³³³ M. IMPERATORI, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, cit., 136. Cf anche *ib.*, 541-542.

³³⁴ Cf H.U. VON BALTHASAR, «Regagner une philosophie à partir de la théologie», in AA.VV., *Pour une philosophie chrétienne*, Culture et Vérité, Paris-Namur 1983, 175-187. Sul rapporto filosofia e teologia in Balthasar cf G. GIORGIO, «Il rapporto di corrispondenza tra filosofia e teologia nel pensiero di Hans Urs von Balthasar», in *Ricerche Teologiche* 10 (1999), 271-296.

³³⁵ GL 5, 587 (983).

³³⁶ Si considerino le affermazioni contenute in *Introduzione alla metafisica* (ed. it. con introduzione di G. Vattimo), Mursia, Milano 1968: «Per chi, ad esempio, considera la Bibbia come fonte di rivelazione e di verità divina, la risposta si trova già pronta ancor prima dello stesso porsi della domanda: "Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?". La risposta è la seguente: l'ente, in quanto non è Dio stesso, è creato da lui. Dio stesso "è" come creatore increato. Chi si mantiene sul terreno di una tal fede può certo, in qualche modo, seguire il nostro domandare, e anche parteciparvi, ma non può autenticamente interrogare senza cessare di essere un credente, con tutte le conseguenze che tale passo comporta. [...] Quanto a una "filosofia cristiana" essa non è che una specie di "ferro ligneo" e un malinteso.

Esiste senza dubbio una elaborazione problematica riflessa dell'esperienza cristiana del mondo, vale a dire della fede. Ma questa è teologia» (18-19).

³³⁷ Cf «Ultimo rendiconto (1988)», in OE, 87-91. P. Henrici scrivendo della “forma” della filosofia di Balthasar ha indicato anzitutto una “filosofia in vista della rivelazione”: «egli vede la filosofia sempre alla luce della Rivelazione; non come ulteriore comprensione della Rivelazione (ciò sarebbe teologia), ma come conscio o inconscio andare incontro alla Rivelazione» («La filosofia di Hans Urs von Balthasar», *cit.*, 328).

³³⁸ Questa affermazione è anche la chiusa del quinto volume di *Gloria*.

³³⁹ Qui però s'impone una precisazione per evitare un probabile fraintendimento. Balthasar non intende affatto utilizzare il dinamismo intellettuale dell'uomo per mostrare la plausibilità della rivelazione attraverso il rinvenimento delle sue condizioni di possibilità. A differenza di Rahner, o comunque dei sostenitori del principio dell'immanenza, per il nostro «solo a partire dalla avvenuta comunicazione dell'oggetto della fede, si può dare una riflessione sulle condizioni della sua possibilità in noi. Non si dà cioè una preparazione sufficiente alla fede *prima* della fede stessa (che è sempre sapere divino comunicato a noi e adesione nostra a questa comunicazione)» (G. RUGGIERI, «Il principio estetico nella teologia di Hans Urs von Balthasar», *cit.*, 338). Sul controverso rapporto Balthasar-Rahner cf l'importante ricerca di V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Cerf, Paris 1995. Scrive G. Giorgio: «la domanda filosofico-religiosa appare pertanto una risposta alla rivelazione di Dio nell'essere. [...] È infatti il risplendere della gloria divina nel dono partecipativo di sé che genera la domanda incantata dello stupore angosciato e nostalgico che si inoltra nel mistero della verità in figura d'essere» («Il rapporto di corrispondenza tra filosofia e teologia nel pensiero di Hans Urs von Balthasar», *cit.*, 283).

³⁴⁰ «L'amore non solo svela l'essere, ma nello stesso tempo gli assicura un mistero oltre ogni comunicazione, gli assicura il nucleo salvato dal troppo aderire hölderliniano. Se l'essere fosse del tutto svelato non si amerebbe più, perché qualcosa senza segreto non si può amare: il vero amore è sempre incomprensibile. Così la verità dell'essere sorge dall'amore, ed è immesso nel circolo dell'amore» (F. TOPIC, *L'uomo di fronte alla rivelazione di Dio nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*, *cit.*, 50).

³⁴¹ Cf *Abbatere i bastioni*, *cit.*, 90-92.

³⁴² *Ib.*, 116.

³⁴³ Cf GL 5, 531-542 (928-940).

³⁴⁴ GL 5, 542 (940).

³⁴⁵ Cf GL 5, 402 (786).

³⁴⁶ GL 5, 402-403 (786).

³⁴⁷ «L'evoluzione dalla natura allo spirito ha la sua radice nell'evento cristiano stesso, è un grado di coscienza già colto e scoperto nel misticismo eckhartiano, nel suo convogliare tutto sulla relazione personale tra spirito finito e infinito. Si tratta dell'aspetto fondamentale della modernità, cui Balthasar spesso accenna, che richiama ma lascia anche in sospeso» (A. TONIOLO, *La teologia crucis nel contesto della modernità*, *cit.*, 155).

³⁴⁸ Basti pensare all'influsso di Heidegger su *Verità del mondo* che Balthasar scrisse nel 1947: una fenomenologia della verità che risente molto da vicino dello scritto heideggeriano *L'essenza della verità* pubblicato nel 1943; secondo Brito in *Verità del mondo* il nostro «conduce, senza citarlo, un dialogo costante con Heidegger» (*Heidegger et l'hymne du sacré*, *cit.*, 712).

³⁴⁹ OE, 50.

³⁵⁰ Scrive G. Ruggieri: «in lui affiora prepotente un *affectus* antimoderno, se per modernità si intende tutta quella serie di istanze che si richiamano, per lo meno, alla ragione illuministica e che possono essere raccolte e semplificate sotto i *clichés* della ragione critica e dell'autonomia» («Il principio estetico nella teologia di Hans

Urs von Balthasar», *cit.*, 339). Di “affectus antimoderno” (*antineuzeitlicher Affekt*) parla anche M. SCHULZ, *Sein und Trinität*. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegel im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U. von Balthasar, Eos Verlag, St. Ottilien 1997, 731-737.

³⁵¹ Sulla modernità come insidia per il cristianesimo cf A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità*, *cit.*, 154-155.

³⁵² Il sistema di Hegel, la dottrina biologica dell'evoluzione e l'utopismo di Bloch sono «in realtà un mercoledì delle ceneri, spazzatura e liquidazione di tutte le forme, che tentarono di trovare asilo entro la realtà definitiva. Qui sta la sfida decisiva al cristianesimo» (H.U. VON BALTHASAR, «La forma cristiana», in *Lo spirito e l'istituzione*, *cit.*, 41).

³⁵³ Cf OE, 69-70.

³⁵⁴ Cf A. MODA, «La ricezione dell'opera di Hans Urs von Balthasar in Italia», in *Teologia* 14 (1989) 6-58.

³⁵⁵ Cf *ib.*, 44.

³⁵⁶ *Ib.*, 45.

³⁵⁷ Cf la sua introduzione («Per un discorso su Dio») alla *Teologia dei tre giorni*, soprattutto 18-20 e «Il principio estetico nella teologia di Hans Urs von Balthasar», *cit.*, 338-353.

³⁵⁸ Il che fa chiedere a Ruggieri se alla fine la proposta teologica del nostro possa incidere effettivamente nello spazio storico ed ecclesiale (cf «Il principio estetico nella teologia di Hans Urs von Balthasar», *cit.*, 352-353).

³⁵⁹ ID., «Per un discorso su Dio», *cit.*, 20.

³⁶⁰ M. IMPERATORI, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, *cit.*, 551.

³⁶¹ Cf *ib.*, 552.

³⁶² GL 4, 22 (16-17).

³⁶³ *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, *cit.*, 569.