

Bogdan Konstanty Kulik MSF

**L'uomo alla luce dell'escatologia
in
Hans Urs von Balthasar**

Kazimierz Biskupi 2014

Recensioni editoriali

Ks. dr hab. Krzysztof Guzowski prof. KUL
Ks. dr hab. Waldemar Jan Pałęcki MSF

Imprimatur

Ks. dr hab. Adam Józef Sobczyk MSF,
Superiore provinciale della provincia polacca
dei Missionari della Santa Famiglia,
Poznań 10.06.2013 r., l.dz. 217/2013

Copertina

Rafał Ochojski MSF

Editore

Bogdan Konstanty Kulik
Ul. Klasztorna 2
62-530 Kazimierz Biskupi

ISBN 978-83-937624-0-8

© Copyright by Bogdan Konstanty Kulik MSF,
Kazimierz Biskupi 2014

Stampato dalla Tipografia

Sowa-Druk
ul. Hrubieszowska 6a
01-209 Warszawa Polska
Tel.: +48(22) 431 81 40
Fax. +48(22) 431 81 50
e-mail: sowadruk@sowadruk.pl

PRESENTAZIONE

Ci sono dei testi che, indipendentemente dalla loro estensione, hanno segnato la riflessione di un'epoca. Nel campo della teologia questo vale per il piccolo saggio del 1957 di H. U. von Balthasar, *Eschatologie*, in cui viene messo a fuoco ciò che proprio in quegli anni, soprattutto in casa protestante, si andava scoprendo come un denominatore comune delle varie questioni, ciò con cui queste sembravano inevitabilmente dover fare i conti. «L'escatologia è il “segno dei tempi” della teologia contemporanea. Da qui sorge ogni temporale che minaccia tutto il terreno di una teologia feconda, devastandolo o rinfrescandolo»¹. Che l'escatologia era l'elemento su cui si giocava la vitalità della teologia, non doveva comportare semplicemente l'insistere sulla presentazione, più o meno articolata, più o meno “rinnovata”, delle “ultime realtà”, quelle che dalla teologia del tempo erano in genere chiamate *novissimi* (morte, giudizio, cielo, inferno, risurrezione...), ma anche il cercare di considerare che tutta la realtà cristiana, o meglio, che tutta la realtà vista con occhi cristiani, è comprensibile solo in una prospettiva escatologica, ossia come tendente all'evento della venuta finale di Gesù, la *parusia*, e che questa tensione non può non segnare anche la verità di tutto ciò che percorre questo cammino.

Von Balthasar ha intuito la centralità di questa “svolta escatologica” prima di molti altri e ha saputo stimolare i suoi contemporanei a seguirlo, pur all'interno delle varie specializzazioni, nell'avventura del rinnovamento teologico. Infatti la tensione escatologica è sempre ben presente nelle sue opere, fino a raccogliersi mirabilmente nel V volume della *Teodrammatica*, intitolato “Ultimo atto”². Questa constatazione ci porta a scoprire che ogni tema teologico in lui può e deve essere considerato sotto la prospettiva escatologica, che ne diventa perciò parte integrante. Anche la visione dell'uomo non sfugge a questa regola: secondo von Balthasar si può, dunque, parlare “in verità” dell'uomo solo alla luce dell'escatologia. Questo intreccio tra antropologia ed escatologia è precisamente l'oggetto della ricerca di Bogdan Kulik, presentata come tesi per il dottorato alla Pontificia Università Gregoriana di Roma. Questo

¹ H. U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967, 31.

² ID., *Teodrammatica*, V: “Ultimo atto”, Milano 1986.

bel testo, attraverso un'attenta analisi, vuole mostrare che, secondo il teologo di Lucerna, «l'enigma dell'uomo» può trovare una soluzione solo se egli viene inteso l'essere strutturalmente aperto verso il fine ultimo che consiste nella «vita trinitaria di Dio apertasi in Gesù Cristo»³, per cui «solo alla luce del fine ultimo dell'uomo è possibile capire meglio il mistero della sua esistenza»⁴.

Il percorso a cui il lettore si trova invitato da Kulik è affascinante, perché egli non si limita a presentare i vari temi antropologici ed escatologici, ma cerca di coglierli nella loro genesi, come il frutto di un pensiero in cammino che molto deve all'incontro con altri autori: infatti dopo aver brevemente analizzato tutti i contributi di von Balthasar sull'escatologia, ne indica gli ispiratori in alcune grandi figure: Origene, Agostino, Barth, von Speyr. In questo modo viene permesso un ingresso intelligente nella parte più sistematica della ricerca che comprende per un verso la visione dell'uomo alla luce dell'escatologia (Antropologia escatologica), per un altro la visione dell'escatologia declinata antropologicamente (Escatologia antropologica). E poiché il linguaggio è lodevolmente reso accessibile, si può dire che alla fine della ricerca senza neanche troppa fatica il lettore si è guadagnata la possibilità di familiarizzare non solo con un aspetto centrale del pensiero di uno dei più grandi teologi del sec. XX, ma anche con una prospettiva in ogni epoca necessaria per una teologia feconda e viva.

Poiché ogni ricerca è come un tassello di un grande mosaico composto da infinite mani, e perciò mai concluso se non, appunto, nell'eschaton, anche questa ricerca ne richiama un'altra altrettanto importante che, abbandonando l'opera di von Balthasar, teologo grandissimo ma inevitabilmente, come accade per ogni uomo, figlio del suo tempo, dovrebbe investigare un terreno che sempre più si è andato rivelando come decisivo per le questioni escatologiche e quindi, secondo l'insegnamento di von Balthasar, anche per quelle antropologiche. Riprendendo il titolo di questo libro potremmo parlare del «cosmo alla luce dell'escatologia»: un tema che, corrispondendo all'importanza crescente che l'ecologia va rivestendo per la vita dei nostri giorni, declina l'attualità di una «teologia feconda e viva». Siamo convinti che Bogdan Kulik saprà dare seguito su questa strada all'inizio della sua promettente riflessione teologica.

Antonio Nitrola

³ B. KULIK, *L'uomo alla luce dell'escatologia* in Hans Urs von Balthasar, 12.

⁴ *Ibidem*, 13.

INTRODUZIONE

1. La persona e l'opera di Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar nasce a Lucerne il 12 agosto 1905 e muore il 26 giugno 1988 a Basilea, la sera prima della cerimonia di investitura durante la quale avrebbe ricevuto il cappello cardinalizio dal papa Giovanni Paolo II.

La sua persona, la sua vita e il suo pensiero hanno contrassegnato irreversibilmente la teologia del XX secolo e continuano ancora a suscitare interesse. Secondo H. de Lubac egli è stato l'uomo «forse il più colto del suo tempo»¹. J. Ratzinger, da parte sua, l'ha chiamato «uomo della Chiesa [...] nel senso più profondo del termine»².

Dal 1929 al 1950 è stato membro della Compagnia di Gesù. Dal 1950 si è dedicato all'accompagnamento spirituale della Comunità San Giovanni – fondata nel 1945 insieme al medico e mistica svizzera – Adrienne von Speyr. Nel 1972 promuove la fondazione del periodico *Communio. Rivista internazionale di teologia e cultura*.

La sua eredità letteraria, come ricorda R. Fisichella, «a partire dal 1925, si compone di 119 opere monografiche, 532 articoli di diversa qualificazione, 114 saggi di commento, 110 traduzioni, 29 studi antologici, 103 introduzioni a diverse opere, 93 recensioni, e 13 lavori editoriali per un totale di 1112 titoli di cui è impossibile contare le pagine»³.

La vastità e la ricchezza degli scritti balthasariani è dovuta, innanzitutto, alla geniale capacità di unire la sua laboriosità con la preghiera, lo studio con il lavoro pastorale, l'istruzione in germanistica, oggetto del suo dottorato e la passione per la teologia e per la musica, soprattutto quella di Mozart. Indubbiamente il suo pensiero è stato arricchito dai tanti incontri

¹ H. DE LUBAC, «Un testimone di Cristo», 853.

² J. RATZINGER, «Un uomo della Chiesa nel mondo», 454.

³ R. FISICHELLA, «Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr», 66.

con i grandi pensatori del secolo scorso. Basti ricordarne alcuni: E. Przywara, H. de Lubac, J. Danielou, K. Rahner, K. Barth.

La sua attività teologica ha avuto diversi riconoscimenti fra cui *Il Premio internazionale Paolo VI*, consegnatogli da Giovanni Paolo II il 23 giugno del 1984, vari conferimenti di *laurea honoris causa* da diverse università fra cui: Università di Edinburgo (1965), Università di Münster in Westfalen (1965), Università di Friburgo (1967), Università Cattolica d'America (Washington D.C.) (1980).

Da questa brevissima presentazione della persona e dell'opera di von Balthasar, non è difficile dar ragione a Fisichella secondo il quale «entrare in questo orizzonte teologico cercando di comprendere la peculiarità dell'opera equivale, per un comune mortale, ad addentrarsi nella Via Lattea»⁴.

Tuttavia, anche oggi, non mancano quelli che desiderano almeno iniziare un cammino di conoscenza e, di conseguenza, il pensiero del teologo svizzero è sempre stimolo per nuovi studi e per ricerche sempre più approfondite.

2. Argomento della tesi

Un ricercatore attento abbastanza presto si accorgerà che tra le numerose stelle di questa «Via Lattea», per restare con un'immagine proposta da Fisichella, se ne trova una di straordinaria bellezza; vale a dire il pensiero escatologico di von Balthasar. Ed è proprio questo che costituisce l'oggetto di studio del presente lavoro.

La dissertazione, come indicato dal titolo – *L'uomo alla luce dell'escatologia in Hans Urs von Balthasar* –, cerca di proporre, a partire dagli scritti escatologici balthasariani, lo studio sull'uomo allo scopo di dimostrare che, secondo von Balthasar, «l'enigma dell'uomo»⁵ può trovare una soluzione solo se egli viene inteso l'essere strutturalmente aperto verso il fine ultimo che consiste nella «vita trinitaria di Dio apertasi in Gesù Cristo»⁶. Per di più si vuole presentare la visione balthasariana dei *novissimi*, la cui sintesi si trova nell'affermazione del teologo stesso: «È Dio il “fine ultimo” della sua creatura. Egli è il cielo per chi lo guadagna, l'inferno per chi lo perde, il giudizio per chi è esaminato da Lui, il purgatorio per chi è purificato da Lui. Egli è Colui per il quale muore tutto ciò che è mortale e che risuscita per Lui e in Lui»⁷.

⁴ R. FISICHELLA, «Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr», 66-67.

⁵ Cfr. TD 2, 327.335.

⁶ TD 5, 49.

⁷ NOV 44.

La ricerca prende le mosse dalla convinzione, presente negli scritti escatologici del teologo svizzero, secondo la quale solo alla luce del fine ultimo dell'uomo è possibile capire meglio il mistero della sua esistenza.

Se [...] concepiremo l'escatologia solo in un'accezione limitata, cioè come riflessione teologica sullo sfociare delle vie salvifiche di Dio, nel suo occuparsi del mondo, si deve almeno tenere a mente che *l'ultimo tratto di strada implica interiormente in sé tutta la via percorsa fino in fondo, le sue condizioni e leggi, anzi soltanto proprio nell'esito, nello sfociare dà modo di apparire al suo senso, inteso e perseguito fin dal principio*. Ciò dovrebbe anche risultare percepibile nella partizione della materia. Cominciamo col riflettere quale sia l'ultimo posto (teleologico) dell'uomo, *in direzione del quale egli è stato progettato, attrezzato e messo in cammino*⁸.

Si chiarisce così che ogni essere e divenire creaturale è orientato e avviato verso il Figlio eterno e incarnato, come espressamente testimonia la Scrittura (Ef 1,10; Col 1,16), e perciò, *per essere compreso, dev'essere valutato a partire della sua meta*⁹.

Di conseguenza nella tesi si vuole studiare innanzitutto l'escatologia di von Balthasar per vedere come il teologo descrive le «cose ultime» dell'uomo e che cosa, secondo lui, costituisce il fine definitivo dell'essere umano che dà senso alla sua esistenza.

Tuttavia occorre dire che von Balthasar ha pensato di «comprendere l'escatologia non antropocentricamente, bensì teo e trinitariocentricamente»¹⁰. Questo viene espresso chiaramente ne *L'ultimo atto*, cioè nel quinto volume della sua *Teodrammatica* dedicato alla teologia dei novissimi, dove von Balthasar afferma:

È chiaro che essa [la profondità trinitaria di Dio], e non la cristologia, sia l'ultimo orizzonte della rivelazione di Dio in se stesso e nel suo tematico rapporto col mondo; che essa sia il vero *eschaton* in una visuale teocentrica, e non antropocentrica. Quest'ultima è in ogni caso fuori posto all'interno di una scienza della rivelazione; di *eschata* antropologici - designati derivativamente come morte dell'uomo, giudizio e destino finale - è legittimo parlare solo nel quadro di una escatologia teocentrica, il che dev'essere assunto anche in questo volume conclusivo come linea orientativa¹¹.

Lo studio della letteratura critica apparsa su von Balthasar fa vedere che anche la riflessione dei commentatori del pensiero escatologico del teologo,

⁸ LE 352.

⁹ TD 5, 69.

¹⁰ TD 5, 208.

¹¹ TD 5, 48.

in gran parte, ha seguito la linea da lui indicata. Da un lato, esistono i contributi che cercano di offrire un'interpretazione dell'opera escatologica dell'autore, non raramente segnalando già nel titolo il suo teocentrismo¹². Dall'altro, occorre menzionare le ricerche settoriali che si concentrano su un aspetto particolare della teologia delle «cose ultime» dell'uomo¹³. Fra i testi reperibili dedicati all'escatologia balthasariana non sono stati reperiti, invece, studi che abbiano cercato di ricostruire l'escatologia antropologica del teologo. Per tale motivo l'opera presente vuole costituire un tentativo per colmare questa lacuna, convinti che l'intento da cui si parte non contraddice il pensiero del teologo. Sembra che non sia illecito interrogarsi sull'uomo anche nell'ambito dell'escatologia teocentrica.

Lo studio dell'escatologia balthasarina ha fatto capire, come sopra accennato, che, secondo il teologo, già nella struttura dell'essere umano è visibile la sua apertura verso un determinato fine ultimo. L'uomo non è solo progettato, ma anche «attrezzato» in direzione del suo fine¹⁴. Dio «ha impresso in ogni uomo la destinazione all'amore e gli ha donato per grazia il fine e le forze per raggiungerlo, così ha collocato ogni singolo uomo nel suo stato, che è il luogo e la forma in cui egli deve tendere al suo destino»¹⁵. Pertanto si studierà anche l'antropologia del teologo per mostrare che anche in essa viene messa in rilievo la «struttura trascendente» dell'uomo¹⁶. L'antropologia verrà analizzata solo in una determinata prospettiva e cioè quella escatologia.

Von Balthasar caratterizza l'uomo soprattutto come la libertà finita¹⁷. Inoltre lo descrive attraverso tre tensioni che appartengono alla sua natura: spirito-corpo; uomo-donna; individuo-comunità¹⁸. Lo studio sull'uomo, quindi, prenderà in esame come, negli elementi costitutivi sopra indicati, si riveli la sua struttura trascendente, cioè la sua apertura verso il fine ultimo. Di conseguenza si vorrà rispondere alla domanda se sia lecito chiamare l'antropologia di von Balthasar escatologica, anche se egli stesso non l'ha descritta esplicitamente come tale.

¹² Cfr. p. es.: I. BOKWA, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*; A.M. MINUTELLA, *L'escatologia cristologico-trinitaria*.

¹³ Cfr. p. es.: L. SABBIONI, *Giudizio e salvezza*; K.J. WALLNER, *Gott als Eschaton*; G. PAROTTO, *La politica tra storia ed escatologia*; N.J. HEALY, *The eschatology*.

¹⁴ Cfr. LE 352.

¹⁵ SVC 69.

¹⁶ Cfr. TD 2, 295.

¹⁷ Cfr. p. es.: TD 2, 317.

¹⁸ Cfr. TD 2, 335.

Si fa notare che esistono già diversi studi sull'antropologia balthasariana¹⁹; tuttavia non esistono ancora studi che l'abbiano esaminata in prospettiva escatologica. Ci sono anche le dissertazioni le quali, pur prendendo in considerazione i temi escatologici, trattano l'argomento altri alla stessa stregua di tanti altri²⁰.

3. Limiti, metodo e contributo della ricerca

Nella realizzazione di questa ricerca è stata fatta una scelta metodologica che riguarda la composizione del lavoro. Per trattare nel modo più chiaro possibile il tema *L'uomo alla luce dell'escatologia in Hans Urs von Balthasar*, la prima parte sarà dedicata alla presentazione generale dell'escatologia balthasariana. Nella seconda parte del lavoro verrà esposta l'analisi dell'antropologia balthasariana in prospettiva escatologica; vale a dire, si cercherà di verificare se l'uomo, secondo il teologo, è strutturalmente aperto verso il suo fine ultimo. In seguito, nella terza e ultima parte, si analizzerà la dottrina balthasariana dei novissimi per spiegare che cosa per von Balthasar costituisce il fine ultimo dell'uomo. Questo ordine della ricerca, cioè una visione generale dell'escatologia, seguita dall'antropologia escatologica e infine dall'escatologia antropologica, offre la possibilità di presentare in modo progressivo la soluzione dell'enigma dell'uomo.

Occorre chiarire che non si farà un'analisi esaustiva di tutti gli scritti di von Balthasar nei quali è esplicitato il suo pensiero escatologico. Non si pretende di dimostrare in quale maniera la teologia dei «fini ultimi» contrassegna l'intera opera del teologo²¹. Sarà privilegiata, invece, l'attenzione ai testi esplicitamente escatologici. Solo in un secondo momento si consulteranno i frammenti degli altri testi; frammenti che chiaramente trattano i temi escatologici. Le altre opere dell'autore saranno prese in considerazione solo se serviranno ad una migliore presentazione delle questioni escatologiche. La necessità di limitare il materiale è dovuta alla risaputa vastità della produzione letteraria del teologo.

¹⁹ Cfr. p. es.: M. OUELLET, *L'existence comme mission*; Z.J. KIJAS, *Homo creatus est*; F. TORRALBA ROSELLO, *L'home en el drama de Déu*.

²⁰ Cfr. p. es.: E. BABINI, *L'antropologia teologica*, 213-229; H.O. MEUFFELS, *Einbergung des Menschen*, 506-535.

²¹ Quanto alla presentazione sistematica del pensiero escatologico in von Balthasar cfr. R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung*. L'autore analizzando in modo diacronico molti degli scritti di von Balthasar, mostra in quale misura in essi si trova la riflessione escatologica del teologo svizzero. In modo simile vengono affrontati i diversi testi di von Balthasar nella prima parte del lavoro di Sabbioni; cfr. L. SABBIONI, *Giudizio e salvezza*, 21-30.

Nel corso del lavoro, oltre alla prova di sistematizzazione del pensiero del teologo, si cercherà di commentarne alcuni particolari aspetti. Si tratta di questioni che, nonostante l'esplicita dichiarazione del teologo di essere in piena consonanza con l'insegnamento ufficiale della Chiesa, si presentano come problematici. Si pensi alle tre questioni: al numero dei giudizi, alla domanda circa il momento della risurrezione del corpo e, infine, alla questione della speranza per la salvezza di tutti.

Dato che sull'ultimo dei temi sopraindicati è stato finora scritto relativamente molto²², non si pretende di offrire uno studio esauriente del tema, ma si ricorderanno i punti essenziali sia della posizione di von Balthasar, che dei suoi critici. Ciò che interesserà maggiormente sarà un riesame della proposta balthasariana alla luce della catechesi sui novissimi di papa Giovanni Paolo II, tenuta dal pontefice durante l'udienza generale di mercoledì 28 luglio 1999, ed intitolata: *L'inferno come rifiuto definitivo di Dio*²³. Sembrerebbe, infatti, che gli studi svolti finora non abbiano analizzato in questa prospettiva la questione della speranza per la salvezza di tutti.

Nel corso di questa ricerca si è potuto constatare che esiste una bibliografia dei testi interamente dedicati all'escatologia e dei testi che contengono le parti esplicitamente escatologiche²⁴. Inoltre, due autori presentando il contenuto dei testi di von Balthasar, trattando anche alcuni scritti escatologici²⁵. Tuttavia non è stata trovata una presentazione completa dei suoi scritti escatologici. Per questa ragione si spera che il passare in rassegna i testi esplicitamente escatologici del teologo, nel primo capitolo di questa tesi, possa essere utile a chi volesse ulteriormente studiare tale campo della teologia balthasariana. Lo stesso vale per ciò che riguarda la presentazione delle caratteristiche e del contributo del teologo all'escatologia, brevemente ricordato nello stesso capitolo.

Anche per elaborare la parte della dissertazione dedicata all'antropologia balthasariana, è stata operata una scelta degli scritti dell'autore, limitando l'indagine alla seconda parte della *Teodrammatica – Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, la quale, come afferma il teologo stesso, ha

²² Cfr. p. es.: K. BESLER, «Die Hölle leer hoffen?»; L. SABBIONI, «Sperare per tutti»; M. HAUKE, «?Sperare per tutti?»; G. MUCCI, «L'inferno vuoto».

²³ GIOVANNI PAOLO II, «L'inferno come rifiuto definitivo di Dio. Lettura: Gv 3,17-19», Udienda generale di mercoledì 28 luglio 1999, *L'Osservatore Romano*, 29 luglio 1999, 4.

²⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit*, 151-154.; N.J. HEALY, *The eschatology*, 13-18.

²⁵ Cfr. R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung*; L. SABBIONI, *Giudizio e salvezza*, 21-30.

carattere antropologico²⁶. Agli altri testi antropologici del teologo si farà ricorso solo per completare e arricchire in alcuni punti il pensiero antropologico di von Balthasar, si pensa innanzitutto alla raccolta dei saggi intitolata *Homo creatus est*²⁷.

4. L'itinerario della ricerca

La ricerca prende corpo in tre capitoli. *Il primo capitolo* offre la visione generale dell'escatologia di von Balthasar e si compone di tre sezioni.

Nella *prima sezione* si cercherà di raccogliere quanto l'autore ha prodotto sulle realtà ultime. Le opere che trattano esplicitamente dell'escatologia saranno esposte secondo l'ordine cronologico che coincide quasi pienamente con suddivisione tematica.

In questa presentazione si è scelto di seguire lo schema indicato da J.-H. Tück e N. J. Healy²⁸. Tutta la produzione di Hans Urs von Balthasar sull'escatologia può essere dunque suddivisa nelle seguenti quattro tappe: 1) gli scritti giovanili di carattere letterario che già rivelano il suo interesse delle «cose ultime» dell'uomo; 2) i piccoli contributi all'escatologia, che prevalentemente prendono forma di saggi. Tutti i testi sopraccitati costituiscono il tentativo di porre fine al considerare l'escatologia come una pura aggiunta alla teologia e di metterla al centro dell'interesse teologico. Inoltre, i testi scritti in questo periodo possono essere considerati una bozza della più grande opera sull'escatologia dell'autore, vale a dire de *L'ultimo atto*²⁹. Secondo J.-H. Tück e N. J. Healy a questo gruppo appartengono solo i testi scritti fra l'anno 1957 e l'anno 1981. Si ritiene di dover aggiungere anche due degli scritti apparsi più tardi, in quanto, per la loro tematica, dimensione e forma, assomigliano a quelli pubblicati fino all'anno 1981³⁰; 3) l'"escatologia matura" che trova il suo posto nell'ultimo volume della sua *Teodrammatica* intitolato *L'ultimo atto*; 4) i brevi scritti polemici che

²⁶ Nella «Nota preliminare» a *L'ultimo atto* von Balthasar scrisse: «Il volume primo di quest'opera, dopo *L'introduzione al dramma*, era antropologico, il secondo cristologico, il terzo soteriologico, e questo è trinitario» (TD 5, 13).

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*. Sulla copertina della nuova edizione del libro dall'anno 2010 si legge: «*Homo creatus est* è l'ultimo e più recente dei 5 volumi dei *Saggi Teologici* di Hans Urs von Balthasar. Come suggerisce il titolo, l'opera presenta l'antropologia del grande teologo, la visione dell'uomo quale è stata fatta propria da Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI».

²⁸ Cfr. J.-H. TÜCK, «Nachbetrachtung», 118-120; N.J. HEALY, *The eschatology*, 14-15.

²⁹ Cfr. N.J. HEALY, *The eschatology*, 14-15; A. SCOLA, «Jesus Christ, Our Resurrection and Life», 320.

³⁰ Si tratta di: H.U. VON BALTHASAR, «Der Erstling der neuen Welt»; ID., «I giudizi divini nell'Apocalisse».

nascono come risposta alle accuse rivolte al teologo a causa del suo pensiero teologico della speranza per la salvezza di tutti.

I testi di cui sopra saranno brevemente recensiti; mentre i testi i quali pur trattando dell'escatologia, ma che si ritengono meno importanti per gli scopi prefissati, ed alcuni brani di carattere escatologico che fanno parte di altri testi, saranno solamente enumerati.

La *seconda sezione* sarà dedicata agli ispiratori del pensiero escatologico del teologo. Nei suoi scritti si nota l'influsso di diversi personaggi: teologi, filosofi, scrittori, santi, mistici. I limiti di questo lavoro non hanno permesso di approfondire il pensiero di ognuno di loro perché von Balthasar ne indica parecchi, anche se non tutti hanno esercitato la stessa influenza. Si pensi ad Origene, S. Agostino, K. Barth e A. von Speyr. Nella presente sezione, dunque, saranno solo loro ad essere presi in considerazione, tentando di descrivere in quali punti e in quale modo il loro pensiero ha contrassegnato il discorso sui novissimi di von Balthasar. Di alcuni ispiratori, quali M. Blondel, C. Péguy, S. Teresa di Lisieux, S. Ignazio di Loyola, Dante, S. Tommaso, si farà solo cenno.

Nella prima parte della sezione verrà studiato l'influsso che hanno avuto sull'escatologia balthasariana due grandi Padri della Chiesa: Origene e S. Agostino. Si vuole presentarli insieme perché anche von Balthasar lo fa spesso nei suoi scritti dedicati alla teologia delle «cose ultime». Il fatto diventa evidente soprattutto nel libro *Sperare per tutti* dove un capitolo intero viene espressamente dedicato ai due Padri³¹. Proprio questo testo sarà di grande aiuto al lavoro.

Nella seconda parte della sezione si cercherà di esporre come l'escatologia balthasariana è stata influenzata dal pensiero di K. Barth. Verranno indicati alcuni elementi della teologia barthiana che sono diventati stimoli significativi per il pensiero escatologico del teologo cattolico di Basilea.

L'ultima parte della sezione sarà dedicata al terzo dei più significativi ispiratori dell'escatologia balthasariana, vale a dire ad A. von Speyr. Si mostrerà che la dottrina escatologica di von Balthasar rimane sotto un forte influsso del pensiero della mistica, la quale, agli occhi del teologo, «ha rinnovato parti essenziali della escatologia tradizionale»³².

Nella *terza sezione* si tenterà di illustrare i tratti caratteristici dell'escatologia balthasariana, indicando in questo caso il suo contributo al trattato *De novissimis* in cinque punti.

³¹ Cfr. SPT 35-51.

³² INTR., 15.

Nella prima parte della sezione verrà ricordata la valutazione che il teologo ha fatto dell'escatologia a lui contemporanea, valutazione che, in un certo senso, fa da sfondo alla riflessione personale di von Balthasar.

Nella seconda parte della sezione sarà indicato come la Sacra Scrittura ha costituito la base principale della teologia di von Balthasar. Si ricorderà il presupposto esplicitamente espresso della sua escatologia, consistente nella volontà di rimanere pienamente fedele sia alla Tradizione che al Magistero della Chiesa.

La terza parte della sezione verrà dedicata alla spiegazione di due postulati ermeneutici proposti da von Balthasar, che nei manuali di escatologia appaiono come il suo contributo più conosciuto in questo campo. Si tratta del principio della decosmologizzazione dei dati escatologici e del principio della concentrazione cristologica dei dati escatologici³³.

Nella parte quarta della sezione si parlerà del carattere teocentrico dell'escatologia balthasariana che per il teologo presenta carattere trinitario-cristologico. Si spiegherà che egli, volendo seguire il movimento di Dio stesso che nel suo Figlio scende verso l'uomo, costruisce la sua escatologia fissando lo sguardo su Dio e non sull'uomo.

Nella parte quinta della sezione si spiegherà che von Balthasar non solo voleva riunire l'escatologia con altri campi della teologia, ma postulava di intenderla come una prospettiva di tutta la teologia.

Nell'ultima e sesta parte della sezione, si cercherà di chiarire la convinzione che è possibile intendere la teologia balthasariana anche come chiave interpretativa dell'antropologia.

Il secondo capitolo – L'antropologia escatologica di Hans Urs von Balthasar - si comporrà di tre sezioni. La struttura del capitolo sarà elaborata sulla base dello studio dell'ultima parte del volume antropologico della *Teodrammatica* esplicitamente dedicata all'uomo, che porta il semplice titolo: «L'uomo»³⁴.

La *prima sezione* presenterà il punto di partenza dell'antropologia del teologo e cioè alcune riflessioni sul carattere enigmatico dell'essere umano.

Inanzitutto si tratterà dell'enigmaticità dell'esistenza umana e degli esempi indicati dal teologo che la testimoniano. Successivamente si cercherà di sviluppare la tesi del teologo svizzero, secondo la quale il carattere enigmatico dell'essere umano si rispecchia nella sua natura, vale a dire in tutti i suoi elementi costitutivi, che secondo von Balthasar, sono quattro.

³³ Cfr. p. es.: M. BORDONI – N. CIOLA, *Gesù nostra speranza*, 42; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, I, 72-74; G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, 240-241.

³⁴ TD 2, 317-402.

Egli sostiene che l'uomo viene caratterizzato dalla libertà finita e dalle tre tensioni fondamentali che appartengono alla sua natura. Esse possono essere descritte attraverso i binomi: spirito e corpo; uomo e donna, individuo e comunità. Si cercherà, dunque, di presentare questi quattro elementi costitutivi dell'uomo, mostrando in quale senso si può parlare della loro enigmaticità.

Nella *sezione seconda* si cercherà di descrivere il tentativo del teologo di illuminare l'enigma dell'uomo. Si mostrerà che l'analisi balthasariana ha due tappe principali. La prima consiste nell'analisi della struttura naturale dell'uomo alla luce dei progetti precristiani dell'umanità. Si cercherà di evidenziare come von Balthasar mette in rilievo il fatto che la riflessione puramente filosofica sull'uomo non porta alla scoperta della spiegazione del suo enigma.

La seconda tappa consisterà nello studio dell'uomo alla luce della libera rivelazione che Dio fa di se stesso in Gesù Cristo. Si mostrerà che solo Cristo è l'uomo esemplare in cui viene stabilito e manifestato «un concreto sistema di coordinate». A questo «sistema» dovrà riferirsi adesso ogni riflessione sull'uomo che pretenderà di illuminare il suo enigma in modo vero³⁵.

Non sarà oggetto di indagine, invece, lo studio di von Balthasar circa le proposte antropologiche postcristiane. Tale decisione viene motivata dal fatto che il teologo stesso ne tratta molto brevemente ed opina che le antropologie postcristiane non portano un contributo nuovo alla spiegazione dell'enigma dell'uomo³⁶.

La sezione verrà strutturata nel modo seguente: ognuna delle sue quattro parti verrà dedicata ad uno degli elementi costitutivi dell'essere umano, che saranno analizzati, prima, alla luce del pensiero precristiano e, poi, a quella del messaggio cristiano.

Nella *sezione terza*, in modo particolare, verrà messa in rilievo la convinzione di von Balthasar che l'enigma dell'uomo può essere risolto definitivamente solo se viene «infranto anche l'ultimo confine, quello che sempre si disegna obliquo su ogni cosa [...]: *la morte*»³⁷. Perciò nella prima parte della sezione si affronterà la questione di come l'*esistenza* dell'uomo viene illuminata dall'*eschaton*, dato che il Risorto libera la vita umana dai

³⁵ Cfr. TD 2, 381.

³⁶ «Le filosofie e le ideologie dell'età moderna circa l'uomo, lo vogliamo o meno, restano profondamente impresse dal sistema di coordinate cristiane. Possono esserne la contraffazione gnostica o l'appassionata negazione, perfino la glaciale ignoranza (e spesso ricaduta apparente in concezioni precristiane): la svolta cristiana dei tempi è ciononostante irreversibile quanto irripetibile ed incide le epoche che poi seguono» (TD 2, 326).

³⁷ TD 2, 344.

limiti terreni e con la distruzione della morte operata da Lui davanti all'uomo viene aperta la porta verso l'aldilà³⁸.

Nella seconda parte della sezione si tratterà della *natura* dell'uomo alla luce dell'*eschaton*. Partendo dal presupposto che l'uomo è l'unità e, per questo motivo, la trascendenza della sua natura, la sua apertura oltre la morte si rispecchia in tutte le sue costanti, si spiegherà come, secondo von Balthasar, la libertà dell'uomo e le sue tre tensioni naturali: spirito - corpo; uomo - donna; individuo - comunità si presentano alla luce dell'*eschaton*³⁹.

Il terzo capitolo sarà dedicato all'escatologia antropologica di von Balthasar. Si cercherà di presentare l'insegnamento del teologo sulle realtà ultime dell'uomo. Il capitolo si comporrà di quattro sezioni. Ogni sezione sarà dedicata ad una delle «"quattro cose ultime" – come i cristiani solitamente chiamano morte, giudizio, cielo ed inferno»⁴⁰. Il purgatorio sarà trattato come uno degli aspetti del giudizio. Così sarà rispettato il parere di von Balthasar riguardo ai novissimi⁴¹, in base ai quali verrà costruito lo schema del capitolo.

La ricerca si focalizzerà nel presentare che cosa, proprio *per l'uomo*, significa morire, partecipare al giudizio, essere purificato, stare nel cielo o nell'inferno. In questa maniera si cercherà di realizzare l'intento di elaborare l'escatologia antropologica sulla base di quella teocentrica.

Nella *prima sezione* si parlerà della morte in doppia prospettiva. Innanzitutto si mostrerà che essa vista dalla prospettiva umana, cioè senza la rivelazione divina, si presenta come una realtà ambigua, un limite e una rottura di vita, dunque come il più grande enigma dell'uomo. Si presenteranno anche brevemente tre gruppi di sistemi che, secondo il teologo, sono stati proposti dall'uomo nel corso della storia, proprio come tentativi di protesta contro il carattere intransigente e definitivo della morte.

Successivamente, la morte dell'uomo verrà studiata alla luce della rivelazione di Dio. Si spiegherà che, secondo il teologo, la rivelazione permette di distinguere fra la morte «buona» e la morte «cattiva». Tuttavia verrà sottolineato che il punto centrale della riflessione di von Balthasar sulla morte umana sta nel fatto che essa è stata «subabbracciata» e perciò cambiata da Cristo⁴².

La *seconda sezione* verrà dedicata al giudizio dell'uomo. Nella prima parte della sezione l'uomo sarà presentato come un giudicato da Dio, perciò

³⁸ Cfr. TD 2, 381.

³⁹ Cfr. TD 2, 344.

⁴⁰ EUZ 11; cfr. LDMC 89.

⁴¹ Cfr. p. es.: TD 5, 17.

⁴² Cfr. p. es.: TD 5, 293.

si affronteranno a riguardo le questioni seguenti: motivo e materia del giudizio, la persona del Giudice, il numero dei giudizi, lo stato del purgatorio. Ci si soffermerà specialmente sulle due ultime questioni. L'insegnamento del teologo sul numero dei giudizi sarà oggetto di particolare attenzione perchè rimane in disaccordo con l'insegnamento ufficiale della Chiesa. Anche la dottrina balthasariana sul purgatorio merita di essere osservata da vicino, perchè lo stato della purificazione viene presentato come un aspetto del giudizio dell'uomo.

Nella seconda parte della sezione seguirà la riflessione sull'uomo che diventa giudice. Si cercherà di dimostrare come sia lecito chiamarlo così per due motivi. Innanzitutto perchè l'uomo al cospetto del Giudice riconosce le proprie colpe e comincia ad autogiudicarsi, diventando il giudice di se stesso. Inoltre, perchè, all'uomo che entra nel cielo spetta il ruolo del «giudice aggiunto»⁴³ al Dio che giudica.

Nella *terza sezione* si presenterà la dottrina balthasariana sul cielo. Nella parte iniziale della sezione verranno descritte le caratteristiche del cielo. Si spiegherà, dunque, perchè alla luce della riflessione escatologica del teologo sembra lecito iniziare la presentazione con il paragrafo intitolato *Cristo - porta del cielo*.

Si rintracceranno le caratteristiche del cielo nelle due immagini bibliche, le quali, secondo il teologo, hanno un valore particolare quanto alla comprensione dello stato della felicità eterna. Si tratta delle immagini della cena e delle nozze. Successivamente, si mostrerà che von Balthasar non teme di identificare lo stato del cielo con Dio stesso. Infine, sarà spiegato come il teologo presenta il suo pensiero sul concetto di tempo e di eternità nel cielo.

Nella seconda parte della sezione si vorrà, alla base dell'escatologia balthasariana, tentare di descrivere l'esistenza dell'uomo in cielo.

Prima si tratterà dell'insegnamento del teologo riguardante la visione beatifica della quale godono gli abitanti del cielo. Poi si parlerà dei quattro componenti dell'essere umano individuati nella sua antropologia. Si mostrerà, dunque, cosa nel cielo succede con la libertà dell'uomo e con le sue tre tensioni naturali: spirito-corpo, uomo-donna e individuo-comunità.

Nella *quarta sezione* sarà presa in esame la dottrina balthasariana sulla dannazione eterna dell'uomo. All'inizio si spiegherà come von Balthasar descrive lo stato dell'inferno. Nello stesso tempo verranno esposte le sue opinioni riguardanti le caratteristiche dei dannati.

In seguito si attenzionerà la spinosa questione che fa parte della teologia dei novissimi di von Balthasar, cioè della cosiddetta *questione della*

⁴³ Cfr. LE 378.

speranza per la salvezza di tutti. L'analisi delle opere del teologo permetterà di evidenziare alcuni argomenti fondamentali in favore della speranza per la salvezza di tutti gli uomini. Dopo aver ricordato brevemente le principali accuse rivolte a von Balthasar da parte dei suoi critici, si cercherà di esplicitare la posizione dello scrivente in merito a questo dibattito teologico.

CAPITOLO I

La visione generale dell'escatologia di Hans Urs von Balthasar

1. Gli scritti di Hans Urs von Balthasar sull'escatologia

La tematica escatologica è presente nelle diverse opere dell'autore, poiché essa «rappresenta un tema centrale del pensiero di Hans Urs von Balthasar»¹. Talvolta viene intrecciata con il tema di fondo, talvolta è in secondo piano, ma sempre visibile sullo sfondo. Allora non stupisce il fatto che elementi della teologia dei novissimi sono rintracciabili non solo negli articoli di carattere pastorale² e nelle prediche tenute alla radio³, non solo nei diversi saggi⁴, nelle meditazioni⁵, nei commenti ai testi biblici⁶ e nel notevole contributo al manuale di teologia,⁷ ma anche nella sua monumentale *Trilogia: Gloria*⁸ - *Teodrammatica*⁹ - *Teologica*¹⁰.

¹ G. PAROTTO, *La politica*, 9; per una bibliografia dei testi interamente dedicati all'escatologia, e dei testi che contengono le parti esplicitamente escatologiche cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, 151-154; N.J. HEALY, *The eschatology*, 13-18.

² Cfr. p. es.: H.U. VON BALTHASAR, «Auferstehung schon jetzt?».

³ Cfr. p. es.: H.U. VON BALTHASAR, «La fede in carne e ossa»; ID., «Cielo e terra aperti l'uno all'altro».

⁴ Cfr. p. es.: H.U. VON BALTHASAR, «Perché sono ancora cristiano», 33-70; ID., *Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?*, 43-48; ID., «Il tempo finito nel tempo eterno. La concezione cristiana dell'uomo»; ID., «La persona, il sesso e la morte»; ID., «Unità di vita e di morte»; ID., «La morte assorbita dalla vita».

⁵ Cfr. p. es.: H.U. VON BALTHASAR, *Leben aus dem Tod*. Il piccolo volume offre una sintesi del pensiero balthasariano sulla morte, presentato dettagliatamente nei principali scritti escatologici del teologo. Questa volta l'insegnamento assume la forma di una meditazione e non di uno studio sistematico.

⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Il libro dell'Agnello. Sulla rivelazione di Giovanni*.

⁷ H.U. VON BALTHASAR, «Mysterium paschale».

⁸ Cfr. p. es.: «Riduzione escatologica», GL 1, 637-642.

⁹ Cfr. p. es.: «Finitezza», TD 1, 360-402; «Escatologia e dogmatica», TD 3, 102-110; «Il tempo e la morte», TD 4, 91-125.

¹⁰ Cfr. p. es.: «Inferno e Trinità», TL 2, 302-318.

Tuttavia, la problematica delle «cose ultime» appare, molto spesso, in primo piano, senza veli, nella produzione letteraria di von Balthasar, come il tema principale in questione. La dimensione di questo lavoro, però, non consente di presentare tutti i singoli scritti in cui von Balthasar tratta dei «fini ultimi», l'attenzione, allora, sarà concentrata sui più importanti testi in cui il teologo tratta esplicitamente dell'escatologia.

Per realizzare il progetto appena menzionato sarà seguito lo schema indicato da J.-H. Tüek e N. J. Healy¹¹. A loro avviso tutta la produzione di von Balthasar sull'escatologia può essere suddivisa nei seguenti quattro gruppi: 1) gli scritti giovanili di carattere letterario che già rivelano l'interesse dell'autore per le «cose ultime» dell'uomo; 2) i piccoli contributi all'escatologia, che prevalentemente prendono forma di saggi. Tutti questi testi costituiscono il tentativo di porre l'escatologia al centro dell'interesse teologico e di non considerarla come una pura aggiunta alla teologia. In essi appare chiaramente la concentrazione cristologica - il postulato ermeneutico secondo cui tutti i dati escatologici devono rimanere in relazione al Cristo. Inoltre, i testi scritti nel periodo fra gli anni 1957-1981 incluso, secondo J.-H. Tüek e N. J. Healy, possono essere considerati una bozza della sua più grande opera sull'escatologia che appartiene al periodo successivo, cioè de *L'ultimo atto*¹². Sembra opportuno aggiungere a questi anche due degli scritti apparsi più tardi, in quanto, per tematica, dimensione e forma assomigliano a quelli apparsi fino all'anno 1981; 3) "L'escatologia matura" che trova il suo posto nell'ultimo volume della sua *Teodrammatica* intitolato *L'ultimo atto*; 4) i brevi scritti polemici che nascono come risposta alle accuse rivolte al teologo a causa del suo pensiero teologico della speranza per la salvezza di tutti.

1.1 Gli scritti giovanili del carattere letterario

1.1.1 Storia del problema escatologico nella moderna letteratura tedesca (1930)

*Storia del problema escatologico nella moderna letteratura tedesca*¹³ – così il venticinquenne von Balthasar ha intitolato la sua tesi dottorale, presentata nell'anno 1930 alla Facoltà di Filosofia all'Università di Zurigo.

Già il titolo permette di supporre che al centro dell'interesse dell'autore si trova l'escatologia. Questa supposizione viene confermata dalla lettura del libro. Tuttavia, la tesi di von Balthasar non è stata pensata come un manuale

¹¹ Cfr. J.-H. TÜCK, «Nachbetrachtung», 118-120; N.J. HEALY, *The eschatology*, 14-15.

¹² Cfr. A. SCOLA, «Jesus Christ», 320.

¹³ H.U. VON BALTHASAR, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Zürich 1939, Freiburg 1998².

di escatologia; essa non è la presentazione sistematica della teologia delle «cose ultime» dell'uomo e del mondo e non è nemmeno il testo in cui si potrebbe trovare l'insegnamento di von Balthasar o risposte esaurienti al riguardo, come affermato dal teologo stesso, p. es. all'inizio del capitolo intitolato «La tendenza all'escatologia»¹⁴, dove l'autore constata: «Lo scopo di questa dissertazione non è, né l'analizzare questa tendenza in modo esaustivo oppure il fare le prognosi, né il costruire l'edificio completo dell'escatologia»¹⁵. Nelle «Premesse»¹⁶ viene spiegato chiaramente l'intento dell'autore:

Lo scopo dell'insieme è l'offrire la storia del problema delle «cose ultime» come la storia del mito; il presentare il senso dei cambiamenti dei miti escatologici per la storia delle idee e dei pensieri, nella scelta, nell'interpretazione e nell'esposizione lungo l'epoca, attraverso l'integrazione dell'ulteriore problema escatologico nei cambiamenti storici, il modo in cui essi si presentano anche nella filosofia, teologia e in certi rami delle scienze naturali¹⁷.

Le parole sopraccitate spiegano bene il carattere del lavoro svolto dal giovane von Balthasar. Egli vuole scoprire e descrivere come si comporta l'uomo davanti al suo *eschaton*. Perciò l'autore presenta la seguente definizione dell'escatologia, che rispecchia il suo interesse per l'uomo: «L'escatologia è l'insegnamento sul rapporto dello spirito, in quanto esso viene considerato come l'unità, verso il suo definitivo ed eterno destino»¹⁸.

Siccome l'anima dell'uomo si esprime in modo specifico nella poesia, nella filosofia, ma anche nella teologia e nella tecnica, l'autore cerca di guardare da vicino questi campi, per poter trovare in loro, come in uno specchio, l'immagine riflessa dell'anima dell'uomo. L'uso di questo metodo fa sì che questa opera assuma, in un certo senso, la forma di un lavoro interdisciplinare.

¹⁴ «Die Tendenz zur Eschatologi», GeP 232-242.

¹⁵ «Es ist weder die Absicht dieser Abhandlung, diese Tendenz vollständig zu analysieren oder Prognosen zu stellen, noch auch ein vollständiges systematisches Gebäude der Eschatologie aufzuführen» (GeP 232).

¹⁶ «Vorbemerkungen», GeP 13-14.

¹⁷ «Die Absicht des Ganzen ist, eine Problemgeschichte der letzten Dinge als Mythengeschichte zu bieten, den geistesgeschichtlichen Sinn der Wandlungen in Auswahl, Deutung und Darstellung eschatologischer Mythen durch eine Epoche durch Eingliederung in die historischen Wandlungen des weiteren eschatologischen Problems, wie sie sich auch in Philosophie, Theologie, in gewissen Zweigen der Naturwissenschaften darstellen, aufzuweisen» (GeP 13).

¹⁸ «Eschatologie ist die Lehre vom Verhältnis des Geistes, sofern er als Einheit betrachtet wird, zu seinem endgültigen oder ewigen Schicksal» (GeP 13).

Per mostrare il processo di cambiamento del comportamento dell'uomo di fronte al suo fine ultimo, von Balthasar percorre il periodo che va dall'Illuminismo, attraverso l'Idealismo, fino agli anni Trenta del Ventesimo secolo. Prima però, ritorna ancora al Medioevo, per descrivere, in un orizzonte storico più vasto, i problemi escatologici che da allora in poi subirono un crescente e costante cambiamento¹⁹. Esso viene rappresentato dall'autore sotto forma di una *curva* descritta in modo seguente:

Dall'unità dell'escatologia medievale e cristiana sono stati progressivamente portati via i singoli elementi, finché finalmente è caduto il pilastro principale – la trascendenza. Al suo posto è subentrata la fede nello sviluppo, come sua unica possibile alternativa. Essa costruisce il fondamento uniforme del pensiero dell'intera epoca dal *Leibniz* fino a *Nietzsche*, che nell'idealismo trova il suo culmine. Nel 19 secolo è stata scoperta l'intrinseca incapacità di resistere dell'escatologia idealistica. *Kierkegaard* e *Nietzsche* stabiliscono una nuova alternativa; il 20 secolo costruisce innanzitutto i contributi per il nuovo sistema, che comincia a trasformare l'epoca presente²⁰.

Secondo lo stesso von Balthasar, questa *curva* costituisce lo schema generale del suo lavoro che sarà colmato di contenuto grazie alla sua ricerca presentata in questa tesi²¹.

Per realizzare questo progetto, von Balthasar nei seguenti capitoli della tesi analizza il pensiero di una schiera di scrittori e di filosofi, fra cui un posto speciale hanno *Kierkegaard* e *Nietzsche*, ai quali l'autore dedica un capitolo a parte proprio per spiegare il loro ruolo nella storia del pensiero umano²².

In questa penombra della metà del secolo, che oltre l'ereditata escatologia dell'idealismo vede anche la nuova, quella del nichilismo, sorsero due uomini che, come nessun altro, riconobbero la malattia di quel tempo, e senza

¹⁹ Cfr. Cap. 1: «Historische Voraussetzung» (GeP 15-20).

²⁰ «Aus der Einheit der mittelalterlich-christlichen Eschatologie werden fortlaufend einzelne Stücke herausgebrochen, bis endlich der Hauptpfeiler, die Transzendenz, stürzt. An ihre Stelle tritt als einzig möglicher Ersatz der Fortschrittsglaube, welcher den einheitlichen Fundamentalgedanken der ganzen Epoche von (*Leibniz*) bis *Nietzsche* bildet, die im Idealismus ihren Höhepunkt findet. Im 19. Jahrhundert wird die innere Unhaltbarkeit der idealistischen Eschatologie aufgedeckt. *Kierkegaard* und *Nietzsche* stellen eine neue Alternative auf, das 20. Jahrhundert bildet zunächst die Bausteine für ein neues System, das die Gegenwart auszubauen beginnt» (GeP 14).

²¹ Cfr. GeP 14.

²² Cfr. Cap. 3: «Di Alternative: Kierkegaard und Nietzsche» (GeP 21-48).

conoscersi, come due testimoni della fine, si ribellarono, chiarendo e giudicando contemporaneamente. Loro sentono vacillare la terra²³.

L'analisi fatta dal teologo permette di riconoscere ed evidenziare diversi processi nel pensiero escatologico dall'Illuminismo in poi. Se ne indicano solo alcuni di quelli constatati da von Balthasar: la già menzionata sostituzione della trascendenza con la fede nel progresso²⁴; la fine dell'uomo e del mondo come l'oggetto dell'interesse dell'analisi psicologica²⁵; la crescente razionalizzazione dei problemi escatologici intensificati dallo sviluppo della tecnica e delle scienze naturali²⁶; il rinnovamento dell'interesse per l'escatologia nella teologia²⁷.

Anche se il testo di *Storia del problema escatologico nella moderna letteratura tedesca* non ha valore come fonte principale per conoscere l'escatologia di von Balthasar, il suo ruolo è tuttavia notevole. La tesi dottorale del nostro autore non lascia ombra di dubbio sul fatto che il tema dell'escatologia fin dall'inizio era per lui importante. Inoltre, il suo sforzo di mostrare in quale modo l'uomo vede, pensa, capisce il suo destino e, di conseguenza, come si comporta davanti all'*eschaton*, fanno capire che nel pensiero escatologico di von Balthasar, contrassegnato così fortemente dal teo e cristocentrismo, c'è posto anche per l'uomo.

1.1.2 Apocalisse dell'anima tedesca. Studi su una dottrina degli atteggiamenti ultimi (1937-1939)

*Apocalisse dell'anima tedesca. Studi su una dottrina degli atteggiamenti ultimi*²⁸ è stata già annunciata da von Balthasar nella sua dissertazione,

²³ «In diesem Zwielficht der Jahrhundertmitte, die neben der fort sich erbenden Eschatologie des Idealismus die neue des Nihilismus auftauchen sah, standen zwei Männer auf, die wie niemand die Krankheit der Zeit durchschauten und die, ohne dass sie sich gekannt hätten, wie die zwei Zeugen des Endes gegen ihre Zeit sich stellten, sie zugleich deutend und richtend. Sie fühlen den Boden wanken» (GeP 24).

²⁴ Cfr. GeP 14.

²⁵ Cfr. Cap. 5: «Psychologie», GeP 85-105.

²⁶ Cfr. Cap. 7: «Rationale eschatologie», GeP 129-140.

²⁷ Cfr. Cap. 10: «Neue Teologie», GeP 190-200.

²⁸ Il testo originale tedesco intitolato *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen* usato nel nostro lavoro consiste nei tre volumi di cui il primo: *Der deutsche Idealismus* appare come terza edizione, mentre il secondo: *Im Zeichen Nietzsches* ed il terzo: *Die Vergöttlichung des Todes*, come seconda edizione. Questo è dovuto al fatto che dopo la prima edizione del primo volume a Salzburg nel 1937, e del secondo e terzo volume anche a Salzburg nel 1939, il primo volume è stato pubblicato con un titolo diverso: *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus* a Heidelberg nel 1947. Nelle parti del lavoro che riguardano l'introduzione dell'*Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, ci serviamo della

benchè con un altro titolo, come la sua futura rielaborazione ampliata e più dettagliata.

La presente dissertazione costituisce un ritaglio del trattato più grande: *I problemi delle «cose ultime» e della storia della loro forma nella letteratura tedesca a partire dall'Illuminismo*, il quale deriva dall'ampliamento della dimensione della dissertazione ed espone con maggiore esattezza le premesse storiche dell'escatologia successiva, innanzitutto del periodo dell'idealismo²⁹.

Per comprendere bene la natura della voluminosa opera giovanile di von Balthasar, è necessario lasciarsi guidare dell'autore stesso, che nell'introduzione spiega il significato del titolo e descrive il carattere di questo testo.

Apocalisse dell'anima, afferma l'autore, «è [...] solo un termine più concreto per dire escatologia. Questa è la dottrina dell'*eschaton*, della realtà ultima, estrema»³⁰. Tuttavia, anche questo libro non ha niente a che fare con il manuale della teologia dei novissimi. Il teologo consapevolmente non vuole coltivare l'escatologia «positiva», «narrativa» intesa come una delle scienze che

ricerca e raccoglie le fonti, nelle quali i popoli hanno riflettuto sulla morte e la trasfigurazione; sul giudizio, l'espiazione e il cielo, i documenti profetici e d'altro genere, che contengono indicazioni su un futuro sviluppo, sia dell'escatologia individuale, sia di quella sociale [...] Ordinare tutto ciò che l'umanità ha pensato sull'*eschaton* costituirebbe un'escatologia positiva, prodiga di informazioni³¹.

Egli, invece, desidera occuparsi dell'escatologia «esistentiva»³², in altre parole vuole scoprire in quale maniera l'anima singola riflette sul suo *eschaton* concreto, come lo vede, comprende e descrive.

traduzione italiana dell'introduzione: H.U. VON BALTHASAR, «Apocalisse dell'anima tedesca» [=Apocalisse].

²⁹ «Die vorliegende Dissertation bildet einen Ausschnitt aus einer größeren Abhandlung: "Probleme der letzten Dinge und der Geschichte ihrer Gestalt in der deutschen Literatur seit der Aufklärung", die sich aus einer Erweiterung des Umfanges der Dissertation ergab und die historischen Voraussetzungen der späteren Eschatologie, vor allem also die Periode des Idealismus, mit größerer Ausführlichkeit darstellt» (GeP 13).

³⁰ Apocalisse 1314.

³¹ Apocalisse 1316.

³² Con questo termine G. Colombi ha tradotto la parola tedesca «existentielle» usata da von Balthasar. Il traduttore spiega il perché: «È nota la distinzione semantica, di origine heideggeriana, tra *existential* aggettivo ed *Existentials*, sostantivo da tradurre con "esistenziale" nel senso del trascendentale dell'essere, ed *existentielles*, che è stato tradotto con il neologismo "esistentivo", nel senso di appartenente all'esistenza concreta del singolo *Dasein*, "esserci" umano» (Apocalisse 1316, n. 2).

Per realizzare questo obiettivo vengono esaminati da vicino gli ambiti in cui l'anima si esprime e si svela. Ciò avviene principalmente nella filosofia, nell'arte e nella teologia, che costituiscono la cosiddetta «storia dello spirito»³³, ma anche negli altri settori, come: la fisica, la tecnica, la psicologia e la patologia. Tutti questi campi diventano lo specchio dello spirito³⁴.

Von Balthasar mette in rilievo il fatto che l'uomo può avvicinarsi alla sua realtà ultima solo attraverso le immagini, perché ancora non la vive in pienezza, ma aspetta il suo compimento. Di conseguenza, non è capace di formulare delle enunciazioni direttamente razionali su di essa³⁵. Le immagini con le quali l'uomo esprime ciò che pensa sui novissimi prendono forma del *mito escatologico* [*eschatologischer Mythus*]³⁶. Secondo von Balthasar in esso la profondità dell'anima si rispecchia meglio che in qualsiasi teoria astratta³⁷. Per questa ragione, per coltivare l'escatologia «esistentiva» ci si deve occupare dei miti escatologici. In questo senso l'escatologia «esistentiva» diventa escatologia «mitica»³⁸.

Perciò, l'escatologia esaminata in quest'opera viene definita da von Balthasar nel seguente modo: «La dottrina del rapporto dell'anima col suo eterno destino, il cui raggiungimento (o adempimento o adeguazione) è la sua apocalisse»³⁹ - l'apocalisse capita come la sua rivelazione⁴⁰. In altre parole: l'escatologia è «il sapere che lo spirito concreto si trova davanti alla propria realtà ultima, la quale gli dà compimento, ma gli è nascosta da un velo, e che si deve svelare a lui come la sua apocalisse nell'attuazione di sé»⁴¹.

Di conseguenza il teologo descrive il compito che realizzerà in questo libro, e che consiste nel

seguire l'atteggiamento ultimo dello spirito tedesco, lungo il filo del complesso dei miti escatologici, che questo spirito s'è creati quale specchio ed espressione del suo modo di comprendersi. In rapporto al mito escatologico di un periodo

³³ Apocalisse 1318. G. Colombi spiega la nozione tedesca *Geistesgeschichte* così: «Espressione tipica tedesca per indicare la storia culturale nel senso "alto": teologia, filosofia, letteratura, arte» (Apocalisse 1318, n. 4).

³⁴ Apocalisse 1321.

³⁵ Cfr. Apocalisse 1317.

³⁶ Apocalisse 1319.

³⁷ Apocalisse 1319.

³⁸ Apocalissi 1316-1317.

³⁹ Apocalisse 1315.

⁴⁰ «*Apo-kálypsis* significa rivelamento, equivale dunque a rivelazione: *revelatio*» (Apocalisse 1314).

⁴¹ Apocalisse 1321.

dovrà rivelarsi l'autentica parola essenziale di questo tempo e nell'immagine si dovrà rispecchiare l'anima dell'epoca più chiaramente che in qualsiasi teoria astratta. Ciò giustifica direttamente il fatto che la formazione dell'immagine nella parola poetico-escatologica ci occuperà in maniera particolare⁴².

Dopo tanti anni il teologo spiegherà così il desiderio che l'ha guidato in questo lavoro:

Se io rifletto sul mio tema di laurea e sull'opera *Apocalisse dell'anima tedesca* che da essa sviluppai, l'impulso fondamentale era il desiderio di «svelare» (*apokalypstein* significa appunto: svelare) le grandi figure della moderna storia del pensiero tedesco in direzione della loro posizione ultima, spesso nascosta; il desiderio per così dire di portarli a «confessare». Anche se l'opera maturò solo in modo imperfetto – la maggior parte dei capitoli dovrebbero venir riscritti – potrebbe esservi qualcosa di ancora valido⁴³.

A causa dell'abbondanza dei testi da esaminare, l'autore ha fatto «parlare realmente solo i grandi. I minori e i minimi dovettero essere limitati alla parola essenziale che avevano da esprimere su un determinato tema»⁴⁴. Fra «i grandi» ci sono: Lessing, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Novalis, Hölderlin, Schiller, Goethe, Jean Paul, Hegel, Wagner, Kirkegaard, Nietzsche, Bergson, Klages, Hofmannsthal, Spitteler, Rilke, Dostojewski, Barth. Von Balthasar è ben cosciente che questa scelta è in un certo senso arbitraria, però solo così avrebbe potuto affrontare l'enorme materiale in cui voleva trovare il riflesso dell'anima tedesca⁴⁵.

Quanto alla composizione dello scritto occorre ascoltare le parole del teologo che nella prefazione al primo volume delinea la forma della sua opera scrivendo:

Dalla massa del materiale storico facciamo emergere due archi temporali in quanto particolarmente adatti al nostro scopo, e perché dalla loro reciprocità risultano le questioni supreme del nostro presente, la più recente «storia dello spirito» in ambito tedesco, dall'Illuminismo a oggi — entro la quale, verso la fine, intrecciamo alcuni studi su pensatori o poeti stranieri — abbraccia i primi due volumi. La comprensione di sé da parte dell'uomo in essa è determinata accentuatamente sulla base dell'elemento filosofico e di quello estetico, cioè degli ambiti che costruiscono in senso particolarmente rilevato le comprensioni di sé muovendo dall'uomo e in direzione di lui. Tuttavia l'interrogativo decisivo di questa escatologia «umana» indirizzerà il suo cammino verso il terzo polo religioso e da esso — necessariamente mettendosi di fronte al suo concreto

⁴² Apocalisse 1319.

⁴³ NC 29.

⁴⁴ Apocalisse 1325, n. 28.

⁴⁵ Cfr. Apocalisse 1325, n. 28

fenomenizzarsi come cristianesimo — riceverà anche la risposta risolutiva e la comprensione di sé: come ultima concordanza o ultima antitesi.

Per afferrare nella sua originarietà quel che di concreto appartiene a questa escatologia cristiana, la quale per parte sua si edifica più spiccatamente su base teologica, e che è intesa a costituire il contenuto del terzo volume, essa verrà considerata nello spazio biblico stesso, dove non si tratta di una semplice «dottrina» cristiana «sulla fine», ma viene direttamente ascoltato, vissuto e seguito il discorso sulla fine. Ogni escatologia cristiana ha il suo unico punto centrale nella modalità in cui Cristo sta nella fine e in essa si colloca. Da questo centro amplieremo il campo visivo all'indietro entro l'Antico Testamento, e in avanti, ancora al di là di S. Paolo e S. Giovanni, alle forme principali dell'escatologia «esistenziale» patristica: fino a Origene e S. Agostino⁴⁶.

In pratica però questo piano di lavoro è stato modificato per motivi sconosciuti. Il terzo volume, progettato a carattere teologico, non è stato scritto, mentre quello previsto come secondo, è stato diviso in due volumi a se stanti⁴⁷. In questa forma l'opera contiene l'analisi che riguarda 700 anni di storia del pensiero umano. A. M. Haas propone un'utile sintesi del testo intero che aiuta ad abbracciare e comprendere la ricchezza del suo contenuto. Nella prefazione⁴⁸ alla terza edizione di *Apocalisse dell'anima tedesca*, Haas indica le quattro fasi in cui si possono dividere sette secoli di filosofia, teologia e letteratura presentati da von Balthasar:

La prima fase - dal tramonto del medioevo con la sua «escatologia così completamente dominata dalla trascendente realtà della salvezza», nella quale l'escatologia individuale, universale e naturale sono in armonia omogenea, fino all'inizio dell'epoca moderna; nel periodo dell'umanesimo e della riforma, del barocco e dell'Illuminismo l'unità dell'escatologia cristiana si frantuma - è dominata dal mito del Cristo. La seconda, che dura dall'umanesimo e riforma, fino al diciannovesimo secolo, trova il suo culmine nell'idealismo tedesco, e contrassegnata dal mito del Prometeo. Nietzsche e Kierkegaard - in guerra fra loro per l'importanza o del Cristo o di Dionisio - segnalano la crisi dalla quale emerge la terza fase con la dominazione del mito di Dionisio. Nel periodo in cui

⁴⁶ Cfr. Apocalisse 1318.

⁴⁷ Nella prefazione al secondo volume l'autore scrive: «Der Umfang des früher angekündigten zweiten Bandes ließ es ratsam erscheinen, diesen zu teilen und die Teile als Band 2 und 3 einzeln erscheinen zu lassen» (AdS 2, 1). Quanto all'analisi più dettagliata del contenuto di AdS, ai cambiamenti del titolo, alle differenze fra tre seguenti edizioni e il paragone al GeP cfr. R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung*, 25-54.

⁴⁸ Il testo della prefazione intitolato «Zum Geleit» è una rielaborazione ampliata dell'articolo di Haas: «Hans Urs von Balthasars "Apokalypse der deutschen Seele". Im Spannungsbereich von Germanistik, Philosophie und Theologie». L'autore dà fra l'altro delle informazioni a proposito del contenuto e il metodo dell'opera di von Balthasar. Inoltre offre qualche indicazione bibliografica circa i testi su AdS.

scrive la sua opera, Balthasar vede arrivare una quarta fase, che di nuovo – nel seno della nuova possibilità e speranza – deve stare sotto l'insegna del mito di Cristo⁴⁹.

Così come *Storia del problema escatologico nella moderna letteratura tedesca* anche *Apocalisse dell'anima tedesca* è un'opera significativa non tanto come testo che contiene l'escatologia sistematica di von Balthasar, perché, come è stato mostrato, nemmeno l'autore stesso voleva che esso avesse questo carattere, ma poiché mostra che il tema escatologico è presente nell'opera di von Balthasar fin dall'inizio⁵⁰. Per di più il suo studio giovanile sottolinea l'importanza della realtà ultima per ogni uomo del quale

l'anima singola, chiudendo gli occhi di fronte a questo immenso affollarsi d'immagini, può riflettere in se stessa sul suo *eschaton* concreto. Sulle vie possibili del proprio autosvelamento e, di là, su quella in cui si svela ogni anima. Dalle «cose ultime», di cui ora ha conoscenza e che ora le interessano, perché concernono il suo intimo, essa si tratterà la sua strada verso il suo proprio ultimo destino⁵¹.

⁴⁹ «Die erste Phase von ausgehenden Mittelalter mit seiner “von der transzendenten Heilstatsache so voll beherrschten Eschatologie“, in der die individuelle, allgemeine und Natur-Eschatologie einheitlich zusammenklingen, bis zum Anbruch der Neuzeit, wo in der Zeit des Humanismus und der Reformation, des Barock und der Aufklärung die Einheit der christlichen Eschatologie auseinanderfällt, ist beherrscht vom *Christus-Mythos*. Die zweite, von Humanismus und Reformation bis ins 19. Jahrhundert dauernde Phase mit ihrem Gipfel im deutschen Idealismus ist vom *Prometheus-Mythos* geprägt. Nietzsche und Kierkegaard – beide im Kampf miteinander um die Geltung von Christus oder Dionysos – signalisieren die Krise, aus der dann die dritte Phase mit ihrer Dominanz des *Dionysos-Mythos* erwächst. In der Zeit der Niederschrift seines Werks sieht Balthasar eine vierte Phase anbrechen, die wiederum – im Sinn einer neuen Möglichkeit und Hoffnung – im Zeichen des *Christus-Mythos* stehen soll» (A.M. HAAS, «Zum Geleit», XLI); quanto alla presentazione più dettagliata di quattro fasi cfr. D. HATTRUP, «Welche letzten Haltungen», 216-238.

⁵⁰ Proprio una supposizione secondo la quale sarebbe possibile «in den Anfängen der literarischen Tätigkeit von Balthasars auch dessen eigenen “Letztenhaltungen” zu begegnen und damit einen Schlüssel für das Verständnis seines Gesamtwerkes zu finden» ha guidato, come sostiene B. Hallensleben, i partecipanti del simposio interdisciplinare dedicato a von Balthasar che ebbe luogo nell'anno 2005 all'Università di Friburgo in Svizzera; cfr. B. HALLENSLEBEN, «Vorwort», 5. Atti di questo simposio sono stati pubblicati sotto un titolo *Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars «Apokalypse der deutschen Seele» – neu gelesen*. Quanto al tema escatologico presente in AdS cfr. soprattutto: U. BAATZ, «Eschatologie versus Apokalyptik?»; D. HATTRUP, «Welche letzten Haltungen»; F. MALI, «Origenes - Balthasars Lehrer des Endes?».

⁵¹ *Apocalisse* 1317.

1.2 I piccoli contributi all'escatologia

1.2.1 Escatologia nel nostro tempo. Le «cose ultime» dell'uomo e il cristianesimo (1954-1955)

I due testi: *Escatologia nel nostro tempo*⁵² e *Le «cose ultime» dell'uomo e il cristianesimo*⁵³ sono stati pubblicati insieme come un unico libro intitolato *Escatologia nel nostro tempo. Le «cose ultime» dell'uomo e il cristianesimo*⁵⁴, in occasione del centenario della nascita di Hans Urs von Balthasar. Trattano dell'escatologia cristiana e per ragioni sconosciute non sono stati finora mai pubblicati⁵⁵. Come opina A. M. Hass nella prefazione a questo libro: «Entrambi i testi [...] evidentemente confermano che conseguentemente e decisamente von Balthasar proiettava la teologia delle “cose ultime”»⁵⁶. Inoltre «tutte e due le opere - ognuno a proprio modo - costituiscono un esempio dell'affascinante potere del linguaggio teologico di von Balthasar» come si è espresso J.-H. Tüch⁵⁷. Lo stesso autore evidenzia nel testo quattro questioni che si ritrovano sempre più sviluppate e approfondite negli altri scritti di von Balthasar sull'escatologia. Si tratta di: 1) l'interesse per la vera natura della morte; 2) la concentrazione cristologica dei temi escatologici; 3) la nuova interpretazione del mistero del Sabato Santo; 4) il tentativo di non contrapporre il tempo all'eternità⁵⁸.

a) *Escatologia nel nostro tempo* (1954-1955)

Il manoscritto *Escatologia nel nostro tempo* è stato trovato dopo la morte del teologo ed è la versione modificata del testo che von Balthasar aveva già scritto a cavallo tra 1954 e il 1955, preparato per la pubblicazione sotto il titolo *I pensieri sulla dottrina delle «cose ultime»*⁵⁹. Grazie alla lettera del

⁵² H.U. VON BALTHASAR, «Eschatologie in unserer Zeit», *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005, 11-85.

⁵³ H.U. VON BALTHASAR, «Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum», *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005, 89-115.

⁵⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005.

⁵⁵ Cfr. A.M. HAAS, «Vorwort», 7.

⁵⁶ «Die beiden Texte [...] zeigen anschaulich, wie konsequent und wortmächtig von Balthasar eine Theologie der Letzten Dinge [...] zu entwerfen vermochte» (A.M. HAAS, «Vorwort», 7).

⁵⁷ «Beide Arbeiten sind auf je eigene Weise Beispiele für die faszinierende Sprachmacht der Balthasarschen Theologie» (J.-H. TÜCK, «Nachbetrachtung», 121).

⁵⁸ Cfr. J.-H. TÜCK, «Nachbetrachtung», 121-130.

⁵⁹ *Gedanken zur Endlehre*; cfr. J.-H. TÜCK, «Nachbetrachtung», 120.

teologo J. Feiner, datata al 31 gennaio 1955 e conservatasi fino a questi tempi, si sa che von Balthasar gli chiese una recensione del testo e, dopo aver ricevuto qualche osservazione riguardo alla teologia antropologica, l'interpretazione della discesa di Cristo agli inferi e l'universalità della salvezza, probabilmente decise di modificare il testo, cambiando anche il titolo in *Escatologia nel nostro tempo*⁶⁰.

È degno di essere menzionato il fatto che la prima versione sia stata preceduta da una prefazione dell'autore stesso in cui affermava che, in nessun modo, intendeva allontanarsi dalla dottrina della Chiesa; voleva mettere in rilievo il cristocentrismo della teologia delle «cose ultime»; infatti riteneva necessario elaborare l'insegnamento sull'inferno senza il quale sarebbe stato difficile comprendere bene le questioni riguardanti la grazia e la salvezza; desiderava sviluppare in futuro in un'opera più completa i temi solamente abbozzati in questo testo⁶¹.

Ne *Escatologia nel nostro tempo* von Balhasar cerca di spiegare che la morte, il giudizio, il paradiso e l'inferno, chiamate dai cristiani le «cose ultime» dell'uomo, non sono un'aggiunta priva di significato all'esistenza terrena di quest'ultimo, ma, essendo la sua meta, costituiscono il senso della vita che influisce su di essa. Questa è la verità fondamentale che riguarda ogni uomo, indipendentemente dalla sua concezione del mondo o dalla sua religione. Il principio vale soprattutto per la morte che è inevitabile per ognuno, e perciò si mostra evidentemente reale. La morte è la «piaga

⁶⁰ Cfr. J.-H. TÜCK, «Nachbetrachtung», 120; «Kommentar zu *Eschatologie in unserer Zeit*», 131.

⁶¹ Vale la pena riportare il testo intero della prefazione scritta da von Balthasar stesso. «Nur mit Zögern übergebe ich diesen in verschiedenen Formen gehaltenen und hier etwas erweiterten Vortrag dem Druck, weil die Schwierigkeit und Tiefe des Gegenstandes jeder einigermaßen sachgerechten Behandlung in einem einzigen Vortrag spottet. Fast jeder gesprochene Satz wirbelt ganze Schwärme von weiteren Fragen auf, die notgedrungen unbeantwortet bleiben; manche Formulierung bleibt ob der gleichen Kürze unbelegt und missverständlich. Der Leser wird aber verstehen, warum über die Bedenken hinweg diese Zeilen dem Druck übergeben wurden: einzig um in die traditionelle Lehre der Kirche, von der in keinem Punkt im geringsten abgewichen werden soll, die christologische Mitte so hell wie möglich aufleuchten zu lassen, heller vielleicht als sie in manchem christlichen Gemüt und Bewusstsein strahlt. Das hier Vorgelegte bleibt in jeder Hinsicht Fragment, das, wenn Gott mir die Kraft dazu schenkt, einmal zu einer ausführlichen Eschatologie ergänzt werden soll, worin dann auch ein heute wenig mehr behandeltes Stück, die Lehre von der Hölle, einen besonders sorgsam bedachten und ausgearbeiteten Platz erhalten muss. Wer sich weigert, in diese Tiefe zu blicken, dürfte schwerlich den uns im Glauben zugänglichen ganzen Begriff von Gnade und Erlösung entfalten können» («Kommentar zu *Eschatologie in unserer Zeit*», 131-132).

aperta» e l'«enigma» che infrange la vita terrena dell'uomo, piuttosto che il suo compimento⁶².

La presenza delle questioni escatologiche già nelle epoche precedenti al cristianesimo, soprattutto del tema riguardante il problema della morte, confermano l'importanza dei novissimi nella vita dell'uomo. Il teologo presenta tre soluzioni che riassumono in sé tutti i sistemi inventati dall'uomo nel corso della storia per risolvere l'enigma della morte, cioè la soluzione magica, idealistica e cosmica⁶³. Inoltre von Balthasar descrive brevemente la presenza di queste soluzioni precristiane nel pensiero occidentale e il loro influsso sull'escatologia⁶⁴.

Il teologo ricorda che finalmente gli elementi antichi scompaiono dal pensiero escatologico nell'epoca moderna, a causa della nuova visione del mondo costruita grazie allo sviluppo delle scienze moderne, che hanno negato la vecchia visione del cosmo. Esso non è più composto da sfere, ma è infinito. Tuttavia, nonostante lo sviluppo scientifico, l'uomo non riesce a ricevere dal cosmo la risposta alla domanda fondamentale, cioè alla domanda sulla vera origine e sul fine della sua vita. Di conseguenza l'uomo continua ad interrogarsi sui novissimi.

Secondo von Balthasar, finora l'uomo mai è stato così impotente di fronte al problema delle «cose ultime», e perciò del suo senso ultimo, come lo è nell'epoca moderna. Ne consegue che l'uomo per la prima volta nella sua storia è così ben disposto, preparato ad accettare pienamente il messaggio cristiano che si mostra assolutamente unico e diverso dalle soluzioni costruite dalla sola ragione umana⁶⁵.

Di conseguenza nell'ultima parte del testo, von Balthasar cerca di far vedere «nel modo più puro possibile il messaggio cristiano nel suo rapporto ai nuovi problemi che sorgono oggi e riguardano le «cose ultime»⁶⁶. Il suo insegnamento si presenta nelle quattro seguenti tesi: 1) *Dio solo è la cosa ultima dell'uomo*; 2) *l'accesso alla vita eterna di Dio è stato aperto dal Cristo*; 3) *la risurrezione del Cristo dallo sheol*; 4) *il nostro tempo nell'eternità*⁶⁷.

⁶² Cfr. EUZ 12.

⁶³ Cfr. EUZ 15-19. In modo simile la questione viene presentata da von Balthasar anche in ThD; cfr. ThD 293-296.

⁶⁴ Cfr. Cap. 2: «Die Kurve abendländischer Eschatologie», EUZ 19-30. Quanto alla breve analisi balthasariana dell'escatologia occidentale nei tempi di: medioevo, umanesimo, riforma, illuminazione e barocco cfr. AdS 1, 21-41.

⁶⁵ Cfr. EUZ 29-30.

⁶⁶ «Versuchen wir zuerst, die christliche Botschaft angesichts der heute neu aufgerissenen Fragen der Endlehre in möglichster Reinheit erklingen zu lassen» (EUZ 30).

⁶⁷ Cfr. Cap. 3: «Die christliche Botschaft», EUZ 30-85.

Già questa breve presentazione del testo permette di osservare che nel saggio in esame il teologo mette al centro l'uomo, pur mostrando le sue «cose ultime» sempre in stretta relazione al Dio che si manifesta in Gesù Cristo.

b) *Le «cose ultime» dell'uomo e il cristianesimo (1955)*

Il testo *Le «cose ultime dell'uomo e il cristianesimo* probabilmente risale all'anno 1955 ed è un discorso che è stato aggiunto da von Balthasar al manoscritto di *Escatologia nel nostro tempo*. Si suppone che sia stato progettato come testo per una più vasta cerchia di destinatari⁶⁸.

Il saggio contiene un'analisi del mondo contemporaneo a von Balthasar, e dell'uomo che, anche in quest'epoca, si trova davanti al problema delle realtà ultime.

Von Balthasar afferma che l'esperienza della vita insegna che non si è capaci di cogliere pienamente il significato dell'esistenza terrena quando ancora la si sta vivendo. Non si è capaci di vedere l'insieme delle attività ed azioni, finché tutto questo non finisce. Ne consegue che per esperienza, l'uomo può notare l'esistenza dell'eternità, che è l'ultimo "punto" da cui si può capire l'esistenza su questa terra⁶⁹. La domanda sul senso dell'esistenza nascosto nell'eternità è comune al cristianesimo e a tutti i popoli del mondo antico, è insita nelle loro religioni e nel pensiero filosofico. Purtroppo ciò che una volta era ovvio per gli uomini di tutte le culture, cioè l'esistenza dell'«aldilà», per l'uomo contemporaneo non lo è più. Non gli interessa più porsi domande circa la vita eterna e si accontenta di vivere la vita presente con tutti i suoi vantaggi e svantaggi; con tutto ciò che riesce a capire e con tutto il suo caos. La preoccupazione delle «cose ultime» viene lasciata alle chiese e alle sette⁷⁰. Von Balthasar riconosce la ragione di questo disinteresse nell'apparizione della nuova scientifica visione del mondo e a causa del cambiamento della cosmologia, ma siccome il cristianesimo non è vincolato a nessuna cosmologia, può continuare ad annunciare l'esistenza delle «cose ultime» dell'uomo⁷¹.

Inoltre von Balthasar presenta in modo più dettagliato la natura dei novissimi e spiega che «sono il nostro mondo stesso, ma non più in superficie in cui può afferrarle ogni scienza – naturale o più elevata – e ogni esperienza, ma nel profondo, che ininterrottamente escono da Dio e da Lui

⁶⁸ Cfr. Cfr. J.-H. TÜCK, «Nachbetrachtung», 120.

⁶⁹ Cfr. LDMC 89-90.

⁷⁰ Cfr. LDMC 90-91.

⁷¹ Cfr. LDMC 92-94.

ritornano»⁷². Il teologo presenta la dottrina della morte, del giudizio, del purgatorio e del cielo e non tratta esplicitamente dell'inferno e della possibilità della perdizione eterna dell'uomo, anche se ne fa qualche cenno nel corso della sua esposizione.

In questo testo l'attenzione dell'autore si concentra non tanto su Dio in se stesso, ma sull'uomo e sulle sue «cose ultime», che sono Dio stesso incontrato dall'uomo perché «Dio è la “cosa ultima” dell'uomo, solamente Dio»⁷³.

1.2.2 Morte nel pensiero odierno (1956)

Nelle prime parole di *Morte nel pensiero odierno*⁷⁴, von Balthasar indica chiaramente lo scopo di questo scritto. Egli vuole riflettere brevemente sulle caratteristiche e sulle particolarità della moderna visione filosofica sulla morte. Lo vuole fare senza descrivere dettagliatamente il singolo pensiero dei grandi filosofi moderni, quali Hegel, Kant e Buber, che vengono solo brevemente menzionati⁷⁵.

L'autore ricorda che tutta la storia della riflessione umana sulla morte può essere divisa in tre periodi: 1) il periodo *mitico-magico*, caratterizzato fra l'altro dal rapporto magico che i viventi instaurano con i morti per poter accattivarsi il loro aiuto e, così, entrare in contatto con l'aldilà⁷⁶; 2) il periodo *teoretico*, oppure *filosofico-contemplativo*, che si fonda sul pensiero greco, soprattutto di Socrate e Platone, che caratterizza l'uomo come individuo composto di due elementi: spirituale che è essenziale ed immortale, e corporale che muore⁷⁷; 3) il periodo «*esistenziale*» [*die «existenziale» Periode*] in cui l'uomo prende coscienza di essere persona e, a causa delle scoperte delle scienze naturali, distrugge la vecchia escatologia, che si basava sulla tradizionale visione del cosmo, e la stacca dall'antropologia. Allo stesso tempo egli si mette al centro del mondo, alla cima della creazione, faccia a faccia con Dio⁷⁸.

⁷² «Sie sind diese Welt selbst, aber nicht mehr an der Oberfläche, an der jegliche Wissenschaft — der Natur wie des Geistes — und jegliche Erfahrung sie begreifen kann, sondern in der Tiefe, in der sie dauernd aus Gott entquillt und in Gott wieder mündet» (LDMC 115).

⁷³ «Gott ist das letzte Ding des Menschen, Gott ganz allein» (LDMC 94).

⁷⁴ H.U. VON BALTHASAR, «Der Tod im heutigen Denken», *Anima* 11 (1956) 292-299.

⁷⁵ ThD 292-293.

⁷⁶ Cfr. ThD 293.

⁷⁷ Cfr. ThD 293-295.

⁷⁸ Cfr. ThD 295-296. Il periodizzamento simile, tuttavia un po' diverso, von Balthasar lo presenta in EUZ; cfr. EUZ 15-19.

Von Balthasar afferma che nel terzo periodo tornano con nuova forza le vecchie domande sulla morte dell'uomo. Si cerca di trovare una risposta diversa da quella data dal platonismo, che ha diviso in modo radicale l'uomo come unità, indicando in lui due parti separate – corpo e anima. Tuttavia il problema centrale rimane, cioè il paradosso che può essere descritto nel modo seguente: anche se l'uomo è capace di pensare l'infinità, anche se riesce a riconoscere Dio ed è il suo partner nel dialogo con Lui, anche se è *eterno* [*der Überzeitliche*], tuttavia nello stesso tempo è mortale. Egli “*non è da realizzare in modo pieno*” [*ist unvollendbar*]. E l'uomo ne deve essere cosciente e deve costruire la sua vita proprio pensando alla sua morte, ricordano i filosofi. Il teologo sostiene che, di conseguenza, la mortalità viene vista da alcuni pensatori, come Scheler, Heidegger e Sartre, come elemento che definisce la struttura esistenziale dell'uomo⁷⁹.

Von Balthasar valuta come molto importante il fatto che il moderno pensiero filosofico mantenga la tensione fra grandezza dell'uomo come cima della creazione e interlocutore di Dio da una parte, e la sua fragilità e mortalità dall'altra. Per questo motivo la riflessione moderna sulla morte può essere paragonata all'escatologia dell'Antico Testamento, perché ambedue non vogliono scappare dal paradosso della limitatezza dell'uomo. Per tutti e due rimane chiaro che l'esistenza dopo la morte non è alla libera disposizione dell'uomo e non è la pura continuazione della vita sulla terra⁸⁰.

Il teologo riconosce, dunque, il valore del pensiero della filosofia moderna sulla mortalità. La filosofia mantiene aperta la domanda sull'ultimo significato della morte dell'uomo. Da parte sua può solo descriverla come un fenomeno che rimane mistero e «cosa della fede». Proprio questo mistero che fa la vita dell'uomo pietosa e triste, dovrebbe causare qualche risposta di Dio, perché solo Lui può darla per la sua pura grazia⁸¹.

1.2.3 I novissimi nella teologia contemporanea (1957)

Il testo *I novissimi nella teologia contemporanea*⁸² «ha esercitato un grosso influsso nel rinnovamento dell'escatologia cattolica»⁸³. Contiene un pensiero di notevole importanza perché “svela” la maniera in cui von Balthasar comprende l'escatologia. Lo scritto prende la forma di un

⁷⁹ Cfr. ThD 298.

⁸⁰ Cfr. ThD 298-299.

⁸¹ Cfr. ThD 298.

⁸² H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967.

⁸³ I. SANNA, «L'escatologia cristiana», 436; cfr. anche: G. MOIOLI, «Dal “*De Novissimis*” all'escatologia», 565-567.

intervento in cui il teologo si pronuncia in modo esplicito e sistematico sulla teologia delle «cose ultime»⁸⁴. A volte esso viene visto anche come la continuazione de *Escatologia nel nostro tempo*⁸⁵.

L'autore come punto di partenza presenta lo stato attuale della ricerca teologica in campo escatologico, fatta da pensatori cattolici e da protestanti, mostrandone abusi, mancanze e punti deboli e, allo stesso tempo, indicando i propri originali postulati, che aprono la strada alla ricerca di nuove vie che condurrebbero al rinnovamento dell'escatologia.

All'inizio vengono presentate le correnti principali che secondo von Balthasar hanno influenzato in qualche modo il cambiamento della teologia. Egli affronta, infatti, la radicalizzazione di tutta la teologia liberale; l'escatologizzazione programmatica dell'intera teologia (K. Barth e i suoi discepoli); la demitizzazione e l'esistenzializzazione della teologia (R. Bultmann)⁸⁶. Questa situazione viene descritta da von Balthasar con un'espressione: «Mentre il liberalismo del XIX secolo poteva essere applicato al detto di Troeltsch "L'ufficio escatologico è per lo più chiuso", dall'inizio di questo secolo, viceversa esso fa delle ore straordinarie»⁸⁷.

In seguito l'autore fa una breve rassegna delle opere dedicate ai problemi escatologici dividendole in quattro gruppi: 1) le opere di coloro «che si presentano come se non fosse stato fatto nulla d'essenziale negli ultimi cinquanta anni»; 2) la letteratura che si presenta «sotto forma di saggi riassuntivi, o un compendio dei problemi dell'escatologia in genere; o di quella parte che agli autori sembra importante»; 3) i testi che «sollevano nuovi problemi in ogni aspetto dell'escatologia, guardando con occhio nuovo le vecchie questioni»; 4) un ultimo gruppo che, purtroppo costituisce «il contenitore» vuoto perché «saggi di un'escatologia completa e rappresentativa dei nostri tempi, non ce ne sono»⁸⁸.

⁸⁴ Sabbioni avendo esaminato la produzione precedente di von Balthasar per mostrare in essa accenni escatologici, preferisce chiamare NOV il «primo contributo organico» all'escatologia anziché «sistematico», perché parlando così si riesce, secondo lui, ad «accogliere il vigoroso richiamo dell'autore a non trasformare in sistema la teologia, soprattutto quella dei novissimi» (L. SABBIONI, *Giudizio e salvezza*, 63). Sabbioni vede questo testo come *la prima* presentazione sistematica dell'escatologia balthasariana. Oggi questa opinione può essere corretta, dato il fatto della pubblicazione nell'anno 2005 dei due testi anteriori a NOV, cioè EUZ e LDMC, che Sabbioni non poteva conoscere quando ha pubblicato la sua dissertazione nell'anno 1990.

⁸⁵ Secondo l'opinione di Tück EUZ va vista come un lavoro propedeutico a NOV; cfr. J.-H. TÜCK, «Nachbetrachtung», 120.

⁸⁶ Cfr. NOV 31-32.

⁸⁷ NOV 31.

⁸⁸ NOV 34-35.

Ne *I novissimi nella teologia contemporanea* von Balthasar spiega i punti cruciali del suo programma di rinnovamento del trattato *De novissimis*. Si tratta prima di tutto dei due postulati: la *decosmologizzazione* dei dati escatologici⁸⁹ e - in seguito - *concentrazione cristologica* dei «fini ultimi»⁹⁰. Essi costituiscono le linee guida che evidenziano la direzione in cui si muoverà il pensiero escatologico del nostro autore. Von Balthasar indica anche le conseguenze di una struttura cristologica dell'escatologia che sono importanti per l'epoca contemporanea. Si potrebbe affermare che il teologo vuole assicurare che l'escatologia può essere inserita nel contesto della teologia globale senza dimenticare al tempo stesso il modo in cui nell'epoca contemporanea vengono compresi l'uomo e il cosmo⁹¹.

1.2.4 Escatologia, la teologia delle «cose ultime» (1959)

*Escatologia, la teologia delle «cose ultime»*⁹² è un testo in cui, dopo *Escatologia nel nostro tempo. Le «cose ultime» dell'uomo e il cristianesimo* ed *I novissimi nella teologia contemporanea*, von Balthasar presenta ancora una volta la natura e il ruolo dell'escatologia.

Descrivendo la situazione della teologia nell'Occidente degli anni '50, in modo particolare in Germania, von Balthasar delinea singole «cose ultime» dell'uomo ricordando il grande valore per la loro corretta comprensione dei postulati ermeneutici: della *concentrazione cristologica* e della *decosmologizzazione* dei dati escatologici. Menziona anche i pregi e le difficoltà legate al processo della demitologizzazione dell'escatologia⁹³.

L'autore spiega che la teologia delle «cose ultime» mostra nel modo più chiaro la peculiarità della teologia intera, compresa come riflessione sulla rivelazione di Dio. L'oggetto dell'escatologia sono i novissimi che non possono essere puramente dedotti dalla realtà terrena, ma vanno accettati proprio come gratuitamente rivelati da Dio.⁹⁴ Perciò, come spesso ricorda von Balthasar, la ragione umana e, di conseguenza, le scienze naturali non saranno mai in grado di approfondire la natura e l'essenza delle «cose ultime» dell'uomo, dell'umanità intera e del mondo. Per questo, tuttavia, non si nega il grande valore dell'intelletto umano. Grazie ad esso, la

⁸⁹ Cfr. Cap. «I “fini ultimi” al dominio del figurativo», NOV 41-44

⁹⁰ Cfr. Cap. «I “fini ultimi” concepiti in termini cristologici», NOV 45-62.

⁹¹ Cfr. NOV 66-78.

⁹² H. U. VON BALTHASAR, «Eschatologie, die Theologie der Letzten Dinge», in L. VON REINISCH ed., *Theologie Heute. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks*, München 1959, 131-140.

⁹³ Cfr. ETLD 135-139.

⁹⁴ Cfr. ETLD 131.

filosofia può aiutare a capire che cosa sono i novissimi, perché essa pone delle domande sul senso e sullo scopo ultimo dell'esistenza e le «cose ultime» sono proprio il traguardo dell'uomo e della storia rivelate da Dio⁹⁵.

La peculiarità di questo scritto sta nel fatto che esso da una parte fa vedere la natura della teologia del teologo svizzero, caratterizzata come la teologia *dall'alto*; dall'altra parte però si sente il desiderio di von Balthasar di renderla comprensibile e accettabile per l'uomo. Con tristezza egli parla dell'esistenza del pregiudizio secondo il quale le scienze naturali non hanno bisogno di preoccuparsi del senso dell'essere e dell'esistenza, come se questo fosse un ruolo solo dei teologi. Di conseguenza si costruisce l'abisso fra i due mondi: il mondo della teologia, della «messa domenicale» e il mondo delle altre scienze e della vita quotidiana⁹⁶. Il motivo di questa separazione viene individuato da von Balthasar nell'attuale crisi della filosofia, intesa come riflessione sul senso e sullo scopo dell'intera realtà, il cui ruolo consiste nel fare da tramite fra la teologia e le altre scienze⁹⁷.

Il trascendentale annuncio della teologia verrà sentito dagli uomini solo se porterà la risposta alla legittima e necessaria domanda dal basso: quale è internamente adatto e previsto lo stato del compimento per la nostra persona umana che è l'unità corporale-spirituale; quale senso può e deve caratterizzare la storia dell'umanità, infine quale è il senso del mondo in generale, e in particolare di ciò che deve essere chiamato la grande natura, la *natura naturans*?⁹⁸

Come frutto delle considerazioni fatte ne *Escatologia, la teologia delle «cose ultime»* von Balthasar formula il seguente postulato: «Se il progresso dell'escatologia odierna sta nel chiarire le fondamentali nozioni teologiche, allora il desiderio per l'escatologia di domani dovrebbe essere questo: il nuovo incontro fra la teologia e la filosofia, fra rivelazione biblica e l'autentica domanda sul senso dell'essere e del mondo»⁹⁹.

⁹⁵ Cfr. ETLD 131-132.

⁹⁶ Cfr. ETLD 134.

⁹⁷ Cfr. ETLD 134.

⁹⁸ «Eine transzendente Auskunft der Theologie wird von der Menschheit nur dann gehört werden, wenn sie Antwort bringt auf die legitime und notwendige Frage von unten: welches ist der für unsere leib-seelische Gesamtperson innerlich angemessene und vorgesehene Vollendungsstand, welcher Sinn kann und muß der Menschheitsgeschichte innewohnen, welcher schließlich der Welt im ganzen und insbesondere dem, was die große Natur, die *natura naturans* genannt werden muß?» (ETLD 140).

⁹⁹ «Wenn der Fortschritt der heutigen Eschatologie in der Klärung der theologischen Grundbegriffe lag und noch liegt, so müßte das Anliegen der Eschatologie von morgen sein: die Wiederbegegnung zwischen Theologie und Philosophie, zwischen biblischer Offenbarung und echter Frage nach dem Sinn von Dasein und Welt» (ETLD 140).

1.2.5 Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica (1966).

Il volume intitolato *Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica*¹⁰⁰ contiene due saggi: «Fede e attesa»¹⁰¹ e «Bibbia e fine del tempo»¹⁰². Come dice l'autore stesso nell'introduzione, i testi «trattano lo stesso tema: il significato teologico dell'attesa della fine del mondo nel Nuovo Testamento»¹⁰³. Von Balthasar vuole in modo molto sintetico rispondere alla domanda, se questa attesa ha ancora un significato valido per l'uomo contemporaneo.

a) *Fede e attesa* (1965)

In questo saggio il discorso ruota principalmente attorno alla Persona di Gesù e alla questione di attesa della fine del mondo. L'autore vuole cercare di capire quale significato la *natura* di Gesù ha per la sua coscienza e la sua azione, perché alla luce dei vangeli diventa chiaro che Gesù si differenzia da qualsiasi altro profeta. Dopo di Lui non possono più venire altri profeti, ma solamente Dio stesso, perché la sua esistenza si identifica con la venuta e con lo sviluppo del regno di Dio¹⁰⁴.

Quanto alla sua coscienza non c'è dubbio, afferma il teologo svizzero, che il suo futuro era per Lui sconosciuto. Non poteva essere diversamente, perché Gesù essendo «un uomo nel senso pieno della parola»¹⁰⁵ doveva «portare il peso e la dignità della finitezza temporale»¹⁰⁶ a cui appartiene il camminare verso il futuro che non si conosce. A questo proposito l'autore spiega il carattere e il modo di intendere la conoscenza profetica di Gesù¹⁰⁷.

Per quanto riguarda il comportamento di Gesù, von Balthasar indica due parole chiave che lo spiegano: *obbedienza* verso il Padre e *compimento* come conseguenza dell'obbedienza. Allo stesso tempo Gesù è il modello

¹⁰⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica*, Brescia 1968.

¹⁰¹ H.U. VON BALTHASAR, «Fede e attesa», *Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica*, Brescia 1968, 9-26. Il testo di una conferenza tenuta dall'autore a Münster il 19 novembre 1965 in occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* da parte della Facoltà Teologica Cattolica.

¹⁰² H.U. VON BALTHASAR, «Bibbia e fine del tempo», *Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica*, Brescia 1968, 27-52. Il testo in gran parte riporta una conferenza tenuta al Norddeutschen Rundfunk. Non siamo riusciti a stabilire la data precisa della presentazione di questo testo.

¹⁰³ ARD 7.

¹⁰⁴ Cfr. FA 9-10.

¹⁰⁵ FA 10.

¹⁰⁶ FA 11.

¹⁰⁷ FA 12-13.

della fede, perché dà la piena risposta alla chiamata di Dio. Di conseguenza quando Egli per la sua obbedienza si avvicina al Padre, porta con sé tutto il mondo. Lo porta a Dio, dunque «alla sua fine, oltre la sua fine»¹⁰⁸. Anche l'uomo, quindi, deve partecipare al cammino di Gesù verso il Padre. Questo avviene solamente attraverso la fede; nella partecipazione e nel «movimento di fede e di sequela divina da parte d'Israele» compiuto in Gesù. Lui, essendo anche un uomo ebreo, credente in Dio, invita tutti e li raccoglie intorno a sé per formare con loro una «comunità di fede e di obbedienza al Padre»¹⁰⁹.

Alla fine del saggio l'autore espone tre conclusioni. Afferma soprattutto che Cristo è la realtà ultima dell'uomo e questo lo si deve presupporre sempre se si vuole ragionare teologicamente sul ritorno di Cristo, che corrisponde strettamente con la venuta definitiva del regno del Padre. In seguito, basandosi sulla teologia di S. Giovanni, il teologo afferma che, nella vita terrena, l'essere umano è liberato da Cristo mediante lo Spirito Santo che gli è stato dato secondo la promessa. Infine von Balthasar ricorda che nella Chiesa tutti gli stati di vita sono ugualmente escatologici. Questo è una conseguenza della chiamata di Gesù rivolta ai discepoli, perché preghino ogni giorno per l'avvento del regno¹¹⁰.

b) *Bibbia e fine del tempo*

Nel testo *Bibbia e il fine del tempo* il tema principale è la fine stessa del mondo, o meglio la possibilità che essa avvenga. Von Balthasar chiarisce in poche parole la mentalità storica extrabiblica e mostra che la caratterizza il pensare in modo retrospettivo, ma anche verticale. Retrospettivo significa che l'uomo è rivolto verso il suo passato, verso la sua origine, costituita da un atto di fusione tra il cielo e la terra. In questo caso, la sorgente della salvezza e della colpa si trova nell'origine che deve essere resa presente nel culto sacramentale. Questo fatto si può notare per esempio nel pensiero cinese, egiziano e greco¹¹¹.

Anche la dottrina filosofica, basata sulla coscienza mitica dell'origine, non offre una soluzione soddisfacente al problema della fine del tempo. Secondo la filosofia, sostiene von Balthasar, l'uomo temporale proviene dal circolo atemporale del divino da cui è uscito e a cui vuole tornare. Ne consegue che la vera storia del singolo e dell'umanità si realizza verticalmente, tra tempo ed eternità e non orizzontalmente, non sul livello

¹⁰⁸ FA 17.

¹⁰⁹ FA 19.

¹¹⁰ Cfr. FA 22-26.

¹¹¹ Cfr. BFT 30.

temporale¹¹². Da tutto questo risulta che nel pensiero extrabiblico non si può parlare di una fine del tempo, perché lo sguardo dell'uomo non è rivolto al futuro orizzontale, ma si eleva sulla verticale, in alto.

Conseguentemente, analizzando il pensiero dell'Antico Testamento, von Balthasar dimostra che la possibilità della fine del mondo è essenzialmente legata alla nozione dell'Alleanza ed al comportamento di Dio verso il suo popolo. E proprio Dio che offrendo la sua promessa ai patriarchi, ai profeti e ai re, dunque al popolo eletto, fa sì che il loro sguardo si volga verso il futuro, verso il compimento storico di questa promessa, che finalmente consiste nella venuta di Dio stesso. È chiaro, come da ultimo afferma il nostro autore, che la promessa si realizza nella Persona di Cristo perché

la fine della sua vita (come il perfetto compimento della volontà del Padre nel mondo) coincide con la fine del mondo e con l'inizio del Regno; la fine del mondo all'opposto non si può realizzare se non nella fine della vita di Cristo, nella croce e nella risurrezione [...] Se Gesù riassume in sé tutto l'atteggiamento biblico sulla fine del tempo, Egli realizza anche quello che c'era di fondamentalmente giusto nella concezione del tempo mitico-filosofico, la coscienza cioè che il tempo è accessibile e può essere chiuso soltanto dall'alto¹¹³.

Il saggio termina con una riflessione sul rapporto tra l'idea biblica della realtà, soprattutto della fine del mondo e il concetto moderno del progresso e della speranza.

La fede moderna nell'evoluzione può certamente stabilire, in misura limitata, che qualche cosa si muove, spinge in avanti, va in una direzione, in cui si può trovare un significato parziale. Ma non si deve dire che è per puro caso che essa non sia in grado di indicare la direzione della *meta finale*, ma piuttosto per sua natura stessa è incapace di tale compimento¹¹⁴.

Se si vuole dunque parlare della fine del mondo, non si può mai prescindere da Dio che è amore, perché solamente «Egli stabilisce la fine, e precisamente in un modo altrettanto creatore e misterioso di quello con cui, come creatore, stabilì l'inizio»¹¹⁵.

1.2.6 L'uomo e la vita eterna (1972)

¹¹² BFT 31. Tuttavia von Balthasar mostra che proprio la struttura essenzialmente verticale della cosiddetta escatologia pagana crea una «certa affinità a riguardo dell'escatologia cristiana»; cfr. TD 5, 43.

¹¹³ BFT 41.43.

¹¹⁴ BFT 51.

¹¹⁵ BFT 45.

*L'uomo e la vita eterna*¹¹⁶ è il testo in cui vengono uniti gli elementi della dogmatica con quelli della spiritualità, piuttosto che una presentazione sistematica dell'escatologia. Le spiegazioni della natura delle «cose ultime» sono poche. I temi come il giudizio ultimo e la speranza per la salvezza di tutti non vengono nemmeno menzionati. Il lettore invece può avere a volte l'impressione di leggere una sorta d'esortazione rivolta all'uomo moderno, che ha perso l'interesse per la vita eterna e si comporta «come se gli fosse stata tagliata una corda, così da non poter più correre verso la meta di prima; oppure come se gli fossero cadute le ali, o appassito l'organo spirituale per la trascendenza»¹¹⁷. Nonostante il forte registro antropologico, al centro del testo rimane la figura del Cristo Risorto, che è il fondamento e l'ultimo punto di riferimento dell'insegnamento del teologo svizzero.

Nell'articolo von Balthasar contrappone al comportamento dell'uomo moderno quello dei popoli antichi, per i quali l'esistenza dell'«aldilà» era ovvia, anche se le concezioni che si facevano al riguardo erano molto diverse, anzi spesso contraddittorie fra di loro, a tal punto che non è possibile elaborarne una sintesi coerente della visione dell'esistenza ultraterrena¹¹⁸.

La convinzione dell'uomo antico che la vita dopo la morte deve in qualche modo continuare, è per von Balthasar solo annunzio, ombra, preludio della vera, unica e definitiva soluzione dell'enigma della morte. Essa viene data all'uomo in Cristo – Dio che si è fatto uomo, ha sofferto, è morto e dopo la sua risurrezione corporale è asceso in cielo per ritornare al Padre. Il teologo chiarisce: «Esiste un unico punto in tutta la storia spirituale dell'umanità in cui questo mortale aut-aut resta superato: Gesù Cristo, che da oltre la morte incontra la sua Chiesa come Io vivente. Ma come un Io che sale “al Padre mio e al Padre vostro”»¹¹⁹.

Il teologo aggiunge che l'ascensione non significa l'allontanamento dagli uomini, ma il presupposto della venuta del Cristo e la sua presenza ancora più intima. Nella benedizione che il Signore concede ai suoi discepoli nel momento del suo congedo, von Balthasar vede il segno e la prova dell'annullamento di questa distanza. La benedizione significa il suo offrirsi

¹¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, «L'uomo e la vita eterna», *Com(I)* 115 (1991) 34-52. Indichiamo l'anno 1972 come l'anno della sua pubblicazione perché il testo è apparso per la prima volta in pezzi nei 7 seguenti numeri (15-21) della rivista settimanale *Konradsblatt. Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg* (Karlsruhe) dal 9 aprile fino al 21 maggio 1972.

¹¹⁷ UeVE 34.

¹¹⁸ Cfr. UeVE 34-36.

¹¹⁹ UeVE 38.

a tutto il mondo. In seguito il teologo spiega il senso e l'importanza della benedizione sacerdotale e quella di ogni cristiano¹²⁰.

Cristo fa capire che l'*io* dell'uomo continua ad esistere dopo la morte e, così, placa il terrore che tormenta il cuore umano «poiché in qualche modo noi sappiamo che se il nostro dire-io cessa, tutto allora perde il suo interesse - il mondo, gli altri uomini e Dio stesso - niente esiste più per noi»¹²¹.

Nel Risorto viene anche definitivamente superato lo scandalo del dolore dell'esistenza terrena. Il Risorto che mostra le sue ferite è Dio che in questo modo presenta la sua teodicea. È così, perchè Egli è il Risorto solo in quanto prima era il Sofferente e il Crocifisso, perciò adesso è in grado di ridonare il senso all'esistenza umana oppressa dalla sofferenza e minacciata dalla morte¹²².

Von Balthasar ricorda che Gesù essendo «l'uomo per gli altri uomini» fa tutto affinché gli altri possano aver parte nella sua sorte. In altre parole: il Risorto fonda la comunione dei santi, cioè di coloro che grazie alla loro autodedizione al Cristo, vengono inseriti nella sua vita, nella vita di Dio uno e trino¹²³. Questo processo comincia già in questo mondo. Mediante il battesimo¹²⁴, tre virtù divine: fede, speranza e carità¹²⁵, Eucaristia¹²⁶ e il dono dello Spirito Santo¹²⁷ il vecchio *io* dell'uomo, segnato dall'egoismo, viene cambiato in *io* in cui il posto centrale spetta a Dio. Così i cristiani già sulla terra cominciano a vivere nel cielo, fino al punto che «vista la cosa dalla parte del mondo, è difficile o niente affatto possibile dire "dove" essi siano propriamente»¹²⁸.

Proprio la spiegazione dettagliata del significato della benedizione, delle virtù divine e del modo di agire dello Spirito Santo nell'uomo e nella Chiesa, ma anche l'invito a vivere tutte queste realtà nella vita cristiana fa sì che nell'articolo si facciano sentire i già menzionati toni dell'esortazione. Tutto questo viene fatto ad un unico scopo: von Balthasar non risparmia le forze per ricordare che «l'uomo è per principio costruito per un oltre questa terra. In fede, speranza, amore, egli prende la misura del suo destino: il Nord

¹²⁰ Cfr. UeVE 44-46.

¹²¹ UeVE 37.

¹²² Cfr. UeVE 39-41.

¹²³ Cfr. UeVE 41-44.

¹²⁴ Cfr. UeVE 42.

¹²⁵ Cfr. UeVE 46-49.

¹²⁶ Cfr. UeVE 43.44.

¹²⁷ Cfr. UeVE 49-52.

¹²⁸ UeVE 42.

di Dio fissa il suo compasso, e presso Dio che lo attira, non presso di lui, si trova la forza che lo tiene in movimento»¹²⁹.

1.2.7 Lineamenti di escatologia (1974)

Il testo *Lineamenti di escatologia*¹³⁰ si presenta come una descrizione della situazione esistenziale dell'uomo, il quale in un certo momento della vita si rende conto della sua finitezza e dell'incapacità di trovare il vero senso della propria esistenza sulla linea orizzontale; dunque nell'ordine della pura creazione che lo circonda e della quale egli stesso fa parte. Di conseguenza, eleva i suoi occhi sulla linea verticale, dove scopre, inoltre da dove viene colpito — colpito «dall'alto, e dall'esterno da parte della “voce”, dell'”appello”, della “fascinazione” del Totalmente Altro, dal quale soltanto promana significato definitivo»¹³¹. Così l'uomo appare come «il gigantesco segno di domanda»¹³² che solo in Cristo - «l'unico che “viene dall'alto”»¹³³ - può trovare la vera risposta alla domanda del senso della sua esistenza. Grazie alla sua venuta, e solamente grazie a Lui, il posto dell'uomo presso Dio e nel mondo si muta in modo essenziale¹³⁴. Questo diventa visibile, tra l'altro, nel cambiamento del significato della morte umana, che grazie alla morte del Signore non è più *fatum*, ma diventa una significativa partecipazione all'opera redentiva di Cristo¹³⁵. Finalmente l'uomo viene condotto a partecipare alla vita divina, presentata da von Balthasar attraverso l'immagine prediletta della fonte pullulante; la fonte che, essendo il dono di Dio, zampilla nel cuore dell'uomo. Questo stile di vita inizia già su questa terra, mediante le virtù teologali: fede, speranza e carità¹³⁶.

Una notevole parte del saggio è dedicata al tema del giudizio, in particolare alla sua natura, alla Persona del Giudice, ai giudici aggiunti e, infine, al giudicato¹³⁷. Viene mostrato che, alla luce delle diverse parabole di

¹²⁹ UeVE 49.

¹³⁰ H.U. VON BALTHASAR, «Lineamenti di escatologia», *Lo spirito e l'istituzione. Saggi Teologici*, IV, Brescia 1979, 353-391; orig. tedesco, «Eschatologie im Umriß», *Pneuma und Institution. Skizzen zur Teologie*, IV, Einsiedeln 1974, 410-455. Principalmente però, il testo è stato scritto come contributo ad un trattato di dogmatica edito in Giappone; cfr. «Eschatologie (Shumatsu-Ron) Beitrag zu einer japanischer Dogmatik», *Shinko to Shinganku, Chuo-Shuppansha*, Tokyo 1974, 245-290.

¹³¹ LE 354.

¹³² LE 357.

¹³³ LE 359.

¹³⁴ Cfr. LE 357.

¹³⁵ Cfr. LE 365.

¹³⁶ LE 367-369.

¹³⁷ Cfr. LE 371-382.

Gesù, è ovvio che esista la reale possibilità sia della salvezza e sia della perdita di ognuno. Tutto dipende dalla disposizione con cui l'uomo si presenta al giudizio. Ce ne sono due possibili. La prima raffigurata da S. Paolo attraverso l'immagine di una «costruzione d'oro, argento e pietre preziose» — cioè la disposizione «del perfetto disinteresse e oblio di sé, non nella perdita dell'io, ma nella suo divenire totalmente compenetrato dall'incandescenza del senso che orienta il divino processo uno e trino: ivi la “persona” è unicità irripetibile attraverso e a favore dello scambio di tutti i beni dell'esistenza divina». La seconda disposizione è descritta come una «costruzione di legno», dunque «edificata in onore del proprio io»¹³⁸.

Merita di essere menzionato il fatto che von Balthasar pone una domanda che ritorna più volte nella sua riflessione escatologica. Egli si chiede:

Il Giudice come si comporta con coloro che si presentano come distolti e avversi a Lui, che appaiono nelle parabole evangeliche e in altre dichiarazioni di Gesù come i «non conosciuti», i «respinti», i «gettati fuori», consegnati alla tenebra? Non lo sappiamo [...] Ci si deve ricordare di quanto s'è detto all'inizio, secondo cui il mondo con tutti i suoi destini di libertà è stato fondato anticipatamente entro il *mysterium* del Figlio di Dio donato: la cui discesa è a priori più profonda di quanto una persona smarrita nel mondo possa raggiungere. Anche ciò che noi chiamiamo «inferno», seppure sia il luogo della reiezione, della ripulsa, è ancora sempre una sede cristologica¹³⁹.

Lineamenti di escatologia contiene, infine, le riflessioni sulla risurrezione, immortalità e svolta degli eoni. L'autore cerca di mostrare la giusta comprensione dell'immortalità e della vita eterna dell'uomo. In questo contesto mette in rilievo il ruolo della libertà, sia quella divina che quella umana. Nella libertà assoluta di Dio consiste proprio l'eternità, ad essa deve partecipare tutta la creazione, in modo particolare l'uomo. Le sue decisioni, che sono i «frutti» della propria libertà, rimangono alla base dell'eternità; «la preziosità di quanto è temporale non va smarrita: essa rimane radice e ceppo, e in assoluto, soltanto da questa i fiori e frutti dell'eterno si dispiegano»¹⁴⁰.

Per quanto riguarda il momento del passaggio dallo stato vecchio della vita dell'uomo al nuovo, dall'«Antico Eone» al «Nuovo Eone», von Balthasar afferma decisamente che solamente in Cristo, nella partecipazione alla sua Pasqua, l'uomo sperimenta la trasformazione in una nuova

¹³⁸ LE 380.

¹³⁹ LE 381-382.

¹⁴⁰ LE 387.

creatura¹⁴¹. Il saggio si conclude con una breve riflessione sulla natura della Gerusalemme celeste¹⁴².

Il testo presenta una continuità di pensiero con quanto esposto negli scritti precedenti. Indubbiamente viene mantenuto il carattere teocentrico della teologia delle «cose ultime» dell'uomo, con un forte registro cristologico e trinitario, tuttavia, gran parte del testo viene dedicata alla riflessione sull'uomo.

1.2.8 Giudizio (1980).

L'articolo intitolato *Giudizio*¹⁴³ è un testo nel quale von Balthasar presenta le linee principali del suo insegnamento sul giudizio che fa parte integrale delle «cose ultime» dell'uomo e a cui sarà sottoposto ognuno dopo la morte. Nello scritto vengono sollevate quasi tutte le questioni appartenenti alla problematica del giudizio, cioè le questioni concernenti la sua natura e la misura secondo la quale esso si svolgerà, la Persona del Giudice e la situazione dell'uomo giudicato.

È degno di essere ricordato che l'autore, dopo aver descritto la visione anticostamentaria del giudizio¹⁴⁴, spiega come questo evento appare alla luce del Nuovo Testamento, indicando i punti di continuità e discontinuità fra ambedue le visioni. Facendo questo rende particolarmente evidenti tre caratteristiche del giudizio, che si presentano come novità evangelica, di cui nell'Antica Alleanza si poteva avere, già, qualche intuizione. Egli parla del carattere personale del giudizio, dell'assoluto amore rivelato nella Persona del Cristo Giudice accanto alla sua potenza giudiziaria, della questione dell'autogiudizio dell'uomo¹⁴⁵.

Non poco spazio viene dedicato anche al tema della possibilità reale della perdizione eterna dell'uomo. Essa si realizzerebbe nel caso in cui l'uomo, al cospetto del Giudice che è il trafitto Figlio di Dio, continui a rigettarlo, rinnegandolo, invece di confessare la propria colpa, accettando il suo amore. Va notato che von Balthasar parla molto del Cristo di cui il cuore è stato trafitto, sottolineando che proprio Lui è il Giudice, ma anche la norma del nostro ultimo giudizio¹⁴⁶.

Nel presente articolo il teologo esplicitamente rinuncia a trattare dell'esistenza o meno della distanza fra il giudizio personale e generale, cioè

¹⁴¹ Cfr. LE 388-389.

¹⁴² LE 390-391.

¹⁴³ H.U. VON BALTHASAR, «Gericht», *IKaZ* 9/3 (1980) 227-235.

¹⁴⁴ Cfr. G 227-228.

¹⁴⁵ Cfr. G 228-233.

¹⁴⁶ Cfr. G 231-235.

del cosiddetto *stato intermedio*, rinviando il lettore al altro articolo pubblicato nello stesso numero della rivista¹⁴⁷. Perciò, in *Giudizio* non viene toccata la questione della «quantità» dei giudizi.

In questo testo non si parla molto della questione della speranza per la salvezza di tutti. L'autore si limita ad esprimere la sua perplessità davanti alle teorie che vorrebbero con troppa certezza spiegare il problema della quantità degli «abitanti dell'inferno», perché «con questo ci avvicineremmo troppo alla sovranità del nostro Giudice, che da solo decide sulla nostra salvezza o dannazione»¹⁴⁸.

L'ultima questione toccata da von Balthasar in *Giudizio* è la coesistenza, anzi comune crescita della vera speranza e del vero timore di Dio. Anche se questo «crescere insieme» è un vero paradosso esso è reale e possibile «perché la speranza incrementata, l'accresciuta fiducia nel Giudice che è il nostro Salvatore, approfondisce la nostra conoscenza di Lui, e approfondita conoscenza crea anche accresciuta responsabilità»¹⁴⁹.

Il testo presenta il tema in modo sintetico e chiaro, per questo motivo può servire per una buona introduzione alla questione del giudizio nella teologia di von Balthasar.

1.2.9 Su una teologia cristiana della speranza (1981)

Nell'articolo *Su una teologia cristiana della speranza*¹⁵⁰ Hans Urs von Balthasar presenta il suo insegnamento sulla speranza cristiana che, secondo lui, non può essere identificata né con la speranza ebraica né con quella pagana. Anche se tutti e tre i tipi di speranza vengono caratterizzati dal loro protendersi verso il bene aspettato, che ancora non è stato pienamente afferrato, come avviene in ogni speranza umana e religiosa, il bene da loro aspettato è diverso. Gli ebrei sperano che l'adempimento delle promesse ricevute da Dio abbia luogo alla fine della storia del mondo. Per questo motivo la loro speranza possiede indole orizzontale. La speranza pagana o è caratterizzata dall'incertezza, perciò può ingannare l'uomo, o prende forma dell'attesa della liberazione dell'anima dal corpo. La speranza cristiana, invece, è verticale e presenziale, cioè riguarda Cristo già risorto e già entrato

¹⁴⁷ Cfr. G 229. Senza dubbio von Balthasar pensa all'articolo di J. Ratzinger che precede il suo testo; cfr. J. RATZINGER, «Zwischen Tod und Auferstehung».

¹⁴⁸ «Wir würden damit der Souveränität unseres Richters, der allein über unser Heil und Unheil befindet, zu nahe treten» (G 235).

¹⁴⁹ «Weil gesteigerte Hoffnung, vermehrtes Vertrauen auf einen Richter, der ja unser Erlöser ist, unsere Kenntnis von ihm vertieft, und vertiefte Erkenntnis auch gesteigerte Verantwortung schafft» (G 235).

¹⁵⁰ H.U. VON BALTHASAR, «Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung», *MThZ* 32/2 (1981) 81-102.

nel Cielo, dove ormai siede alla destra del Padre¹⁵¹. Essa non è l'effetto dello sforzo e della conquista umana, ma il dono di Dio. Ne consegue che per von Balthasar l'unicità e la superiorità della speranza cristiana sono evidenti.

Essa in confronto alle altre due è una «speranza migliore, grazie alla quale ci avviciniamo a Dio» (Ebr 7,19). In confronto all'ebraica è migliore in quanto si fonda non sulla promessa della risurrezione dei morti, ma sulla resurrezione già verificatasi in Cristo. Essa è migliore in confronto alla pagana, in quanto grazie alla risurrezione di Cristo la carne del concreto uomo è inserita nella speranza. La risurrezione di Cristo non è soltanto l'oggetto, ma la ragione dinamica di questa migliore speranza, in quanto, dal momento in cui si spera viene previamente custodito con Cristo presso Dio, per essere alla fine rivelato ed appropriato a colui che spera (Col 3,3-4). 1Pt 1,3-5 sintetizza tutti questi momenti: «Sia benedetto Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo; nella sua grande misericordia egli ci ha rigenerati, mediante la resurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una speranza viva, per una eredità che non si corrompe (...) conservata nei cieli per voi, che dalla potenza di Dio siete custoditi mediante la fede, per la vostra salvezza, prossima a rivelarsi negli ultimi tempi»¹⁵².

La grande parte dell'articolo, von Balthasar la dedica alla critica della *Teologia della speranza* di J. Moltmann¹⁵³. Come uno dei suoi grandi limiti indica l'assolutizzazione del futuro della storia e la dimensione futurale della speranza: ciò relativizza la presenza attuale di Dio in Cristo e nella Chiesa¹⁵⁴.

¹⁵¹ «Wie der Anker — seither das große Symbol der christlichen Hoffnung — vertikal hinunterreicht und sich am Meeresgrund festhakt, so der Anker der Seele, die Hoffnung, vertikal nach oben, sich festhakend im Allerheiligsten Gottes selbst (das besagt: "hinter dem [Tempel-] Vorhang")» (TH 84).

¹⁵² «Sie ist beiden gegenüber eine "bessere Hoffnung, durch die wir Gott nahen" (Hebr 7,19). Besser ist sie, sofern sie gegenüber der jüdischen nicht auf eine verheißene, sondern auf eine in Christus *erfüllte* Auferstehung von den Toten hofft, gegenüber der heidnischen, sofern dadurch der Leib, der konkrete Mensch in die Hoffnung miteinbezogen ist. Die Auferstehung Christi ist nicht nur Objekt, sondern Wirkgrund dieser besseren Hoffnung, zudem das Erhoffte vorweg mit Christus zusammen bei Gott aufbewahrt wird, um eschatologisch offenbart und überreicht zu werden (Kol 3,3-4). 1Petr 1,3-5 faßt alle diese Momente zusammen: "Gespriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der nach seiner großen Barmherzigkeit uns wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, zu einem unvergänglichen (...) Erbe, das in den Himmeln aufbehalten wird für euch, die ihr in der Kraft Gottes durch den Glauben zu der Seligkeit bewahrt werdet, welche bereit steht, um in der Endzeit geoffenbart zu werden"» (TH 82).

¹⁵³ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Brescia 1979.

¹⁵⁴ Cfr. TH 98.

In questo testo von Balthasar non si esprime sulla speranza della salvezza per tutti. Ciò che contribuisce alla comprensione della sua escatologia è la spiegazione della nozione della cosiddetta *escatologia presenziale, presentica* o *verticale*. Essa è la teologia dei novissimi che si fonda primariamente non nell'attesa della seconda venuta di Cristo, ma sulla sua reale presenza nella storia umana manifestatasi attraverso le sue opere e le sue parole¹⁵⁵.

1.2.10 Primizie del nuovo mondo (1983)

Il tema centrale sul quale si concentra il testo, *Primizie del nuovo mondo*,¹⁵⁶ è l'ascensione del Cristo in cielo. Von Balthasar si occupa particolarmente dei due aspetti di questo evento cristologico. Il primo riguarda la questione di come va capita l'asserzione che Cristo è asceso in cielo, e di quale natura è questo cielo. Il secondo è il significato dell'ascensione del Cristo.

Per spiegare le questioni indicate, il teologo ricorda il significato biblico del cielo, spiegando brevemente cosa significa per l'Antico Testamento che esso è la dimora di Dio¹⁵⁷. Inoltre, egli si riferisce all'insegnamento di alcuni teologi, rappresentanti di due diverse correnti, che interpretano la natura della meta dell'ascensione del Signore. S. Agostino e S. Tommaso interpretano il cielo come il luogo cosmologico, mentre S. Alberto, Nicola Causano, beato Giovanni Duns Scoto effettuano la decosmologizzazione di questa asserzione; per loro il cielo è Cristo stesso ritornato al Padre oppure la Trinità stessa¹⁵⁸. Ovviamente von Balthasar si schiera dalla parte del secondo gruppo dei pensatori, il cui insegnamento conferma il suo postulato ermeneutico della *decosmologizzazione* dei dati escatologici. Perciò, egli può affermare, seguendo il Cusano, che «nell'ascensione di Cristo tutta l'umanità, e con essa (che è il microcosmo) l'intero mondo corporale cominciano il ritorno alle loro divine origini, senza perdere per questo la loro natura della creatura»¹⁵⁹.

Il breve testo *Primizie del nuovo mondo* finisce con una conclusione del teologo svizzero, che conferma ciò che è stato indicato nel titolo dell'articolo. Egli scrive: «Il credente che cerca di riflettere sulla propria

¹⁵⁵ Cfr. TH 87-88.

¹⁵⁶ H.U. VON BALTHASAR, «Der Erstling der neuen Welt», *IKaZ* 12/3 (1983) 214-218.

¹⁵⁷ Cfr. EnW 214-215.

¹⁵⁸ Cfr. EnW 216-218.

¹⁵⁹ «In Jesu Himmelfahrt beginnt die ganze Menschheit und mit ihr (die ja Mikrokosmos ist) die gesamte körperliche Welt ihre Rückkehr in die göttlichen Urgründe, ohne dadurch ihr geschaffenes Wesen zu verlieren» (EnW 217).

fede considererà, insieme con il Cusano, tutta la natura “circondante e trasformante” del Cristo eucaristico ed innalzato, come il “luogo” definitivo del nuovo mondo»¹⁶⁰. Pertanto, solo il Cristo risorto asceso in cielo e assiso alla destra del Padre è la vera primizia del nuovo mondo.

1.2.11 I giudizi divini nell'Apocalisse (1985)

Ne *I giudizi divini nell'Apocalisse*¹⁶¹, von Balthasar tenta di dare qualche spiegazione sul significato del giudizio di Dio descritto nell'ultimo libro della Bibbia. Egli vuole, in questo modo, rendere l'*Apocalisse* più accessibile ai cristiani che trovano difficoltà nella sua lettura, proprio a causa del tema del giudizio che l'attraversa. Questo argomento, se non è ben capito, può dare l'impressione che le visioni di S. Giovanni siano «un regresso rispetto al messaggio di salvezza del Nuovo Testamento». Von Balthasar spiega, invece, che esse sono «una ricapitolazione del Vangelo» e «una sorta di sintesi dell'intera storia della salvezza, in cui anche l'Antico Testamento continua a conservare la sua importanza; tuttavia, l'*Apocalisse* è essenzialmente il libro dell'Agnello, che ha vinto» e che è il Giudice dell'uomo e del mondo¹⁶².

Il teologo, cementando brevemente alcuni passi del libro e spiegando diverse visioni ed immagini, mostra la loro connessione con gli altri testi della Bibbia e, in seguito, indica gli elementi essenziali del giudizio che sono stati rivelati da Dio all'uomo. Ricorda, dunque, che il Giudice è Cristo, l'Agnello trafitto, a cui il Padre ha trasmesso tutto il potere giudiziario. Nel momento del giudizio finale, Egli aprirà due libri: il libro divino della vita, ma anche quello «delle opere». Nonostante questa immagine Egli è venuto per salvare e non per giudicare, ma chi non vuole accettare il suo amore, condanna se stesso. Così, in ultima analisi, il giudizio prende forma dell'autogiudizio del peccatore¹⁶³.

Von Balthasar sottolinea decisamente la serietà del giudizio che non conosce compromessi. Questo vale, in primo luogo, per le cosiddette potenze antagonistiche: forze del male rappresentate nell'Apocalisse come la trinità diabolica, e Babilonia. Esse sono potenze reali, anche se, come accenna il teologo, non devono essere necessariamente viste come realtà umane e personali. Esse saranno distrutte dall'Agnello in modo

¹⁶⁰ «Der Glaubende, der seinen Glauben zu denken versucht, wird mit dem Kusaner die alles “umlebende” Natur des eucharistischen und erhöhten Christus als den endgültigen “Ort” der neuen Welt bedenken» (EnW 218).

¹⁶¹ H.U. VON BALTHASAR, «I giudizi divini nell'Apocalisse», *Com(I)* 79 (1985) 14-21.

¹⁶² GnA 14.

¹⁶³ Cfr. GnA 15.

definitivo¹⁶⁴. La loro sorte sarà condivisa anche dagli uomini che si sono uniti agli avversari di Dio. Perciò non si può cancellare dal messaggio di Cristo la possibilità reale della perdita eterna dell'uomo.

Tuttavia, il teologo non dimentica di dire che Cristo, anche se non è morto per le potenze del male, ha dato la sua vita per ogni uomo. Inoltre von Balthasar ricorda che

l'Apocalisse resta principalmente un seguito di visioni che indicano solamente aspetti e dettagli della realtà del giudizio, e questo in un chiaro prolungamento delle prospettive veterotestamentarie. Non è assolutamente consentito trasporre le realtà della visione in descrizioni adombranti gli esiti ultimi della storia universale¹⁶⁵.

Ne consegue che nessuno può osare prevedere l'esito del giudizio. Con queste parole il teologo evoca la sua dottrina della speranza per la salvezza di tutti, che non è separabile dall'annuncio della reale possibilità della dannazione eterna di colui che respinge la salvezza divina.

Nell'articolo viene affrontata anche la questione del tempo dell'ultimo giudizio. L'autore afferma che *l'Apocalisse*, come gli altri libri della Bibbia, non si pronunciano sui tempi concreti e le visioni in essa incluse hanno carattere atemporale¹⁶⁶.

Nel breve testo *I giudizi divini nell'Apocalisse*, von Balthasar ripete e conferma ciò che ha già detto del giudizio negli altri suoi testi escatologici. Di alcuni elementi che appartengono a questo tema, come per esempio alla questione dello stato intermedio, non fa alcun accenno. Perciò il valore dell'articolo consiste non tanto nella novità del contributo o nello sviluppo della dottrina del giudizio, ma piuttosto nel fatto che egli abbia deciso di parlare del giudizio basandosi principalmente sul testo dell'*Apocalisse*.

1.3 *L'“escatologia matura” - L'ultimo atto (1983)*¹⁶⁷

Per poter cogliere nella sua totalità il pensiero escatologico di Hans Urs von Balthasar, bisogna guardare all'ultimo volume della *Teodrammatica*, intitolato *L'ultimo atto*, che sembra possa essere considerato il “coronamento” della sua riflessione sui novissimi.

Già il solo titolo annuncia la direzione in cui l'autore condurrà il suo ragionamento, cioè l'esame delle «cose ultime» dell'uomo¹⁶⁸. Anche

¹⁶⁴ Cfr. GnA 17-18.

¹⁶⁵ GnA 19.

¹⁶⁶ Cfr. GnA 19-20.

¹⁶⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. V. *L'ultimo atto*, Milano 1986.

numerose affermazioni di von Balthasar indicano il tema del libro. Per esempio nella prima riga della «Nota preliminare» egli afferma: «Il volume primo di quest'opera, primo dopo l'«Introduzione al dramma», era antropologico, il secondo cristologico, il terzo soteriologico, e questo è trinitario»¹⁶⁹, e alla fine della «Introduzione» scrive che, proprio la vita trinitaria di Dio apertasi in Gesù Cristo è «Il vero *novissimum*»¹⁷⁰. Inoltre è rilevante che, dopo aver dedicato una parte dell'«Introduzione» alla spiegazione del concetto dell'escatologia cristiana, proprio nella parte intitolata «Tematica di questo volume» affermi: «La breve scorsa critica su ciò che viene solitamente esibito come escatologia cristiana ci ha avvicinato a ciò che è possibile, oppure non possibile attendersi da quest'ultimo volume della *Teodrammatica*»¹⁷¹. È chiaro, dunque, che in questo scritto l'interesse del teologo si concentrerà sui due grandi temi: l'escatologia e la teologia trinitaria.

L'ultimo atto si presenta come un'opera molto ricca sia del pensiero escatologico che trinitario, ma, allo stesso tempo, come uno scritto molto complesso. Il metodo di presentare l'argomento che viene usato dal teologo non è sistematico, ma concentrico e ciclico; dunque, molte volte, ritorna sulle cose già trattate, le mostra in altra luce, le approfondisce¹⁷². Il testo è segnato anche da un abbondante numero di citazioni che il teologo trae dalle opere di A. von Speyr.

Quanto all'escatologia, ne *L'ultimo atto*, vengono trattate e approfondite tutte le questioni principali della teologia dei novissimi, che già sono emerse nella precedente produzione letteraria del teologo.

¹⁶⁸ Imperatori afferma che la traduzione italiana di *Das Endspiel* può causare un fraintendimento che «consisterebbe nel credere che von Balthasar voglia qui rappresentare sulla scena la chiusura definitiva del dramma, l'ultimo atto, appunto» invece «questo essenziale *suspense* della fine, che mantiene il discorso teodrammatico aperto, emerge chiaramente dal fatto che l'Atto di Cristo di cui si è trattato in TD 4 non sfocia in una conclusione, ma lascia invece emergere due nuove tensioni, l'una relativa alla crescita della legge teodrammatica della storia, l'altra relativa al rapporto tra dimensione orizzontale e dimensione verticale della storia» (M. IMPERATORI, *H. U. von Balthasar*, 422).

¹⁶⁹ TD 5, 13.

¹⁷⁰ TD 5, 49.

¹⁷¹ TD 5, 47.

¹⁷² In un altro scritto il teologo stesso caratterizza il suo metodo teologico in modo seguente: «Un movimento di un pensiero "ciclico", per cui gli stessi problemi – o altri analoghi – saranno ripresi più di una volta e a diversi livelli» (TNF 3). Per quanto riguarda il metodo, lo stile e il linguaggio della teologia di von Balthasar cfr. p. es.: A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar*; I. BOKWA, «Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara»; ID., *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, 49-67.; K.T. WENCEL, *Hans Urs von Balthasar*, 91-98; M. HAUKE, «Auf den Spuren des Origenes», 556-557.

Nella «Introduzione» von Balthasar cerca di delineare il concetto dell'escatologica cristiana, mostrando la differenza e la novità rispetto a quella pagana, ma anche all'apocalittica giudaica¹⁷³. Il centro della teologia cristiana delle «cose ultime» è Gesù Cristo, di cui la vita, la morte e la risurrezione costituiscono la cosiddetta escatologia «primaria» che è il fondamento di quella «secondaria» cioè dell'escatologia «di coloro che vanno avanti a vivere nella fede (meno) in Lui»¹⁷⁴.

Quanto alla vita e alla morte umana, viene sottolineato il fatto che il loro significato è stato cambiato dalla morte del Cristo. Siccome essa è «subabbracciante», vuole dire che raccoglie in sé la morte di ogni uomo e costituisce la sostituzione per tutte le morti peccaminose, rilevando inoltre, l'assoluto amore trinitario di Dio che abbraccia ogni cosa, il senso della morte umana viene radicalmente mutato. Analizzando l'insegnamento di S. Paolo, il teologo afferma che tutti coloro che rimangono in unità con Cristo partecipano alla sua vita eterna e alla sua risurrezione perché sono già presenti nella sua morte «subabbracciante». Von Balthasar mette in rilievo il ruolo dei sacramenti, soprattutto del battesimo e dell'eucaristia, nel processo di unione dell'uomo con Cristo, ma anche la presenza della Chiesa e della Madre del Signore «nell'ineliminabile solitudine del morire» dell'uomo¹⁷⁵.

Il teologo dedica molto spazio al problema del giudizio a cui ritorna tre volte nel suo scritto. Innanzitutto analizza la nozione del giudizio nel Nuovo Testamento, studiando separatamente l'insegnamento di S. Paolo, dei Sinottici e di S. Giovanni¹⁷⁶. Inoltre viene rilevata la dimensione dell'autocondanna dell'uomo che, vedendo i suoi peccati illuminati dalla luce di Cristo, accusa se stesso. In questo contesto von Balthasar parla, fra l'altro, anche della libera decisione dell'uomo davanti a Dio, della sua conversione, della sua scelta fondamentale e del peccato¹⁷⁷. La nozione dell'inferno costituisce l'asse delle ponderazioni che seguono il tema dell'autogiudizio¹⁷⁸.

Riprendendo per la terza volta il tema del giudizio, von Balthasar esamina la sua dimensione personale e universale. Egli spiega perché alla luce della Sacra Scrittura è lecito parlare di un solo giudizio e non dei due

¹⁷³ TD 5, 46.

¹⁷⁴ TD 5, 18.

¹⁷⁵ TD 5, 296.

¹⁷⁶ Cfr. TD 5, 166-173.

¹⁷⁷ Cfr. TD 5, 248-256.

¹⁷⁸ Cfr. TD 5, 256-270.

diversi¹⁷⁹. Insieme a queste riflessioni il teologo tocca i problemi dello stato intermedio, della risurrezione¹⁸⁰ e del purgatorio¹⁸¹.

Ne *L'ultimo atto* non manca la riflessione sulla questione della salvezza di tutti¹⁸². Però il teologo non limita la sua riflessione solo a questa dimensione della speranza. Mettendo come sfondo la speranza pagana ed ebraica, mostra la caratteristica della speranza cristiana in se stessa. Rileva soprattutto il suo carattere primariamente verticale e cristocentrico, poiché si basa sull'evento storico di Cristo morto e risuscitato, che adesso sta «in alto» e agisce nel presente del cristiano¹⁸³. Von Balthasar accenna anche alla questione dell'orizzontalità della speranza e, a tale proposito, presenta il pensiero di due studiosi che hanno tentato di approfondirla: P. Teilhard de Chardin¹⁸⁴ e J. Moltmann¹⁸⁵. A proposito viene rilevato anche il problema della speranza di Dio, chiamata da von Balthasar «super-speranza trinitaria-immanente» o «speranza del Padre e dello Spirito sulla riuscita della missione del Figlio»¹⁸⁶.

Von Balthasar riflette sul modo di esistere della creatura già ritornata in Dio ed inoltre sulla visione e sulla libertà che possiede l'uomo in cielo, sulle tre virtù teologali mantenute, ma trasformate nell'eternità¹⁸⁷. In seguito il pensiero del teologo torna sul legame tra il cielo e la terra¹⁸⁸.

Cercando di approfondire la natura dell'esistenza degli uomini in cielo, von Balthasar analizza il significato di due immagini che la Bibbia usa per descriverla. Si tratta delle immagini della cena e delle nozze¹⁸⁹. A queste considerazioni viene unita la riflessione sul ruolo della corporeità¹⁹⁰ ed anche l'analisi del concetto di *communio sanctorum*¹⁹¹.

Come è stato menzionato sopra, lo scritto oltre all'escatologia tratta della teologia trinitaria. Di conseguenza, von Balthasar analizza il non semplice problema del dolore di Dio, che sembra avere per lui non poca importanza. Tutte le riflessioni hanno come punto di riferimento Dio uno e trino¹⁹². Il

¹⁷⁹ Cfr. TD 5, 297-301.305-316.

¹⁸⁰ Cfr. TD 5, 300-308.

¹⁸¹ Cfr. TD 5, 309-316.

¹⁸² Cfr. TD 5, 229-248.270-275.

¹⁸³ TD 5, 123.

¹⁸⁴ Cfr. TD 5, 128-142.

¹⁸⁵ Cfr. TD 5, 142-153.

¹⁸⁶ TD 5, 154.

¹⁸⁷ TD 5, 336-350.

¹⁸⁸ TD 5, 351-363.

¹⁸⁹ TD 5, 400-405.

¹⁹⁰ TD 5, 405.

¹⁹¹ TD 5, 410-413.

¹⁹² Cfr. TD 5, 181-210.

teologo volge la sua attenzione anche all'intima relazione tra Padre e il Figlio incarnato, soprattutto prendendo in considerazione il profondo significato della sua separazione durante la passione e la morte di Gesù. Sembra che non sia sbagliato affermare che l'essenza dell'esposizione viene contenuta nella frase seguente: «“La separazione percepibile a noi è la più alta dimostrazione dell'unità definitiva; giacché se non fossero stati così sicuri della loro unità, non avrebbero potuto arrivare fino al mistero della notte della croce senza estraniamento, senza incomprendimento, senza rottura della verità”»¹⁹³.

Per ultimo egli accenna brevemente a due aspetti, diremmo, del «comportamento di Dio». Si tratta della sua riserva, della sua impenetrabilità, perché Egli è la luce inaccessibile che fin dall'eternità domina su tutto e su tutti, ma tocca anche il tema dell'ira di Dio, che per von Balthasar consiste nel suo amore che si oppone al peccato¹⁹⁴.

A conclusione del volume, nel paragrafo intitolato «Cerca di capire, Dio non è così» von Balthasar affronta i grandi interrogativi della fede: l'incomprensibilità del mistero di Dio¹⁹⁵; l'enigma del dolore e del male¹⁹⁶; il senso dell'esistenza del mondo creato¹⁹⁷. Tutto finalmente viene “coronato” dal breve sommario in cui l'autore tenta di «mettere in luce un'ultima volta [...] teodrammatica nei suoi diversi aspetti»¹⁹⁸.

1.4 *I brevi scritti polemici che rispondono alle accuse suscitate dalla speranza per tutti*

1.4.1 Piccola catechesi sull'inferno (1984)

*Piccola catechesi sull'inferno*¹⁹⁹ è uno dei testi fondamentali di von Balthasar per quanto riguarda il suo insegnamento sull'inferno e la speranza per la salvezza di tutti. L'origine dello scritto è spiegata dall'autore stesso in *Sperare per tutti*:

In una conferenza stampa tenuta a Roma, tempestato di domande sulla questione dell'inferno, avevo manifestato il mio parere, il che ha portato a fin troppo grossolane deformazioni sui giornali («L'inferno è vuoto»), per cui feci

¹⁹³ TD 5, 223-224; von Balthasar cita le parole di von Speyr; cfr. Jo 3, 749.

¹⁹⁴ TD 5, 226-229.

¹⁹⁵ TD 5, 415-422.

¹⁹⁶ TD 5, 422-429.

¹⁹⁷ TD 5, 429-432.

¹⁹⁸ TD 5, 432; cfr. *Ibidem*, 432-441.

¹⁹⁹ H.U. VON BALTHASAR, «Kleine Katechese über die Hölle», *L'Osservatore Romano* (Deutsche Ausgabe), 21. September 1984, 1-2. Citiamo il testo indicando le colonne delle pagine come: a, b, c, d.

pubblicare su *Il Sabato* quella *Piccola catechesi sull'inferno* che fu riportata (a mia insaputa) dall'*Osservatore Romano* e che suscitò il disappunto della stampa di destra²⁰⁰.

Il teologo spiega di aver scritto questa breve catechesi sul luogo, o meglio dire sullo stato dell'eterna dannazione dell'uomo, per rompere il silenzio in proposito, che secondo lui caratterizzava la proclamazione del Vangelo nel suo tempo. Anche se questo silenzio potrebbe essere visto come la spiegabile reazione all'esagerata voglia di descrivere dettagliatamente l'inferno osservata nel passato, tuttavia non si può non spiegare bene in che cosa consiste «questo smarrimento, perché è una reale e seria possibilità per ogni singolo che deve temere per se stesso piuttosto che per gli altri (come Hitler oppure Stalin che egli volentieri metterebbe nell'inferno)»²⁰¹. Tutto questo proprio per aiutare l'uomo a capire come deve guidare la sua vita per non perdersi per sempre.

Per raggiungere questo scopo, von Balthasar basa il suo insegnamento sulla rivelazione biblica, soprattutto del Nuovo Testamento, e sulla Tradizione della Chiesa, ma menziona anche le esperienze mistiche dei santi. Inoltre, l'autore si richiama alle opinioni di K. Rahner²⁰² e J. Ratzinger²⁰³. Il teologo ricorda che il mistero dell'inferno va sempre visto ed illuminato dal mistero del Cristo, soprattutto dalla sua morte salvifica sulla croce e dalla sua discesa agli inferi nel Sabato Santo. L'autore non parla, invece, del diavolo, perché si stacca chiaramente dalla vana curiosità. All'uomo basta sapere del maligno ciò che gli è stato rivelato da Dio; oltre a questo, tutto l'interesse va concentrato su Dio stesso e sul suo insegnamento salvifico²⁰⁴.

L'analisi dei dati biblici e dell'insegnamento della Chiesa permette a von Balthasar di formulare l'affermazione chiave della sua teologia dell'inferno: si deve prendere assolutamente sul serio la reale possibilità dell'eterno perdersi rappresentato dalla nozione dell'inferno, però nessuno può dire di sapere con certezza che qualcuno c'è nell'inferno. Anzi, si può sperare che

²⁰⁰ SPT 14. Non è stato possibile verificare dove è stato pubblicato per la prima volta il testo della catechesi sull'inferno, nel settimanale *Sabato* o nel mensile *Trenta giorni*. La stessa difficoltà viene segnalata da Hauke; cfr. M. HAUKE, «“Sperare per tutti?”», 197 n. 8.

²⁰¹ «Dieser Verlust ist eine durchaus reale und ernsthafte Möglichkeit für jeden einzelnen, der viel mehr um sich selber als um andere (die er gern, wie Hitler und Stalin, in die Hölle versetzt) bangen muss» (KKH 1a).

²⁰² Cfr. KKH 2a. Von Balthasar si riferisce al testo di K. Rahner; cfr. K. RAHNER, «Hölle», 378.

²⁰³ Cfr. KKH 1a-b. 2b. Von Balthasar si riferisce al testo di J. Ratzinger; cfr. J. RATZINGER, «Hölle», 448.

²⁰⁴ KKH 2, n. 1.

grazie al Cristo non ci sia nessuno. Sperare, ma a nessun patto sapere! Perciò, von Balthasar presenta una proposta della «più importante e vantaggiosa correzione» della proclamazione della Chiesa sulla possibile dannazione. La correzione dovrebbe consistere nel cambiamento del modo in cui mettere l'accento nell'insegnamento sull'inferno. Non ci si deve sforzare tanto nel descrivere una «piatta, oggettiva verità che riguarda gli altri piuttosto che me stesso», ma si dovrebbe, invece, trattare questo mistero in maniera più esistenziale, affinché ogni singola persona se lo prenda a cuore²⁰⁵.

Questo testo ha suscitato un grande dibattito teologico proprio a causa della speranza che tutti gli uomini saranno salvati, vista da alcuni teologi come un altro modo per esprimere l'apocatastasi. Non poche volte questa speranza è stata recepita come il desiderio di vedere «l'inferno vuoto». Le principali voci critiche sono state pubblicate nelle riviste: *Der Fels*²⁰⁶ e *Theologisches*²⁰⁷ e non sono rimaste senza risposta da parte di von Balthasar.

1.4.2 Sperare per tutti (1986)

*Sperare per tutti*²⁰⁸ nasce come risposta alle accuse rivolte contro von Balthasar dopo la pubblicazione della sua *Piccola catechesi sull'inferno*. Nel capitolo che apre quest'opera — «Il punto in questione è l'accusa» — l'autore descrive il contesto in cui nasce il testo ed entra in un dialogo vigoroso con i suoi interlocutori. Non poche volte cita esplicitamente le loro obiezioni difendendo vivacemente il suo punto di vista²⁰⁹. Von Balthasar ripete ciò che aveva già detto, cioè che basandosi sulla Scrittura e sulle affermazioni della Chiesa, non è lecito affermare con certezza che una parte degli uomini non si salvi. Secondo il teologo è proprio il contrario. Sia i testi biblici, sia le affermazioni del Magistero e la Tradizione della Chiesa, la preghiera, la liturgia, così come le testimonianze dei santi e dei mistici

²⁰⁵ «Die ganze Verkündigung der Kirche von einem möglichen Verlorengehen sollte, wie Kardinal Ratzinger sagt, existentiell behandelt werden, das heißt als etwas vom Je-Einzeln zu Beherrschendes und nicht als eine platte objektive Wahrheit, die dann mehr andere als mich angeht. Hier dürfte heute die wichtigste nutzbringende Korrektur liegen, die freilich den Ernst der kirchlichen Verkündigung keineswegs abschwächt, aber auch der christlichen Hoffnung für alle Menschen – einer Hoffnung, die niemals ein Wissen wird! – einen Raum offenläßt» (KKH 2b).

²⁰⁶ Cfr. G. HERMES, «Ist die Hölle leer?»; ID., «Hoffnung auf das Heil aller?».

²⁰⁷ Cfr. p. es.: H. SCHAUF, «Die ewige Verwerfung»; ID., «Selbstverzehrung des Bösen?».

²⁰⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*, Milano 1989.

²⁰⁹ Cfr. SPT 11-21.

confermano la giustezza di speranza della salvezza di tutti²¹⁰. Nei capitoli successivi, von Balthasar presenta in modo più concreto gli argomenti a favore della sua posizione.

In primo luogo egli mette in rilievo il fatto già indicato nella *Piccola catechesi sull'inferno*, che nel Nuovo Testamento si trovino due gruppi di affermazioni: una che contiene i passi che parlano dell'esistenza dell'inferno e della possibilità della dannazione eterna; l'altra, alla quale appartengono le parole di fede nella salvezza di ogni uomo. Di conseguenza, non è giustificabile sapere sull'esito del giudizio finale, perché il secondo gruppo dei testi mette chiaramente in rilievo il desiderio di Dio che tutti, e non solamente alcuni, si salvino²¹¹.

Inoltre l'autore presenta le linee principali di Origene, di S. Agostino e S. Tommaso riguardanti l'insegnamento sull'inferno e sulla possibilità di salvezza di tutti gli uomini.²¹² Proprio a S. Tommaso von Balthasar riconosce il merito di opporsi alla ristrettezza della speranza presentata da S. Agostino; ristrettezza che lo ha portato ad avere la certezza della presenza dei dannati nell'inferno. S. Tommaso, invece, mostra il carattere universale della speranza che deriva dall'universalità dell'amore²¹³.

Anche le testimonianze dei santi e dei mistici costituiscono per il teologo un argomento in favore della speranza della salvezza di tutti²¹⁴. Essi vengono classificati in due gruppi. Il primo gruppo abbraccia coloro che mettono in rilievo la forza dell'amore divino che supera «qualsiasi ostacolo che lo contrasti, e come sia perciò consentita nell'ottica cristiana una speranza per tutti gli uomini»²¹⁵. Il secondo gruppo rappresenta mistici che, come S. Paolo²¹⁶, sentono il grande desiderio di sacrificarsi, non raramente fino alla perdizione eterna, al posto degli altri²¹⁷. L'analisi delle testimonianze fatta da von Balthasar, lo porta a ribadire la sua già nota opinione, che non si può sapere con sicurezza se tutti si salveranno, ma «questo significa parimenti che non ho alcuna sicurezza che non tutti si

²¹⁰ Cfr. SPT 11-21.

²¹¹ Cfr. Cap. 2: «Il Nuovo Testamento» (SPT 23-34).

²¹² Cfr. Cap. 3: «Origene e Agostino» (SPT 35-53) e il cap. 4: «Tommaso d'Aquino» (SPT 53-60).

²¹³ Cfr. SPT 54-56; cfr. p. es.: TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, II/II, q. 17, a. 3.

²¹⁴ Cfr. Cap. 6: «Testimonianze» (SPT 71-81).

²¹⁵ SPT 71. A questo punto vengono indicati i seguenti personaggi: Mechthild von Hackebom, Angela da Foligno, Giuliana di Norwich, Teresa di Lisieux; cfr. SPT 71-76.

²¹⁶ «Vorrei infatti essere io stesso anàtema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne» (Rom 9,3). Quanto al desiderio di S. Paolo cfr. BDI 50-56.

²¹⁷ Von Balthasar parla di Cristiana von Stommein, Maria Maddalena de'Pazzi, Marie des Vallée, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Maria dell'Incarnazione; cfr. SPT 76-80.

salvino»²¹⁸. Per concludere il teologo richiama l'affermazione di L. Lochet, secondo il quale Cristo con la sua discesa agli inferi lo abbraccia, e di conseguenza esso appartiene a Lui²¹⁹.

Accanto alla presentata argomentazione, l'autore tocca anche altre questioni riguardanti il tema della dannazione e della salvezza dell'uomo. Ricorda dunque, che l'ultimo giudizio possiede carattere personale e di autocondanna dell'uomo²²⁰; spiega come va capita l'eternità dell'inferno²²¹; tenta di delineare in modo molto generale la natura del Male²²² e della sua auto-consumzione finale²²³.

Von Balthasar presenta anche il pensiero di M. Blondel dedicandogli un capitolo a parte, intitolato «Il dilemma di Blondel»²²⁴. Egli, secondo il nostro autore, «diede un nuovo, decisivo impulso al pensiero cattolico, ha dibattuto come pochi altri il problema dell'eternità dell'inferno»²²⁵. Il tentativo di liberare Dio dalla responsabilità per la dannazione eterna dell'uomo è stato una delle sue più grandi preoccupazioni. È l'uomo stesso, afferma, che liberamente sceglie l'inferno per sé, rifiutando la salvezza offertagli.

Il libro si conclude con l'analisi del reciproco rapporto tra giustizia e misericordia divina²²⁶. Von Balthasar si rifà soprattutto alle affermazioni di S. Agostino, S. Anselmo, S. Tommaso per compendiare le sue riflessioni con le celebri parole di J. Pieper:

L'«antitesi» tra giustizia divina e divina misericordia è per così dire superata (*aufgehoben*) nella speranza teologica, non tanto «teoreticamente», quanto piuttosto esistenzialmente: la speranza soprannaturale è l'adeguata risposta esistenziale dell'uomo alla realtà di queste proprietà divine, contrastanti dal punto di vista umano. Chi guarda solo alla giustizia divina ha altrettanto pochi motivi per sperare di chi vede unicamente la sua misericordia: entrambi finiscono con lo scadere nell'assenza della speranza, l'uno nella disperazione, l'altro nella presunzione. Solo la speranza renderà giustizia alla realtà divina che trascende tutte le contraddizioni, la cui misericordia è la sua giustizia, e la cui giustizia è la sua misericordia²²⁷.

²¹⁸ SPT 81.

²¹⁹ Cfr. L. LOCHET, *Jesus descendu ux enfers*, 77.

²²⁰ Cfr. Cap. 5: «Il carattere personale» (SPT, 61-69).

²²¹ Cfr. Cap. 8: «L'eternità dell'inferno» (SPT 91-96). Il tema è stato già affrontato in TD 5; cfr. TD 5, 256-270.

²²² Cfr. Cap. 10: «Il diavolo» (SPT 103-106).

²²³ Cfr. Cap. 9: «L'autoconsumzione del Male» (SPT 97-102).

²²⁴ SPT 83-89.

²²⁵ SPT 83.

²²⁶ Cfr. Cap. 11: «Giustizia e misericordia» (SPT 107-113).

²²⁷ J. PIEPER, *Sulla speranza*, 51; cfr. SPT 113.

Anche questo testo ha suscitato la critica dei teologi delle riviste *Der Fels*²²⁸ e *Theologisches*²²⁹, ma, anche questa volta, von Balthasar ha reagito con vigore per ribadire la speranza che tutti possano essere salvati.

1.4.3 Sulla domanda: «Speranza per tutti». Una risposta all'articolo del parroco Karl Besler (1986)

Prima di pubblicare una risposta più articolata alle accuse dei suddetti teologi, von Balthasar risponde ad una di esse con l'articolo intitolato *Sulla domanda: «Speranza per tutti». Una risposta all'articolo del parroco Karl Besler*²³⁰, pubblicato in *Theologisches* come risposta alla critica da parte di K. Besler che si è associato nel rimprovero alla teologia balthasariana della speranza per la salvezza per tutti²³¹.

Nell'articolo vengono ricordate e ripetute con evidenti chiarimenti alcuni argomenti della soteriologia di von Balthasar, in modo particolare la teologia del Sabato Santo. Il teologo spiega anche alcune argomentazioni del pensiero di A. von Speyr sulla discesa agli inferi di Cristo, chiarendo il legame fra il suo pensiero e il pensiero della mistica. Non poco spazio viene dedicato al problema della salvezza di tutti.

Sulla domanda: «Speranza per tutti» è un testo molto prezioso come breve, conciso e sistematico resoconto della teologia della speranza per tutti e della teologia di *descensus* di von Balthasar; esso è utile per una buona introduzione alla lettura degli altri testi dedicati a questo argomento.

1.4.4 Breve discorso sull'inferno (1987)

Il testo *Breve discorso sull'inferno*²³² nasce, come è stato chiarito sopra, come risposta alle obiezioni e alle accuse apparse dopo la pubblicazione di *Sperare per tutti*. Di conseguenza von Balthasar cerca, ancora una volta, di rendere manifesta la sua posizione a proposito della possibilità della salvezza di tutti.

Già nel primo capitolo — «Il punto sulla situazione»²³³ — delinea la situazione in cui si è trovato ed entra nel dialogo con i suoi interlocutori. Ricorda con vigore che la Bibbia contiene troppe parole che consentono di

²²⁸ Cfr. *Fels* 17/3 (1987).

²²⁹ Cfr. *Theol.*, otto numeri dal settembre 1986 all'aprile 1987.

²³⁰ H.U. VON BALTHASAR, «Zur Frage: „Hoffnung für Alle“. Eine Antwort auf den Artikel von Pfr. Karl Besler», *Theol.* 199 (1986) 7363-7366.

²³¹ Cfr. K. BESLER, «Die Hölle leer hoffen?»; ID., «Die Hölle ist nicht leer».

²³² H.U. VON BALTHASAR, *Breve discorso sull'inferno*, Brescia 1988.

²³³ Cfr. BDI 7-14.

avere speranza per la salvezza di ogni uomo, perciò non si può sapere con certezza che numero concreto di uomini si trovi nell'inferno. Oltre questo ripete che non accetta l'apocatastasi, non nutre ottimismo esagerato e non «spera l'inferno vuoto». Respinge anche le critiche rivolte verso A. von Speyr, richiamandosi all'allocuzione del Santo Padre tenuta in occasione del simposio a lei dedicato a Roma nel 1986. Allo stesso tempo indica la schiera dei pensatori che manifestano un simile punto di vista, menzionando fra gli altri i cardinali H. de Lubac e J. Ratzinger; i teologi K. Rahner e G. Greshake; gli scrittori come M. Blondel e C. Péguy e S. Teresa d'Avila. I capitoli che seguono contengono argomentazioni in favore della ragionevolezza della speranza per tutti.

Il teologo ripete le argomentazioni già presentate negli altri testi. Ricorda la presenza di due gruppi di affermazioni bibliche inconciliabili tra loro, cioè quelle che parlano della salvezza universale e quelle che ricordano il pericolo della nostra reale perdizione²³⁴.

Nuovamente si pronuncia contro la posizione secondo cui l'inferno viene visto come una realtà preparata per gli altri, ma non per se stesso²³⁵. A questo proposito richiama la meditazione di S. Ignazio sull'inferno proposta negli suoi *Esercizi spirituali*. Secondo von Balthasar essa deve aiutare ognuno a riconoscere che l'inferno è «ciò che mi spetta personalmente — non in maniera ipotetica, ma di pieno diritto -, ciò a cui devo pormi di fronte con estrema serietà, senza divagare con lo sguardo su altri» e solamente grazie alla misericordia di Cristo che ancora non mi trovo in esso²³⁶.

Anche il tema del desiderio dei santi di offrirsi a vantaggio degli altri ritorna in questo scritto²³⁷. Von Balthasar ricorda le offerte che hanno voluto fare di sé: Mosè - in favore del popolo eletto, il popolo che ha fatto per sé il vitello d'oro e S. Paolo - a vantaggio dei suoi «consanguinei secondo la carne» affinché non si perdessero. L'autore fa notare che il loro desiderio di offrirsi «a vantaggio di» è stato sufficiente «ad ottenere l'”avvento” di ciò per cui essi si erano impegnati»²³⁸. Egli menziona anche le offerte dei martiri, dei santi, delle mamme e dei preti che, lungo la storia, cercano di salvare i peccatori dalla dannazione eterna. Di conseguenza, von Balthasar esprime la sua speranza (non certezza!) per la possibilità della salvezza di tutti, che si basa sull'evento della sostituzione vicaria di Cristo. «Dobbiamo limitarci a dire: sarebbe in potere di Dio far sì che la sua grazia, sgorgante

²³⁴ Cfr. Cap. 3: «L'insegnamento della Scrittura» (BDI 22-33).

²³⁵ Cfr. Cap. 4: «L'inferno per gli altri» (BDI 34-43).

²³⁶ BDI 35-36; cfr. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, numeri: 65-72.

²³⁷ Cfr. Cap. 6: «Separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli» (BDI 50-56).

²³⁸ BDI 56.

nel mondo dall'autosacrificio del suo Figlio (2Cor 5,15), sia in grado di divenire una grazia "efficace" per tutti i peccatori. Ma appunto questo noi possiamo solo sperare»²³⁹.

Tuttavia l'autore adduce anche ulteriori argomenti per provare la ragionevolezza della sua speranza. Innanzitutto ricorda che la fede dei primi cristiani in Cristo non era separabile dall'amore e dalla speranza; perciò il pensare a Gesù che giudica, inevitabilmente portava con sé la speranza. Lo spostamento dell'accento dal «*Maranatha*» a «*Dies irae*» è un fatto che è avvenuto più tardi²⁴⁰.

L'autore pone anche la domanda considerata da lui inevitabile: quali sentimenti avrebbero gli uomini salvati in cielo, ma anche Dio, se l'inferno, in realtà, fosse pieno? Per chiarire il problema, von Balthasar parte dalla parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro; dopo richiama alcuni passi dell'Antico Testamento al riguardo e, alla fine, esamina le diverse posizioni dei teologi lungo la storia, concernenti la questione della natura e della condizione della gioia dei beati. In definitiva, l'interrogazione viene lasciata senza risposta esplicita da parte dell'autore, ma dal contesto si può comprendere il suo proposito: loro non potrebbero rimanere indifferenti in questa situazione²⁴¹.

Il volumetto finisce con un capitolo che porta un titolo molto suggestivo: «Il dovere di sperare per tutti»²⁴², in cui von Balthasar, ancora una volta, afferma la speranza per la salvezza universale. In questo caso non si limita a dire che si *può* averla, ma dice molto di più: si *deve* sperare per tutti. Chi accetta l'esistenza di almeno un dannato non ama realmente. È vero che l'uomo non è in grado di conciliare l'universale volontà salvifica di Dio e la reale possibilità di una dannazione eterna, tuttavia ciò non può dispensare nessuno dallo sperare per i fratelli peccatori. Per confermare la sua posizione, von Balthasar richiama soprattutto le opinioni di K. Rahner, H.-J. Lauter, J. Gnilka, G. Greshake. A titolo conclusivo cita il passo abbastanza lungo desunto dall'opera di E. Stein *Mondo e persona* in cui l'autrice fa vedere la fondatezza della «*speranza in un'universalità della redenzione*, anche se, per la possibilità in linea di principio permanente della opposizione alla grazia, pure la *possibilità* di una dannazione eterna permane»²⁴³.

²³⁹ BDI 56.

²⁴⁰ Cfr. Cap. 2: «La fede cristiana» (BDI 15-21).

²⁴¹ Cfr. Cap. 5: «Gioia per la dannazione» (BDI 44-49).

²⁴² Cfr. BDI 57-68.

²⁴³ E. STEIN, «Die ontische Struktur der Person», 158-159; cfr. BDI 67.

1.4.5 Apocatastasi (1988)

Parlando dei testi di von Balthasar, in cui egli espone il suo pensiero escatologico, non può essere omesso il brevissimo articolo intitolato *Apocatastasi*²⁴⁴. Il testo è stato presentato in una conferenza tenuta presso la Facoltà Teologica di Trier.

L'autore presenta e chiarisce il significato e le possibili traduzioni del termine «apokatastasis». Le possibili traduzioni di questo testo possono essere due: «?Fino al tempo della restaurazione di tutte le cose, di cui Dio ha parlato? oppure «fino a che si sia verificato tutto ciò di cui Dio ha parlato per mezzo dei suoi profeti?»²⁴⁵. Le due varianti esprimono i due modi di rappresentare il fenomeno dell'apocatastasi, vale a dire secondo il modello ciclico, ciò significa che «la meta è il rinnovato raggiungimento dell'inizio»²⁴⁶ oppure secondo il modello lineare - «la linea temporale che va dalle antiche origini ad Abramo, Mosè, Samuele e a tutti i profeti sino a Gesù, con il quale si dà la sicura attesa del conclusivo Regno messianico, dei «tempi della consolazione» e dell'adempimento di tutte le promesse»²⁴⁷. Questa traduzione secondo von Balthasar

si fa preferire poiché mette in luce meglio il contesto del discorso: «Dio ha adempiuto così ciò che aveva annunciato per bocca di tutti i suoi profeti, che cioè il suo Cristo sarebbe morto» (v. 18), per questo si deve far penitenza (v. 19), «affinché possano giungere i tempi della consolazione da parte del Signore ed Egli mandi quello che Egli aveva per voi predestinato come Messia (v. 20) che deve essere accolto nel cielo fino a quando si verificherà tutto ciò di cui Dio ha parlato sin dai lontani inizi per bocca dei suoi santi profeti» (v. 21); dopo di che in primo luogo viene citato il grande preannuncio del Messia da parte di Mosè (v. 22-23), e poi si parla di tutti i profeti a partire da Samuele (v. 24), e infine del patto con Abramo (v. 25). Qui sembra dunque dominare una rappresentazione antica²⁴⁸.

In definitiva von Balthasar afferma che, secondo la teologia della storia biblica ambedue rappresentazioni dell'apocatastasi sono in stretta relazione e non possono essere separate. Di conseguenza, chiarisce come questo nesso

²⁴⁴ «Apokatastasis», *Sperare per tutti*, Milano 1989, 117-134.

²⁴⁵ AC 117. Von Balthasar cita: A. OEPKE, «Apokatastasis», 390.

²⁴⁶ AC 118.

²⁴⁷ AC 118.

²⁴⁸ AC 118.

fu compreso da alcuni Padri della Chiesa, tra cui, al primo posto, vengono menzionati Origene e S. Gregorio di Nissa²⁴⁹.

Von Balthasar ripete ciò che ha già detto nei testi precedenti dedicati alla questione della speranza per la salvezza di tutti, cioè che nella Bibbia ci sono due gruppi di testi che non possono essere conciliati, nel senso che non devono essere ridotti ad un sistema artificiale e restano sempre in una vicendevoles tensione²⁵⁰.

L'analisi delle diverse posizioni riguardanti l'apocastasi porta von Balthasar ad una conclusione che testimonia, non per la prima volta, il suo rispetto per il mistero dell'amore di Dio: «Mi sembra corretto accontentarsi di questo atteggiamento esistenziale. Chi vuole spingersi oltre va a finire nel territorio del non-più-pensabile [...] Lasciamo stare simili idee impensabili, e limitiamoci a stare definitivamente sotto il giudizio di Dio»²⁵¹.

2. Gli ispiratori del pensiero escatologico di Hans Urs von Balthasar

Come è noto, Hans Urs von Balthasar è stato considerato uno dei più grandi eruditi del secolo scorso. Questo si evince non solamente dall'ampia produzione dell'autore, ma anche nell'abbondanza delle fonti alle quali egli attingeva per costruire la sua teologia. Questo è attestato, per esempio, dalle monografie dedicate a diversi personaggi,²⁵² oppure dalle incalcolabili citazioni desunte da opere teologiche, mistiche, scientifiche e letterarie.

Non c'è, dunque, nessuna meraviglia se, anche nell'ambito della sua escatologia, si può lecitamente parlare dell'influsso di diversi personaggi con cui egli entra in dialogo, di cui ne mostra i limiti e del cui pensiero si serve per esporre la propria dottrina. Basti ricordarne alcuni: M. Blondel, che vuole «liberare» Dio dalla responsabilità dell'esistenza dell'inferno, che è, in realtà, il frutto della libera scelta dell'uomo che abbandonò Dio²⁵³. Particolare attenzione il teologo dedica a C. Péguy, che tenta di rompere «con una dottrina irrigidita su Dio (dottrina della pura “prescienza” o “previsione”), per introdurre in tutta serietà la speranza nel cuore più interno di Dio»²⁵⁴, con il quale il nostro autore «si ribella» contro il passivo

²⁴⁹ Quanto all'apocastasi in Origene e in S. Gregorio di Nissa cfr. p. es.: A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 623-642.

²⁵⁰ Cfr. AC 124.

²⁵¹ AC 134.

²⁵² Cfr. p. es.: H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*; ID., *Bernanos*; ID., *Romano Guardini*.

²⁵³ Cfr. «Il dilemma di Blondel», SPT 83-89.

²⁵⁴ TD 5, 155. Von Balthasar richiama il pensiero di Péguy parlando della speranza cristiana; cfr. anche: TD 5, 127.149.155-160.247-248.

accettare la perdita eterna di un solo uomo²⁵⁵. Di S. Teresa di Lisieux sottolinea la *cieca speranza* nella misericordia di Dio come una delle testimonianze in favore della speranza per la salvezza di tutti²⁵⁶. S. Ignazio di Loyola è menzionato per i suoi *Esercizi spirituali*, nei quali propone la meditazione sull'inferno²⁵⁷. Dante, perchè fa da guida all'uomo attraverso il purgatorio, il paradiso e l'inferno²⁵⁸; S. Tommaso per i suoi meriti ma anche per i limiti del suo pensiero escatologico²⁵⁹.

Non essendo possibile approfondire il contributo di ognuno degli ispiratori del pensiero escatologico del teologo di Basilea, sarà presentato solo l'influsso degli autori verso cui von Balthasar sembrerebbe si sia orientato in modo più visibile.

2.1 *Fra Origene e Agostino*

Sembra giusto cominciare dalla presentazione della posizione che il von Balthasar assume rispetto al pensiero escatologico di due Padri della Chiesa: Origene e S. Agostino. Il primo «incontro» è avvenuto con S. Agostino, grazie a Przywara²⁶⁰. La grande ammirazione per l'autore delle *Confessioni*, ha portato il teologo svizzero ad enumerarlo fra i grandi e a dedicargli un posto nel secondo volume di *Gloria* e anche in diverse opere e traduzioni²⁶¹. Successivamente, con l'aiuto di Henri de Lubac, si accosta ad Origene, in cui con «gran meraviglia» riconosce «lo spirito più alto dei primi secoli, il quale nel bene e nel male ha dato la sua impronta a tutta la teologia cristiana»²⁶². Il frutto di questa «amicizia» ha preso forma in un'antologia intitolata *Geist*

²⁵⁵ Cfr. p. es.: EUZ 72-73; cfr. anche lo studio del pensiero di Péguy scritto da von Balthasar: GL 3, 375-476.

²⁵⁶ Cfr. SPT 74-76. S. Teresa viene presentata nel capitolo «Testimonianze» in cui von Balthasar parla anche di Matchilda von Hackeborn, Angela da Foligno, Giuliana di Norwich, Maria Maddalena de'Pazzi, Maria des Vallées, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Maria dell'Incarnazione; cfr. *Ibidem* 71-81; «Teresa di Lisieux», SnS 17-273; cfr. anche: TD 5, 273-274; KB 387.

²⁵⁷ Cfr. p. es.: BDI 35.

²⁵⁸ Cfr. p. es.: EUZ 23-24.60-61; GL 3, 3-93.

²⁵⁹ Cfr. p. es.: SPT 53-60. Qui von Balthasar dedica all'Aquinate un capitolo intero. Il pensiero di S. Tommaso viene menzionato molte volte anche in TD 5; cfr. p. es.: TD 5, 53-57.150.249.346-350; cfr. anche: GL 4, 355-371.

²⁶⁰ Cfr. E. GUERRIERO, «Teodramma d'amore», 14.

²⁶¹ P. es.: H.U. VON BALTHASAR, *Aurelius Augustinus. Über die Psalmen*. Come scrive von Balthasar fu un primo libro che apparve per sollecitazione di J. Pieper; cfr. SiP 24; ID., *Die Bekenntnisse*; ID., *Aurelius Augustinus. Das Antlitz der Kirche*.

²⁶² SiP 24.

*und Feuer*²⁶³ e, dopo anni, egli lo riconosce come uno dei libri che gli ha dato maggiore gioia²⁶⁴.

Per quanto riguarda le questioni escatologiche, nei testi di von Balthasar si possono trovare vari richiami alle opinioni sia di Origene sia di S. Agostino, per esempio quando viene trattata la natura del giudizio²⁶⁵, il purgatorio²⁶⁶, la *visio beatifica*²⁶⁷. Tuttavia, questi accenni non costituiscono una presentazione completa della dottrina dei Padri a proposito delle questioni indicate, ma ne sono piuttosto un'illustrazione. Anche quando il teologo di Basilea presenta la tesi che caratterizza la sua escatologia, cioè la necessità della decosmologizzazione dei dati escatologici, si appoggia sull'autorità di S. Agostino, ma lo fa con ritegno, senza ulteriori esplicazioni²⁶⁸.

Il discorso cambia quando il teologo tocca la questione della speranza per la salvezza di tutti gli uomini, ciò si collega al problema dell'esistenza e del carattere dell'inferno, ma anche alla possibilità dell'apocatastasi. La posizione balthasariana al riguardo appare come un tentativo di indicare la terza eventualità, la «terza via» che potrebbe condurre alla fine dell'antica discussione dei teologi, nella quale Origene e S. Agostino svolgono un ruolo decisivo come rappresentanti, anzi protagonisti delle correnti opposte. Di conseguenza, sia la dottrina agostiniana del doppio esito del giudizio finale, e della predestinazione, sia l'insegnamento origeniano sull'apocatastasi, vengono esaminati da von Balthasar con la più grande attenzione.

Trattando dell'influsso dei due grandi Padri della Chiesa sul pensiero escatologico del nostro autore, si vuole presentarli insieme, poiché si nota che nella maggioranza dei casi in cui von Balthasar prende in esame i temi appena indicati rifacendosi a uno dei due Padri soprannominati, l'uno di solito annuncia il richiamo immediato dell'altro.

Allora che cosa pensa von Balthasar dei due Padri? Quale dei due è il suo favorito? Del resto, è lecito fare questa domanda? Per poter rispondere a questi interrogativi si deve guardare più da vicino come egli valuti le

²⁶³ H.U. VON BALTHASAR, *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinem Werk*, Slazburg 1938.

²⁶⁴ Cfr. AD 84.

²⁶⁵ Cfr. TD 5, 300-301; cfr. p. es.: ORIGENE, *I principi*, I, praefazione, 5; LE 377, n. 98; cfr. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XX, 5.

²⁶⁶ Cfr. TD 5, 310; cfr. p. es.: AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XXI, 26.

²⁶⁷ Cfr. TD 5, 350; cfr. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XXII, 29-30.

²⁶⁸ In NOV von Balthasar scrive: «Ma non dimentichiamo che nei grandi teologi, come nella stessa Scrittura, quello che è “cosmologico” non è mai stato altro che un accompagnamento del tema musicale di fondo: *Ipse (Deus) post hanc vitam sit locus noster* (S. Agostino)» (NOV 44); cfr. AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, XXX, II, 3, 8.

affermazioni dei due teologi a proposito della questione della salvezza di tutti. A tal proposito è molto chiarificatore il testo del terzo capitolo di *Sperare per tutti* che il teologo svizzero dedica espressamente ai due Padri.

Von Balthasar sostiene che Origene di solito viene considerato come colui che nega l'eternità dell'inferno²⁶⁹ e afferma la possibilità dell'apocatastasi²⁷⁰. Questo per l'autore è una generalizzazione causata dallo studio non approfondito delle sue opere. Egli nota che nel *Peri Archon*, l'opera in cui in modo più chiaro Origene presenta la sua opinione in proposito «egli parla in un senso totalmente ipotetico», a scopo di discuterlo non per coniare le definizioni²⁷¹. Per di più il problema viene affrontato con prudenza e timore²⁷². Anche se si può avere l'impressione che Origene tenda verso la possibilità dell'apocatastasi, mai la vuole imporre ed è pronto ad abbandonarla per restare fedele alla *regula fidei*. Per sostenere la convinzione appena presentata, von Balthasar si appoggia alle opinioni di H. de Lubac²⁷³ e H. Crouzel²⁷⁴. Egli nota che ci sono stati altri Padri che, seppure pronunciatisi apertamente in favore dell'apocatastasi, non sono stati mai condannati come Origene. A tale proposito enumera S. Clemente di Alessandria, S. Gregorio di Nissa e S. Girolamo. In modo più discreto ne trattavano anche Gregorio di Nazianzo e Massimo Confessore.

Von Balthasar indica due ragioni per cui Origene è stato condannato²⁷⁵: gli intrighi dell'imperatore Giustiniano²⁷⁶ e l'imprudente divulgazione della sua dottrina della «restaurazione di tutte le cose» da parte dei suoi tardi discepoli²⁷⁷. Merita anche di essere menzionato che il teologo di Basilea nota che «diversi luoghi delle sue opere lasciano intravedere quanto meno una speranza per tutti gli uomini, quasi sempre appoggiata dalle parole della

²⁶⁹ Von Balthasar descrive questo fatto dicendo che Origene ha ridotto l'inferno in un purgatorio e ha addolcito la sentenza biblica del giudizio; cfr. NOV 56.

²⁷⁰ Cfr. TD5 201. Von Balthasar ricorda la nota intuizione di Origene secondo la quale «il cielo intero non può attingere la beatitudine piena, “prima che io, ultimo dei peccatori, mi sia convertito”» (ORIGENE, *In Leviticum Homilia*, VII, 1-2); cfr. anche: TD 5, 145; AC 131.

²⁷¹ Von Balthasar ricorda che Origene molto spesso nelle sue opere presentava diverse ipotesi, che non facevano parte della sua dottrina, ma erano solamente inventate per fare un certo tipo di «ginnastica». «Origenes hat in seinen Werken oft *gymnastikos* gesprochen, verschiedene Hypothesen ausgebaut, die er selbst nicht hielt, die er aber doch als achtbar und erwägenswert betrachtete» (GuF 31).

²⁷² SPT 43.

²⁷³ Cfr. H. DE LUBAC, «Du hast mich betrogen, Herr!».

²⁷⁴ Cfr. H. CROUZEL, *Origène*, 38-46.331-342.

²⁷⁵ L'insegnamento di Origene fu condannato nell'anno 543 al sinodo particolare a Costantinopoli (cfr. DH 411).

²⁷⁶ Cfr. SPT 43; cfr. anche: GuF 12.

²⁷⁷ Cfr. SPT 45.

sacra Scrittura»²⁷⁸. Si nota ciò che viene riconosciuto dall'autore, vale a dire l'uso della Bibbia come un appoggio, perché lo stesso fa von Balthasar²⁷⁹.

Avendo analizzato la posizione di Origene, von Balthasar comincia immediatamente a presentare il pensiero di S. Agostino, proprio perché questi si pone assolutamente all'opposto rispetto al primo. È proprio ad S. Agostino a cui il teologo di Basilea imputa la responsabilità di suscitare «una svolta nella storia della Chiesa, nella misura in cui S. Agostino interpreta i testi in questione in modo tale da mostrare che egli sa, che conosce cioè l'esito del giudizio divino»²⁸⁰. E così comincia un corteo di coloro che *sanno* che l'inferno deve essere abitato. Tra loro il teologo colloca S. Gregorio Magno, S. Anselmo, S. Bonaventura e S. Tommaso. Anche da questo *sapere* agostiniano germoglia l'ulteriore dottrina della «doppia predestinazione divina *post o ante previsa merita*»²⁸¹.

Il teologo di Basilea senz'altro apprezza la teologia di S. Agostino situandolo tra i personaggi che chiama «le stelle ben note di prima grandezza che hanno plasmato la teologia cristiana»²⁸², ma anche nominandolo, alla pari di Origene, il massimo genio della teologia patristica²⁸³ e una delle figure d'importanza capitale²⁸⁴. Ammette anche che la sua dottrina sull'inferno non deve essere considerata il centro della sua teologia, perché esso proprio è un altro: «Quel cuore fiammante di carità che venne costantemente posto in mano al Santo della rappresentazioni iconografiche»²⁸⁵. Alla fine è cosciente che proprio questo cuore del Padre della Chiesa lo ha spinto ad insegnare in modo così forte, affinché le anime non si perdessero a causa della mancanza di coscienza sulle conseguenze che porta a commettere i peccati gravi.

Nonostante tutte queste affermazioni positive nei confronti di S. Agostino, von Balthasar si rammarica che «un uomo così grande, e al quale i posteri devono così tanto, non vi [la correzione della ignoranza dei peccatori a proposito della possibilità della condanna definitiva] abbia provveduto entro i limiti tracciati dal Vangelo»²⁸⁶.

²⁷⁸ SPT 43. Nel testo von Balthasar manda alla sua monografia, cfr. GuF 466-492.

²⁷⁹ Quanto alla presentazione balthasariana più dettagliata della questione e dei testi biblici cfr. p. es.: SPT 23-33; BDI 22-34; cfr. anche: TD 5, 270.

²⁸⁰ SPT 47.

²⁸¹ SPT 47; cfr. anche: NOV 55-58.

²⁸² RES '65, 68.

²⁸³ SPT 50.

²⁸⁴ RES '65, 59.

²⁸⁵ SPT 50.

²⁸⁶ SPT 51.

Il nostro autore enumera parecchi momenti nelle opere di S. Agostino che fanno intravedere che per lui sia la Bibbia, sia la semplice logica umana, conducono all'affermazione dell'esistenza dei dannati per sempre. Né la compassione per i dannati, né l'intercessione dei santi presso il Giudice, né la preghiera della Chiesa per i suoi nemici, neanche i testi universalistici della Scrittura possono convincere l'autore de *La città di Dio*²⁸⁷. Finalmente von Balthasar osa perfino dire: «S. Agostino (e tutta la teologia che l'ha seguito) [...] ha troncato ogni radice alla speranza in una salvezza universale»²⁸⁸ perché «come si sa, S. Agostino ha ridotto la speranza cristiana al solo soggetto che spera, così che non sarebbe possibile sperare per gli altri e per la loro salvezza»²⁸⁹. Ne consegue che lui ha scatenato la corrente che pensava all'inferno per gli altri, ma non per se stessi²⁹⁰.

Da quanto detto, si può osservare che i due Padri della Chiesa costituiscono un punto di riferimento di non poca importanza per quanto riguarda il tema della speranza per la salvezza di tutti e dell'esistenza e della natura dell'inferno, di cui si occupa a lungo von Balthasar nella sua escatologia. Forse non è esagerato affermare che, nel momento in cui egli presenta la dottrina di Origene e di S. Agostino, pur avendoli entrambi in grande stima, sembrerebbe voler giustificare e riabilitare il primo, e rimproverare il secondo²⁹¹.

2.2 Karl Barth

Karl Barth è un altro personaggio che ha avuto un enorme influsso sulla teologia di Hans Urs von Balthasar. Per confermare questo basta ricordare brevemente alcuni fatti. Già nell'elaborazione della sua tesi dottorale, il giovane von Balthasar dedica al teologo protestante, prima di incontrarlo, un capitolo²⁹². Nel 1951 viene pubblicata la sua monografia su Karl Barth intitolata *La teologia di Karl Barth*²⁹³ che è diventata il più importante punto di riferimento nello studio sulla percezione del pensiero barthiano

²⁸⁷ Cfr. SPT 47-49; cfr. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XXI, 11-27.

²⁸⁸ NOV 58.

²⁸⁹ TD 5, 271.

²⁹⁰ Cfr. BDI 37-39.

²⁹¹ La grande simpatia di von Balthasar per Origene la notano p. es. anche Löser e Hauke; cfr. M. HAUKE, «“Sperare per tutti?”», 204; W. LÖSER, *Im Geiste des Origenes*, 83. Vale la pena richiamare le parole del teologo stesso: «Origene (per me come a suo tempo per Erasmo più importante di S. Agostino) divenne per me la chiave di tutta la patristica, dell'alto medioevo, anzi perfino di Hegel e Karl Barth» (RES '65, 72).

²⁹² Cfr. E. GUERRIERO, «Teodramma d'amore», 11; cfr. AdS 3, 316-391.

²⁹³ H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Milano 1977.

nella teologia cattolica²⁹⁴. Nel suo resoconto dall'anno 1965, von Balthasar non dimentica di menzionare Barth nel suo commovente «Un grazie» dicendo: «Quasi inutile è rilevare tutto quello che devo a Karl Barth»²⁹⁵. Inutile perché gli deve moltissimo, come prova la sua vasta produzione letteraria in cui non mancano numerosi riferimenti al teologo protestante di Basilea.

Per quanto riguarda gli argomenti che sono diventati gli stimoli significativi per il pensiero balthasariano, o addirittura sono stati presi dal nostro teologo e in diversa misura introdotti nella sua teologia, occorre almeno indicare i seguenti: «La visione di una comprensiva teologia biblica, e con questo anche il richiamo a un dialogo ecumenico dogmaticamente serio»²⁹⁶, ma al primo posto il suo cristocentrismo, al quale ha dedicato esplicitamente una parte della sopramenzionata monografia²⁹⁷.

A Origene e a Karl Barth noi siamo debitori dei due abbozzi più coerenti di una teologia della parola, del Verbo, che è il Figlio eterno del Padre, non però *Logos nudus*, ma *incarnandus et incarnatus*, che come tale sorregge la creazione e la giustifica e che, nella sua Rivelazione storica mediante la parola, quale acquista corpo definitivo nella Sacra Scrittura, mostra il senso finalistico dell'intera creazione e della Rivelazione del Padre, inserita al fondo di essa fin dal principio²⁹⁸.

²⁹⁴ I. BOKWA., *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, 41; «Non si tratta di una semplice monografia, di un'opera ricognitiva, ma di uno studio insieme analitico e sistematico, teso ad evidenziare le possibili convergenze e di rimando le distanze tra l'impostazione barthiana e il pensiero cattolico» (P. COLOMBO, «Hans Urs von Balthasar», 1260.

²⁹⁵ RES '65, 73.

²⁹⁶ RES '65, 73.

²⁹⁷ Cfr. KB 348-402. Barth stesso ha notato la predilezione balthasariana per Cristo come il centro della fede e della teologia. Il teologo protestante scrisse: «Es gibt in der heutigen römisch-katholischen Theologie — welche Verheißung! — eine ganze, freilich noch zu keiner Officialität vorgedrungene Richtung, in der sich etwas ereignen zu wollen scheint, was man wohl eine christologische Renaissance nennen dürfte. Ich denke nicht nur an das bekannte Buch, das mir Hans Urs von Balthasar zugewandt hat, in welchem ich mich nun doch gerade, was die in der KD [*Kirchliche Dogmatik*] angestrebte Konzentration auf Jesus Christus und den damit implizierten Wirklichkeits-begriff angeht, unverhältnismäßig viel kräftiger verstanden fühle als in den allermeisten Bestandteilen der kleinen Bibliothek, die sich nachgerade um mich angesammelt hat. H.U. von Balthasar hat einen ganzen Chor von deutschen und besonders französischen Freunden neben und hinter sich, die in verschiedener Weise und Akzentuierung alle ganz neu auf die Mitte, auf den "Anfänger und Vollender des Glaubens" (Hebr. 12,2) blicken zu wollen scheinen, von dem her Theologie und auch jeder Versuch ökumenischer Verständigung allein möglich ist» (K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 858).

²⁹⁸ UC 267; quanto alla centralità della Parola di Dio come il punto di convergenza della teologia di Barth e di von Balthasar cfr. P. COLOMBO, «Hans Urs von Balthasar», 1261-1265. È interessante che Marchesi indicando il legame tra la teologia di Barth e di von

Von Balthasar afferma dunque chiaramente che il «cristocentrismo conseguente» barthiano deve trovare il suo posto nella teologia cattolica, e va approfondito e sviluppato secondo le sue regole. Aggiunge che questa non è solo la sua opinione, ma essa viene condivisa da «i più eminenti cattolici» del suo tempo²⁹⁹. Da parte sua, come dice in uno dei suoi resoconti, offre una formulazione teoretica dell'idea cristocentrica nella monografia dedicata a Barth³⁰⁰. Però va notato, come accenna giustamente Guerriero, che von Balthasar ha evitato di cadere nel cristocentrismo troppo radicale, vale a dire un cristocentrismo che si potrebbe trasformare in una teologia che diminuirebbe il valore della storia, creazione e autonomia della creatura pensante³⁰¹. Anzi, il teologo svizzero critica apertamente il modo in cui Barth compie la concentrazione cristologica, mettendo in guardia dal suo «restringimento cristologico». Il nostro autore lo caratterizza così: «Restringimento che in Barth, nonostante la sua tendenza universalistica, dà continuamente l'impressione di una costrizione dei fatti in un quadro aprioristico»³⁰².

Nel presente lavoro non si è voluto dare troppo spazio alla percezione della teologia barthiana nella teologia balthasariana. Questo tema è stato ormai elaborato da diversi autori e non riguarda direttamente l'argomento trattato³⁰³. A questo punto, invece, occorre far vedere in quale maniera e a

Balthasar chiama questo secondo «il teologo più barthiano in campo cattolico» perché «in K. Barth egli trova ampiamente enucleati due punti che contraddistinguono la sua teologia: il cristocentrismo e la teologia della storia, incentrata in Cristo» (G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*, 39).

²⁹⁹ NOV 49, n. 17.

³⁰⁰ Cfr. PP 32; J.-H. Tück indicando il cristocentrismo dell'escatologia balthasariana come uno dei suoi elementi caratteristici riconosce che esso è anche il frutto del seguire K. Barth da von Balthasar; cfr. J.-H. TÜCK, «Nachbetrachtung», 123-124.

³⁰¹ E. GUERRIERO, «Teodramma d'amore», 11.

³⁰² KB 260. Si deve dire che, nel suo libro dedicato alla teologia di Barth, accanto alla presentazione del suo pensiero, von Balthasar indica esplicitamente le conseguenze pericolose delle posizioni di Barth. Ci sembra interessante, secondo il nostro autore, quali possono essere i risultati del «restringimento» che abbiamo appena menzionato. Egli afferma: «Un restringimento cristologico è sistematico perché costituisce una chiusura di possibili vie d'uscita (per Dio). Se è vero che Cristo è *prius* della natura, allora egli è anche il *prius* del peccato, allora la sua croce non è propriamente condizionata dal peccato, ma dalla sua autoalienazione, decisa dall'eternità, la quale in quanto tale costituisce il quadro entro cui è possibile ammettere la caduta, ed è insieme posta come parentesi che chiude ogni possibile peccato, così che una condanna finale del peccatore diventa impossibile per una necessità incontestabile [...] Ma è questo il linguaggio della Bibbia?» (*Ibidem*, 261).

³⁰³ Cfr. p. es.: P. COLOMBO, «Hans Urs von Balthasar»; J. URAM, *La ricezione*; V. CH. IFEME, *Jesus Christ*.

proposito di quali temi il legame tra i due teologi di Basilea è riconoscibile nell'escatologia di von Balthasar.

Prima di tutto va detto che Barth viene nominato da von Balthasar «un deciso cultore dell'escatologia»³⁰⁴. Egli chiama così il teologo protestante, perché considera la teologia barthiana programmaticamente escatologica³⁰⁵. Di conseguenza von Balthasar trova tra le idee barthiane quelle che successivamente entreranno nella sua escatologia. Come prima cosa si deve mostrare il rifiuto da parte di Barth della dottrina agostiniano-calvinista della doppia predestinazione, poiché essa contraddice la verità della redenzione operata da Cristo³⁰⁶. Proprio la dottrina universalistica della predestinazione proposta da Barth, lo «confermò in idee che da lungo tempo»³⁰⁷ ha cercato, e di conseguenza si è trovata tra gli argomenti che hanno rafforzato il suo desiderio fondamentale di

dimostrare la realtà di Cristo come la cosa insuperabilmente massima, *id quo majus cogitar nequit*, perché precisamente è la parola umana di Dio per il mondo; è l'umilissimo servizio di Dio che adempie oltre misura ogni mira umana, è l'estremo amore di Dio nella gloria del suo morire, affinché tutti oltre se stessi vivano per lui³⁰⁸.

Da quanto appena detto, risulta che sia lecito affermare che le opinioni di Barth consolidano la speranza della salvezza per tutti, così ampiamente manifestata negli scritti di von Balthasar.

Va fatto notare come la dottrina universalistica della predestinazione sia radicata nella teoria dell'elezione di K. Barth. Secondo questa dottrina Gesù Cristo viene eletto da Dio fin dall'eternità per diventare quell'unico che prende il posto di tutti i reprobri. Di conseguenza, grazie alla sua sostituzione, tutti i dannati potrebbero diventare gli eletti³⁰⁹. Tuttavia von Balthasar è dell'opinione che la dottrina dell'elezione fa sì che si arrivi, nonostante la negazione da parte di Barth, «pericolosamente in vicinanza della *apokatastasis panton*, dove noi non vogliamo seguirlo»³¹⁰. È evidente, dunque, che von Balthasar non vuole andare oltre la speranza della salvezza di tutti, che prevale sul timore causato dalla possibilità reale della perdizione. Questa speranza si presenta come «un'affermazione esistenziale teologicamente fondata» e non può essere mutata in una costruzione

³⁰⁴ NOV 32.

³⁰⁵ NOV 31.

³⁰⁶ KB 37-38; NOV 31; UC 265-266.

³⁰⁷ RES '65, 48.

³⁰⁸ RES '65, 48-49.

³⁰⁹ Cfr. TD 5, 232.237; SPT 33; cfr. anche: K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, 551.

³¹⁰ SPT 111; cfr. anche: *Ibidem*, 33.67.

sistematica, ciò che invece ha fatto Barth³¹¹. Del pericolo della troppa sistematizzazione dell'escatologia in Barth, von Balthasar scriveva:

Anche la rivelazione ha nella Scrittura tutta una gamma di modi di espressione, e in essa la sua espressione rimane dialettica e indiretta. Ma come è già stato notato più sopra: chi opera una scelta tra le affermazioni della Scrittura, e dichiara persino un momento inconciliabile con l'altro, ha scelto e quindi diviso, è diventato materialmente eretico. Egli, con il giudizio inappellabile «impossibile!», ha staccato tutta una serie di affermazioni dal tesoro della sua fede, e sta a vedere se in questo modo tutto il resto rimane al suo posto, *nella* luce in cui la Parola di Dio l'ha posto. Ma neppure qui si può parlare direttamente e in maniera sistematica. Karl Barth lo sapeva, eppure è entrato troppo a fondo nelle profondità della luce per cui qui le sue affermazioni non potevano essere altro che affermazioni sistematiche [...] Se si vuole il sistema si cade (a questo è il pericolo di Barth) nel campo della metafisica o della gnosi³¹².

A questo punto si evidenzia la convinzione balthasariana, ormai espressa ne *I novissimi della teologia contemporanea* secondo la quale, proprio nell'escatologia si rivela l'aporetica della teologia che parla del mistero, e di conseguenza, l'impossibilità della costruzione di un sistema³¹³.

2.3 Adrienne von Speyr

L'influsso di Adrienne von Speyr sul pensiero di Hans Urs von Balthasar non è da trascurare. Quasi tutti gli studi dedicati al teologo di Basilea contengono almeno qualche frase, se non un capitolo intero, riguardanti il legame tra lui e la mistica svizzera poichè «condizione necessaria ed essenziale per comprendere questo autore è cercare di scoprire anzitutto chi ha permesso e determinato le sue intuizioni più originali e la polivalenza dei suoi scritti. Qui si affaccia la figura di Adrienne von Speyr»³¹⁴. Eppure la prova fondamentale di quest'influsso sono le affermazioni esplicite del teologo e la sua produzione letteraria³¹⁵.

³¹¹ Cfr. SPT 33.67.

³¹² KB 383-384.

³¹³ Cfr. NOV 32; KB 382.

³¹⁴ R. FISICHELLA «Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr», 63. Cfr. p. es.: L. SABBIONI, *Giudizio e salvezza*, 76-78; R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung*, 165-187; E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, 109-132.

³¹⁵ Un'analisi molto interessante dei diversi modi di valutazione dell'influsso della mistica sul teologo viene offerto da J. SERVAIS. Nel riassunto dell'articolo l'autore constata che «tre sono le linee di interpretazione dell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar. Le due interpretazioni classiche – Balthasar senza la mistica Adrienne o Adrienne come ispiratrice mistica di Balthasar – appaiono unilaterali [...] La terza linea più congeniale all'orientamento generale dell'opera di Hans Urs von Balthasar e di Adrienne

Siccome l'obiettivo di questo lavoro non mira ad un'indagine approfondita sulle caratteristiche della relazione tra la teologia di entrambi³¹⁶, si riporteranno soltanto alcune testimonianze di von Balthasar che attestano l'originaria e profonda unità tra il suo pensiero e quello di Adrienne. Si cercherà anche di segnalare in che misura e riguardo a quali questioni, il pensiero e le visioni della mistica contrassegna principalmente l'escatologia di von Balthasar.

Nel secondo resoconto scritto da von Balthasar - *Piccola pianta dei miei libri* (1955) - quasi all'inizio si possono leggere parole che non lasciano ombra di dubbio che l'influenza della mistica abbia svolto un ruolo determinante nel formarsi del pensiero di von Balthasar. Il teologo dopo aver avvertito che la sua opera letteraria può essere compresa solamente quando viene situata nel rapporto con le opere degli altri e dopo aver menzionato il grande ruolo che aveva avuto nella sua attività letteraria e teologica E. Przywra, afferma: «Ma ancora più decisivo fu il legame con l'opera in gran parte ancora non pubblicata di Adrienne von Speyr, che io vedo nascere a cominciare dal 1940 e che a poco vado editando e con la quale i miei libri corrispondono nella lettera e nel contenuto»³¹⁷. Dieci anni dopo, ancora una volta sottolinea questa unità tra le loro opere, indicando che esse «non sono divisibili, né psicologicamente né filologicamente; sono le due metà di un tutto, che come centro ha un solo fondamento, poiché Adrienne von Speyr fu colei che indicò la strada dell'adempimento che va da S. Ignazio a S. Giovanni, e che pose il fondamento del più che ho pubblicato a cominciare dal 1940»³¹⁸. Dopo quasi trenta anni, all'inizio del libro *Il nostro compito. Resoconto e progetto*³¹⁹ in modo molto significativo indica la ragione per la quale questo testo viene pubblicato: «Questo libro ha soprattutto uno scopo: impedire che dopo la mia morte si tenti di separare la mia opera da quella di Adrienne von Speyr. Esso prova che questo non è possibile da alcun punto di vista, né riguardo all'aspetto teologico, né riguardo all'istituto che abbiamo iniziato»³²⁰.

Allora diventa ovvio che Adrienne abbia contrassegnato il pensiero del teologo, ma anche la sua vita e le sue opere (si pensi principalmente alla sua

von Speyr colloca la questione dell'influsso di Adrienne su Balthasar nel quadro del carisma profetico» (J. SERVAIS, «Per una valutazione», 89).

³¹⁶ Su questo tema si veda p. es.: R. FISICHELLA, «Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr»; A. STRUKELJ, «Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr». STRUKELJ presenta la bibliografia al riguardo; cfr. *Ibidem*, 28 n. 4; J. SERVAIS, «Per una valutazione».

³¹⁷ PP 30.

³¹⁸ RES '65, 72-73.

³¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito. Resoconto e progetto*, Milano 1991.

³²⁰ NC 15.

uscita dalla Compagnia di Gesù per poter fondare con lei *Johannesgemeinschaft*)³²¹. Nel 1975 egli scrive: «Le opere di Adrienne von Speyr, quasi tutte dettate, rappresentano circa un terzo dei libri scritti di mio pugno, un secondo debole terzo è costituito dai libri pubblicati con il mio nome, un terzo più corposo, infine, dai libri da me tradotti per la mia casa editrice»³²² che come ricorda E. Guerriero, è stata fondata perchè le opere di Adrienne «non trovavano altrove possibilità di pervenire al pubblico»³²³.

Da quanto è stato appena detto risulta chiaramente che anche l'escatologia balthasariana ha avuto stimoli dalla teologia di von Speyr. Infatti von Balthasar era convinto che «Adrienne ha rinnovato parti essenziali dell'escatologia tradizionale»³²⁴. Nel suo resoconto dall'anno 1965 ha segnalato che il suo testo *I novissimi nella teologia contemporanea*, considerato oggi classico e programmatico nell'ambito dell'escatologia, è stato «un primo abbozzo a cui dovrà seguire, se Dio vorrà, una teologia particolareggiata dell'inferno, come commento alle opere ancora inedite di Adrienne von Speyr sulla teologia del Sabato Santo»³²⁵.

In fondo a queste affermazioni sta la convinzione del teologo dell'autenticità delle numerose esperienze mistiche di Adrienne von Speyr, in cui Dio le ha fatto scoprire il senso dei misteri ultimi e di conseguenza ha illuminato di nuovo tanti temi teologici³²⁶.

³²¹ «Non solo ho preso più ardite decisioni della mia vita — come quella di uscire dall'ordine — dietro la sua istruzione, ma ho anche cercato di adattare al suo il mio punto di vista sulla rivelazione cristiana» (VITA 12); cfr. anche: *Ibidem*, 27.

³²² AD 84.

³²³ E. GUERRIERO, «Teodramma d'amore», 19.

³²⁴ INTR., 15.

³²⁵ RES '65, 56. Qua il testo viene nominato *Profilo dell'escatologia*. J.-H. TÜCK nomina esplicitamente NOV: der «programmatische Aufsatz»; cfr. J.-H. TÜCK, «Nachbetrachtung», 120.

³²⁶ Afferma von Balthasar stesso: «Nessuno saprà mai quante prove tangibili della verità soprannaturale ho ottenuto. E come se si fosse voluto ficcare in testa, a mazzate, la verità. Un nuvolo di testimoni, una vera pioggia di prove si è abbattuta su di me da tutte le parti. Visto dal di fuori, ciò che ho fatto o farò può apparire un azzardo. Ma dal di dentro non lo è mai stato. Tutto era sostenuto fin dall'inizio da una incredibile Grazia, e solo alcuni momenti di difficoltà sono stati duri da superare. Non ho mai avuto il minimo dubbio» (EH 2, 200, n. 1579). «Egli [Dio] l'ha introdotta nei misteri ultimi, quasi non più raccontabili come quello del Sabato Santo, e per questo essa, in modo nuovo e chiarissimo, fa luce su un mistero che nella lunga tradizione della Chiesa era rimasto nella semioscurità. In ugual modo Adrienne ha rinnovato parti essenziali dell'escatologia tradizionale» (INTR., 14-15). Interessante è l'opinione di Fisichella a riguardo: «A nostro avviso, si comprende l'opera e la funzione della von Speyr se la si inserisce nell'orizzonte della profezia contemporanea. Adrienne von Speyr non è stata una mistica, ma ha vissuto il carisma profetico» (R. FISICHELLA «Hans

In primo luogo egli pensa al mistero del Sabato Santo. Già ne *Il cuore del mondo*³²⁷ si possono trovare delle ripercussioni delle esperienze mistiche di von Speyr presentate in modo poetico dal teologo; inoltre *Il Cristiano e l'angoscia*³²⁸ porta i segni di questi avvenimenti³²⁹. Anche in *Escatologia nel nostro tempo* von Balthasar tratta della discesa del Cristo agli inferi, però senza indicare espressamente le visioni di Adrienne³³⁰. A ciò che è avvenuto tra il Venerdì Santo e il giorno della Pasqua il teologo svizzero dedica la sua famosa opera *Teologia dei tre giorni*³³¹. Ma proprio questo testo viene da lui indicato come uno fra quelli che sono stati fortemente influenzati dalle intuizioni di von Speyr. Von Balthasar non ha paura di dire che questi testi «essenzialmente sono una trascrizione teologica di quanto appreso direttamente da lei»³³².

Proprio a partire dalle visioni e dalla teologia del Sabato Santo di Adrienne, che secondo J.-H. Tüek, può essere considerata la giustificazione fondamentale della sua teologia della speranza³³³, von Balthasar sviluppa il suo insegnamento sull'inferno, e sulla famosa questione della speranza per tutti³³⁴. Secondo lui alla mistica svizzera spetta di tracciare la «terza

Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr», 65. Dopo segue la spiegazione di questa tesi. La ragionevolezza di essa e la sua ulteriore spiegazione viene data da J. SERVAIS; cfr. J. SERVAIS, «Per una valutazione», 75-88.

³²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Il cuore del mondo*, Brescia 1964.

³²⁸ H.U. VON BALTHASAR, «*Il cristiano e l'angoscia*», *Gesù e il cristiano*, Scritti minori 25, Milano 1998, 23-94.

³²⁹ «Einen ersten, eher poetischen Niederschlag haben die Karsamstagerfahrungen Adrienne von Speyrs in den Hymnen *Das Herz der Welt* (1945) gefunden [...], ebenfalls lassen sich Spuren nachweisen in der Schrift *Der Christ und die Angst*» («Kommentar zu *Eschatologie in unserer Zeit*», 133).

³³⁰ Cfr. «Kommentar zu *Eschatologie in unserer Zeit*», 132-133.

³³¹ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Brescia, 1990.

³³² AD 82-83. J.-H. Tüek commenta questo fenomeno in modo seguente: «Balthasars Rekurs auf die mystischen Schriften Adrienne von Speyrs berührt ein Problem der theologischen Erkenntnislehre, das wohl noch keine zureichende Klärung gefunden hat. Bei einer sachlichen Aufarbeitung dieser Frage wäre nicht nur Balthasars wiederholter Hinweis zu beachten, dass sein Werk von den Schriften Adrienne von Speyrs unabtrennbar sei (VON BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, 76), sondern auch der, dass er sich in seinen Büchern um eine "theologische Transkription" ihrer Einsichten bemüht habe (VON BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, 90). So hat er die Karsamstagerfahrungen Adrienne von Speyrs in den theologischen Diskurs transponiert, indem er die biblischen, religionsgeschichtlichen und patristischtheologiehistorischen Aspekte des Descensus-Motivs untersucht und in seiner *Theologie der drei Tage* (1969) eine eigene systematische Skizze vorgelegt hat» (J.-H. Tüek, «Nachbetrachtung», 125-126, n. 20).

³³³ Cfr. J.-H. Tüek, «Nachbetrachtung», 125-126.

³³⁴ Cominciando la descrizione delle visioni di Adrienne e di ciò che è avvenuto nel Sabato Santo, von Balthasar afferma: «Rimane ancora da esporre [...] ciò che secondo la

possibilità» al di là dell'aut-aut di Origene e S. Agostino, perché secondo lei non si può cercare la verità in nessuno dei due estremi: l'inferno è vuoto, oppure lì c'è qualcuno³³⁵. La soluzione, come spiega von Balthasar, è la seguente:

Ella non anticipa il giudizio del Giudice del mondo. Ella non sa né ciò che Origene sembra sapere, e nemmeno il contrario, ciò che S. Agostino sa con sicurezza. Ella sa soltanto che Cristo ha ricercato questi luoghi dell'orrore, che ci sono le sue tracce, ma non le si riesce a trovare. Entrambe le cose sono vere: il Sabato Santo è un mistero cristologico nascosto nella storia della salvezza, ma è anche un mistero del caos del peccato creato dall'uomo e rigettato da Dio fuori dal mondo nuovo definitivo³³⁶.

Ripercussioni su questo punto di vista sono da trovare sia nello *Sperare per tutti*³³⁷ che nel *Breve discorso sull'inferno*³³⁸. Tuttavia l'influsso di Adrienne von Speyr sull'escatologia di von Balthasar raggiunge il culmine ne *L'ultimo atto*. Già all'inizio il lettore viene avvertito che nel corso della lettura incontrerà numerose citazioni desunte dalle opere di Adrienne, che pur non esaurendo la ricchezza della sua produzione, «testimoniano unicamente la concordia fondamentale delle opinioni sue e mie a riguardo dei temi escatologici qui trattati»³³⁹. Infatti, le citazioni desunte dalle opere di Adrienne sono incalcolabili³⁴⁰.

La predilezione di von Balthasar per il pensiero della mistica ha suscitato diverse obiezioni durante la vita del teologo, a cui egli rispondeva coraggiosamente³⁴¹. Anche l'abbondanza delle citazioni desunte dalle opere di Adrienne, che si trovano ne *L'ultimo atto*, ha portato i suoi commentatori

mia opinione è il più grande regalo teologico che Adrienne von Speyr ha ricevuto da Dio e lasciato in eredità alla Chiesa» (VITA 39).

³³⁵ KH 2, 85.

³³⁶ TDI 148-149.

³³⁷ Parla della soluzione di von Speyr per un aut-aut di Origene e S. Agostina; cfr. SPT 50.

³³⁸ Qui come motto von Balthasar mette le parole di von Speyr in cui lei indica che la fede possiede le sue radici più profonde nella speranza.

³³⁹ TD 5, 13.

³⁴⁰ «Wer die letzten Bände der von Balthasar vorgelegten Trilogie aufschlägt, sieht sie mit Zitaten aus den Werken Adrienne von Speyers gespickt. Das gilt insbesondere für den Schlussband der Theodramatik» (T. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar*, 147). A. Strukelj parla addirittura di «una parafrasi» di Adrienne; cfr. A. STRUKELJ, «Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr», 38.

³⁴¹ Cfr. p. es.: BDI 11-12. Quanto alla presentazione e alla breve analisi delle diverse posizioni critiche sulla collaborazione fra von Balthasar e von Speyr cfr. J. SERVAIS, «Per una valutazione», 68-71.

ad esprimere diversi giudizi³⁴². Perfino due papi hanno mostrato il loro interesse al lavoro di A. von Speyr, e alla collaborazione che si è svolta tra von Balthasar e la mistica³⁴³.

3. La caratteristica dell'escatologia di Hans Urs von Balthasar e il suo contributo

3.1 *La valutazione balthasariana del pensiero escatologico contemporaneo*

Volendo presentare i punti salienti dell'escatologia balthasariana occorre dapprima ricordare la critica fatta dal teologo all'escatologia della sua

³⁴² Interessante è la critica di L. Sabbioni rivolta verso E. Babini. Quest'ultimo nel suo studio sull'antropologia balthasariana si chiede se a causa della presenza delle numerose tesi desunte dalle opere di von Speyr, *L'ultimo atto* non diventi quasi «una semplice raccolta antologica di testi della mistica, anziché presentare l'originale pensiero di Balthasar sull'escatologia, e sul compimento dell'uomo e del mondo nella Trinità?». Paragona anche von Balthasar a Dante, e Adrienne a Beatrice. Ambedue donne, secondo Babini, guidano gli autori attraverso la vita ultraterrena; cfr. E. BABINI, *L'antropologia teologica*, 254. Sabbioni vede questa opinione «sicuramente eccessiva» indicandone due ragioni: l'ultima parte della *Teodrammatica* «è obiettivamente lo sviluppo di quanto Balthasar ha elaborato, come minimo dal saggio del '57» e oltre questo: «In realtà Balthasar ha ripetutamente affermato di fondare la *Teodrammatica* nelle dimensioni cristologico-trinitarie di cui la cosmologia dantesca è priva»; cfr. L. SABBIONI, *Giudizio e salvezza*, 128-129. L'opinione presentata si trova nella n. 169. A noi sembra ragionevole la critica fatta da Sabbioni.

³⁴³ Nel discorso ai partecipanti del II Colloquio Internazionale del pensiero cristiano che si è svolto nel 1986 a Roma e ha avuto per tema: «*La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr*» il Santo Padre Giovanni Paolo II ha detto: «So che all'interno di questa udienza amichevole, voi non vi aspettate da parte mia un giudizio autorevole. Ciò nondimeno, sono molto compiaciuto del vostro lavoro. Assieme, voi avete cercato di discernere meglio l'azione misteriosa e impressionante del Signore in una esistenza umana assetata di Lui [...] Infine, mi rallegro perché la Chiesa ha continuamente bisogno dell'esempio dei laici, specialmente di laici che siano profondamente radicati nella loro vita professionale ed al tempo stesso immersi in Dio» (GIOVANNI PAOLO II, «Discorso del Santo Padre ai partecipanti», 185). Nella stessa linea si è pronunciato in un colloquio sulla profezia cristiana Benedetto XIV — allora come cardinale J. Ratzinger — dicendo: «*Hans Urs von Balthasar è impensabile senza Adrienne von Speyr*. Credo che si possa dimostrare come in tutte le figure dei grandi teologi sia possibile una nuova evoluzione teologica solo nel rapporto tra teologia e profezia. Finché si procede solo in modo razionale, non accadrà mai nulla di nuovo. Si riuscirà forse a sistemare meglio le verità conosciute, a rilevare aspetti più sottili, ma i nuovi veri progressi che portano a nuove grandi teologie non provengono dal lavoro razionale della teologia, bensì da una spinta carismatica e profetica. Ed è in questo senso, ritengo, che la profezia e la teologia vanno sempre di pari passo. La teologia, in senso stretto, non è profetica, ma può diventare realmente teologia viva quando viene nutrita e illuminata da un impulso profetico» (J. RATZINGER, «Das Problem der christlichen Prophetie», 183).

epoca. Il “compendio” della sua valutazione dello stato del pensiero sui novissimi è contenuto nel testo *I novissimi nella teologia contemporanea*³⁴⁴.

Egli, essendo consapevole di non essere riuscito a cogliere tutti i tratti dello sviluppo escatologico del suo tempo «in corso», non pretende nè di «dare anche “uno spunto per la ricerca”» e neanche di fare «una presentazione dei risultati che attualmente non sono ancora valutabili», ma piuttosto vuole «dare qualche *orientamento* per la riflessione e la ricerca teologica, che sono, e lo saranno sempre più, fondamentali per l'ambiente cattolico»³⁴⁵. Il motivo della sua riflessione o valutazione critica dell'escatologia sta nella convinzione che pochè l'escatologia costituisce

quel settore di teologia dove sono raggiunti e valicati i limiti dell'universo spazio-temporale, dove l'uomo nella morte e l'universo nella sua fine si dissolvono nei loro elementi, dove passa il cielo e la terra, dove la storia è interrotta e riportata con il suo raccolto nei granai eterni, dove la creatura è giudicata e introdotta in Dio in uno stato definitivo [allora, è necessario che] questo settore deve essere esaminato per stabilire se non sono state introdotte abusivamente delle rappresentazioni sensibili, delle ipotesi scientifiche o altro che potrebbero pur aiutare a raggiungere questo o quella parte di verità, ma che tradiscono ben presto il loro carattere provvisorio [dunque] il modo attuale di porre il problema vuole tentare di mettere a nudo il messaggio rivelato, nella sua pura integralità³⁴⁶.

Va chiarito che von Balthasar non vuole minare nessun elemento dell'escatologia definito come un dogma di fede, e pertanto appartenente alla Tradizione indiscutibile della fede. Nemmeno lo vuole affrontare, perché secondo lui di essi si può leggere nei vari manuali. Il teologo elenca i seguenti elementi:

l'universalità della morte come conseguenza del peccato, la cessazione di ogni possibilità di merito con la morte, il giudizio particolare, l'introduzione immediata dell'anima nell'eterna visione beatifica di Dio dopo l'espiazione di tutte le pene temporali e dei peccati veniali in purgatorio, oppure lo stato di

³⁴⁴ Quanto alla sintesi della valutazione fatta da von Balthasar cfr. p. es.: T. RAST, «L'escatologia», 321; P. ESCOBAR, «Das Universale Concretum», 562-564. Per una breve presnetazione della teologia dei novissimi di von Balthasar basata sull'analisi delle tre «sintesi balthasiane dell'escatologia», cioè dei testi: NOV, LE, TD 5 cfr. I. SANNA «L'escatologia cristiana», 434-443. Sanna non menziona la valutazione dello stato dell'escatologia fatta da von Balthasar. Tuttavia il saggio che contiene l'esposizione sintetica dell'escatologia di Rahner, di von Balthasar e alcuni elementi del pensiero escatologico di Kasper, aiuta a cogliere i particolari della teologia balthasariana delle «cose ultime».

³⁴⁵ NOV 33.

³⁴⁶ NOV 37-38.

dannazione eterna, l'inferno, la parusia del Signore alla fine dei tempi, la risurrezione corporale di tutti gli uomini per il giudizio finale³⁴⁷.

In primo luogo risaltano brevemente i tentativi di «rianimare» il trattato *De novissimis*, riconosciuti come positivi e degni di nota sia in ambito protestante sia in quello cattolico, anche se la teologia cattolica - come egli stesso afferma - non supera quella protestante³⁴⁸.

Già, all'inizio della sezione che riguarda l'escatologia a lui contemporanea come «segno dei tempi» della teologia, afferma quanto sia significativo che una generazione intera di teologi abbia affrontato nei propri scritti i dati escatologici con maggiore attenzione, ciò ha permesso di estendere gli orizzonti dell'escatologia, e di conseguenza di arricchire tutta la teologia³⁴⁹. Come contributo che merita di essere menzionato, von Balthasar presenta alcune ricerche che mettono in luce particolari problemi nei vari settori dell'escatologia. Grazie ad essi, si esaminano di nuovo le questioni trascurate nel corso della storia. Proprio questa attività costituisce una consolazione per l'autore, che, basandosi sugli scritti di questo tipo, cerca di trarne indicazioni per il lavoro posteriore³⁵⁰. In seguito sottolinea che da parte protestante si nota una «discussione vivace» che ha portato frutti, come per esempio, la monografia di Cullmann: *Cristo e il tempo*³⁵¹.

Il teologo osserva anche lo sviluppo della cosiddetta *teologia della speranza* in Germania e in Francia, sotto l'influsso della speranza cristiana aperta, presentata dai vari mistici lungo la storia. Ricorda pure vari studiosi, di cui considera notevole il contributo nei diversi settori della ricerca. Menziona Schmaus, che ha ritenuto come necessario il ripensamento della teologia in vista delle «cose ultime», e ha riportato la teologia della storia e l'apocalittica nell'escatologia³⁵². Inoltre, parla di J. Daniélou e della sua

³⁴⁷ NOV 37.

³⁴⁸ Cfr. NOV 33.

³⁴⁹ NOV 33. Come altro esempio si può indicare la sua opinione riguardo la teologia del *descensus* che dimostra che von Balthasar, anche se analizza criticamente la teologia precedente non la respinge, ma la ripensa, per mostrare meglio le verità della fede. «Quanto abbiamo detto fin qui ci può aiutare a vagliare criticamente la tradizione teologica della fine del primo secolo fino ad oggi, senza che per questo essa sia rigettata in blocco. Occorre non soltanto classificare le sue affermazioni secondo il valore, ma in qualche maniera anche esaminarle ciascuna in particolare per ricomporle di nuovo. Certi elementi devono essere messi da parte (p. es. il rivestimento mitico della lotta nell'Ade); altri invece, e soprattutto gli spunti soteriologici, eliminati a favore della rigidità sistematica della nuova dogmatica, devono essere nuovamente sottolineati» (MP 142).

³⁵⁰ NOV 35-36.

³⁵¹ O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Bologna 1965; cfr. NOV 36.

³⁵² Cfr. NOV 72; cfr. M. SCHMAUS, «Das Eschatologische im Christentum», 56-84.

risposta alla moderna teologia protestante della storia, risposta che mette in rilievo il carattere di «avvento» di essa³⁵³. In più, nel campo della «escatologia naturale» indica i lavori di H. E. Hengstenberg³⁵⁴.

A questo punto si tenterà di individuare quali siano, secondo von Balthasar, gli elementi deboli dell'escatologia. Come primo il teologo svizzero indica la mancanza di un «sistema» di novissimi. Ne consegue una certa confusione delle linee dense dei trattati teologici, nel momento in cui i novissimi diventano «punto focale della riflessione teologica»³⁵⁵. Poi, esaminando la letteratura recente, nota che ci sono tante posizioni nelle quali non si può vedere che ci sia stato qualche cambiamento nel campo escatologico, poiché ripropongono solamente i vecchi trattati medioevali o anti-riforma³⁵⁶. Avverte anche una mancanza di «saggi di un'escatologia completa e rappresentativa» del suo tempo. Quelli esistenti li considera manchevoli, sia da parte protestante, come l'opera di Althaus, *Die Letzten Dinge*³⁵⁷, sia da parte cattolica, come l'opera di Schmaus, *Von den Letzen Dinge*³⁵⁸, che, a paragone con l'altra, appare insufficiente, perché è solo una compilazione meritoria. In campo cattolico non ci sono neanche monografie che «perseguono lo scopo di una continua decantazione». Questo, - a suo parere,- è il risultato dell'assenza di dialogo, che servirebbe come stimolo per scritti di questo genere³⁵⁹.

Presentando la sua visione del giudizio critica l'atteggiamento di quei teologi, che, da S. Agostino in poi, hanno la pretesa di «disporre di una "certezza di fede" sull'esito del giudizio»³⁶⁰. Secondo von Balthasar, queste posizioni portano a conclusioni che si separano dal messaggio salvifico contenuto nella Bibbia. Tali conclusioni sono tre, in sintesi: la proclamazione della doppia predestinazione; la concezione sbagliata della speranza, secondo cui la salvezza non è per tutti; la conseguenza che il significato dei testi biblici che trattano della speranza per tutti risulta indebolito e limitato. Però in questi teologi si può osservare l'inizio degli sforzi per arrivare alla prospettiva giusta³⁶¹. Inoltre, facendo vedere le

³⁵³ Cfr. NOV 72-73. Come scritti importanti dell'autore, von Balthasar indica: *Saggio sul mistero della storia*, Brescia, 1957; *Il mistero dell'Avvento*, Brescia 1958; *Sacramentum futuri: etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.

³⁵⁴ Cfr. NOV 75. Von Balthasar indica i seguenti scritti di Hengstenberg: *Tod und Vollendung*, Regensburg 1938; *Der Leib und die Letzten Dinge*, Regensburg 1955.

³⁵⁵ NOV 32.

³⁵⁶ NOV 34.

³⁵⁷ P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh 1957.

³⁵⁸ M. SCHMAUS, *Von den letzten Dinge*, Münster 1948.

³⁵⁹ NOV 35-36.

³⁶⁰ Cfr. NOV 55.

³⁶¹ Cfr. NOV 55-57.

mancanze della dottrina escatologica, von Balthasar richiama l'opinione di K. Rahner, secondo cui il rapporto tra «visione beatifica» e l'umanità risuscitata del Cristo «fino ad ora è stata quasi totalmente trascurata»³⁶².

Parlando delle questioni interne al trattato di escatologia dice che «non è ancora (o non è più)»³⁶³ abbastanza analizzato dalla teologia il significato della cosiddetta *preparatio evangelica* e, a questo proposito, ricorda l'accordo tra la «religione rivelata» dell'Iran, e la religione giudaico-cristiana sul concetto del tempo storico finalizzato, invece di quello ciclico della natura³⁶⁴. Poi menziona la questione della difficoltà dell'interpretazione della forma apocalittica delle espressioni escatologiche usata nella Scrittura, che - secondo von Balthasar - richiederebbe un maggior chiarimento³⁶⁵. Sottolinea, inoltre, che nessuno fino a questo momento ha affrontato il tema del valore teologico della «mistica cristiana» che, secondo lui, è «la sola che possa gettare un ponte tra la mistica biblica e la mistica della Chiesa»³⁶⁶.

Il teologo considera come questioni aperte «la discussione sul rapporto tra gli elementi giudaici e gli elementi ellenistici nella escatologia di S. Paolo, e quella del manifestarsi di forme di pensiero alessandrino nelle espressioni dell'«epistola agli Ebrei»» ma anche «la questione su tutta la storia dello sviluppo dei concetti escatologici durante l'età patristica e nella teologia posteriore»³⁶⁷.

Trattando dell'influsso dell'escatologia sul resto della teologia, mette in rilievo il seguente problema: il ruolo dei «fini ultimi» per altri trattati

³⁶² Cfr. NOV 61-62. Vale la pena presentare più ampiamente l'opinione di Rahner che scrive: «Nella teologia della *visio beatifica*, quale è esposta ordinariamente, l'umanità del Cristo non gioca alcun ruolo. La teologia s'interessa del Verbo fatto uomo solo in quanto Egli si è presentato, nel momento storico della sua vita terrena, come maestro, fondatore della Chiesa e salvatore. Si è appena elaborata una dottrina sulla sua funzione permanente in quanto uomo. Rispettivamente anche la dottrina sul carattere particolare del nostro rapporto permanente con Lui, in quanto uomo in eterno, è molto precaria. Non si ha quasi nulla da dire sul fatto che i nostri atti religiosi fondamentali, che sono certo compiti sempre per la meditazione del Cristo, hanno una struttura «incarnatoria»» (K. RAHNER, «Problemi della cristologia oggi», 69-70).

³⁶³ NOV 68-69.

³⁶⁴ Cfr. NOV 68.

³⁶⁵ Cfr. NOV 69.

³⁶⁶ NOV 70.

³⁶⁷ NOV 70-71. Per quanto riguarda la seconda questione, von Balthasar ha dato ragione a Rahner che ha criticato il lavoro degli studiosi di storia del dogma, che invece di offrire gli spunti per lo sviluppo della teologia dogmatica, raccolgono solamente i dati delle epoche passate. Ruffini presentando la tematica di NOV, nota che von Balthasar riprende un rilievo di Rahner per presentare le opinioni proprie; cfr. E. RUFFINI, «Dati e prospettive», 11.

teologici non è ancora soddisfacente, così come nel campo della teologia della storia³⁶⁸.

Nei rapporti tra l'escatologia teologica e quella filosofica, mette in guardia dalla mescolanza dell'escatologia naturale con l'escatologia soprannaturale «nella costruzione di una metafisica religiosa composita» e dal cadere nello «scoglio di una semplice fusione dei dati escatologici della Rivelazione in una sistema di pan-evoluzione cosmica» a cui, in un certo modo, si potrebbero avvicinare le visioni di Teilhard de Chardin³⁶⁹.

La mancanza di una filosofia completa della morte e anche di una filosofia e di una teologia cattolica della storia e del cosmo, non sfugge al nostro autore. Così consapevole del rapporto tra le due escatologie: quella cristiana e quella giudaica, che pur appartenendo allo stesso destino a causa di Cristo che porta il compimento di tutte e due, finora di fatto sono in opposizione³⁷⁰.

Nonostante siano state presentate non poche carenze nel pensiero escatologico, poste in risalto da von Balthasar ne *I novissimi nella teologia contemporanea*, ne rimane una, forse quella più importante. La si può rappresentare bene servendosi dell'opinione di Y. Congar, che lo stesso von Balthasar prende a conferma del suo postulato.

È soprattutto questo senso escatologico che è mancato maggiormente all'ecclesiologia quale è stata fatta dal XVI secolo in poi. Senza sensibilità per l'escatologia, nei «fini ultimi» si è visto non tanto il fine e il completamento dell'ordine globale, quanto un cumulo di cose che si possono studiare allo stesso modo delle «cose» di questa terra. Ci si domanda: *Quid sit ignis purgatoris? Utrum visio Dei sit per speciem?* esattamente come in fisica ci si interroga sulla natura del fuoco o in metafisica sulla conoscenza mediante una *species*. In breve, si è fatta una specie di fisica dei «fini ultimi». La maggior parte dei trattati di escatologia dei nostri manuali sono di questo tipo³⁷¹.

Aver affrontato gli *eschata* in questo modo significa, inoltre, aver considerato carente il legame tra essi e Dio, in particolare con il Cristo che è la sua rivelazione e con il conseguente spostamento dell'escatologia in una posizione periferica nella teologia dogmatica. Secondo von Balthasar questa visione deve essere cambiata.

³⁶⁸ NOV 71-72.

³⁶⁹ NOV 76.

³⁷⁰ Cfr. NOV 76-77. Questo tema è stato anche trattato in ThD; cfr. soprattutto: ThD 297-299.

³⁷¹ Y. CONGAR, «Bulletin de theologie dogmatique», 463; cfr. NOV 43.

3.2 *Escatologia biblica e conforme alla Tradizione e al Magistero della Chiesa*

Hans Urs von Balthasar fonda la sua escatologia sulla Sacra Scrittura e sulla Tradizione della Chiesa. Anche se l'insegnamento dell'autore è ricco di analisi e osservazioni acute, come per esempio la questione della speranza per la salvezza di tutti, esse vengono sempre radicate nella Rivelazione di Dio. A nessun lettore dei testi escatologici del teologo di Basilea può sfuggire il fatto che essi sono ricchi di citazioni bibliche e le sue riflessioni teologiche vengono sostenute dalle opinioni di molti biblisti ed esegeti³⁷². Inoltre, nel paragrafo precedente, «Ispiratori del pensiero escatologico di Hans Urs von Balthasar», si è cercato di dimostrare che egli attinge a piene mani dal patrimonio della Chiesa e dalla sua Tradizione, per presentare la propria visione dei novissimi. Nei suoi scritti si possono trovare riferimenti al pensiero teologico, alle esperienze dei mistici, alle opere dei santi, all'insegnamento del Magistero della Chiesa. Su quest'ultimo si vuole appuntare un po' l'attenzione.

Come è stato appena detto, l'escatologia di von Balthasar non manca di peculiarità che suscitano nei suoi lettori la domanda: «La sua teologia è ancora cattolica?» Non si può nascondere che ci sono state risposte negative, o quantomeno opinioni dubbiose³⁷³. Tuttavia occorre affermare che il suo cercare delle risposte a domande difficili, sì, è coraggioso, ma egli ne era consapevole e lo affermava apertamente. Voleva offrire solamente opinioni, proposte e non asserzioni categoriche. Per valutare il suo pensiero occorrerebbe prendere sul serio soprattutto la sua volontà di rimanere assolutamente fedele alla Chiesa e alla sua dottrina. Questo desiderio onesto è stato il filo rosso delle sua teologia, in modo particolare della sua escatologia fin dal inizio. Già, nella prefazione a *I pensieri sulla dottrina delle «cose ultime»*, egli scriveva che non voleva allontanarsi dall'insegnamento della Chiesa nemmeno nel punto più piccolo³⁷⁴. Proprio

³⁷² Cfr. p. es.: la prima sezione di TD 5 intitolata «Concetto dell'escatologia cristiana» in cui von Balthasar analizzando i testi biblici descrive la caratteristica dell'escatologia cristiana (TD 5, 17-49); inoltre cfr. p. es. i testi: BFT e GnA.

³⁷³ Cfr. p. es.: ZuF 7363-7366; E. PIOTROWSKI, *Teodramat*, 300-325. Piotrowski dedica un capitolo intero per indicare le questioni della teologia balthasariana, che a suo avviso, non concordano con l'insegnamento ufficiale della Chiesa. Il capitolo porta il titolo: «Dramatyczne poszukiwanie prawdy – Hans Urs von Balthasar na ”granicy herezji” [«La drammatica ricerca della verità – Hans Urs von Balthasar “al confine dell'eresia”»].

³⁷⁴ «Der Leser wird aber verstehen, warum über die Bedenken hinweg diese Zeilen dem Druck übergeben wurden: einzig um in die traditionelle Lehre der Kirche, von der in keinem Punkt im geringsten abgewichen werden soll, die christologische Mitte so hell wie möglich aufleuchten zu lassen, heller vielleicht als sie in manchem christlichen Gemüt und

queste dichiarazioni della piena fedeltà al Magistero, devono essere il punto di partenza per ogni studio del suo pensiero e, alla luce di esse, si possono valutare correttamente tutte le sue proposte che non erano mai impositive. La conferma a tutto ciò che è stato detto si potrebbe trovare nelle seguenti parole della «Nota preliminare» de *L'ultimo atto*. Von Balthasar afferma:

Questo libro ultimo della *Teodrammatica* sfocia in pieno in ciò che Karl Rahner definisce di tutto diritto enfaticamente come il mistero di Dio. Ciò che si può dire alla fine circa l'ultimo atto del dramma fra cielo e terra non sono che termini stupefatti e balbettanti [*staunende und stammelnde*], che girano intorno a questo mistero, termini che si appoggiano ad alcune lampeggianti parole ed allusioni della Scrittura. Si è tentato di andare fino al limite consentito dalla Scrittura - per alcuni forse un passo più avanti - ma di fermarsi rigorosamente là dove speculazioni apparentemente logiche hanno condotto soltanto in un vuoto astratto o davanti a superflue segnalazioni di divieto. Non è «scientifico», neppure in campo teologico, parlare «con esattezza» di cose che non si possono sapere (per esempio dello «stato intermedio»). Conforme all'avvertimento dell'Aquinate si è cercato di costruire della teologia sugli articoli di fede (e non inversamente) - sulla Trinità, sull'Incarnazione del Figlio, sulla sua vicarietà per noi in croce e nella resurrezione, sulla sua missione dello Spirito a noi nella Chiesa apostolica e nella *communio sanctorum* - la quale teologia è la sola chance per il fatto che anche oggi ed in futuro si possa attuare una testimonianza di vita (e di morte) per «il supremo dono di Dio», che solo così diviene «irreversibile e insuperabile»³⁷⁵.

3.3 *Due postulati ermeneutici*

Von Balthasar nella sua critica dell'escatologia a lui contemporanea non si limita a puntualizzare tutto ciò che è considerevole rispetto a ciò che è debole, ma propone il proprio concreto programma di rinnovamento³⁷⁶. Esso verrà sviluppato da lui secondo due grandi linee, che costituiscono già il frutto della sua analisi critica della teologia delle «cose ultime». Si tratta,

Bewusstsein strahlt» («Kommentar zu *Eschatologie in unserer Zeit*», 131). Simili affermazioni le troviamo p. es. anche in NOV; cfr. NOV 37.

³⁷⁵ TD 5, 14. «Hans Urs von Balthasar hat sich zeit seines Lebens mit eschatologischen Fragen befasst. Ihm war die methodische Schwierigkeit durchaus bewusst, in der Zeit über das Andere der Zeit Aussagen treffen zu sollen. Niemand, der Theologie treibt, kann so tun, als habe er den Tod bereits hinter sich und könne die Geschichte *sub specie aeternitatis* betrachten oder beurteilen. Trotz dieser Schwierigkeit sah sich Balthasar — von der Offenbarung her — geradezu genötigt, in immer neuen Anläufen die Themen Tod, Auferstehung, Gericht, Himmel und Hölle zu bedenken» (J.-H. TÜCK, «Nachbetrachtung», 118).

³⁷⁶ Quanto alla storia del rinnovamento del trattato dell'escatologia cfr. p. es.: T. RAST, «L'escatologia»; G. MOIOLI, «Dal “*De Novissimis*” all'escatologia». Ambedue gli autori menzionano il contributo di von Balthasar.

dunque, della decosmologizzazione dei dati escatologici e della centralizzazione cristologia di essi³⁷⁷.

3.3.1 La decosmologizzazione dei dati escatologici

Il postulato della decosmologizzazione dei dati escatologici proposto da von Balthasar può essere spiegato sinteticamente nel modo seguente: poiché i tempi sono cambiati, anche la concezione dell'universo, in generale, e dell'uomo, in particolare, sono ormai diverse dalle concezioni antiche, giudaiche e medievali; dunque si deve affrontare la Rivelazione in una nuova prospettiva, soprattutto per quanto riguarda gli avvenimenti escatologici da essa annunziati³⁷⁸. Per questo von Balthasar insiste sull'inevitabilità dell'operazione ermeneutica, grazie a cui i «fini ultimi» saranno liberati dal dominio del figurativo.

Questo compito, dice il teologo svizzero, è «senza dubbio temerario ma assolutamente necessario»³⁷⁹. Confermando la sua pretesa ricorda che sia l'insegnamento di famosi teologi, sia la dottrina contenuta nella stessa Scrittura, provano che «quello che è “cosmologico” non è mai stato altro che un accompagnamento del tema musicale di fondo»³⁸⁰. Subito dopo aggiunge le parole del grande S. Agostino: «*Ipse (Deus) post hanc vitam sit locus noster*»³⁸¹.

³⁷⁷ Che questi due postulati di von Balthasar stiano alla base di importanti sviluppi è confermato da Ruffini; cfr. E. RUFFINI, «Dati e prospettive», 11-12. Tra i teologi che considerano molto importante questo punto del pensiero balthasariano possiamo menzionare p. es. Moda; cfr. A. MODA, *Hans Urs von Balthasar*, 172. Escobar indica i tutti e due postulati come le tappe costitutive della *riduzione escatologica* che egli osserva nella teologia di von Balthasar; cfr. P. ESCOBAR, «Das Universale Concretum», 572. G. Bätzing riprendendo la tesi di Escobar parla perfino di «die “Eschatologische Reduktion” als christologische Konzentration bei H.U. von Balthasar»; cfr. G. BÄTZING, *Kirche im Werden*, 73-79.

³⁷⁸ Cfr. LDMC 92-94. Quanto alla critica fatta da von Balthasar della visione dell'inferno presentata da S. Tommaso e da Dante cfr. p. es.: EUZ 59-60.

³⁷⁹ NOV 41. In SPT, in una nota, von Balthasar esprime il suo stupore dicendo: «È inspiegabile come mai ancora nel *Dictionnaire de Théologie Catholique* (a. *Enfer*) si continua a disputare sulla localizzazione dell'inferno» (SPT 93, n. 7); cfr. «Enfer, V: Le lieu de l'enfer», *DThC* V/1, 101-103.

³⁸⁰ NOV 44.

³⁸¹ AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, XXX, II, 3, 8. Vale la pena riportare l'intero brano: «*Li nasconderai nel segreto del tuo volto*. Quale luogo è questo? Non ha detto: li nasconderai nel tuo cielo; non ha detto: li nasconderai in paradiso; non ha detto: li nasconderai nel seno di Abramo. Infatti per molti fedeli i luoghi dove staranno in futuro i santi sono indicati nelle Sacre Scritture. Sia stimato poco tutto quanto è all'infuori di Dio! Colui che ci protegge nel luogo di questa vita, sia Egli stesso il nostro luogo dopo questa vita; poiché questo già prima il salmo stesso dice a Lui: *sii per me un Dio protettore, e un*

È interessante notare che con queste affermazioni, in un certo qual modo, von Balthasar si pone sulla stessa linea di Y. Congar che, soffermandosi sul problema della comprensione del purgatorio, fa una critica del trattato escatologico. Secondo lui non si possono analizzare le cose che vengono dopo la morte nello stesso modo di come si elaborano gli elementi del mondo presente, perché operando così, non si fa altro che «una fisica delle cose ultime» il cui oggetto sono proprio i «fini ultimi», ridotti allo stato delle cose³⁸².

C'è anche una seconda autorità che sostiene l'idea della decosmologizzazione di von Balthasar. Si tratta di R. Garrigou-Lagrange, il quale analizzando il Salmo 73 afferma: «Nessuna descrizione dell'inferno o del paradiso [...] Dio solo c'è nello sguardo del salmista, egli non vuole che Lui [...] Essere con Dio, in cielo o sulla terra, questo basta. Nessuna cosmologia. Dio è il luogo delle anime. Così noi siamo nel centro della fede d'Israele»³⁸³. Questa opinione, fra l'altro, permette a von Balthasar di stabilire gli *eschata* non più come luoghi, bensì come stati di Dio, o ancora meglio - come gli incontri dell'uomo con Dio. Questo modo di comprendere i novissimi può rendere, secondo il nostro autore, più fruttuoso il dialogo cattolico-protestante. Una delle questioni controverse è il tema del purgatorio. Se esso non fosse più presentato secondo la vecchia cosmologia come il luogo, ma come la dimensione del giudizio, cioè dell'incontro fra Dio-Giudice e l'uomo-giudicato, durante il quale avviene anche il processo della purificazione del peccatore, allora il dialogo fra le due confessioni cristiane farebbe un passo in avanti.³⁸⁴

Sembra giusto mostrare come von Balthasar si renda conto delle difficoltà che si possono presentare a proposito del processo della decosmologizzazione dei concetti cosmologici. Se ne evidenziano due.

La prima è costituita dal rischio di cadere nel «fossato» dell'«acosmicismo», che potrebbe costituire una relazione diretta tra l'uomo e *Deus nudus* come suo fine, prescindendo dal mondo creato. Come indica

luogo di rifugio [Ps 30,3]. Saremo dunque nascosti nel volto di Dio. Aspettate di sentire da me quale rifugio vi sia nel volto di Dio? Purificate il vostro cuore, in modo che Egli stesso lo illumini, ed entri Colui che invocate. Sii la sua casa, ed Egli sarà la tua; che Egli abiti in te, e tu abiti in Lui. Se in questa vita lo avrai accolto nel tuo cuore, Egli dopo questa vita ti accoglierà nel suo volto. *Li nasconderai*, dice. *Dove? Nel segreto del tuo volto*».

³⁸² Cfr. Y. CONGAR, «Bulletin de théologie dogmatique», 463; cfr. NOV 43. Von Balthasar cita l'opinione di Congar in nota. Sul tema del contributo di Congar alla svolta escatologica cfr. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, I, 68-70.

³⁸³ R. GARRIGOU-LAGRANGE, «Notes sur le messianisme», 195-196; cfr. NOV 44. Quanto al Salmo 73 inteso come l'esempio della *riduzione escatologica* della rivelazione di Dio cfr. P. ESCOBAR, «Das Universale Concretum», 565-566.

³⁸⁴ Cfr. LDMC 105-106.

lo stesso von Balthasar, questo pericolo si è potuto riconoscere nel «escatologismo conseguente» del giovane Barth³⁸⁵.

La seconda difficoltà la si può notare leggendo con attenzione le prime righe dell'«Introduzione» de *L'ultimo atto*. Presentando il concetto dell'escatologia cristiana, il teologo di Basilea afferma che «quando si parla teologicamente di «ultimo atto» nel dramma della creazione e della redenzione del mondo, involontariamente si pensa dapprima agli avvenimenti che si attendono alla fine della storia intramondana»³⁸⁶. Egli si riferisce all'ultimo combattimento tra il Cristo e l'Anticristo. Inoltre, il messaggio del Nuovo Testamento lascia intendere che questi avvenimenti avranno un carattere molto specifico e precederanno la resurrezione, il giudizio, il purgatorio, la salvezza perenne o la dannazione, cioè i cosiddetti novissimi. Questo punto di vista contrassegna una modalità di rielaborazione del trattato tradizionale dell'escatologia³⁸⁷. Si potrebbe addirittura azzardare e affermare che la difficoltà di esercitare una decosmologizzazione dei dati escatologici deriva, fra l'altro, da quest'involontario modo di pensare alle «cose ultime», da cui l'escatologia rinnovata si deve rendere libera.

A conferma di quest'osservazione si richiama l'opinione di E. Ruffini, che, nell'introduzione a *I novissimi nella teologia contemporanea*, mostra come nella decosmologizzazione il problema fondamentale sia la conoscenza che l'uomo ha degli *eschata*, la quale dipende dalla Rivelazione stessa e come, a volte, non è semplice differenziare il «fatto rivelato puro e semplice dalle categorie e dalle formulazioni del genere letterario apocalittico, al quale generalmente appartengono gli insegnamenti dell'Antico e del Nuovo Testamento»³⁸⁸.

Tuttavia von Balthasar difende la legittimità dell'uso di un linguaggio che si serve d'immagini, archetipi e concetti della lingua umana. Anzi sostiene che senza di essi Dio non avrebbe potuto rendere la sua parola comprensibile all'uomo. Per esempio, ne *L'ultimo atto*, von Balthasar afferma: «Abbiamo dovuto arrampicarci in alto, certamente con semplici metafore e simboli, come fa la stessa rivelazione quando descrive il compimento del mondo»³⁸⁹. Secondo il teologo si deve tenere conto del fatto che il linguaggio immaginoso sia forse l'unico possibile per esprimere

³⁸⁵ NOV 43.

³⁸⁶ TD 5, 17.

³⁸⁷ Cfr. TD 5, 17.

³⁸⁸ Cfr. E. RUFFINI, «Dati e prospettive», 12-13.

³⁸⁹ TD 5, 415.

la realtà escatologica³⁹⁰. Pertanto questo linguaggio è solamente un mezzo per comunicare la realtà concreta. Un caso emblematico è la risurrezione del Cristo, che non è un mito, ma un fatto storico. Dunque, non si può demitizzare il Nuovo Testamento, ma solo il suo linguaggio³⁹¹. A questo proposito Ruffini evidenzia il pericolo di «ritenere mitologico l'insegnamento rivelato col pretesto di distinguere la verità dal genere letterario con il quale ci viene presentata». Non c'è per nulla la possibilità di «mettere in discussione la verità rivelata»³⁹².

Comunque, pur essendo consapevole delle difficoltà, von Balthasar non s'intimorisce. Quando analizza i discorsi dei sinottici sulla fine mostra che il modo lucano di parlare della caduta di Gerusalemme rappresenta il primo caso in cui è stata fatta deapocalitticizzazione a favore di un'escatologia incentrata su Cristo. Luca invece di parlare de «l'"angoscia" di Daniele per il luogo santo come Marco (Mc 13,14), parla degli avvenimenti concreti, come l'assedio e la presa della città (Lc 21,10-24)»³⁹³.

Si deve dire che von Balthasar non parla soltanto della necessità di sottrarre i «fini ultimi» dal linguaggio figurativo e di come l'evangelista sia riuscito a farlo, ma mette in pratica il suo postulato. Non si può, perciò, non richiamare le frasi che sembrano avere la forza di rinnovare non soltanto il trattato dell'escatologia e la teologia intera, ma soprattutto la fede dell'uomo. Sembra che questa affermazione sia la spiegazione migliore su che cosa significhi decosmologizzazione dei dati escatologici secondo von Balthasar:

È Dio il «fine ultimo» della sua creatura. Egli è il cielo per chi lo guadagna, l'inferno per chi lo perde, il giudizio per chi è esaminato da Lui, il purgatorio per chi è purificato da Lui. Egli è Colui per il quale muore tutto ciò che è mortale e che risuscita per Lui e in Lui³⁹⁴. [In altre parole:] Dio è la «cosa ultima» dell'uomo. Solo Dio. La morte lo mette davanti a Dio. Al giudizio avviene quest' incontro con Dio a quattr'occhi. E nessuna delle alternative di questo giudizio è il luogo nel cosmo. Esse sono degli atti e delle decisioni di Dio. L'uomo non cambia il suo posto nel cosmo. Come proveniente dall'abisso

³⁹⁰ Cfr. EUZ 49.

³⁹¹ Cfr. TD 5, 44-45.

³⁹² E. RUFFINI, «Dati e prospettive», 13. Ruffini aggiunge in seguito: «Questo lavoro può essere facilitato dal progresso di studi biblici, ma i limiti vengono dall'antropologia e una cosmologia che non sempre sono le più adatte per un'interpretazione e una formulazione teologica del dato rivelato».

³⁹³ Cfr. TD 5, 31.

³⁹⁴ NOV 44.

creativo della libertà di Dio, alla fine della sua esistenza terrena di nuovo attraversa la riva dello spazio e del tempo, per incontrarsi con la sua Sorgente³⁹⁵.
Ne consegue che:

Il cristiano sa che la sua fede non è vincolata a nessuna determinata cosmologia. Il cristianesimo è sopravvissuto al crollo delle vecchie immagini del mondo senza la crisi che incombeva nella sua vita [...] nel nostro cosmo c'è posto per *tutto* – per migliaia e milioni di cose diverse, a noi sconosciute, e non c'è questo posto (ciò si può provare con assoluta certezza!) per le «ultime cose» cristiane: per il giudizio, per il cielo e l'inferno [...] Il cristianesimo viene oggi dall'uomo senza il bastone della cosmologia. Grazie a Dio è stato gettato via. In futuro non sarà più possibile cambiarlo in nessun sistema cosmico immanente³⁹⁶.

3.3.2 La concentrazione cristologica dei dati escatologici

Sono stati appena presentati i risultati dell'applicazione alla teologia dei novissimi del primo criterio ermeneutico esposto da von Balthasar. Egli, però, non si ferma qui, ma fa ancora un passo in avanti indicando quale deve essere la seconda tappa del rinnovamento dell'escatologia.

Il teologo sottolinea fortemente che Dio è il fine ultimo della sua creatura «ma Egli lo è precisamente nel senso in cui è orientato verso il mondo, nel Figlio suo Gesù Cristo»³⁹⁷. A partire da questa affermazione il teologo svizzero imposta il secondo principio del rinnovamento dell'escatologia, la *concentrazione cristologica*³⁹⁸. Nell'introduzione a *I pensieri sulla dottrina delle «cose ultime»* egli scrive:

³⁹⁵ «Gott ist das letzte Ding des Menschen, Gott ganz allein. Der Tod bringt ihn vor Gott. Das Gericht vollzieht dieses Aug in Aug zu Gott. Und die beiden Alternativen des Urteils sind keine kosmologischen Örtlichkeiten, sondern Akte und Entscheidungen Gottes. Der Mensch verändert nicht seinen Standort im Kosmos, er, der aus dem Abgrund der Schöpferfreiheit Gottes stammt, tritt am Ende seiner zeitlichen Bahn wieder über den Rand von Raum und Zeit hinaus, um seinem Ursprung zu begegnen» (LDMC 94).

³⁹⁶ «Der Christ weiss, dass sein Glaube nicht an irgendeine bestimmte Kosmologie gebunden ist; das Christentum hat den Zusammenbruch der alten Weltvorstellungen ohne lebensgefährdende Krise überstanden [...] in unserem unabsehbaren Kosmos ist Raum für *alles* vorhanden, für tausend und Millionen unbekannte Dinge, ausser — und das lässt sich mit Gewissheit sagen! — ausser für die christlichen letzten Dinge: für Gericht und Himmel und Hölle [...] Das Christentum tritt heute an den Menschen heran ohne die Krücke der Kosmologie. Gott sei Dank ist es diese Krücke losgeworden. Gott sei Dank wird es künftig nicht mehr verwechselt werden können mit einem immanenten Weltsystem» (LDMC 92.93.94).

³⁹⁷ NOV 45.

³⁹⁸ Sanna osserva che essa è «riconosciuta ed accolta ormai dalla totalità della teologia cattolica contemporanea»; cfr. I. SANNA, «L'escatologia cristiana», 446. Sul tema della concentrazione cristologica nell'escatologia di von Balthasar cfr. p. es.: A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, I, 73-74; J.-H. TÜCK, «Nachbetrachtung», 123-125.

Il lettore tuttavia capirà perché, nonostante i dubbi a suo tempo sollevati, il testo è stato dato alla stampa: solo affinché nel tradizionale insegnamento della Chiesa, dal quale non ci si può allontanare neanche nel più piccolo punto, si faccia risplendere, tanto chiaro quanto più è possibile, il centro cristologico. In modo più chiaro di quanto, più di una volta, risplenda nell'impressione e nella consapevolezza dei cristiani³⁹⁹.

Il teologo svizzero la comprende come spiegazione dei «fini ultimi» attraverso i termini cristologici. Negli innumerevoli passi dei suoi scritti, egli afferma esplicitamente la centralità di Cristo nella propria teologia: «Fin da Abramo, da Mosè e dai Profeti, Dio è coinvolto in una singolare e unitaria partenza verso l'uomo, cammino che si compie nell'incarnazione del suo Verbo»⁴⁰⁰. Ancora: «Egli stesso è la pietra terminale della rivelazione storica di Dio, nel senso che in Lui il Dio trinitario si dona al mondo in modo insuperabile»⁴⁰¹, ma anche: «Il vero novissimum è la vita trinitaria di Dio apertasi in Gesù Cristo»⁴⁰².

Queste poche citazioni sono sufficienti per riconoscere che la persona di Cristo, nella teologia di von Balthasar, assume un ruolo assolutamente centrale. È proprio attraverso Cristo che la salvezza di Dio viene trasmessa all'uomo. Ogni relazione tra Dio e l'uomo passa obbligatoriamente attraverso Cristo; «Dio viene conosciuto solo grazie a Dio»⁴⁰³. In questo

³⁹⁹ «Der Leser wird aber verstehen, warum über die Bedenken hinweg diese Zeilen dem Druck übergeben wurden: einzig um in die traditionelle Lehre der Kirche, von der in keinem Punkt im geringsten abgewichen werden soll, die christologische Mitte so hell wie möglich aufleuchten zu lassen, heller vielleicht als sie in manchem christlichen Gemüt und Bewusstsein strahlt» («Kommentar zu *Eschatologie in unserer Zeit*», 131). Ricordiamo che questa versione del manoscritto di von Balthasar finalmente non è stata pubblicata. Inoltre va detto che tutti i suoi scritti in cui egli affronta delle questioni escatologiche portano l'impronta della concentrazione cristologica dei dati escatologici; cfr. *Ibidem*, 132.

⁴⁰⁰ LE 357. Anche: «In questo preferire la volontà divina, atto semplice ma spesso assai difficile, in questo lasciarla fare entro la nostra, già nella vita mortale si attua quell'evento centrale, che sarà l'essenza della vita eterna, e anzi in modo molto più centrale di quanto sia raggiungibile, per esempio, mediante esercizi di immersione meditativa fatti per iniziativa propria (esercizi che Dio non esige affatto da me) e presunte esperienze d'unione con Dio. Tali tecniche e metodi, segretamente, è pur vero che vivono del pensiero secondo il quale i limiti creaturali (anche della coscienza) sono un impedimento di contro a Dio, mentre, in realtà, nel cristianesimo e nel suo mysterium dell'incarnazione Dio percorre appunto la strada della limitazione entro confini, per riconciliare con sé il mondo» (LE 367).

⁴⁰¹ TD 5, 31.

⁴⁰² TD 5, 43. Anche: «Noi camminando per la sua strada, andiamo verso di Lui [Cristo] come verso la nostra realtà ultima: soltanto in questo senso ha significato un discorso teologico sul ritorno di Cristo, che coincide precisamente con l'avvento definitivo del regno del Padre; "poi sarà la fine, quando consegnerà il regno a Dio Padre" (1Cor. 15,24)» (FA 23).

⁴⁰³ GL 1, 165.

modo Cristo diventa la concretizzazione e la personificazione delle «cose ultime» dell'uomo. Si può parlare di «escatologica mediazione in Cristo» che per von Balthasar significa il centro dell'escatologia⁴⁰⁴. Dunque, l'autore concludendo la parte de *I novissimi nella teologia contemporanea* dedicata alla concentrazione cristologica afferma con chiarezza:

Se i «fini ultimi» saranno concepiti in termini cristologici, e se si va fino in fondo, in termini trinitari, si comprenderanno più chiaramente anche il giudizio, il purgatorio, l'inferno e lo *sheol* (che nella Bibbia è ben altro che quell'inoffensivo anti-inferno che ne è stato fatto). Allora l'escatologia sarà sufficientemente decosmologizzata (il che non significa smitizzata), non conterrà più dei rimasugli non elaborati di una filosofia religiosa infracristiana e diverrà, nel suo oggetto, parte integrante dell'ubbidienza personale di fede a Gesù Cristo⁴⁰⁵.

Di conseguenza Gesù Cristo stesso viene chiamato l'*eschaton*⁴⁰⁶. Questo passaggio del pensiero escatologico di von Balthasar rende evidente il nuovo modo di pensare l'escatologia; dagli *eschata* intesi come luoghi e cose, all'*Eschaton* che è una Persona, la Persona del Dio-Uomo⁴⁰⁷. Egli è il centro della storia, e le conferisce il senso⁴⁰⁸. A questo punto von Balthasar segue la visione di J. Daniélou. È proprio questo teologo che ripensa il dogma di Calcedonia e riconosce in Cristo il termine assoluto della storia, il termine che non è mero avvenimento, ma una Persona.

Noi abbiamo innanzitutto constatato che l'*eschaton* non è soltanto un *péras*, una semplice fine cronologica, ma veramente un *télos*, una meta che è il compimento di uno sviluppo. E ci è apparso infine, che il termine di questo

⁴⁰⁴ K.J. WALLNER, *Gott als Eschaton*, 32.

⁴⁰⁵ NOV 62. In questo punto le posizioni di von Balthasar e Rahner concordano. Il teologo tedesco afferma: «Cristo stesso è il principio ermeneutico di tutte le affermazioni escatologiche [...] Ciò che non può essere letto e compreso come affermazione cristologica non è neppure un'affermazione escatologica autentica, ma veromanzia e apocalittica, oppure un modo inintelligibile di dire, cieco verso ciò che cristologicamente s'intende, perché il cristologico è detto in un modo di dire e d'immaginare che, preso a prestito da altrove, viene letto a partire dal *terminus a quo* della sua origine invece che a partire dal *terminus ad quem*, cioè da Cristo [...] A partire dall'esperienza di Cristo, si lascia di fatto leggere tutto ciò che noi possiamo realisticamente dire nell'escatologia di una dogmatica cattolica» (K. RAHNER, «Principi teologici», 434-435).

⁴⁰⁶ Von Balthasar afferma: «Ma giacché l'*eschaton* Cristo si è già manifestato nella storia, e i raggi della sua risurrezione hanno già cominciato ad illuminarla, allora già quaggiù è legittimo parlare della bellezza cristiana» (GL 1, 618); cfr. anche: NOV 49. Anche qua von Balthasar chiama Cristo l'*eschaton*.

⁴⁰⁷ Cfr. GL 1, 618.

⁴⁰⁸ Cfr. LE 353-354.

sviluppo non sia un avvenimento, ma una persona. Così siamo passati dall'*eschaton* all'*eschatos*⁴⁰⁹.

Da quanto si è detto consegue che «grazie a questa impostazione vediamo tutti i raggi della verità escatologica unirsi in Cristo. Il nostro morire e il risorgere, e per di più il giudizio a cui saremo chiamati, la nostra via all'inferno e al cielo, non può allontanarsi dal campo della cristologia»⁴¹⁰.

Il fatto che il von Balthasar consideri «Cristo come centro determinante»⁴¹¹ di ogni escatologia sia cristiana che giudaica⁴¹², fa sì che il teologo come tratto caratteristico dell'escatologia cristiana veda la sua natura presentica⁴¹³ e verticale⁴¹⁴. Tuttavia va chiarito subito che essa non si oppone a quella futura, ma la include⁴¹⁵. L'escatologia presentica si trova soprattutto nel Vangelo di Giovanni che

⁴⁰⁹ J. DANIELOU, «Christologie et Eschatologie», 275; cfr. ID., *Saggio sul mistero della storia*, 214; cfr. NOV 45.

⁴¹⁰ «So gesehen, sammeln sich alle Strahlen der eschatologischen Wahrheit in Christus; unser Sterben und Auferstehen, ja unser Gerichtetwerden selbst, unser zur Hölle und zum Himmel Fahren kann nicht aus dem christologischen Feld herausfallen» (EUZ 73).

⁴¹¹ Cfr. il paragrafo: «Cristo come centro determinante» nella sezione A. «Concetto dell'escatologia cristiana» (TD 5, 17-21).

⁴¹² «Con la presenza di Gesù [...] l'escatologia naturale-intramondana, come anche quella giudaica vengono riportate al nuovo centro che conferisce loro forma» (TD 5, 25-26); cfr. anche: *Ibidem*, 20-21.

⁴¹³ Nella traduzione italiana vengono usati almeno quattro diversi aggettivi per descrivere questo tipo di escatologia: «presentista» (TD 5, 21); «presenziale» (TD 5, 23); «presentistica» (TD 5, 30) «presentica» (TD 5, 34), tuttavia nel testo originale l'autore usa solo due forme: «präsentische» (*Das Endspiel*, 19.28.32) oppure «Präsenzeschatologie» (*Das Endspiel*, 21).

⁴¹⁴ «Tutto ciò per il nostro argomento ha il seguente significato: la vera storia dell'uomo e dell'umanità avviene non orizzontalmente, su un piano temporale, ma verticalmente su un piano che scorre tra il tempo e l'eternità, tra l'uomo e Dio. La vera storia è l'allontanamento del mondo dalla sua origine in Dio, e l'abolizione di questa distanza (*diástasis*): e ciò avviene attraverso la preghiera culturale e la purificazione, attraverso la contemplazione filosofica o l'annientamento mistico [...] questa "storia verticale", che caratterizza le antiche culture, è un momento, che fu positivamente assunto anche nell'ambito biblico è cristiano. Tale "storia verticale", per esempio, domina ampiamente le *Confessioni* di S. Agostino, la storia della sua personale conversione. Il suo libro *La città di Dio* è però, permeato prevalentemente da una visione storica biblica, orizzontale» (BFT 31.33); cfr. A.M. MINUTELLA, *L'escatologia cristologico-trinitaria*, 49-56.

⁴¹⁵ ««Wenn ihr mit Christus auferstanden seid, so trachtet nach dem, was droben ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt... Euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott» (Kol 3,1.3). Dazu die johanneischen Stellen, an denen Christus gegenüber einer entfernten "Auferstehung am Jüngsten Tag" sich selber als die Auferstehung hier und jetzt vorstellt (Joh 11,25-26) und seine eschatologische "Stimme", die die Toten aus den Gräbern rufen wird, als gegenwärtig ertönend ansetzt (Joh 5,25). Man darf diese Stellen nicht in

nei riguardi degli scritti paolini o di altri scritti neotestamentari non significa dell'essenzialmente nuovo, ma solo una conseguenza chiarificatrice [...] [perché] a scorrer i testi [dei sinottici] senza prevenzione, si resterà stupefatti a rilevare quanti di essi – se si prescinde dal complesso delle profezie sulla rovina di Gerusalemme – si riferiscono alla immediata efficacia della presenza di Gesù nel mondo [...] Se ci atteniamo per ora a questo centro chiaro delle apocalissi sinottiche, sarà allora lecito affermare che esse non si distinguono formalmente dalla concezione giovannea: ciò che viene attribuito a Gesù quanto a dichiarazioni per il futuro storico, e soprattutto quanto ai suoi ammonimenti al riguardo, si riferisce centralmente alla realtà di fatto del suo storico essere, o essere stato, qui. Allora la sua «parola» (con il che s'intende l'intera sua esistenza: vita, morte, resurrezione) abbraccia la storia del mondo nella sua totalità, ed ha quindi in ogni futuro del tempo, la sua presenza che lo determina: «Cielo e terra passeranno, ma le mie parole non passeranno» (Mt 24,35; Mc 13,31; Le 21,33)⁴¹⁶.

È dunque chiaro che Gesù è il Giudice ed Egli è la risurrezione - «Io sono la risurrezione e la vita» (Gv 11,25). Egli è l'*eschaton* e proprio la decisione attuale, pro o contro di Lui, porta conseguenze per l'eternità. Ne consegue che, come afferma von Balthasar, «non esiste più nel Nuovo Testamento una teodrammatica orizzontale per sé stante, ma soltanto una verticale, in cui ogni attimo del tempo, in quanto cristologicamente significativo, viene innalzato e riferito al Signore glorificato, il quale ha assunto e sollevato nel sovratempo i contenuti di tutta la storia, che è vita, morte e resurrezione»⁴¹⁷.

3.4 *Escatologia teocentrica, cioè trinitario-cristologica*

È Dio il «fine ultimo» della sua creatura. Egli è il cielo per chi lo guadagna, l'inferno per chi lo perde, il giudizio per chi è esaminato da Lui, il purgatorio per chi è purificato da Lui. Egli è Colui per il quale muore tutto ciò che è mortale e che risuscita per Lui e in Lui⁴¹⁸.

Gegensatz bringen zu jenen, die das eschatologische Geschehen in die Zukunft, nämlich an das Ende des Zeitenablaufs versetzen (etwa Joh 6,54 f), auch wenn erst die Zukunft der Zeit entschleiern kann, was vom Jetzt der Ewigkeit aus gesehen Gegenwart ist. Vielmehr haben wir beide Arten nach der Ewigkeit Ausschau zu halten in uns gleich lebendig zu bewahren: zum Ende der Zukunft hin, da das Verborgene hervortreten wird, und in die Tiefe der Gegenwart hinein, da das Verborgene schon Wahrheit ist» (EUZ 75). Holzer osserva: «Le théologien de Lucerne [...] développe une théologie de la temporalité qui s'adosse à une conception "verticale" et non plus "horizontale" de l'eschatologie [...] Il s'agit, non d'un dévoilement d'événements purement futurs, mais d'une eschatologie éprouvée et réalisée dans le destin eschatologique de Jésus» (V. HOLZER, «L'eschatologie trinitaire», 387).

⁴¹⁶ TD 5, 21.30.

⁴¹⁷ TD 5, 41. Quanto al tema della decisione pro o contro Cristo nei sinottici cfr. TD 5, 28-29.

⁴¹⁸ NOV 44.

Si riportano ancora una volta queste importanti parole di von Balthasar, perché esse esprimono nel modo più adeguato la sua fondamentale convinzione riguardo alla teologia delle «cose ultime»; convinzione che potrebbe essere formulata nel modo seguente: solamente a Dio spetta di stare al centro dell'escatologia cristiana. L'affermazione è lecita perché, secondo il teologo svizzero, è Dio Colui che essendo l'*eschaton* in se stesso, va incontro all'uomo; è Dio che «percorre appunto la strada della limitazione entro confini, per riconciliare con sé il mondo»⁴¹⁹.

Però Dio è Unitrino. Da questo fatto von Balthasar trae le conclusioni e afferma: «l'*eschaton* [...] è il Dio trinitario»⁴²⁰, «il vero *novissimum* è la vita trinitaria di Dio». Ma si deve dire di più. Questo *eschaton* trinitario si apre in Gesù Cristo⁴²¹. E ovviamente si apre all'uomo. Se questa è la strada scelta da Dio, continua von Balthasar, allora la teologia deve consistere nell'imitazione del movimento di Dio stesso, che nel Cristo discende verso l'uomo, il quale, rispondendo all'azione di Dio, entra nella vita Trinitaria, ma attraverso la «porta del Figlio»⁴²². Ne consegue che l'escatologia di von Balthasar, la sua teologia totale, può essere nominata come *dall'alto*. Va notato che von Balthasar mette in guardia dall'unire la via *dall'alto* con quella *dal basso*. Anzi, il teologo si contrappone a quel tipo di teologia e, in particolare, a quel tipo di escatologia che ha come punto di partenza l'uomo, poiché «mai [...] si può dedurre la sua [dell'uomo] vera destinazione partendo semplicemente dalle disposizioni naturali e dai tratti del carattere di una natura umana»⁴²³. Non spetta all'uomo segnare i confini dell'escatologia, ma solo a Dio. Non è possibile, partendo dall'esperienza della morte umana, come sosteneva per esempio K. Rahner, arrivare alla pienezza del mistero escatologico, cioè a Dio stesso, che è «Totalmente Altro»⁴²⁴.

⁴¹⁹ LE 367.

⁴²⁰ TD 5, 315.

⁴²¹ Cfr. TD 5, 49. Quanto al carattere cristologico-trinitario dell'escatologia di Hans Urs von Balthasar cfr. p. es.: I. BOKWA, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*; A.M. MINUTELLA, *L'escatologia cristologico-trinitaria*.

⁴²² Cfr. CC 194.

⁴²³ SVC 69.

⁴²⁴ Quanto alla questione della «teologia *dall'alto*» di von Balthasar cfr. I. BOKWA, «Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara», 55-57. Tuttavia nell'escatologia di von Balthasar si possono trovare i passi in cui l'antropologia costituisce l'avvio della sua riflessione. Come esempio citiamo le parole del teologo: «L'uomo si riconosce come un essere assai limitato nello spazio e nel tempo, che è entrato accidentalmente nel contesto del mondo in occasione di un atto sessuale, e non conosce il momento della sua morte che sicuramente verrà. Appunto questa casualità - almeno esterna - della sua esistenza, lo getta necessariamente nel problema di qualcosa che lo ricomprenda, lo avvolga, e l'interrogativo

Detto questo, non c'è nessuna meraviglia che l'escatologia balthasariana non si occupi più solamente degli avvenimenti che - secondo il punto di vista umano - devono accadere alla fine della storia, ma il suo interesse si concentri sul rapporto personale tra ogni uomo e Dio, l'unico «fine ultimo»⁴²⁵. Di conseguenza, il trattato *De novissimis*, liberato dalle categorie dello spazio e del tempo⁴²⁶ e dalla pura descrizione, da trattato *antropocentrico-cosmologico*, si trasforma in *teocentrico-personalistico*⁴²⁷. Von Balthasar afferma:

La cristologia si trasformò, davanti all'alienazione del mondo contro Dio, in soteriologia. In essa la profondità trinitaria di Dio si aprì ulteriormente, ma divenne come tale non ancora tematica. Tuttavia è chiaro che essa, e non la cristologia, sia l'ultimo orizzonte della rivelazione di Dio in se stesso e nel suo tematico rapporto col mondo; che essa sia il vero *eschaton* in una visuale teocentrica, e non antropocentrica. Quest'ultima è in ogni caso fuori posto all'interno di una scienza della rivelazione; di *eschata* antropologici - designati

non si può acquietare riposando nella molteplicità di tutto ciò che è parimenti accidentale attorno a lui, che v'era prima di lui, è con lui e dopo di lui sarà [...] Poiché non si può sperare una risposta sulla linea orizzontale, lo sguardo si eleva sulla verticale: verso alcunché di sovratemporale e di sovraspaziale che, per quanto celatamente, avvolge, conferendogli un senso, ciò che sta entro il mondo» (LE 353). Quanto all'antropologia balthasariana *dall'alto e dal basso* cfr. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar*, 101-102.114. Per quanto riguarda l'insegnamento di K. Rahner a proposito cfr. p. es.: K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 349-354. Quanto alla critica dell'antropologia ranehriana in von Balthasar cfr. H.O. MEUFFELS, *Einbergung des Menschen*, 63-68.

⁴²⁵ Cfr. G. PAROTTO, *La politica*, 10. «Il discorso sugli *eschata* viene ricondotto a particolari situazioni antropologiche, cioè ai modi definitivi di essere dell'uomo, determinati dal rapporto con l'*eschaton* personale che è il Cristo salvatore risorto» (G. MOIOLI, «Dal "De Novissimis" all'escatologia», 566).

⁴²⁶ Cfr. E. RUFFINI, «Dati e prospettive», 14-15. Ruffini nota che il processo della liberazione dalle nozioni di tempo e di spazio non è facile per noi, perchè nella vita siamo inseriti in questo quadro fondamentale per la nostra esistenza. Ulteriormente mostra i possibili problemi che si possono aspettare come conseguenze di questo tentativo; cfr. *Ibidem*, 21-25.

⁴²⁷ Cfr. I. BOKWA, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, 247. Tuttavia davanti a questa ermeneutica balthasariana dei dati escatologici Greshake ha posto una domanda: «So positiv auch in einer solchen Sicht an die Stelle verdinglichter End-Vorstellungen personale Begegnungskategorien treten und so eindrücklich alle Zukunftsaussagen auf das Christusereignis konzentriert werden, so gibt doch diese Hermeneutik manche Fragen auf. Ihr sehr direkter, unmittelbar-theologischer Ansatz vermag sich kaum der Frage zu stellen, wie sich denn die Zukunft dieser unserer konkreten Welt, die fortschreitende Dynamik der konkreten Geschichte und das Handeln des Menschen auf Zukunft hin zu *der* Zukunft verhält, die der Glaubende in Jesus Christus erfüllt sieht und die er für sich selbst erwartet. Klammert nicht die rein christologische Vermittlung von Zeit und Ewigkeit (die Rückkehr Jesu zum Vater), die im Zentrum der balthasarschen Eschatologie steht, die (profane) Weltgeschichte aus?» (G. GRESHAKE, «Endzeit und Geschichte», 628).

derivativamente come morte dell'uomo, giudizio e destino finale - è legittimo parlare solo nel quadro di una escatologia teocentrica, il che dev'essere assunto anche in questo volume conclusivo come linea orientativa⁴²⁸.

Così, nel presentare la tematica de *L'ultimo atto*, von Balthasar scrive: «Questo volume [...] si è prefissato di comprendere l'escatologia non antropocentricamente, bensì teo e trinitariocentricamente»⁴²⁹. Alle fine del libro ribadisce: «In questo volume si è tentato di abbozzare un'escatologia trinitario-cristologica». Affrontando così la teologia delle «cose ultime», l'escatologia è in grado di appartenere alla «obbedienza personale di fede» del credente⁴³⁰.

In questa maniera, il nucleo dell'escatologia dell'uomo consiste nella partecipazione alla vita trinitaria di Dio, perchè «all'avvio abbiamo riconosciuto che l'escatologia nel suo insieme ha il suo centro nel disegno, o consiglio di Dio, di accogliere e far albergare nella sua propria e intima vita senza fine il mondo creato, con l'uomo al centro, giunto alla sua “fine”»⁴³¹.

A questo proposito non si possono non ricordare le frasi di von Balthasar scritte nei *Lineamenti dell'escatologia*:

⁴²⁸ TD 5, 48. A proposito della relazione fra soteriologia e trinitologia Holzer nota: «L'un et l'autre [S. Paolo e S. Giovanni] soulignent que le jugement se situe dans l'événement de la croix et que celui qui croit au Fils “n'est pas soumis au jugement mais est passé de la mort à la vie” (Jn 5,24). C'est ici que Balthasar introduit le critère décisif, autrement dit le critère trinitaire en développant ce qu'il appelle une “eschatologie trinitaire” capable de déboucher sur des formulations protologiques de nature intratrinitaire. L'eschatologie trinitaire enveloppe la théologie de la croix, cette dernière étant la forme néotestamentaire du Jugement de Dieu» (V. HOLZER, «L'eschatologie trinitaire», 389).

⁴²⁹ TD 5, 208. Già nella «Nota preliminare» von Balthasar avverte subito che questo volume è trinitario (cfr. TD 5, 13). Questo proviene dal modo in cui l'autore affronta l'escatologia in TD 5 e diventa chiaro nel corso della lettura di questa opera. Per lui, la Santissima Trinità, la sua vita intradivina, costituisce l'archetipo delle realtà di cui tratta in questo testo. Dio uno e trino è l'archetipo della creazione (cfr. p. es.: TD 5, 53-57; cfr. anche: TD 5, 84-85), dell'uomo (cfr. TD 5, 243.261.334), della comunità (cfr. TD 5, 70-73), della morte (cfr. TD 5, 72-73), della diversità dei sessi (cfr. TD 5, 74-75.78), della spazio e del tempo (cfr. TD 5, 78-81), della preghiera (cfr. TD 5, 81-84), della fede, amore e speranza (cfr. TD 5, 82-84), della libertà (il concetto della libertà nella Trinità appare con alta frequenza nel discorso intero di «Mondo della Trinità» cfr. TD 5, 53-93). Healy evidenzia il rapporto particolare tra le due prospettive dell'escatologia ne *L'ultimo atto*: «Important in this context is Balthasar's contrast between a *theocentric* as opposed to an *anthropocentric* perspective. The meaning of this contrast is reflected in the overall structure of *The Final Act*» (N.J. HEALY, *The eschatology*, 16).

⁴³⁰ TD 5, 429. «C'est dans le dernier volume de la *Théodramatique* [...], que Balthasar développe les lignes directrices d'une *eschatologie trinitaire*» (V. HOLZER, «L'eschatologie trinitaire», 387).

⁴³¹ LE 382.

Questo essere inabitati completamente dalla Trinità ha certo il suo esordio nell'assimilazione dell'uomo creato al Figlio eterno: quale si va compiendo gradualmente dal disegno del Padre, anteriore al mondo, attraverso l'incarnazione e la redenzione di croce, fino al battesimo e all'Eucaristia. Ma non si può passare per la «porta» del Figlio, senza ricevere partecipazione all'intera vita una e trina dell'amore⁴³².

Si è cercato conseguentemente di mostrare come non si possa, nel caso di von Balthasar, parlare dell'escatologia senza trattare esplicitamente del Cristo e della Trinità. Solamente la cristologia, come sostiene l'autore, è in grado di preservare la teologia intera dalle deviazioni. La trinitologia, invece, costituisce il presupposto necessario della cristologia. La concentrazione cristologica come metodo, ha aperto l'orizzonte sia verso *il basso* — la dimensione ecclesiale - sia verso *l'alto* - la dimensione trinitaria. Nel pensiero del teologo svizzero tra il cristocentrismo e la trinitologia c'è piena armonia⁴³³. Ciò deriva dal fatto che Gesù Cristo — *l'eschaton* - apre la strada verso Dio la cui natura è «essere Trinità»⁴³⁴.

3.5 Escatologia come prospettiva di tutta la teologia

La lettura dei testi di von Balthasar permette di osservare che egli non voleva vedere l'escatologia come un trattato a sé stante, staccato dagli altri settori della teologia e collocato solo all'ultimo posto nei manuali di dogmatica. È nota la sua decisa protesta, condivisa da K. Rahner, contro la frammentazione della teologia⁴³⁵. Per von Balthasar, l'escatologia è sostanzialmente unita agli altri campi della teologia, ha un buon influsso su di essi e, addirittura, può essere intesa come prospettiva di tutta la teologia⁴³⁶. Dunque osserva giustamente Sanna:

È sicuramente in seguito ai saggi di Rahner e von Balthasar che oggi è ormai acquisito il passaggio dall'esposizione degli *eschata* o delle ultime realtà all'*eschaton* o alla dimensione trasversale di tutta la teologia, e da questa dimensione trasversale della teologia all'*eschatos* o a Gesù Cristo, centro della storia e della slavezza iniversale⁴³⁷.

⁴³² LE 369.

⁴³³ Cfr. I. BOKWA, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, 12.86.136.250.

⁴³⁴ TL 3, 48. Per una sintetica esposizione della centralità cristologica dell'escatologia di von Balthasar cfr. p. es.: A. ESPEZEL, «La vita eterna».

⁴³⁵ Quanto all'opinione di Rahner cfr. K. RAHNER, «Problemi della cristologia d'oggi», 88-89.

⁴³⁶ Quanto all'escatologia intesa come prospettiva di tutta la teologia cfr. p. es.: A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, I, 26-28. L'autore spiega come occorre capire questa dimensione della teologia delle «cose ultime» e indica vari teologi che hanno contribuito a questo pensiero.

⁴³⁷ I. SANNA, «L'escatologia cristiana», 436.

Nelle prime righe de *I novissimi nella teologia contemporanea* il teologo scrive: «L'escatologia è “il segno dei tempi” della teologia contemporanea. Da qui sorge ogni temporale che minaccia tutto il terreno di una teologia feconda, devastandolo o rinfrescandolo»⁴³⁸, perciò l'approfondimento dei temi escatologici porta arricchimento al pensiero teologico intero⁴³⁹. Il teologo lamenta, però, che la ricerca sull'attualità delle «cose ultime» dell'uomo, per gli altri settori della teologia, è appena cominciata, ma c'è tanto da fare in questo campo. Si dovrebbero esaminare bene, per esempio, le seguenti questioni: «La corrispondenza della protologia (predestinazione, dottrina della creazione e del paradiso) e dell'escatologia; della storia della salvezza nel suo insieme e nell'escatologia, la Chiesa come “attualità” e “avvenire” dei «fini ultimi», i rapporti della dottrina sacramentaria con l'escatologia»⁴⁴⁰. Di conseguenza von Balthasar apprezza il contributo dei vari teologi che hanno riconosciuto l'importanza dell'escatologia per tutta la teologia. Già nella sua tesi *Storia del problema escatologico nella moderna letteratura tedesca*, nel capitolo «Nuova Teologia» - dedicato al risveglio del pensiero escatologico nella teologia - von Balthasar indica quanto prezioso sia il lavoro di A. Schweitzer, che ha rilevato il fatto che senza l'escatologia non si può capire né Cristo né il cristianesimo⁴⁴¹.

Von Balthasar comprende i novissimi come «il punto dove [...] l'aporetica della teologia diventa evidente [...] il punto focale della riflessione teologica»⁴⁴². La loro natura e il loro pieno senso non possono essere scoperti attraverso la semplice riflessione sulla realtà. Se li si vuole comprendere, bisogna aprirsi alla Rivelazione di Dio, che è stata offerta all'uomo come dono gratuito. Per questa ragione, l'escatologia rispecchia in maniera più evidente la peculiarità di tutta la teologia intesa come riflessione sulla Rivelazione di Dio⁴⁴³.

⁴³⁸ NOV 31.

⁴³⁹ Cfr. NOV 33.

⁴⁴⁰ NOV 72.

⁴⁴¹ «Der Wert der Schweitzerschen Ideen liegt [...] in der Radikalisierung der Erkenntnis, daß sich ohne Eschatologie weder Christus noch das Christentum verstehen lassen» (GeP 192).

⁴⁴² NOV 32.

⁴⁴³ «Kein Gebiet der Theologie wird uns stärker als die Lehre von den letzten Dingen zum Anlaß, einzusehen, wie einzigartig und paradox der Charakter dieser gesamten Wissenschaft ist: geht es doch bei ihr um ein Überdenken und Durchforschen von Inhalten, die wesensgemäß der inneren Überschau durch unsere Vernunft entgleiten, die man glauben muß, weil der lebendige Gott sie sagt, und von denen wir dem Aufgeschlossenen, auf dem Wege des Glaubens Befindlichen zeigen können, daß nur Gott dies gesagt haben kann. In der Eschatologie, der Lehre von den letzten Dingen des Einzelmenschen, der Menschheit und der Welt im ganzen tritt zu dieser Zumutung an unseren Verstand,

Tuttavia von Balthasar non solo richiede la restituzione all'escatologia del posto che le spetta, ma già lo fa, in pratica, nella sua teologia. Questo fatto diventa evidente soprattutto in due momenti della sua riflessione escatologica. Innanzitutto quando afferma che non c'è altro fine ultimo dell'uomo che Dio⁴⁴⁴, ma anche nei suoi due postulati ermeneutici: della decosmologizzazione dei dati escatologici e della loro concentrazione cristologica. In questo modo, Dio che viene all'uomo in Cristo, diventa il centro unificante dell'escatologia, ma essendo il centro assoluto di tutta la riflessione teologica, fa sì che diventi possibile il processo di reintegrazione della teologia intera. Intorno al mistero dell'autorivelazione del Dio Trinitario in Cristo si uniscono tutti i temi della escatologia e della teologia balthasariana, perché «non è possibile fare teologia diversamente che in ripetizioni circolari globali di un tutto, che è da sempre tale. Una sua parcellizzazione in trattati singoli incomunicabili è la sua morte sicura»⁴⁴⁵.

3.6 *Escatologia come la chiave interpretativa dell'antropologia*

È Dio il «fine ultimo» della sua creatura. Egli è il cielo per chi lo guadagna, l'inferno per chi lo perde, il giudizio per chi è esaminato da Lui, il purgatorio per chi è purificato da Lui. Egli è Colui per il quale muore tutto ciò che è mortale e che risuscita per Lui e in Lui⁴⁴⁶.

Il vero *novissimum* è la vita trinitaria di Dio apertasi in Gesù Cristo⁴⁴⁷.

Così l'*eschaton* [...] non è l'uomo, ma il Dio trinitario, il quale sulla croce, nella discesa agli inferi e nella resurrezione di Cristo subabbraccia ogni traffico umano, peccato o amore che sia⁴⁴⁸.

Le affermazioni sopraccitate che consapevolmente riportiamo vengono riportate, questa volta insieme, costituiscono il vero nucleo dell'escatologia di Hans Urs von Balthasar. Nel paragrafo precedente è stato mostrato come la visione dei novissimi dell'uomo ha portato il teologo ad elaborare la sua

Wahrheiten, die er nicht verifizieren kann, anzunehmen und ihnen sogar den höchsten Platz im Gebäude menschlichen praktischen und theoretischen Wissens einzuräumen – es tritt, sage ich, eine zweite Schwierigkeit hinzu, daß nämlich diese “letzten Dinge“ in einer ärgerlichen Weise die Grenzen des natürlich Wißbaren überschreiten; sie sind ja gerade nicht innerweltliche Grenzsituationen, wie etwa eine schwere Krankheit, ein Wahnsinn, die Erfahrung langsamen Sterbens, sie beginnen erst hinter dem Schlußpunkt de Gestorbenseins, des Todes und fragen nach dem “Was dann?“» (ETLD 131).

⁴⁴⁴ Cfr. NOV 44; TD 5, 49.315; ETDL 133.

⁴⁴⁵ TL 1, 14.

⁴⁴⁶ NOV 44.

⁴⁴⁷ TD 5, 49.

⁴⁴⁸ TD 5, 315.

teologia delle «cose ultime» come principalmente teocentrica - di conseguenza trinitario e cristocentrica - e non antropocentrica; vale a dire che il suo punto di partenza non si trova nell'uomo, ma in Dio. Tuttavia, l'escatologia rimane sempre il ragionamento teologico che tratta dell'uomo. Per questa ragione, si vorrebbe ora riflettere non più sulla forma stessa dell'escatologia balthasariana, ma piuttosto si chiederà: cosa si può dire dell'uomo stesso alla base delle affermazioni escatologiche di von Balthasar? Quale informazioni sull'uomo derivano dalle frasi ricordate all'inizio di questo paragrafo? In modo breve e conciso si può rispondere a queste domande con l'affermazione seguente: la vita dell'uomo su questa terra possiede la *fine* – la morte – che in realtà è il *fine* perché consiste nell'incontro con la Persona di Dio Unitrino che nel Cristo viene incontro all'uomo⁴⁴⁹. Più concretamente, il *fine* consiste nel vivere nella relazione perfetta con Dio, nell'essere introdotto nella vita trinitaria. A questo punto è possibile ripetere le parole di J. Daniélou che sembrano confermare ciò che è stato appena detto:

Noi abbiamo innanzitutto constatato che l'*eschaton* non è soltanto un *péras*, una semplice fine cronologica, ma veramente un *télos*, una meta che è il compimento di uno sviluppo. E ci è apparso infine, che il termine di questo sviluppo non sia un avvenimento, ma una persona. Così siamo passati dall'*eschaton* all'*eschatos*⁴⁵⁰.

Adesso si vuole fare ancora un passo in avanti nell'analisi. Il lettore attento riuscirà a notare che secondo il teologo, il *fine*, l'*eschaton* dell'uomo che in realtà è Persona, è Dio stesso, diventa la chiave interpretativa dell'esistenza umana; anzi dell'uomo stesso in tutte le sue dimensioni. Questa osservazione costituisce un punto di massima importanza del presente lavoro; si oserebbe perfino dire che sia il punto nodale del discorso, l'asse di tutta l'esposizione seguente. A questo punto occorre presentare i testi che confermano la tesi appena esposta.

Si chiarisce così che ogni essere e divenire creaturale, è orientato e avviato verso il Figlio eterno e incarnato, come espressamente testimonia la Scrittura (Ef 1,10; Col 1,16), e perciò, per essere compreso, dev'essere valutato a partire della sua meta⁴⁵¹.

L'uomo «nell'aldiquà è creato in ordine all'aldilà, e con il suo si lascia che Dio formi il suo aldiquà così che abbia a prevalere la sua teologia»⁴⁵².

⁴⁴⁹ Cfr. A. NITROLA, *Escatologia*, 124-125.

⁴⁵⁰ J. DANIELOU, «Christologie et Eschatologie», 275; cfr. ID., *Saggio sul mistero della storia*, 214.

⁴⁵¹ TD 5, 69.

⁴⁵² TD 5, 88. A questo punto von Balthasar si serve delle parole di A. von Speyr; cfr. SR 93.

L'uomo sulla terra deve perseguire scopi parziali, i quali però, qualora corrispondano alla sua missione, che è espressione del suo scopo fondamentale, tendano verso quest'ultimo⁴⁵³.

Se in quanto segue, tuttavia, concepiremo l'escatologia solo in un'accezione limitata, cioè come riflessione teologica sullo sfociare delle vie salvifiche di Dio, nel suo occuparsi del mondo, si deve almeno tenere a mente che l'*ultimo tratto di strada implica interiormente in sé tutta la via percorsa fino in fondo*, le sue condizioni e leggi, anzi soltanto proprio nell'esito, nello sfociare dà modo di apparire al suo senso, inteso e perseguito fin dal principio. Ciò dovrebbe anche risultare percepibile nella partizione della materia. Cominciamo col riflettere quale sia l'ultimo posto (teleologico) dell'uomo, in direzione del quale egli è stato progettato, attrezzato e messo in cammino. Proseguiamo con la descrizione dello iato tra la strada e il traguardo; per il singolo, si tratta della morte, per la storia dell'epoca finale, per entrambi del giudizio purificatore e discriminatore. Concludiamo col misterioso ponte gettato su questo iato (permanente) nel sapere per fede intorno all'esistere anticipato dell'eterno nel tempo, del definitivo nel transeunte⁴⁵⁴.

Il significato di ogni essere temporale sta nel protendersi verso un futuro⁴⁵⁵.

Il mezzo non si pensa e non si misura forse a partire dal termine? Il mondo sta già fin da «Adamo» (cioè fin dall'inizio della creazione), e soltanto in senso pieno a cominciare da Cristo, immerso come totalità nella luce della grazia, la natura è nella sua totalità intimamente finalizzata alla sovranatura, sia che lo voglia e che lo sappia, o meno. La conoscenza naturale di Dio, l'etica naturale religiosa stanno sotto questo segreto prefisso, la cui verità svelata viene annunciata dalla Chiesa e di cui è essa stessa il segno. L'antica teoria patristica del *Logos spermatikos* non intendeva forse questo?⁴⁵⁶

La questione del perché, dopo l'esposizione dell'«azione» teodrammatica, ne occorre ancora un'altra dell'«ultimo atto» sembra giustificata dal fatto che già l'azione senza svelamento del suo ultimo motivo [...] non sarebbe stata rappresentabile [...] questo motivo non era statico, ma doveva determinare il corso dinamico del dramma⁴⁵⁷.

Se si vuole comprendere la sua [dell'uomo] essenza bisogna in primo luogo non tanto guardare all'indietro verso la sua provenienza, il suo esser stato formato dalla polvere della terra, quanto piuttosto in avanti, al suo destino di essere immagine e somiglianza di Dio⁴⁵⁸.

⁴⁵³ TD 5, 95.

⁴⁵⁴ LE 352.

⁴⁵⁵ BFT 29.

⁴⁵⁶ RES '65, 50.

⁴⁵⁷ TD 5, 47.

⁴⁵⁸ SVC 64.

Tutti gli enti vengono ultimamente interpretati secondo il loro fine e il loro destino, e nel caso dell'uomo questo destino non è altro che l'amore [...] poiché «Dio è l'amore»⁴⁵⁹.

Avendo presentato le affermazioni di von Balthasar, che appaiono d'importanza fondamentale per l'impostazione successiva del discorso, si cerca ora di trarne le conclusioni, formulando l'idea di fondo da esse rivelata. Tale operazione sarà fatta in 3 passi: 1) «per comprendere meglio un'opera bisogna considerare lo *scopo* che si è preposto chi l'ha realizzata»⁴⁶⁰; 2) perciò anche per scoprire il senso dell'esistenza dell'uomo è necessario vederlo alla luce del suo *fine*; 3) siccome il *fine* è Dio Unitrino, che contemporaneamente è anche il Creatore dell'uomo e la sua origine, dunque l'inclinazione verso il suo *fine*, verso l'*eschaton* che è una Persona, verso la partecipazione alla vita trinitaria di Dio, deve essere visibile non solo nella vita dell'uomo, offuscata e ferita dal peccato, ma principalmente nell'uomo stesso, nella sua natura e in tutte i suoi aspetti. In altre parole, per capire bene l'uomo, per scoprire il vero senso della sua vita e, di conseguenza, per organizzarla affinché sia riuscita, si deve riconoscere che egli è in modo sostanziale rivolto a Dio e questo fatto si rispecchia nel suo essere intero⁴⁶¹. Proprio questa affermazione la si vuole porre come base del lavoro successivo.

⁴⁵⁹ SVC 65.64.

⁴⁶⁰ A questo punto ci serviamo delle parole di G. Blandino che colgono in modo ottimo ciò che vogliamo esprimere; cfr. G. BLANDINO, *Problemi di teologia*, 208.

⁴⁶¹ A questo proposito vale la pena ricordare le parole del Papa Benedetto XVI che sottolinea almeno tre volte questo fatto nella sua Postsinodale Esortazione Apostolica *Sacramentum Caritatis*. Il Pontefice afferma: «Specialmente nella liturgia eucaristica, ci è dato di pregustare il compimento escatologico verso cui ogni uomo e tutta la creazione sono in cammino (cfr. Rom 8,19-21). L'uomo è creato per la felicità vera ed eterna, che solo l'amore di Dio può dare [...] Ogni uomo per poter camminare nella direzione giusta ha bisogno di essere orientato verso il traguardo finale. Questa meta ultima, in realtà, è lo stesso Cristo Signore vincitore del peccato e della morte, che si rende presente a noi in modo speciale nella celebrazione eucaristica» (*Sacramentum Caritatis*, 30); «La sua Assunzione al cielo in corpo ed anima è per noi segno di sicura speranza, in quanto indica a noi, pellegrini nel tempo, quella meta escatologica che il sacramento dell'Eucaristia ci fa fin d'ora pregustare» (*Sacramentum Caritatis*, 33); «La vita consacrata [...] costituisce un efficace rimando a quell'orizzonte escatologico di cui ogni uomo ha bisogno per poter orientare le proprie scelte e decisioni di vita» (*Sacramentum Caritatis*, 81).

CAPITOLO II

Antropologia escatologica di Hans Urs von Balthasar

1. L'uomo come l'enigma

1.1 *L'enigmaticità dell'esistenza umana*

Nella seconda parte della *Teodrammatica* dopo la premessa¹ e la lunga parte introduttiva² seguita dalla sezione che contiene le riflessioni sulla libertà infinita e finita,³ si trova la sezione dedicata esplicitamente all'uomo. Essa è stata intitolata semplicemente: «L'uomo»⁴. Questa sezione viene aperta con un paragrafo: «L'inverificabile»⁵ [*Der Unfeststellbare*]. Il teologo presenta qui le sue riflessioni che costituiscono il punto di partenza della sua antropologia; vale a dire le riflessioni sul carattere enigmatico dell'essere umano. A suo avviso «è risaputo che il teorema secondo cui l'uomo che si ritrova ad esistere nell'oggi sa di trovarsi in uno stato di alienazione o di decadenza dall'origine non è soltanto biblico bensì di derivazione universalmente umana»⁶. Dunque, non stupisce il fatto che non solo la riflessione cristiana, ma già la metafisica indiana e la filosofia greca si sono rese conto della presenza della «contraddizione o frattura nell'uomo»⁷. Von Balthasar indica esempi concreti che testimoniano l'enigmaticità dell'esistenza umana.

¹ Cfr. TD 2, 17-22.

² Cfr. TD 2, 25-164.

³ Cfr. TD 2, 167-317.

⁴ Cfr. TD 2, 317-402. Secondo E. Babini «è proprio con la *Teodrammatica* che Balthasar è giunto ad elaborare una compiuta e sistematica dottrina dell'uomo e del suo nesso con Cristo, il Redentore dell'uomo»; cfr. E. Babini, «Gesù Cristo», 45. A. CORDOVILLA PÉREZ si esprime in modo ancora più preciso affermando che «l'esposizione più sistematica dell'antropologia di von Balthasar si trova nel volume secondo della *Teodrammatica*»; cfr. A. CORDOVILLA PÉREZ, «Il mistero dell'uomo», 159.

⁵ Cfr. TD 2, 317-327.

⁶ TD 2, 318.

⁷ Cfr. TD 2, 318-319.

Servendosi fra l'altro delle parole di J. Steinbeck, il teologo avverte nell'uomo un profondo paradosso morale. Egli possiede non solo delle qualità buone (p. es. la saggezza, la tolleranza, l'amicizia, la generosità), ma anche delle cattive (p. es. la crudeltà, l'avarizia, l'egoismo). Sia le une che le altre vengono universalmente considerate come tali in modo inconfondibile in tutti i tempi e da tutti gli uomini. Stranamente le qualità buone portano con sé l'insuccesso; invece quelle cattive diventano la base della prosperità. Di conseguenza, pur ammirando le persone buone, l'uomo vorrebbe ottenere il successo come le persone cattive. Così lacerato nel suo intimo, egli merita di essere definito «un paradosso su due gambe»⁸ o «sfinge cosmico».⁹

Von Balthasar nota anche un'altra tensione nell'uomo, vale a dire la tensione tra il suo legame con il mondo naturale e quello sovranaturale. Il rapporto dell'uomo verso il mondo è evidentemente diverso da quello verso il divino. Il primo viene caratterizzato da un certo acosmismo che si manifesta nel distacco e nella superiorità dell'uomo verso tutto ciò che si trova intorno a sé. Il secondo, invece, svela la superiorità del divino che «una volta che sia visto e riconosciuto per tale, è la realtà del più alto e autonomo valore che si possa concepire, e che reclama per sé l'uomo nel suo trascendersi»¹⁰.

Il problema della tensione menzionata, che conferma l'enigmaticità della vita dell'uomo, ritorna anche negli altri scritti di von Balthasar fra cui ci basti ricordarne uno - *Lineamenti di escatologia*¹¹. L'esperienza primaria dell'uomo -

- quella cioè di sentire fino in fondo i duri e dolorosi spigoli dell'esistenza finita senza un'artificiosa armonizzazione: la morte e la malattia e il tradimento nell'amore, la fame, la pazzia, l'intera inaudita somma di pretese che ci pone questo mondo; non ritoccare tutto ciò in una presunta «saggezza», che tutto accoglie al riparo di avvolgenti principi e tutto equilibra nelle loro antitesi, lasciar stare invece ogni cosa come essa è, con contorni duramente scolpiti sullo sfondo nero del «Totalmente Altro»¹² -

⁸ TD 2, 320; cfr. J. STEINBECK, *The Log*, 156.

⁹ «Si è visto quale essere precario è l'uomo, da quali tensioni egli è attraversato e quale «sfinge cosmico» è a se stesso. Come i suoi smarrimenti e i suoi grovigli si annunciano, antropologicamente parlando, senza via d'uscita. Quanto la complessa sua realtà, di nuovo umanamente parlando, sembra impostata in vista di esiti tragici» (TD 2, 401).

¹⁰ TD 2, 324.

¹¹ Cfr. anche p. es.: EUZ 11-15; TD 4, 109-112; TD 5, 415.

¹² LE 356. In TNF la stessa situazione esistenziale dell'uomo viene descritta così: «Né un altro "Tu" come amato-eletto, né l'insieme del mondo quale mondo di opere e di potenza, neppure la totalità immaginabile di tutti i "Tu" risponde esaurientemente alle più profonde esigenze dell'uomo. La risposta alla fine gli può venire solamente da un essere assoluto; egli stesso personale e spirituale, al di là della differenza tra spirito e natura,

- fa sì che egli ben presto si riconosca come un ente limitato nello spazio e nel tempo. «Infatti tutto quanto, all'interno del mondo, circonda l'uomo, *non* è quanto in ultima istanza dona un significato, poiché quella realtà intramondana nella sua totalità ha bisogno d'un conferimento di senso»¹³.

L'uomo si accorge che sulla linea orizzontale della sua esistenza non si trova la risposta soddisfacente alle sue domande, perciò, non volendo arrendersi - perché questo non è degno dello spirito indagante - eleva il suo sguardo sul verticale. Lì i suoi occhi incontrano la realtà abbracciante, avvolgente, in ultima analisi il Totalmente Altro, Assoluto, che conferisce un senso a ciò che sta nel mondo, nella linea orizzontale.

Le proprietà della realtà abbracciante sono diverse dalle proprietà della realtà che viene abbracciata (il mondo) - «non è spaziale, non è temporale, non è transitoria, non mortale; non è pluralità e alterità reciproca, non è un "questo" e "quello", non è un ente che, come tale, è sempre determinato dai limiti di un'essenza e separato da altro»¹⁴.

Le numerose delusioni che l'uomo sperimenta lo aiutano a distaccarsi, a porsi a distanza dall'orizzonte limitato e, perciò, comincia ad assumere un atteggiamento contemplativo, comincia a «considerare ciò che è transeunte *sub specie aeterni*, il che però non gli mostra la sua assoluta nullità e mancanza di valore, ma estrania gli innegabili valori terreni in modo singolare e, *nel confronto* con un Valore assoluto, irraggiungibile tuttavia e persino irrappresentabile, li fa restringere e quasi raggrinzire fino all'infinitesimale»¹⁵.

Se l'uomo ha sperimentato questo vedere «a distanza» il mondo e anche se stesso, se ha sperimentato la contemplazione dell'orizzontale che lo apre all'Assoluto che gli dà il senso, anche se ancora in modo non del tutto chiaro ma celato, non potrà più non prendere in considerazione questo modo di vedere le cose, perché concentrarsi sui particolari della sua esistenza senza vederli sullo sfondo della «Realtà abbracciante»¹⁶, cioè senza prendere in considerazione il Totalmente Altro «può ormai apparire solo come limitazione, deformazione o colpa»¹⁷.

Le cose finite viste in modo contemplativo, cioè «a distanza» vengono compenstrate dal Totalmente Altro e, in questa maniera, il finito riceve il contenuto totalmente altro; riceve il senso, come se fosse un guscio che

dell'ancor più profonda differenza tra persona (quale assoluta singolarità) ed essere (quale assoluta universalità e totalità)» (TNF 45).

¹³ LE 354.

¹⁴ LE 353; cfr. TD 2, 170-171.

¹⁵ LE 355.

¹⁶ Von Balthasar stesso usa il maiuscolo parlando della «Realtà abbracciante».

¹⁷ LE 357.

nasconde una cosa nuova. Allora l'uomo si presenta come un essere che appartiene nello stesso momento a due mondi; è rivolto sia verso Dio, sia verso il mondo, cioè «l'uomo-per-il-mondo e l'uomo-per-l'Assoluto». Di conseguenza deve decidere in quale direzione andare, ma purtroppo la scelta di una delle strade necessariamente implica la perdita dell'altra. Solo con le proprie forze l'uomo non è in grado di trovare il modo per poter imboccare contemporaneamente ambedue le strade¹⁸. Di conseguenza egli merita di essere chiamato «un gigantesco segno di domanda»¹⁹.

Tuttavia un fenomeno che fa sì che l'uomo appaia come «un paradosso su due gambe» nel senso più pieno del termine, è la sua morte inevitabile. «La morte resta il grande punto interrogativo [...] e dunque il sintomo che non si tratta solo di una tensione naturale, ma di una frattura, la sola che rimane inguaribile nelle strutture cosmico-antropologiche [...] è evidente che nessuna soluzione progettabile, a partire dall'uomo, può venirne a capo, sia pure trascurando nell'uomo l'uno o l'altro aspetto essenziale»²⁰. Allora la morte merita di essere chiamata la «più profonda contraddizione»²¹ e «l'enigma ultimo e più doloroso»²² della vita umana. È così poiché, come afferma il teologo ne *Gli stati di vita del cristiano* la morte «non è soltanto l'improvvisa conclusione della vita, ma piuttosto la malattia che la corrode, l'invecchiamento, l'intorpidimento e l'affaticamento, la sazietà della noia e l'improduttività, l'inutilità e la mancanza di prospettive della vita terrena»²³.

Allora se si volesse arrivare alla soluzione dell'enigma dell'uomo, si dovrebbe ammettere che «è chiarissimo [...] che lo stato in cui l'uomo si trova non è che una “scena” entro lo svolgimento di un'azione complessiva universale, rinviante a un “da” e a un “a” dove sia la derivazione che la destinazione appaiono ben misteriose e inafferrabili nella loro natura»²⁴. In altre parole: l'uomo «vive in un movimento drammatico che deriva da un “primo atto” e che avanza verso un “atto ultimo”. Se il gioco deve avere senso, si deve ipotizzare quantomeno in quest'ultimo atto stadio superiore

¹⁸ «Dalla prospettiva della sua consistenza autonoma egli [l'uomo] appariva come un essere che appartiene a due mondi, posto su un crinale o discrimine, dal quale può camminare in due direzioni: verso il mondo o verso Dio; la decisione per l'uno implica la perdita dell'altro. Anzi già l'esistenza dell'uno, dell'Assoluto, significa mettere in questione, porre sotto la minaccia d'un pericolo l'altra, la pluralità inconcepibilmente fugace del mondo» (LE 357).

¹⁹ LE 357.

²⁰ TD 2, 370.

²¹ TNF 59.

²² TD 2, 344.

²³ SVC 93. Quanto al problema della morte in quanto «un movimento di degenerazione che affligge la vita nella sua totalità» non essendo solo «un incidente esterno» cfr. TNF 47-49.

²⁴ TD 2, 319.

allo stato di frattura o forse di frantumazione della situazione presente, ma inoltre anche nell'atto primo, comunque lo si voglia concepire, in realtà o in ideale»²⁵.

1.2 *L'enigmaticità della natura dell'uomo*

«Ma se l'uomo, in questa sua esposizione ai confini tra mondo e Dio, diventa definitivamente un problema, vi si trova esposto in ogni modo con tutte le sue costanti»²⁶. In altri termini, il carattere enigmatico dell'essere umano si rispecchia nella sua natura, in tutti i suoi elementi costitutivi.

1.2.1 Il carattere enigmatico della libertà finita

Dall'insegnamento di von Balthasar presentato nella seconda parte della *Teodrammatica* risulta che egli vede l'uomo innanzitutto come la *libertà finita* [*endliche Freiheit*]²⁷.

Il concetto di libertà finita è di somma importanza nel pensiero del teologo perchè insieme al concetto di *libertà infinita* [*unendliche Freiheit*] rendono possibile il discorso sulla teodramma.

Se deve esserci un dramma, ci devono essere delle libertà le une di fronte alle altre. Se deve esserci un teodramma, la sua premessa prima è che, «accanto» o «dentro» l'assoluta libertà divina, esista un'altra non-divina, creata libertà, che in un senso vero abbia parte all'autonomia della libertà divina, sia nella decisione per Dio che in quella contro Dio²⁸.

Allora non stupisce il fatto che von Balthasar non solo dedica tanto spazio nella parte antropologica di *Teodrammatica* alla natura delle

²⁵ TD 2, 323; cfr. SVC 77-78. Nel nostro lavoro consapevolmente ci concentriamo solo sull'analisi dell'apertura umana verso lo stato futuro e rinunciamo allo studio della protologia balthasariana. Non tratteremo esplicitamente nemmeno del legame fra stato originario e stato escatologico dell'uomo. Ci limiteremo soltanto ad alcuni accenni al riguardo. Quanto ai testi di von Balthasar sulla protologia cfr. soprattutto: TNF 76-81.131-133; LE 352-371; TD 2, 347-360; SVC, 61-110.195-216. Sul legame fra protologia ed escatologia in von Balthasar cfr. p. es.: L. SABBIONI, «Sperare per tutti», 84-91; R. CARELLI, «L'assolutezza dell'amore».

²⁶ TD 2, 335.

²⁷ Von Balthasar afferma che il discorso sulla libertà finita potrebbe essere ugualmente valido sia per l'uomo che per un angelo. Perciò egli parla dell'uomo come la libertà finita nella sezione dedicata alla libertà che precede la sezione che concerne esplicitamente l'uomo; cfr. TD 2, 317.

²⁸ TD 2, 66. Per una chiara e concisa presentazione della antropologia di TD 2 come «antropologia drammatica» cfr. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar*, 101-118; per una esposizione sistematica della dottrina balthasariana delle due libertà cfr.: H.O. MEUFFELS, *Einbergung des Menschen*, 269-296.

ambidue libertà e alle loro relazioni reciproche²⁹, ma questo tema costituisce il filo rosso da rintracciare negli altri suoi testi, inanzitutto negli altri volumi della sua *Teodrammatica*³⁰.

Il teologo osserva che già il concetto stesso di libertà finita ci rende perplessi perché «sembra in sé contraddittorio, giacché come può un essere in urto continuo con i limiti della sua essenza (non solo azione) non essere prigioniero ma libero?»³¹. Egli indica «lineamenti altamente drammatici e inoltre molto complessi»³² della natura della libertà finita che si rendono evidenti nel momento in cui si capisce in che cosa concretamente consiste il “finita”. La spiegazione viene data alla base dell'esperienza accessibile per ogni uomo che adopera la libertà personale. Egli si accorge che essa è finita perché

può giocare solo all'interno di una universale natura spirituale, con le sue regole razionali a cui tutti partecipiamo [...] inoltre [...] ha per base un sistema organico e meccanico altamente differenziato, dipendente a sua volta da un mondo esterno già dato, e che non può mai staccarsi neppure per un attimo da questo sistema [...] infine [...] è legata in se stessa in una davvero strana maniera, e non solo da impulsi e istinti vari, ma dalla loro forza molte volte dispotica: «Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto» (Rom 7,15)³³.

Per di più il paradosso della situazione dell'uomo libero si rende chiaro quando si scopre che «egli è ormai nel gioco, senza che gli sia stato mai chiesto se vuole giocare»³⁴. Egli è “costretto” alla libertà perché essa gli è stata data, posta o anzi imposta e adesso la deve esercitare. Ma il mondo in cui vive non gli offre le indicazioni chiare su come compiere la sua autorealizzazione³⁵.

²⁹ Cfr. «Libertà infinita e finita», TD 2, 183-316.

³⁰ Cfr. p. es.: LE 366-371; TD 4, 127-185; TD 5, 251-260.343-350. «Es ist ein großes Verdienst Balthasars, die dramatische Dimension der Heilsgeschichte neu aufgewiesen zu haben. Er hat dadurch einen epischen Theologiestil, der nüchtern und unbeteiligt das Offenbarungsgeschehen herschildert, produktiv in Frage gestellt. Gleichzeitig hat er deutlich gemacht, dass es – christlich gesehen – keine reine Zuschauerrolle gibt. Jeder ist in das von Gott eröffnete Spiel involviert, und jeder wird am Ende befragt, wie er auf der Weltbühne agiert hat» (J.-H. TÜCK, «Drama zwischen Gott und Mensch», 392). Per una breve presentazione critica della *Teodrammatica* con particolare attenzione alla presenza dell'elemento drammatico nei singoli volumi cfr. ID., «Der Abgrund der Freiheit».

³¹ TD 2, 199.

³² TD 2, 318.

³³ TD 2, 318-319.

³⁴ TD 2, 323.

³⁵ Cfr. TD 2, 322-323.

Tuttavia si può affermare che anche l'apparente contraddizione che il teologo nota nella stessa definizione della libertà finita, evoca una soluzione; dunque la libertà finita invia oltre se stessa verso un'altra libertà, perché «senza alcun dubbio l'esistenza di una libertà finita presuppone una vera creazione come libero dono dell'infinita»³⁶.

1.2.2 Il carattere enigmatico della tensione fra spirito e corpo

Secondo von Balthasar, oltre che dalla libertà finita, l'uomo viene caratterizzato dalle tre costanti che hanno forma delle tensioni fondamentali e che appartengono alla sua natura³⁷. Esse possono essere descritte attraverso i binomi fra i quali il primo è spirito e corpo.

Spirito e corpo esistono solo nella tensione reciproca che «si manifesta nella direzione contraria dei due poli, in cui ciascuno sembra anzitutto da prendere solo come unito al suo contrapolo»³⁸. Da un lato, l'uomo, grazie al suo corpo, è radicato e immerso nel cosmo con tutta la sua sensibilità; dall'altro, invece, lo sovrasta con le facoltà del suo spirito, con la possibilità della riflessione. Sebbene l'attività specifica dello spirito, cioè la capacità di riflettere ha bisogno della sottostruttura fisico-psichica, lo spirito però non è un mero prolungamento della sua base istintivo-sensitiva. Esso la trascende³⁹. Da questo fatto si evince una priorità dello spirito rispetto al corpo. «Così l'uomo può essere a un tempo il fiore più eccelso della natura e la quintessenza del mondo, e rimane intimamente straniero alla natura spazio-temporale nonostante la sua corporalità, ed essere afferrato da nostalgia per il mondo primordiale perduto»⁴⁰.

Questa peculiare situazione dell'uomo nel mondo costringe l'antropologia, secondo von Balthasar, a «fare i conti con un'ambiguità: con una naturale polarità e una innaturale incrinatura» nell'uomo⁴¹. Il dualismo reale rende l'uomo un essere paradossale o, in altri termini, «fenomeno di confine» che sta fra mondo inferiore e superiore, fra natura e spirito, fra ciò che è corporeo, materiale e irrazionale e ciò che è intelligibile, incorporeo, incorruttibile⁴². Ne consegue che egli soffre a causa di una profonda ed

³⁶ TD 2, 293.

³⁷ Per una presentazione sistematica delle tre tensioni antropologiche cfr. H.O. MEUFFELS, *Einbergung des Menschen*, 170-201.414-420. L'autore aggiunge a questo punto ancora un'altra tensione antropologica, quella fra la vita e la morte. Inoltre tratta delle tensioni filosofiche (cfr. *Ibidem*, 144-169) e delle tensioni teologiche (cfr. *Ibidem*, 205-221).

³⁸ TD 2, 336.

³⁹ Cfr. TD 2, 319.336.339.

⁴⁰ TD 2, 338.

⁴¹ Cfr. TD 2, 338.

⁴² Cfr. TD 2, 341.

intima lacerazione. Dato tutto ciò la domanda sulla possibilità di portare all'armonia i due poli della natura umana si presenta in fin dei conti come «una ferita che sanguina»⁴³.

1.2.3 Il carattere enigmatico della tensione fra uomo e donna

Dopo aver presentato l'uomo come l'essere corporeo-spirituale, l'attenzione di von Balthasar si concentra sul secondo elemento costante dell'essere umano, cioè sulla differenziazione della natura umana in uomo e donna⁴⁴.

L'esistenza dell'essere umano nella diversità dei sessi viene vista dal teologo svizzero come una tensione antropologica, anzi una incrinatura⁴⁵. Egli ricorda che benché l'uomo abbia sempre vicino a sé la donna – la sua controimmagine, non può mai pienamente possederla come suo compimento. Lo stesso vale per la donna. Così si svela il mistero dell'essere umano, il mistero che consiste nel movimento dell'io verso il tu che è diverso da lui, però l'io mai può appropriarsi di questo tu in modo pieno. «Questo dunque non solo perché la libertà del tu non può mai essere, a partire dall'io, controllata da nessun sovraconcetto trascendentale, dato che ogni libertà umana si apre dal suo luogo soltanto verso la libertà assoluta e infinita, ma anche perché questa insufficienza si “incarna” nella costituzione diversa e complementare dei sessi»⁴⁶.

L'esistenza dei due sessi ricorda l'uno all'altro la propria incompletezza, la loro reciproca dipendenza. «Nessuno dei due può essere per sé tutto

⁴³ TD 2, 342.

⁴⁴ Cfr. TD 2, 335. La teologia balthasariana della differenza dei sessi ha attirato tanta attenzione ed è stata analizzata sotto i vari aspetti. Indichiamo solo alcuni fra gli studi al riguardo: cfr. J. O'DONNELL, «Man and Woman». Il teologo cerca di mostrare la differenza dei sessi come «a guiding leitmotiv in Balthasar's Christian vision» il quale influenza il modo balthasariano di comprendere la creazione, la cristologia, la Chiesa, la vocazione e l'escatologia (cfr. *Ibidem*, 126); D. MOSS – L. GARDNER, «Difference - The Immaculate Concept?». Gli autori analizzano insieme due temi dell'insegnamento di von Balthasar: la teologia dei sessi e la sua mariologia, per riflettere più profondamente sulla posizione della Vergine Maria nell'economia della salvezza; A. SUTTON, «The complementarity». Sutton propone il breve studio comparativo nel quale analizza la visione della differenza dei sessi di Barth, di von Balthasar e di Giovanni Paolo II; B.K. SAIN, «Through a different lens». La teologa offre una rilettura critica della teologia balthasariana dei sessi. Particolarmente degna di nota è la sua opinione a proposito della riflessione di von Balthasar sul ruolo del maschio e della paternità. Secondo Sain «Balthasar's theology lacks a positive vision of created masculinity» (*Ibidem*, 72). La tesi viene sostenuta dall'apposita argomentazione; cfr. *Ibidem*, 84-85.

⁴⁵ Cfr. TD 2, 347.

⁴⁶ TD 2, 345.

l'uomo, c'è di fronte a lui ogni volta l'altra maniera, a lui inaccessibile, di esserlo». Perciò, afferma von Balthasar, «mai uomo è così consapevole della propria contingenza» come in questa situazione. Nemmeno l'unione sessuale è in grado di eliminarla. Un bambino che nasce come il frutto dell'incontro fra uomo e donna «obbliga la finalità oggettiva dell'unione ad uscire dall'esperienza soggettiva e a prolungare indefinitamente il processo del contingente»⁴⁷.

Inoltre von Balthasar mette in rilievo un'altra questione che rende ancora più pungente la tensione causata dalla bipolarità sessuale. Si tratta del fenomeno chiamato dal teologo: «reciprocità tra la generazione e la morte»⁴⁸. A suo avviso se l'uomo viene inteso solo come un individuo mortale che appartiene alla specie che continua ad esistere, allora il generare dei figli significa procurarsi «una sorta di immortalità nel tempo»⁴⁹. Di conseguenza il tramandare la vita attraverso l'atto sessuale ricorda all'uomo la triste necessità del morire dei genitori⁵⁰.

Anche il breve passare in rassegna le opinioni dei teologi cristiani sul legame fra generazione e morte nello stato paradisiaco (p. es. S. Agostino, S. Gregorio di Nissa, S. Tommaso) porta von Balthasar ad affermare l'impossibilità di trovarne una spiegazione definitiva: «Dobbiamo lasciare la questione aperta, anche se aperta come ferita. Il centro della realtà umana non è ricostruibile con i nostri concetti a partire semplicemente dall'uomo. Egli gioca il suo gioco tra la terra e il cielo dove non ci si sposa (Mt 22,30), ma vi si celebrano però le nozze dell'agnello»⁵¹.

1.2.4 Il carattere enigmatico della tensione fra individuo e comunità

La reciprocità fra maschio e femmina è un esempio concreto del perenne carattere comunitario dell'essere umano⁵². Perciò diventa chiaro che la tensione fra uomo e donna conteneva in sé e preannunciava «la più tranquilla» di tutte le tre tensioni naturali che contrassegnano l'uomo, quella fra individuo e comunità⁵³. Questi due poli della tensione si richiamano a vicenda perché sono legati da una «reciprocità organica»⁵⁴. L'esistenza di

⁴⁷ Cfr. TD 2, 347-348.

⁴⁸ TD 2, 352; cfr. *Ibidem*, 352-360.387-388. Il tema è presente anche negli altri scritti del teologo; cfr. SVC 79-80.214; PSM; TR.

⁴⁹ TR 317.

⁵⁰ Quanto all'analisi più ampia della questione con una ricca presentazione della riflessione dei Padri, teologi e filosofi cfr. TD 2, 352-360.

⁵¹ TD 2, 360.

⁵² Cfr. TD 2, 344.

⁵³ Cfr. TD 2, 360.

⁵⁴ TD 2, 362; cfr. *Ibidem*, 369.

questa reciprocità diventa evidente mediante le sue manifestazioni che vengono indicate da von Balthasar.

Innanzitutto un segno della relazione fondamentale fra individuo e comunità è da rintracciare nel concetto stesso di uomo. Secondo von Balthasar, ogni uomo realizza il concetto dell'essere umano in quanto individuo, non come comunità; vale a dire che ogni uomo è per se stesso qualcosa che esclude tutti gli altri uomini. Tuttavia il concetto dell'uomo allo stesso tempo evoca l'esistenza della comunità, proprio quando si parla dell'esclusione degli altri. Si può parlare dunque di un paradosso che il teologo esprime con le parole seguenti: «L'esclusività del per-se-stesso importa un'inclusione dell'escluso, e non soltanto logicamente nel “concetto di specie”, ma nel soggetto singolo, il quale si riconosce come un per-se-stesso-con-gli-altri»⁵⁵. In altre parole: esiste un'«apriorità del noi nell'io umano. In base al possesso del cosiddetto mondo comune (*Mitwelt*) si dà in ogni soggetto umano formale inclusione di tutti gli altri soggetti che materialmente ne sono esclusi a causa del loro essere ciascuno per sé»⁵⁶.

Inoltre l'esistenza della tensione naturale individuo-comunità viene spiegata da von Balthasar sulla base del processo per mezzo del quale un individuo diventa cosciente di se stesso. L'uomo non è in grado di suscitare da sé la sua libera autocoscienza, questo può avvenire solo da fuori, da un'altra libertà autocosciente che si rivolge all'individuo. Questo ha luogo principalmente nel momento in cui una madre con il proprio sorriso, gesto, parola, si rivolge al bambino come a tu. Grazie a questo appello l'individuo si sente trattato come tu e allo stesso momento prende coscienza dell'esistenza degli altri, della comunità⁵⁷. Ne consegue che «il sorgere dell'autocoscienza nella libertà (*autexousion*) non è nella sua origine prima un puro e semplice ritrovarsi, ma un essere dotato e donato, il che presuppone un sé-donante [...] Nella presa, nella tenuta e nella legittimità dell'essere a me donato io sono liberamente io-stesso e devo me stesso anzitutto a nessun altro che all'essere in-finito»⁵⁸.

Tuttavia anche l'uomo che sveglia la mia autocoscienza ha ricevuto il suo essere da un altro, perciò «comunione con altri uomini e immediatezza a Dio di ogni singolo sono inseparabili l'una dall'altra. E l'immediatezza si trasmette non altrimenti che mediante la mediazione tra uomini, così che il

⁵⁵ TD 2, 366.

⁵⁶ TD 2, 382-383.

⁵⁷ Cfr. TD 2, 365-366.

⁵⁸ TD 2, 367.

rapporto a Dio non si può intendere come esclusivamente a priori, nel senso che il rapporto agli altri uomini sarebbe a posteriori»⁵⁹.

2. Il cammino verso una soluzione dell'enigma dell'uomo

Dato che «quest'essere "centauro" che è l'uomo rivela qualcosa di incompiuto, che rimanda ad un genere di compimento oltre se stesso»⁶⁰, von Balthasar afferma l'esistenza di «una reale esigenza» di cercare delle spiegazioni della meta dell'esistenza umana. Le immaginazioni religiose e mitiche ne sono un esempio e la prova⁶¹. Di conseguenza il teologo stesso *si mette in cammino* verso la soluzione dell'enigma dell'essere umano.

2.1 L'uomo – la libertà finita

2.1.1 L'uomo e natura («precristianamente»)

Il primo passo di von Balthasar nel suo tentativo di risolvere l'enigma dell'uomo o, almeno, di gettare su di esso un po' di luce, consiste nell'analisi della struttura naturale dell'uomo, soprattutto, alla luce dei progetti precristiani dell'umanità. Nella nota l'autore osserva che forse sarebbe meglio parlare dei progetti prebiblici «ma noi intendiamo qui l'antropologia veterotestamentaria, nel senso di una via verso quella neotestamentaria che sola la completa»⁶². Tuttavia, studiando la natura dell'uomo, il teologo fa riferimento anche al pensiero nuovotestamentario e alla teologia e filosofia cristiana⁶³.

In età precristiana le domande sull'uomo fanno parte della cosmologia, cioè vengono poste mentre si interroga sulla natura della totalità dell'essere⁶⁴. «Totalità dell'essere» significa il cosmo visibile in cui l'uomo è immerso e di cui fa parte essenziale, ma anche il divino (*theion*). In altri termini: «Questa realtà universale [...] non è mai "natura" (infraumana) nel senso moderno, ma è l'ente in genere dove è sempre incluso anche il *theion*»⁶⁵ perciò l'ordine che l'uomo scopre nell'universo è qualcosa che gli viene dato in modo naturale e riguarda l'individuo, ma anche la comunità.

⁵⁹ TD 2, 368.

⁶⁰ TNF 47.

⁶¹ Cfr. TD 2, 323-324.

⁶² TD 2, 326, n. 16; a proposito cfr. anche: *Ibidem*, 370.

⁶³ Cfr. p. es.: TD 2, 338-339.

⁶⁴ Von Balthasar ricorda che solo nell'età moderna comincia ad esistere l'antropologia come una scienza a se stante; cfr. TD 2, 327.329.

⁶⁵ Cfr. TD 2, 328.

Tutto ciò che ad esso viene aggiunto dall'uomo ha carattere secondario e dovrebbe stare in armonia con esso⁶⁶.

Il legame fra l'uomo e il cosmo viene espresso, per esempio, dalle affermazioni microcosmo-macrocosmo, dove il primo viene attribuito all'essere umano, e il secondo alla realtà nella quale è immerso. Tuttavia l'uomo non è solo una copia o una abbreviazione del cosmo, ma «con il suo spirito lo compenetra [...], è in qualche modo superiore all'universo e conformato in modo speciale al divino»⁶⁷.

Ciononostante per la riflessione precristiana è ovvia la differenza fra il cosmo e il divino, perciò è ovvia anche la soggezione dell'uomo al *theion*. «A nessun greco sarebbe mai venuto in mente di scambiarsi con un dio»⁶⁸. Anche se ancora non è chiaro in quale misura il divino è immanente, e in quale trascendente rispetto al cosmo, «la certezza dell'esistenza di esseri divini dimostra che l'uomo non è un assoluto»⁶⁹.

Consegue a quanto detto un ultimo aspetto. L'uomo precristiano che cercava di trovare la più giusta interpretazione di se stesso poteva riferirsi solo al cosmo «in cui e dietro a cui dominavano i fondamenti divini», ma questo suo riferirsi avveniva «in maniera continuamente problematica»⁷⁰. La problematicità di questa relazione al cosmo era dovuta al fatto che l'uomo come microcosmo, da un lato era parte essenziale dell'universo, ma dall'altro lato, grazie al suo spirito, lo sovrastava e si avvicinava al divino, pur non essendo allo stesso tempo un dio. Di conseguenza sorgeva la domanda: chi finalmente è l'uomo? Alla base dei dati delle cosmologie precristiane l'unica affermazione che potrebbe avere la pretesa di essere la risposta più esauriente suona: egli è l'enigma⁷¹ o un problema⁷².

Secondo von Balthasar è lecito interrogarsi anche sull'essenza della libertà finita alla base delle concezioni precristiane della libertà umana e divina. Di conseguenza, egli si sofferma brevemente sulle nozioni della libertà umana che appartengono al patrimonio dell'antichità⁷³.

«Per la concezione della libertà umana nell'antichità è evidente il punto di partenza sociale politico»⁷⁴. Al centro dell'interesse sta innanzitutto la *polis* che viene vista come indivisibile e libera. Solo in secondo luogo si

⁶⁶ Cfr. TD 2, 328.

⁶⁷ Cfr. TD 2, 334; cfr. *Ibidem*, 330-331.

⁶⁸ TD 2, 328.

⁶⁹ TD 2, 329; cfr. *Ibidem*, 327.

⁷⁰ Cfr. TD 2, 370-371.

⁷¹ Cfr. TD 2, 327.

⁷² Cfr. TD 2, 335.

⁷³ Cfr. TD 2, 190.

⁷⁴ TD 2, 190.

rivolge l'attenzione agli individui che ad essa appartengono. Il cittadino libero dipende non tanto dal capo della comunità, ma soprattutto da un *nomos* divino. Con il passare del tempo la relazione dell'anima dell'uomo singolo con *nomos* divino viene liberata da costrizioni sociali, liberali e naturali. Finalmente «la sottomissione del singolo sotto la legge divina diventa sempre più il centro della libertà»⁷⁵.

Consegue a quanto detto ancora un aspetto che riguarda l'uomo inteso come la libertà finita – la possibilità di scegliere male invece di bene, cioè di agire contro un *nomos* divino. Questo agire contro il diritto dato all'uomo viene descritto con il concetto della *colpa*.

La «colpa» e il pagarne il filo esistono ovunque ci siano una coscienza personale e un ordine sociale: anche nelle «religioni» asiatiche, che non conoscono un Dio personale ma solo il *karma*; anche in quelle africane, in cui la coscienza della vergogna e della colpa è viva soprattutto nei confronti del resto della comunità e si accompagna alla capacità di percepire un turbamento dell'armonia complessiva del cosmo e delle forze che lo governano⁷⁶.

Ne consegue che, anche precristianamente, si può parlare della colpa dell'uomo nei confronti degli dei o della comunità, che è la conseguenza delle trasgressioni alla legge o alle regole. Tuttavia, queste mancanze non possono essere chiamate peccato perché sono di poco peso (p. es. sono trasgressioni di regole e di tradizioni cerimoniali, violazioni di etichetta o mancanze inconsapevoli), e possono essere espiate piuttosto facilmente mediante qualche buona opera o offerta donata alla divinità. La ragione più importante che non permette di chiamare queste azioni peccato, sta nel modo in cui viene concepita la divinità. Lì dove non c'è ancora la piena consapevolezza che *theion* è una persona, non si può parlare del peccato in senso proprio del termine⁷⁷.

Sebbene nella riflessione precristiana sia presente il pensiero che riguarda la libertà umana e divina, ma anche il rapporto fra loro, von Balthasar si affretta a chiarire che «un'antropologia puramente filosofica non rivela le piene dimensioni della libertà finita»⁷⁸.

⁷⁵ Cfr. TD 2, 190-191; qui 191.

⁷⁶ CDP 221.

⁷⁷ Cfr. TD 2, 380; CDP 221; VI 261.

⁷⁸ TD 2, 189.

2.1.2 La novità cristiana

a) *Struttura della libertà finita*

Già nel pensiero precristiano, anzi prebiblico, le due forme di libertà erano presenti, tuttavia solo nella riflessione cristiana viene posto esplicitamente in luce, anzi viene adempiuto ciò che prima era presente implicitamente come un presentimento⁷⁹. Von Balthasar indica «la svolta da questa precomprensione extracristiana, dove la libertà non è mai “*vox theologica*”, alla comprensione neotestamentaria, dove la detta precomprensione influisce notevolmente». Egli nota due elementi che caratterizzano questa svolta: 1) un *nomos* divino impersonale viene sostituito dal Signore che è una persona vivente, chi lo serve diventa libero; 2) il servizio dell'uomo libero deve essere segnato dall'amore perchè il Signore è colui che ama.

Il presentimento di questa svolta viene rintracciato nel pensiero greco nel momento in cui il mito del *nomos* che protegge la città viene sostituito dall'idea del divino che si fa vedere mediante i tratti «quasi personali». Allora il teologo giunge alla seguente conclusione: «La libertà della persona umana entra nella sua piena luce mediante il suo incrociarsi con una libertà divina che si dà pena per la libertà dell'uomo»⁸⁰.

Von Balthasar è convinto, dunque, che solo la rivelazione cristiana permette di capire la natura, il significato e la portata della reciprocità delle due libertà. Questa tesi viene spiegata attraverso la sua presentazione della struttura della libertà finita.

Secondo l'autore nella struttura della libertà finita dell'uomo si possono distinguere due tratti fondamentali che la caratterizzano. Egli li chiama «due pilastri»⁸¹ oppure «due poli»⁸² della libertà finita: automovimento della libertà⁸³ ed assenso della libertà⁸⁴.

Il primo polo della libertà finita viene descritto con i concetti: «autopossesso»⁸⁵; «autopossibilità» o «autodominio»⁸⁶ che significano che

⁷⁹ Cfr. TD 2, 192.

⁸⁰ Cfr. TD 2, 191.

⁸¹ TD 2, 199.

⁸² Cfr. p. es.: 217.

⁸³ TD 2, 204.

⁸⁴ TD 2, 217.

⁸⁵ «Il punto fecondo di partenza [...] sta nell'esperienza dell'autopossesso (posto e imposto) e dell'automovimento che ne è un implicito. Al di là di tutti i condizionamenti somatici e di tutte le sollecitazioni psichiche, l'uomo ha la coscienza di muovere spiritualmente se stesso, di essere causa del suo volere e scegliere così e non altrimenti» (TD 2, 205).

l'uomo è consapevole del fatto di essere libero e di poter come tale agire. Però, anche se egli è inconfutabilmente cosciente della sua libertà per esperienza, sa con altrettanta certezza che la sua libertà non è illimitata. Questo gli permette di scoprire che essa gli è stata donata⁸⁷. Allora egli non è padrone della sua origine e deve riconoscere l'esistenza di un'altra libertà, più grande, che potrebbe costituire la fonte della sua libertà finita. Così scopre l'esistenza della libertà infinita di Dio. Questa, proprio perché illimitata, possiede in sé l'idea di ogni libertà creata, cioè finita, ed è il suo fondamento⁸⁸. Le sue disposizioni «non sono a priori conosciute, e non si possono dedurre da nessuna struttura della realtà finita, si possono solo congetturare»⁸⁹. L'unica porta di accesso alla natura della libertà infinita risiede nella sua libera autorivelazione. Anche se i suoi elementi sono rintracciabili già nella riflessione filosofica estrabiblica, solo nella Bibbia si può scoprire il suo vero volto⁹⁰.

Per spiegare il secondo pilastro della libertà finita indicato dal teologo, bisogna appoggiarsi, innanzitutto, all'«esperienza quotidiana dove la libertà finita collide con altre libertà finite, e queste non le può fare sue e incorporarsele [...]: l'altra libertà deve anch'essa schiudersi a partire dal suo centro interiore. Questa mediazione sociale, in cui le libertà si arricchiscono a vicenda nel “disinteresse” reciproco»⁹¹ dimostra che il secondo polo della libertà finita dell'uomo viene costituito dall'«apertura universale ad ogni esistente, nell'uscita da se stessi verso la conoscenza e l'amore dell'altro, in particolare in quel co-essere dove l'apertura primordiale dell'essere è sempre grande al punto che nessun esistente (che non è mai tutto l'essere) è mai in grado di esaurirla»⁹².

I due poli sono gli elementi costitutivi della libertà finita e si richiamano a vicenda. L'uomo cosciente della sua libertà può realizzarsi soltanto aprendosi a tutto ciò che esiste perché il fatto della limitatezza della sua libertà implichi non solo il non avere il fondamento in sé e il non essere il padrone della sua origine, ma anche di non avere il proprio fine in sé. Lo deve trovare al di là di se stesso⁹³.

⁸⁶ «La libertà è il pieno potere ad agire da se stessi; l'autopossibilità (*autexousion*) o l'autodominio (*autokratos*) è la dignità dell'uomo» (TD 2, 205-206).

⁸⁷ Cfr. TD 2, 199.204-206.

⁸⁸ Cfr. TD 2, 247.257.

⁸⁹ TD 2, 286; cfr. *Ibidem*, 218.293.

⁹⁰ Cfr. TD 2, 241.

⁹¹ TD 2, 218.

⁹² TD 2, 202.

⁹³ Cfr. TD 4, 129.

Tuttavia egli non «è in grado di raggiungere il suo fine percorrendo tutti i beni e i valori reperibili nel mondo, siano personali o meno. Spunta di qui l'idea limite di una autoapertura della libertà finita»⁹⁴. Il suo fine si trova dunque solo nella libertà infinita di Dio, nella quale la libertà finita ha la sua patria⁹⁵. Ma la libertà infinita per poter essere raggiunta dalla libertà finita deve aprirsi ad essa per propria iniziativa, o meglio per il suo amore infinito. L'uomo non può postularla, nè forzarla. Anche la meta, dunque, è un dono che la libertà finita non può reclamarsi da se stessa⁹⁶.

Ed è questa apertura che ebbe luogo in Gesù Cristo. In Lui «l'Eterno nella sua libertà si apra verso di noi, si prenda cura di noi nei modi dell'incarnazione, della croce, dell'eucaristia, ci spalanchi il suo spazio di libertà, affinché noi vi attingiamo la realizzazione della nostra propria libertà»⁹⁷.

Cristo, inoltre, è il modello della piena realizzazione della libertà finita, ma perché questo si possa realizzare, la libertà infinita dovrebbe assumerla a sé, così come il finito dovrebbe assumere in sé l'infinito. Perciò la teologia veterotestamentaria, che parla solo dell'alleanza di due libertà, non può essere considerata la meta della riflessione a riguardo, ma si presenta solo come promessa dell'adempimento. «La libertà della perfetta realizzazione dei comandamenti divini potrebbe attuarsi solo all'interno della libertà infinita stessa, biblicamente parlando, perché a tanto bisognerebbe che venisse infuso lo Spirito di Dio nei cuori dei partners dell'alleanza (Ger 31,31), il che per ora rimane solo una promessa»⁹⁸.

Così si apre la strada verso

il paradosso cristologico, il quale senza mistura delle libertà (*asynchytos* dice Calcedonia) fa inabitare l'infinita libertà nella finita e così compiere la finita nell'infinita, senza che l'infinita debba perdersi nel finito o la finita nell'infinito [...] Nelle due volontà di Cristo, l'infinita e divina, e la finita ed umana, tutto il teodramma trova il suo centro [...] L'incontro e la compenetrazione reciproca che qui si attua (*adiaretos*, indivisibilmente, sempre con Calcedonia) è invece il punto supremo della reciprocità tra finito e infinito, e così pure della storia del mondo e della sua salvezza. Essa è possibile solo come doppio movimento: del finito verso l'infinito e dell'infinito verso il finito, perciò come simultaneamente spiritualizzazione e materializzazione⁹⁹.

⁹⁴ TD 2, 218.

⁹⁵ Cfr. TD 2, 294.

⁹⁶ Cfr. TD 2, 294; TD 4, 132.

⁹⁷ TD 2, 246.

⁹⁸ TD 2, 194.

⁹⁹ TD 2, 194.

Perciò diventa chiaro che «teodrammaticamente non possiamo illuminare la struttura della libertà finita senza la luce che cade da Cristo»¹⁰⁰. È così perché, secondo il commento di A. Scola, , la libertà finita «non è più [...] in balia del suo enigma, ma piuttosto nell'abbraccio tenero e forte di Cristo, il quale, in quanto vero uomo, ha attraversato per primo le tensioni dell'essere»¹⁰¹.

Oltre la presentazione del Cristo come l'archetipo della libertà umana, nel pensiero balthasariano si possono rintracciare delle indicazioni pratiche concernenti la realizzazione della libertà da parte dell'uomo.

Innanzitutto il teologo sottolinea il ruolo della libera decisione dell'uomo di accettare l'apertura di Dio. Una volta capito che solo in Lui si trova l'origine e la meta della libertà finita, l'uomo deve liberamente aprirsi a questa verità. Solo questa decisione pro «il suo in-essere in Dio»¹⁰² gli permette la propria piena autorealizzazione, perché scegliendo la libertà infinita essa sceglie allo stesso momento se stessa. Non è possibile fare a meno di questa decisione perché «l'esistenza previa di una libertà assoluta totalmente realizzata non potrebbe che sbarrare la via della libertà e renderne vano il percorso»¹⁰³. «Dio non ha creato nessuna libertà stabilita nel bene che non avesse bisogno della scelta; una simile libertà stabilita nel bene (e ciò vale anche per gli altri spiriti puri) verrebbe derubata della sua più alta *dignità*»¹⁰⁴. Ne consegue che la libertà vera non consiste solo nella pura libertà di scelta fra bene e male (*liberum arbitrium*). Questo modo di definirla viene confutato, secondo von Balthasar, soprattutto dall'esistenza dei beati in cielo, che sono un esempio della libertà pienamente realizzata che non ha più bisogno di scegliere fra bene e male perché «ha questa scelta dietro di se»¹⁰⁵.

Ma perché la libertà finita possa scegliere liberamente la libertà infinita come propria meta gli deve essere assicurato lo spazio di libertà infinita, cioè lo spazio in cui alla libertà finita «non sono garantiti dei segnali fissi ma solo suggerimenti verso una direzione da prendere»¹⁰⁶. Questo diventa possibile solo se la libertà infinita – Dio – che è presente dappertutto e compenetra anche la libertà finita¹⁰⁷, «si ritiri in un certo stato latente [...], assume un certo incognito, in cui egli non solo apparentemente ma

¹⁰⁰ Cfr. TD 2, 198-199.

¹⁰¹ A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar*, 117.

¹⁰² TD 2, 297.

¹⁰³ TD 2, 204.

¹⁰⁴ TD 4, 139.

¹⁰⁵ TD 4, 139.

¹⁰⁶ TD 2, 259.

¹⁰⁷ Cfr. TD 2, 297.

realmente apre molte strade alla libertà [finita] liberando di continuo [...], quindi [apre] se stesso»¹⁰⁸.

In modo concreto l'uomo sceglie la libertà infinita come la sua origine e la sua meta vivendo le tre virtù teologali e aprendosi all'azione dello Spirito Santo. Fede, speranza e carità sono «modalità del trasferimento della propria libertà in possesso entro quella di Dio»¹⁰⁹. La «non-resistenza» allo Spirito Santo - che è la libertà infinita - è la «suprema azione e origine di tutti i singoli atti cristiani»¹¹⁰. Volendo descrivere questo atteggiamento dell'uomo ancora più concretamente si possono ripetere le parole stesse del teologo:

La libertà finita deve, anzitutto e fondamentalmente, cercare di relativizzare le sue mete ed aspirazioni finite in quanto progettate a partire dal centro di un io o di un noi empirici finiti. Essa deve lasciar misurare tutto ciò che ritiene buono secondo un criterio di misura ultimo, situato al di là della sua finitezza. Essa deve sbarazzarsi delle sue maschere, ruoli e costumi, distogliersi dalla scena del teatro del mondo, su cui è solita recitare, e compiere davanti all'unico vero maestro del dramma [...] L'eliminazione delle immagini, lo stadio informale, la calma ossia indifferenza nella libertà finita sono la premessa categoricamente richiesta per l'accoglimento di una destinazione superiore - oltre il puro rapporto filosofico - rilasciata dalla volontà infinita [...] L'idea che verrà presentata all'uomo indifferente come la sua si trova nella volontà infinita, non è quindi qualcosa di creato, ma un aspetto di Dio stesso, condurre una vita intemerata conforme ad essa procurerebbe alla creatura un'esistenza in Dio¹¹¹.

Questa disponibilità della libertà finita dell'uomo fa sì che il Padre effondendo il suo Spirito nel cuore dell'uomo lo libera «verso la sua propria ultima libertà»¹¹² e l'uomo viene da Lui «lavorato conforme al Figlio suo»¹¹³ che racchiude in sé l'«idea esemplare [...] di ogni singola libertà finita»¹¹⁴.

¹⁰⁸ TD 2, 258. Già nello scritto del 1951, *Il cristiano e l'angoscia*, von Balthasar scriveva: «Lo spazio che rendesse possibile all'uomo l'allontanamento, Dio doveva lasciarglielo aperto. E la tentazione ad opera di ciò che Dio aveva escluso, proibito, che dal suo stesso essere proibito acquista il suo potere sull'uomo, Dio non poteva risparmiargliela» (CA 87).

¹⁰⁹ Cfr. LE 367-368.

¹¹⁰ LE 370.

¹¹¹ TD 2, 286-287.

¹¹² TD 2, 220.

¹¹³ TD 2, 287.

¹¹⁴ TD 2, 285; «L'archetipo esemplare della libertà finita è, "in Cristo", quel "luogo" dove noi, partecipando alla sua eterna figliolanza (Ef 1,5; Rom 8,17), siamo "figli": ognuno, nell'eterno "Tu", un "tu" inconfondibile» (TD 2, 274).

b) *Peccato - rifiuto dell'origine e del fine*

La latenza di Dio, pur essendo la garanzia della vera libertà della libertà finita, al tempo stesso «è la causa della *profonda possibilità di smarrimento nella realtà finita*»¹¹⁵. Anche se la capacità stessa di scegliere, donata all'uomo, non può essere intesa la sorgente del male e non si poteva prevedere in anticipo la decisione negativa dell'uomo¹¹⁶, tuttavia essa rende possibile la «risposta luciferica» dell'uomo, vale a dire il suo non-accogliere l'amore di Dio¹¹⁷. Nel *Breve discorso sull'inferno* von Balthasar lo ripete con altre parole, dicendo, che l'uomo vive «nel costante pericolo di peccare e di peccare gravemente»¹¹⁸.

Tutto sommato si può dire che «la possibilità del male si evince dalla polarità della libertà umana, la quale è veramente affidata responsabilmente a se stessa, ma anche si *sa* responsabilmente affidata, onde per cui essa deve, autoafferrandosi, se stessa ad altro da sé (e in tal modo si deve trascendere): in un unico atto di scelta»¹¹⁹.

La decisione negativa si chiama *peccato*. Del peccato si può parlare solo nell'ambito della relazione fra l'uomo e il Dio personale. Perciò esso è una categoria religiosa e non meramente etica ed esiste solo nelle religioni che si fondano sulla Bibbia. Il peccato significa non tanto la trasgressione della legge, ma mettersi in conflitto con la Persona di Dio stesso. Questo avviene nel momento in cui la libertà finita vuole rompere il suo rapporto con Dio¹²⁰. Esso è «una violazione dei misteri del cuore stesso di Dio [...] Ciò che nella crocifissione di Gesù si rende visibile ed esprimibile a riguardo del peccato e del giudizio sul peccato è poco in paragone della misura dell'evento»¹²¹.

Il peccato consiste principalmente nell'atto consapevole e libero di non riconoscersi donato dalla libertà infinita; di non riconoscersi debitore a Dio e nel concedere al polo di autonomia della sua libertà un valore assoluto. In altre parole: il secondo polo, pilastro della libertà – la naturale apertura verso l'essere e verso Dio, viene ridotto al primo – all'autodominio¹²². La libertà finita così considera se stessa come propria origine e meta.

¹¹⁵ TD 2, 259.

¹¹⁶ Cfr. TD 4, 181.

¹¹⁷ TD 2, 257.

¹¹⁸ BDI 22.

¹¹⁹ TD 4, 149.

¹²⁰ Cfr. CDP 221; OD 216; VI 261.

¹²¹ TD 2, 380-381.

¹²² TD 4, 149-151.344-345. A. CORDOVILLA PÉREZ descrive l'uomo stesso perfino come *grazia* spiegando: «Possiamo intendere l'uomo come *grazia*. L'essere umano può autopossedersi solo se riconosce se stesso come un essere in recezione e donazione. La sua

La possibilità che l'uomo libero si distolga e si alieni da Dio, dalla prospettiva della sua consistenza autonoma, apparirà principalmente come un «oblio» dell'origine [...] Per contro, dalla prospettiva del Dio cristiano, essa appare come un porsi di fronte, osteggiando l'amore offerto, come un «non riconoscere» o «comprimere» ciò che si può conoscere ed è di fatto conosciuto, come rifiuto dell'accoglienza. Appena con tali atteggiamenti l'abbagliamento o infelice inganno dell'uomo, che si preclude di levar lo sguardo verso l'Assoluto, diviene peccato, che — in qualsivoglia grado di consapevolezza avvenga — prende posizione e si trincerava contro un amore assoluto il quale è sostanziato di pura e schietta donazione o dedizione di sé¹²³.

Questa situazione di non-apertura si oppone allo stato oggettivo della libertà finita, a cui per natura appartiene il fatto di dover se stessa ad un altro. Di conseguenza, essa entra nella condizione di una contraddizione.

La sua incontrovertibile finitezza ha usurpato una prerogativa dell'infinito, il che rende incomprensibile la sua finitezza e gliela fa negare; gliela fa stimare una nullità che deve scomparire, oppure gliela fa adoperare come un gioco arbitrario ad autodimostrazione della sua onnipotenza [...] Questa contraddizione interna si trasferisce logicamente ad ogni rapporto interumano, il quale si trasforma da rapporto di amorosa solidarietà a rapporto di punti assoluti che si respingono l'un l'altro¹²⁴.

In altre parole: la libertà finita usurpa il potere assoluto su se stessa, ma questo fa crescere sempre di più il desiderio di potere. La libertà finita cerca di impadronirsi di una potenza sempre maggiore. Benchè la potenza in se stessa non sia cattiva, porta tuttavia con sé la tentazione al male, perché può diventare uno strumento di violenza. Così la libertà dell'uomo che si stacca dal suo naturale fine, cioè dalla libertà finita, diventa la causa del male nel mondo¹²⁵.

Adesso l'uomo non solo vive in una profonda menzogna, ma nemmeno può, con le proprie forze, liberarsi dalle catene del peccato. Solo Dio può renderlo di nuovo libero¹²⁶. Solo Dio può con il suo perdono spezzare il peccato per liberare l'uomo da queste catene e per conferirgli la nuova libertà affinché egli si possa di nuovo accostare a Lui¹²⁷. La sua grazia può rendere di nuovo possibile l'apertura della libertà finita e la sua disponibilità

natura è un *don*o concesso da Dio in Cristo» (A. CORDOVILLA PÉREZ, «Il mistero dell'uomo», 164).

¹²³ Cfr. LE 362.

¹²⁴ TD 4, 151.

¹²⁵ Cfr. TD 4, 127-128.140-141.

¹²⁶ Cfr. TD 4, 151-152.

¹²⁷ Cfr. TD 2, 383.

verso la libertà infinita che la porterà alla rottura del peccato, cioè all'uscita dalla prigionia del proprio io¹²⁸.

Il «meccanismo» del peccato, spiegato sulla base della struttura della libertà dell'uomo, si rende concretamente visibile grazie alla rivelazione biblica nel fenomeno del peccato originale¹²⁹. Esso consiste proprio nella «decisione di un singolo contro Dio»¹³⁰. In questo singolo, l'uomo Adamo, si trova «il principio della solidarietà e della comunione» perché egli non è un individuo qualsiasi, ma il capo dell'umanità¹³¹. La sua scelta porta con sé conseguenze per tutti gli uomini. Il suo libero straccarsi dalla sorgente di vita e di libertà ha causato «un deficit di grazia» nell'intero genere umano insieme alle «conseguenze per la struttura della sua natura»¹³². Adesso tutti sono entrati nella legge di dover subire una «morte via da Dio», «morte di perdizione» che originariamente non era prevista per l'uomo¹³³. Essa diventa adesso il segno della potenza del peccato che domina sull'umanità¹³⁴. Inoltre, questa mancanza di grazia è diventata la sorgente dei peccati personali degli uomini e dell'indebolimento dei rapporti comunitari fra di loro¹³⁵.

Precisamente nel senso di una perturbazione che è basata sulla solidarietà della stirpe umana («peccato ereditario», «colpa ereditaria») e che opera conseguentemente su ogni singolo («peccato personale»). Il momento sociale comprende e condiziona quello individuale, altrimenti non si potrebbe capire perché i singoli che nella loro libera decisione nei confronti di Dio si opponessero alla condizione colpevole degli altri, non potrebbero sottrarsi a un tale ineluttabile destino. Ma è proprio questa libertà che manca ai singoli: una comune colpevole mancanza impedisce loro di compiere quel perfetto atto personale di libertà al quale sarebbero chiamati, in quanto uomini naturalmente sociali e soprattutto come eletti per l'amore personale di Dio. Non può mancare l'offerta di grazia e di amore da parte di Dio: - Dio non è meno disposto ad amarci e a parteciparsi a noi nell'amore, di quanto non lo fosse nei confronti di Adamo - quindi la mancanza può essere solo nella volontà di accettazione da parte dell'uomo; e dal momento che tale volontà per quanto riguarda singoli uomini viene suscitata proprio nei rapporti sociali all'interno della stirpe, tale

¹²⁸ Cfr. TD 2, 288; TD 4, 345.

¹²⁹ Quanto alla riflessione balthasariana sul peccato originale cfr. soprattutto: TD 4, 168-176; ma anche: TNF 76-81.

¹³⁰ TD 4, 169.

¹³¹ Cfr. TD 4, 173.

¹³² TD 4, 169.

¹³³ TD 4, 174.

¹³⁴ Cfr. TD 4, 174.

¹³⁵ Cfr. TD 4, 169.

difetto di volontà di accettazione, tale rifiuto della risposta di amore deve pure trasmettersi di generazione in generazione¹³⁶.

Tuttavia, von Balthasar vede come frutto principale e più grave del «deficit di grazia» causato dal peccato originale, nell'«incapacità di tutti a perseguire efficacemente il loro scopo finale in Dio con le forze che ancora loro rimangono»¹³⁷. E la capacità di raggiungere Dio come la meta dell'uomo, il teologo la riconosce come «qualcosa di essenziale del loro [di tutti uomini] rapporto a Dio»¹³⁸.

Da quanto detto, risulta che nella riflessione balthasariana esiste un legame fondamentale fra la libertà finita dell'uomo, il peccato e la meta della sua esistenza. Egli lo afferma esplicitamente concludendo il paragrafo sul peccato originale.

In tal modo questi accenni [...] al peccato d'origine ci riportano davanti al nostro tema fondamentale, la drammatica, giacché essi finalmente scoprono la struttura eminentemente drammatica dell'uomo rispetto allo scopo della sua esistenza. Se egli, già per la sua vocazione a una meta sovranaturale, è chiamato nella sua natura – che già egli sarebbe inclinato ad affermare per se stessa in base ad un impulso ancora peccaminoso («concupiscenza») – a trascendersi, così, a causa dell'aggancio di ognuno alle conseguenze del peccato originale, si acuisce una situazione per il fatto che in lui la spinta naturale verso Dio (*desiderium naturale*) resta indebolita a causa di una volontà negativa e passionale di esistere per se stesso; si trova quindi fin dall'inizio distolto dal principio salvifico e solo con l'aiuto della grazia può convincersi ad accettare il necessario autosuperamento.¹³⁹

2.2 L'uomo – spirito e corpo

2.2.1 L'uomo e natura («pre cristianamente»)

Secondo von Balthasar lo studio della natura umana fa sì che la tensione fra spirito e corpo che caratterizza l'uomo può essere spiegata in due modi diversi: o come segno della sua «grandeur» o, al contrario, come segno della sua «misère».

Il primo modo di intendere l'uomo è da rintracciare non solo nell'antichità, ma anche nei commenti ebraici e cristiani; il secondo racconto della creazione presenta l'uomo come creato dal fango e dotato della vita mediante il soffio di Dio. In questo caso, l'uomo sarebbe inteso

¹³⁶ TNF 78.

¹³⁷ TD 4, 169.

¹³⁸ TD 4, 169.

¹³⁹ TD 4, 174-175.

come colui che, ascendendo dal basso, è superiore ad ogni altra cosa nel mondo; sarebbe «la corona del mondo che domina ogni altra cosa dall'alto», lo trascende grazie alla sua parentela con il divino da cui proviene¹⁴⁰.

Ne consegue che l'uomo, se visto positivamente, può essere inteso come mediatore fra le due sfere che «può far discendere lo spirito nella natura e far salire la natura nello spirito»¹⁴¹. L'uomo si presenta, allora, come «una specie di sintesi naturale dei mondi»¹⁴². Questo aspetto positivo dell'essere un confine fra natura e spirito appare in modo chiaro in S. Tommaso, per il quale «l'anima umana è *quasi quidam horizon et confinum corporeorum et incorporeorum*»¹⁴³. Secondo von Balthasar «il rapporto immanente tra corpo e anima resta nell'uomo lo specchio del rapporto trascendente dell'anima con Dio»¹⁴⁴.

Tuttavia non mancano delle voci che guardano all'uomo con grande realismo. Basti indicare Aristotele che osserva nell'uomo «malizia, indisciplina e animalità»¹⁴⁵; S. Massimo Confessore che non vede possibilità di armonizzare le *pathe* per sé «naturali»¹⁴⁶ e soprattutto S. Paolo che, nel contrasto fra anima e corpo, riconosce la ragione della prigionia dell'uomo (Rom 7,23)¹⁴⁷. Allora diventa chiaro che l'uomo come confine fra i due mondi può essere visto anche in modo negativo, come «un paese di nessuno» che sta fra due regni¹⁴⁸. In questo caso l'unico modo in cui l'uomo può porre in relazione la sfera superiore ed inferiore del mondo, è prendere una decisione libera scegliendo una delle due. «Il paese di nessuno in cui [l'uomo] si trova è tutta una libertà aperta e indefinita»¹⁴⁹.

La duplice lettura della situazione dell'uomo come confine che è la conseguenza della tensione fra corpo e spirito porta a porre una domanda su «una possibile totalità dell'esistenza umana» e perciò su «un suo ultimo possibile senso»¹⁵⁰. L'uomo è un essere fornito di libertà, allora deve assumersi la responsabilità per il processo della sua realizzazione; essendo però anche un essere corporeo-spirituale non può plasmare se stesso attraverso l'assolutizzazione di uno dei suoi componenti. Né la pura ed

¹⁴⁰ Cfr. TD 2, 338-339.

¹⁴¹ TD 2, 339.

¹⁴² TD 2, 340.

¹⁴³ TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili*, II, 68; cfr. TD 2, 340-341.

¹⁴⁴ SVC 87.

¹⁴⁵ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VII, 1145a, 16-17; cfr. TD 2, 339.

¹⁴⁶ TD 2, 339; cfr. KL 161-163.

¹⁴⁷ Cfr. TD 2, 339.

¹⁴⁸ TD 2, 340.

¹⁴⁹ TD 2, 341.

¹⁵⁰ TD 2, 342.

estrema spiritualizzazione, né un'estrema materializzazione possono conferire il vero senso ultimo alla sua esistenza. Anzi, questi estremi sono per lui distruttivi.

La naturale struttura corporeo-spirituale dell'uomo costituisce anche il punto di partenza per la riflessione balthasariana sul concetto della salute. Nel saggio *La salute tra scienza e saggezza*, il teologo cerca di formulare il concetto di salute il più possibile adeguato alla realtà e, di conseguenza, l'atteggiamento che il medico dovrebbe assumere per proteggere la salute dell'uomo. Ciò che interessa è solo il legame tra la salute e la struttura corporeo-spirituale dell'essere umano.

Secondo von Balthasar il problema della conservazione o restituzione della salute era vivo già nelle culture primitive¹⁵¹. Presso i Greci e i Romani l'idea di salute avrebbe coinciso con il mantenimento dell'organismo umano nello stato di armonia che caratterizza il cosmo che circonda l'uomo e di cui egli fa parte. Tuttavia, questo porta Platone a formulare un nuovo concetto di salute, che da avvio a diverse spiegazioni del fenomeno, in cui saranno prese in considerazione sia il corpo che l'anima.

Per lui il concetto di salute si scinde in salute del corpo e dell'anima, entrambe le sfere hanno la loro armonia, la loro forma di salute ovvero di virtù (*areté*, *virtus*, virtù. In tedesco *Tucht*, *Tugend*). Alla salute del corpo è proposta la giusta igiene, la ginnastica, ecc. L'interesse vero e proprio di Platone è comunque diretto a quella dell'anima; egli ne descrive il sano equilibrio con la massima precisione. La ragione ha bisogno della prudenza, la facoltà irascibile del valore, e la facoltà concupiscibile ha bisogno della disciplina, come il loro insieme ha bisogno del giusto rapporto, la «giustizia», affinché l'anima si conservi sana secondo quanto richiesto dalla sua natura specifica. «La virtù sarebbe dunque la salute, la bellezza e la buona costituzione dell'anima, mentre la malvagità sarebbe la sua malattia, la bruttezza e la debolezza»¹⁵².

Infine il teologo si riferisce al Vecchio Testamento. Lì vede due concetti contrapposti; il primo riguarda il benessere fisico (cfr. Sir 31,10); il secondo, più profondo, esprime il benessere dell'uomo nel suo insieme, espresso p. es. nelle parole del salmo: «O Signore, mio Dio, a te ho gridato e tu mi ha guarito» (Sal. 30[29],3). I due concetti di salute vengono, però, uniti nel libro del Siracide, che al benessere dell'uomo assegna il marchio religioso vedendolo come frutto della cooperazione del medico con Dio. «Onora il medico come gli spetta, in considerazione dei suoi servizi, perché anch'egli è stato curato dal Signore. Dall'Altissimo la guarigione viene

¹⁵¹ Cfr. SSS 85.

¹⁵² SSS 86; cfr. PLATONE, *La repubblica*, 444d-e.

come un dono che si riceve dal re» (Sir 38,1-4; cfr. anche; Sir 38,7-9;12-13)¹⁵³.

Avendo attraversato per sommi capi la storia della medicina dell'epoca precristiana, von Balthasar tenta di formulare il concetto della salute. Egli ribadisce che l'uomo grazie al fatto di possedere sia il corpo che lo spirito occupa un posto speciale nel mondo creato.

Il principio vitale dell'uomo, che nei suoi atti più alti – nell'autocoscienza, nella conoscenza del mondo esterno, nella coscienza morale e nella facoltà di libera decisione – si solleva al di sopra della determinazioni materiali, si cala per gradi entrando nel corpo vivente, partecipando a quella indissolubile interdipendenza così ben nota specialmente alla medicina psicosomatica, che ne fa il proprio punto di partenza. Visto in questa luce, l'uomo (come avevano già visto gli antichi) è una specie di compendio dei livelli del cosmo [*eine Art Kompendium der kosmischen Stufen*]: l'essere materiale, la vita vegetale ed animale, per poi emergere però nella autocoscienza e in una certa libertà¹⁵⁴.

In fin dei conti nell'uomo possono essere evidenziate tre sfere: 1) la sfera puramente materiale del corpo, inteso come l'organismo che «funziona più o meno come una macchina e dove parimenti lavorano con precisione scientifica, la chirurgia, la farmacologia, e molti settori della medicina». Questa sfera è il livello più basso della struttura dell'uomo; 2) la sfera nella quale avviene «l'interazione di corpo e di anima» - essa è una sfera mediana perché supera quella puramente materiale; 3) il livello più alto della struttura dell'uomo, cioè una sfera «autenticamente spirituale». Essa pur non essendo staccata dalle altre due permette all'uomo di interrogarsi sul senso sia dell'essere come tale sia della propria esistenza in particolare¹⁵⁵.

La struttura dell'uomo appena descritta permette di proporre diverse definizioni della salute. Tutto dipende da come si vuole vedere il centro dell'esistenza umana. Se più importante viene considerata la prima sfera, allora la persona è sana quando il suo corpo funziona senza ostacoli, come una macchina che è sempre a disposizione del suo proprietario permettendogli un viaggio in qualsiasi momento.

La definizione di essere sano cambierebbe se si volgesse l'attenzione soprattutto alla sfera dell'interazione di corpo ed anima. Allora sano sarebbe colui che sperimenta «l'equilibrio vitale [...] tra la sua vita corporea e spirituale, e però anche tra [...] [se stesso] ed il suo ambiente». In questo caso non solo il corpo, ma anche lo spirito dell'uomo deve essere mantenuto

¹⁵³ SSS 87-88.

¹⁵⁴ SSS 90-91.

¹⁵⁵ Cfr. SSS 91.

in buono stato. «Non devo voler lavorare intellettualmente in una misura tale che il polo corporeo dell'equilibrio inizi a scioperare, non devo permettermi di litigare col mio vicino al punto da perderci il sonno»¹⁵⁶.

Se invece il baricentro viene trasferito nello spirito dell'uomo, si ha la terza definizione possibile della salute. L'uomo, proprio grazie alla sfera spirituale, può attribuire senso alla sua vita, dunque

a seconda della soluzione per cui sarà deciso, conferirà un peso diverso al suo benessere fisico e al suo equilibrio vitale: forse lo stimerà il valore supremo e centrale, forse un valore del tutto relativo, che potrà venire incluso e conservato nella sintesi più alta del senso della vita da lui prescelto. In questo caso persino un determinato male passeggero o definitivo, fisico o psichico, potrebbe avere un senso o anzi favorire la sua salute spirituale, che riguarda tutta la sua personalità; potrebbe essere precisamente lo stimolo che lo preserva da quell'occulto processo di marcescenza spirituale rappresentato dalla ristrettezza mentale¹⁵⁷.

Von Balthasar, sulla base delle analisi delle filosofie precristiane finora presentate, ricorda che l'uomo, malgrado i diversi livelli, è un'unità. Di conseguenza il fatto di riconoscere la propria esistenza come piena di senso può avere delle conseguenze per il funzionamento del corpo. Tuttavia, anche il benessere puramente fisico e biologico può influire in modo notevole sulla sfera spirituale umana. Ne consegue che si dovrebbe evitare la tentazione di dare definizioni della salute umana troppo unilaterali. Von Balthasar opta per «*integrare verso l'alto* le tre definizioni di salute». Il bene della salute fisica dovrebbe essere unito all'equilibrio vitale fra corpo e anima «però l'elemento decisivo finale deve in ogni caso essere la salute dello spirito, che è capace di trovare un accordo con la precaria base fisica e fisiologica senza la quale non può sussistere e di amministrarla»¹⁵⁸.

Infine, von Balthasar tenta di rispondere alla domanda sul centro decisivo della salute dell'uomo. «La salute fisica e vitale non è qualcosa di assoluto o uno scopo a sé, ma in gran parte è funzionale alla capacità di adempiere alla missione della vita di una persona all'interno della comunità umana»¹⁵⁹. «Solo quando l'armonia psico-fisica, ovvero la salute, fosse posta al centro della saggezza che riguarda tutto l'uomo nel suo complesso, l'uomo conseguirebbe la salute completa e più alta»¹⁶⁰.

¹⁵⁶ SSS 92.

¹⁵⁷ Cfr. SSS 92.

¹⁵⁸ Cfr. SSS 94.

¹⁵⁹ SSS 98.

¹⁶⁰ SSS 96.

Allora il centro che decide della salute di una persona risiede nel suo spirito. Anche quando la salute fisica è quasi persa e l'equilibrio vitale fra corpo ed anima viene mantenuto solo con grande difficoltà, l'uomo è capace di desiderare e realizzare ciò che riconosce come propria missione. Fra gli esempi, il teologo indica Ludwig van Beethoven che, alla fine della vita, componeva da sordo. «Gli ultimi quartetti di Beethoven sono l'opera di un malato? Ci si può sentire la malattia del loro autore?» - si chiede il teologo e risponde: «Dato che è impossibile sostenerlo, si farà molta attenzione ad applicare indistintamente il termine di "malato" a qualcuno la cui sfera fisica presenti forse delle gravi disfunzioni e che però [...] a partire dal suo centro sano può utilizzare, vincere e rendere sana molta parte di ciò che in lui è infermo»¹⁶¹.

Von Balthasar nota che il trasferimento di baricentro nello spirito dell'uomo può essere colto senza grande difficoltà da «religioni o da *Weltanschauungen* non cristiane»¹⁶². Tuttavia rimane ancora un problema che è in grado di togliere ogni senso alla vita dell'uomo indipendentemente dalla missione che egli vuole adempire – la morte. Che senso potrebbe avere la morte con la quale finisce tutto: corpo, spirito e la missione?

2.2.2 La novità cristiana

Secondo von Balthasar la tensione naturale fra corpo e spirito, che costituisce una delle espressioni dell'enigma dell'essere umano, potrebbe essere superata solo se a lui fosse

offerto o donato un reale modello archetipo come spazio vitale. Questo archetipo [*Urbild*] dovrebbe attuare i due movimenti entrambi senza *hybris* e senza degradazione: discendere come il puro soffio di Dio «dall'alto» nella carne e percorrere fino al livello più basso le dimensioni del «mondo» e della «carne», senza che questa discesa debba importare una «caduta» (buddistica-gnositica-platonica) da Dio, ma invece e ben più l'assunzione e il superamento di ogni «caduta»; e dovrebbe, a partire dal basso, dalla piena esistenza nella carne, trascendere la zona del «mondo» in modo da innalzare insieme con sé il mondo e la carne nella sua trascendenza in direzione di Dio: mediante «trasfigurazione» e non mediante incorporea «spiritualizzazione»¹⁶³.

L'archetipo sopra descritto esiste e ha il volto di Cristo, nel quale la naturale tensione nell'uomo fra corpo e spirito acquista un nuovo ritmo. Egli assume «un duplice ritmo antitetico, di dualità dal corpo (natura) verso lo

¹⁶¹ SSS 98.

¹⁶² SSS 92.

¹⁶³ TD 2, 344.

spirito e di discesa dallo spirito [...] verso il corpo (natura)». Questo movimento, in quanto naturale, non viene distrutto ma «traslocato» a causa della priorità della discesa del Dio, perché Egli può incontrare la sua creatura solo «discendendo» verso di essa. Dio che è spirito (Gv 4,24) scende dunque verso la carne. La discesa si rende concreta nell'incarnazione di Cristo, ma non si limita solo a questo momento. Essa continua nell'obbedienza fino alla morte sulla croce, nella discesa agli inferi come espressione della solidarietà con gli smarriti «e inoltre ancora fino all'atomizzazione della corporeità nella frazione del pane eucaristico». Nell'uomo Gesù Cristo è presente «tutta la pienezza della divinità corporalmente (Col 2,9). La sua incarnazione non solo significa l'elevazione della carne nella sfera di spirito, ma opera anche la divinizzazione del corpo. Il *Pneuma* di Dio compenetra la carne, la trasfigura e «trasferisce» (Col 1,13) nel regno del Figlio di Dio¹⁶⁴.

Proprio per il fatto dell'incarnazione, si dischiude la possibilità della presenza eucaristica del Figlio di Dio fra gli uomini. Adesso gli uomini che partecipano all'eucaristia non sono più solo i fratelli, ma anche i membri del suo Corpo eucaristico. Questo, infine, significa che: «Il nostro ricambio comunitario si attua non solo da spirito a spirito, mentre i nostri corpi sono insuperabilmente divisi, ma esiste una sfera in cui anche i nostri corpi comunicano gli uni agli altri, ben oltre l'unione sessuale. Non in una corporeità biologica, ma pneumatica, fondata nella resurrezione del Signore e nel suo stato eucaristico»¹⁶⁵.

Inoltre, grazie alle testimonianze del Nuovo Testamento è diventato chiaro che le due idee di salute, quella del corpo e dell'anima, vengono finalmente intimamente unite. Cristo che viene ai malati non ai sani (cfr. Lc 5,31), ritiene l'uomo malato sia nell'anima – e questa malattia è essenziale – che nel corpo. Tuttavia le guarigioni operate da Lui non sono azioni mediche, ma i segni della salvezza di Dio che riguarda l'uomo intero¹⁶⁶.

Ne consegue che nel cristianesimo può essere fatto un passo ulteriore riguardo quelli fatti nei tempi precristiani per quanto riguarda la spiegazione del concetto di salute. La piena risposta alla domanda sul centro della salute umana si trova in Cristo - afferma von Balthasar, dando ragione a Teilhard de Chardin. La sua sofferenza e morte, apparentemente insensate, svelano il loro senso alla luce della sua missione di Salvatore. Perciò

nell'imitazione di Cristo queste forze del male possono ricevere una diversa importanza e diventare delle forze positive e attive [...] È comprensibilissimo

¹⁶⁴ Cfr. TD 2, 386-387.

¹⁶⁵ TD 2, 384.

¹⁶⁶ Cfr. SSS 88-89.

che il terapeuta consideri *suo* fine ultimo, al quale si limita per motivi professionali, la guarigione del paziente. Tuttavia il *suo* fine ultimo non è affatto *il* fine ultimo. E il rapporto del paziente con Dio può essere puro solo se Dio non viene degradato a mezzo del paziente e della sua salute, ma se è quell'Assoluto a cui ci si rimette senza condizioni, che per me scelga poi la salute o la malattia, e il medico dovrebbe essere in grado di accettare con profondo rispetto il fatto che l'uomo affidi pienamente se stesso a Dio come alla massima salute che si possa ottenere, o piuttosto come al suo perfetto essere guarito e salvo¹⁶⁷.

Da quanto detto risulta che secondo von Balthasar proprio a causa della naturale struttura corporeo-spirituale dell'uomo il concetto della sua salute non può prescindere dalla dimensione religiosa. Chi vuole essere veramente sano nel pieno e ultimo significato del termine, non potrà trascurare il discorso sull'eternità e il rapporto con Dio, il quale come unico è in grado di rendere l'esistenza umana a tutti i suoi livelli sana per sempre¹⁶⁸.

2.3 *L'uomo – uomo e donna*

2.3.1 *L'uomo e natura («pre cristianamente»)*

Von Balthasar osserva che «su piano naturale l'uomo sessualmente differenziato appare come una cosmica quintessenza, un microcosmo. E le metafisiche di tutte le culture si sono sempre sforzate di indicare nella differenza uomo-donna il ritmo fondamentale dell'essere mondano»¹⁶⁹. Per indicare solo uno degli esempi basti menzionare le intuizioni della filosofia greca che applicava la bipolarità sessuale alla reciprocità fra cielo e terra. L'elemento celeste assumeva il carattere virile (a causa della attiva forza generativa mediante il sole e pioggia) e la terra il carattere femminile dovuto alla sua capacità di rispondere all'iniziativa vivificante del cielo¹⁷⁰. Tuttavia la differenza sessuale dell'uomo non può essere spiegata in modo convincente da nessuna polarità metafisica. Per questo già le antropologie precristiane erano costrette a scoprire nella relazione uomo-donna non solo una tensione ma anche una incrinatura¹⁷¹.

Inoltre, il teologo studia i due racconti della creazione (Gen 1,1-2,4a; Gen 2,4b-25) che offrono accesso al fenomeno della sessualità umana ed

¹⁶⁷ SSS 99-100. Von Balthasar si riferisce a *L'ambiente divino* di P. Teilhard de Chardin, senza però citarlo esplicitamente.

¹⁶⁸ Cfr. SSS 97; cfr. anche: VI 263.

¹⁶⁹ TD 2, 346.

¹⁷⁰ Cfr. TD 2, 346.

¹⁷¹ Cfr. TD 2, 347.

«entrambi rendono testimonianza per l'esistenza duale dell'uomo»¹⁷². L'uso di questi testi nella sezione dedicata ai progetti precristiani dell'umanità, cioè all'uomo e alla natura lo giustifica von Balthasar stesso:

In vista di un accesso impregiudicato al fenomeno si possono citare i due racconti della creazione, in cui c'è molto della tradizione leggendaria dell'umanità purificata dagli unilateralismi mitici, mentre d'altra parte è ancora lontano il passaggio all'interpretazione cristiana. L'inizio della Bibbia dona spazio libero per una fenomenologia della sessualità, la quale viene anzitutto osservata nel nitido quadro della *creaturalità naturale*¹⁷³.

La differenza sessuale è una costante che appartiene all'essenza dell'uomo «e questo all'interno di una natura umana identica in entrambi»¹⁷⁴. Lo confermano affermazioni: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gen 1,27); «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (Gen 2,18). Inoltre ne danno testimonianza due fatti: l'impossibilità da parte di Adamo di trovare fra gli animali un interlocutore adatto che avrebbe posto fine alla sua solitudine; la creazione di Eva dalla costola di Adamo gli viene donata come sua «controfigura» (Gen 2,18-23)¹⁷⁵.

Di conseguenza, constata von Balthasar, va respinta ogni teoria circa la creazione di un uomo originariamente asessuato o bisessuato e che solo in un secondo momento, p. es. nella seconda creazione o dopo il peccato originale, si sarebbe distinto in due sessi. «L'uomo è, nella creazione compiuta, una "unità duale" [...] "due poli di un'unica realtà, due diverse attuazioni di un unico essere" [...] "ma non assolutamente due diversi frammenti di una totalità che si volesse poi ricomporre come in un puzzle"»¹⁷⁶. Ne consegue che un maschio si distingue da una femmina non solo a livello del corpo, ma anche nel modo di percepire se stesso e il mondo.

Fino all'ultima cellula il corpo maschile è maschile e il femminile femminile, ed analogamente l'intera esperienza ed autocoscienza empirica¹⁷⁷. E non è affatto

¹⁷² TD 2, 352; cfr. *Ibidem*, 347.

¹⁷³ TD 2, 347.

¹⁷⁴ TD 2, 345; cfr. *Ibidem*, 335.

¹⁷⁵ Cfr. TD 2, 344.

¹⁷⁶ Cfr. TD 2, 345. Von Balthasar cita: A. FRANK-DUQUESEN, *Création et Procréation*, 42-46; cfr. anche: TD 2, 349-350.351; SVC 85-92.

¹⁷⁷ TD 2, 345. La «differenziazione sessuale – (segno di profonda saggezza) – foggata dalla *natura naturans* per l'incontro e il legami più intimi; differenza che sta alla radice della specie umana legandola all'eros, e che proprio in questo modo manifesta agli uomini – nella differenza della natura – l'eterna, insuperabile, impensabile differenza, tra una persona spirituale e un'altra» (TNF 45).

vero che la dimensione sessuale regni solo nella sua [dell'uomo] sfera materiale, mentre quella dello spirito, presumibilmente la sede della vera e propria "immagine di Dio", rimarrebbe non toccata da essa. Infatti la distinzione sessuale regna attraverso tutto lo spirito dell'uomo, fino alle radici più profonde e alle cime più alte, al punto che la differenza corporale appare, accanto a questa differenza che concerne l'intera persona, come un semplice momento parziale¹⁷⁸.

Il secondo racconto della creazione permette di parlare del primato del maschio riguardo alla femmina. All'inizio egli vive solo al cospetto di Dio e con Lui, pur portando in sé, a sua insaputa, la donna. Essa deriva da lui e gli viene data come un dono di Dio. Avendo affermato questo primato dell'uomo nei confronti della donna, von Balthasar si affretta a sottolineare che questa priorità passa successivamente ad un'uguaglianza. Essa è la conseguenza del fatto che tutti e due sono creati da Dio e donati reciprocamente l'uno all'altro, perché la donna è «un compimento da lui [l'uomo] estratto da Dio nella sua *kenose*, dove egli si riconosce nell'altro essere che gli è stato donato»¹⁷⁹.

Dato tutto questo, non stupisce la conclusione di von Balthasar posta alla fine delle sue riflessioni sulla diversità sessuale nella seconda parte di *Teodrammatica*. Egli riafferma l'enigmaticità dell'uomo dicendo:

Sul piano *pre cristiano*-“naturale” rimane un'ultima insolubile ambiguità: l'inserimento della sessualità umana nella realtà *cosmico-divina*, che (come *hieros gamos*, come ebbrezza dionisiaca ecc.) ne rappresenta fino in cima la proiezione e la conferma; oppure il distacco dello spirituale come vero *theion* dal sessuale intracosmico, dove questo in vista dello spirituale rischia d'essere asceticamente represso o svalutato come qualcosa di vile o demoniaco. Non raramente questi due estremi, per esempio nella gnosi, si rovesciano l'uno nell'altro¹⁸⁰.

2.3.2 La novità cristiana

La novità cristiana svela il senso più profondo anche della naturale tensione fra uomo e donna. Von Balthasar è dell'opinione che «l'esistenza duale dell'uomo» è «un'esistenza così ardua da vivere che solo dal grande

¹⁷⁸ SVC 197.

¹⁷⁹ TD 2, 351. Nella traduzione italiana non è ben chiaro di quale *kenose* parla von Balthasar, della *kenose* di Dio o dell'uomo. Il testo tedesco rende chiaro che la *kenose* è dell'uomo. «Also: bleibender Primat des Mannes innerhalb einer in seiner Kenose aus ihm durch Gott herauswirkten Erfüllung, wobei er im geschenkten Andern sich wiedererkennt» (H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, II/1, 341).

¹⁸⁰ TD 2, 360.

archetipo Cristo - Chiesa cade finalmente luce piena sul tipo creato in quanto modellato su quello; infatti teologicamente il primo Adamo è stato creato in vista del secondo, anche se cronologicamente è apparso come primo (1Cor 15,45)¹⁸¹. Solo a causa di questo archetipico rapporto nuziale fra il Salvatore e il suo Corpo Mistico, l'unione fra maschio e femmina nel sacramento del matrimonio diventa di dignità grande e di importanza enorme (cfr. Ef 5,31-32). Essi dunque devono essere uniti con il legame che unisce Cristo con la Chiesa, cioè con l'amore pieno e vicendevoles¹⁸². Così possono svolgere l'uno per l'altro il ruolo assegnatogli fin dal principio – il ruolo «dei mezzi a vicenda per raggiungere Dio».

Creando Dio l'uomo come uomo e donna, «viene superata nell'uomo la solitudine», «l'uomo che sta nella libertà tra Dio e la donna, viene dotato da Dio (nel paradiso terrestre) del compito di guida e rinviato alla donna. E la donna che deve riconoscere la guida dell'uomo, gli dimostra in pari tempo che lui ha ricevuto lei da Dio e che deve lasciarsi guidare da Dio» [...] «Senza Dio l'amore vicendevoles dell'uomo e della donna non avrebbe nessun senso, si incamminerebbe subito verso la morte. Ma senza comunità interumana il rapporto a Dio dell'uomo sarebbe di nuovo impossibile; ogni tentativo di entrare in relazione con l'amore trinitario dovrebbe fallire e portare l'uomo alla disperazione; egli verrebbe oppresso da Dio» [...] L'uomo impara «con il trattarsi nel rapporto del tu interumano e con il riconoscere in lui un mistero di distanza e di vicinanza, di diversità e di reciproca relazionalità, a comprendere che questo rapporto rinvia a un amore assoluto e che si può adempire solo in esso». E quest'amore assoluto è un amore trinitario¹⁸³.

L'accento all'amore trinitario nell'affermazione appena citata annunzia un passo ulteriore che il teologo fa nel suo ragionamento. Egli infatti sostiene che oltre il legame fra Cristo-Chiesa anche la Trinità stessa costituisce l'archetipo della tensione fra uomo e donna¹⁸⁴.

Infine l'unità divina del fare e del lasciar fare (di cui si è dimostrata l'equipollenza nell'amore) si traduce mondanamente nella duplicità dei sessi. Trinitariamente il Padre appare certo, in quanto generante non originato,

¹⁸¹ TD 2, 352; cfr. SVC 196.202-203. Per una breve sintesi del pensiero balthasariano a riguardo cfr. p. es.: J. O'DONNELL, «Man and Woman», 124-126.

¹⁸² Cfr. TD 5, 402. Quanto all'analisi dettagliata della natura dello stato matrimoniale cfr. SVC 195-216.

¹⁸³ TD 5, 403; cfr. Sc 53-56. Von Balthasar osserva anche che il matrimonio garantisce «all'uomo tutti i mezzi naturali del vero dispiegamento di sé nel Tu e in Dio» (SVC 208).

¹⁸⁴ Quanto al fondamento trinitario della dualità dei sessi cfr. p. es.: J. O'DONNELL, «Man and Woman», 117-118. A. Sutton opina che per quanto riguarda la lettura trinitaria della dualità del genere, esiste una fondamentale affinità fra il pensiero di von Balthasar, di Barth e di Giovanni Paolo II; cfr. A. SUTTON, «The complementarity», 433.

primariamente (super-)maschile, il Figlio, in quanto colui che si lascia avvenire, a tutta prima (super-)femminile, ma poi, in quanto attivamente espirante con il Padre, di nuovo come (super-)maschile, lo Spirito come (super-)femminile. E mentre il Padre, come già indicato, si lascia nel suo generare ed espirare con-determinare da sempre dai precedenti da Lui, c'è perfino in Lui un che di (super-)femminile, senza che per questo venga intaccato il suo primato nell'ordine. Ma proprio l'elemento trinitario in Dio vieta una proiezione del mondano-sessuale nella divinità (come avviene in molte religioni e nelle syzygie gnostiche); ci si deve accontentare di vedere la sempre nuova reciprocità del fare e del lasciar fare (che è per sua parte una forma di attività e di fecondità) come l'origine immisurata di quanto verrà tradotto nel mondo della vita creata come forma e possibilità dell'amore e della sua fecondità sul piano sessuale¹⁸⁵.

Ne diventa chiaro che la differenza sessuale è anche l'espressione della capacità dell'uomo, datagli gratuitamente in dono, di collaborare con il Creatore alla creazione degli altri uomini. Anzi, l'uomo è stato creato per essere fecondo perchè attraverso la fecondità «egli è un'immagine della Trinità eternamente feconda»¹⁸⁶. L'uomo viene reso abile di partecipare alla «potenza generativa trinitaria del Padre» che non è staccata dall'azione del Figlio e dello Spirito.

Una simile partecipazione è economicamente significativa solo con la mediazione del Figlio e dello Spirito (in quanto il Padre dà ad essi parte a tutto il suo, e solo l'atto del suo dare non lo può dar via), come pure della Chiesa-Maria-anima, che hanno parte alla fecondità primordiale del Padre unicamente nel modo femminile di una recezione fondamentalmente creaturale. Gesù proibisce, a prescindere da queste mediazioni, che qualcuno pretenda per sé nella Chiesa il titolo di padre (Mt 23,9) con riferimento al fatto che le mediazioni di Gesù come della Chiesa fanno di tutti, anche dei superiori delle comunità, anzitutto dei «fratelli»¹⁸⁷.

Allora l'attività sessuale ha senso solo se è un'espressione dell'amore. «Il sesso è solo una parte subordinata, è solo una forma in cui si esprime il più ampio amore umano, che dà buona prova di sé soltanto nella dimostrazione della fedeltà e del distacco da sé»¹⁸⁸. Di conseguenza il corpo dell'uomo su questa terra non può essere considerato solamente lo strumento di cui servirsi, ma grazie ad esso è capace di donarsi ad un'altra persona, il che molto spesso assume un carattere di sofferenza. La dedizione specifica ha

¹⁸⁵ TD 5, 78; cfr. TD 5, 73-75.

¹⁸⁶ SVC 197.

¹⁸⁷ TD 5, 399-400.

¹⁸⁸ TR 328.

luogo proprio nell'unione sessuale. In essa e, di conseguenza, nella generazione degli figli, il dono vicendevole dei genitori conduce, come nella Trinità, all'«inaudito dono di un terzo tra loro due»¹⁸⁹. Proprio grazie a questo staccarsi da se stesso, nel donare se stesso e nella dedizione ad un altro che succede nell'atto sessuale tra marito e moglie i quali diventano «una sola carne» (Gen 2,24), viene generata la nuova vita di un bambino. In altre parole: «la vita non è mai più viva che quando rinuncia a se stessa e muore passando nell'altro»¹⁹⁰.

Nel vero amore sessuale l'«azione» in apparenza pura (dell'uomo) è realmente dedizione solo quando si intenda la perdita della propria sostanza come guadagno e scioglimento delle vene (nella donna). «Il maschio apre la donna da fuori; penetra dentro per spiccare il movimento della femmina (generante) da dentro a fuori. Le due cose si appartengono, ognuna è al tempo stesso fine e principio. C'è in tutto ciò anche una dialettica di solitudine a uno e a due: il maschio pretende per sé la forza generativa della femmina per generare a sua volta nella femmina; mentre egli è maschio nell'atto dimostra alla femmina la forza di lei, mentre la femmina generando dimostra al maschio la forza di lui; nell'atto il maschio è attivo, la femmina contemplativa, nella nascita viceversa». Il maschio si rende a stento conto della misura della sua dedizione. Questa misura gli viene dimostrata dalla gravidanza della femmina, dalla nascita del bambino, e dalla propria responsabilità per la sua educazione¹⁹¹.

2.4 L'uomo – individuo e comunità

2.4.1 L'uomo e natura («precristianamente»)

Secondo von Balthasar, la riflessione filosofica precristiana vede il nesso naturale fra individuo e comunità alla luce dei due movimenti di carattere contrario che vanno dall'individuo alla comunità.

Da un lato, l'individuo, grazie al suo inserimento nella comunità (*polis*, stato) e alla partecipazione ai suoi diritti e alla sua libertà, diventa capace della vita comune. In questo modo egli esce fuori dei limiti della sua individualità e cresce perché accolto e custodito dal gruppo.

La comunità è qualcosa che accoglie e custodisce l'individuo (*zoon politikon*), qualcosa che, pur in tutta la problematicità della situazione concreta di un impero o di una *polis*, come quadro non è discutibile e come questo quadro si inserisce anche immediatamente nel quadro cosmico-divino. Perciò nelle culture primitive come pure in tutte le antiche grandi civiltà e culture, il centro dell'impero o regno o polis, come Mircea Eliade ha dimostrato in molti esempi,

¹⁸⁹ Cfr. UeVE 38.

¹⁹⁰ TR 318; cfr. LE 353; TD 5, 402

¹⁹¹ TD 5, 405. Von Balthasar cita le parole di von Speyr; cfr. Ps 113-114.

coincide con il centro del cosmo; verticalmente passa attraverso questo centro l'asse tra il cielo e la terra. E in questo contesto si rende subito visibile la reciprocità: se la fondazione di una *polis* significa l'inserirsi di una nuova comunità in quella sussistente da sempre *macropolis* cosmica, così essa è ogni volta legata all'attuazione dipendente e collaborante da parte dell'uomo dell'atto cosmico di fondazione che è proprio degli dèi¹⁹².

Si potrebbe dire che, in questo caso, un individuo si presenta come debitore della sua comunità. La sorte dell'individuo fuori la comunità diventa degno di commiserazione perché non appartenere ad essa costituisce per l'uomo una situazione antinaturale¹⁹³.

Dall'altro lato però si dà un movimento diverso che indica un ruolo importante svolto dall'individuo nei confronti della comunità, rendendola, potremmo dire, a sua volta, sua debitrice. Si tratta del ruolo di mediatore fra mondo umano e divino che spetta a un individuo d'eccezione p. es. al fondatore, all'eroe o al re. Egli rappresenta la comunità davanti al divino. Inoltre egli possiede la conoscenza della legge divina donatagli p. es. attraverso ispirazione. Perciò spetta proprio a lui trasmetterla alla comunità traducendola in legislazione concreta¹⁹⁴. «In lui soltanto, l'individualità è rappresentata nella sua pienezza, ossia in ampiezza comunitaria. Questo «Grande-Io» non è né un'astrazione ideale di tutti gli individui singoli, né il puro esponente di un corpo statale concepibile indipendentemente da lui, ma è di questo corpo, l'essenziale incarnazione in cui tutti i singoli individui si fondono, risolvono e dissolvono»¹⁹⁵.

Questi due movimenti che congiungono individuo e comunità mostrano come i due poli della tensione «sono insieme assunti come un tutto e riferiti oltre se stessi alla legge cosmica universale»¹⁹⁶. Tutte e due poli si mostrano come legati con il divino. Tuttavia la qualità di questo legame diventa problematica quando la realtà fa vedere che le leggi della comunità non sono in grado di rispecchiare in sé la legge divina o quando si scopre che «Grande-Io» è un individuo come gli altri e perciò incapace di svolgere l'autentica mediazione fra la divinità e la comunità¹⁹⁷.

Le manifestazioni della reciprocità organica fra individuo e comunità appena presentati, testimoniano che l'uomo già nella sua struttura naturale possiede una capacità, e necessita di apertura oltre se stesso. Egli si schiude

¹⁹² TD 2, 360-361.

¹⁹³ Cfr. TD 2, 362.

¹⁹⁴ Cfr. TD 2, 360-364.

¹⁹⁵ TD 2, 363.

¹⁹⁶ TD 2, 362.

¹⁹⁷ Cfr. TD 2, 363.

in due direzioni: verso un altro uomo e verso il divino. Tuttavia von Balthasar non si ferma nella sua riflessione sulla dimensione naturale di questa tensione, perché essa, analizzata solo alla luce della ragione non può rivelare tutta la sua profondità. Soprattutto a causa dell'insolubile problema che contesta «l'unità di individualità nell'immediatezza con Dio e di congiunzione con la comunità» - la morte¹⁹⁸.

2.4.2 La novità cristiana

Con il cristianesimo sia l'individuo che la comunità subiscono una elevazione prima imprevedibile. L'individuo diventa una «persona eterna» e la comunità «riverbero di vita intradivina nel *corpus Christi mysticum*». Così anche la terza tensione appartenente alla natura dell'uomo non viene abolita ma innalzata e anzi, come lo vede von Balthasar - intensificata¹⁹⁹. La luce cade ovviamente dall'incarnazione di Cristo. Egli è l'archetipo della persona²⁰⁰ e sulla partecipazione al «per-noi della croce, anzi di tutta la vita di Gesù» si fonda la comunione dei santi²⁰¹.

Prima di spiegare il processo per mezzo del quale, secondo von Balthasar, l'uomo da individuo diventa persona, occorre chiarire una questione terminologica. Per capire il passaggio da individuo a persona teologica si deve tener conto del fatto che l'uomo come *individuo* viene chiamato dal teologo anche *soggetto spirituale*.

Ciò che ora sul piano dell'animale significa l'inclusione di tutti gli *individui* di una specie in questa specie (dove la specie non esiste se non nella forma degli individui ogni volta esclusivi), è sul piano dell'uomo analogamente l'inclusione di tutti i *soggetti spirituali* (con *reflexio completa* ossia autocoscienza) nella natura umana, la quale a sua volta esiste unicamente in *individui* a vicenda escludentisi. Il paradosso ovunque egualmente presente di questa in ed esclusione si rende evidente nella terminologia che dice «ogni volta mio» quando al possesso dell'essenza specifica: l'«ogni volta» appartiene a tutti gli esseri di una specie e dunque caratterizzata quest'ultima rivelando a un tempo la singolarità e immediatezza dell'individualità²⁰².

L'uomo diventa dunque una *persona* da *soggetto spirituale* per grazia di Dio, attraverso un processo di *personalizzazione* che consiste nella libera chiamata rivolta all'uomo da parte di Dio, e nel conferimento della *missione*.

¹⁹⁸ TD 2, 369.

¹⁹⁹ TD 2, 360.

²⁰⁰ Cfr. TD 3, 194-195.

²⁰¹ TD 4, 388.

²⁰² TD 3, 191-192.

Il *soggetto spirituale* sa che è un *soggetto spirituale*, e in tal modo che è uomo in una maniera singolare irripetibile e immediata. Ma sa già con questo *chi* esso è?²⁰³. Là dove Dio dice a un *soggetto spirituale* chi egli sia per Lui, il Dio vero ed eternamente sussistente, dove, insieme, Dio gli dice per che cosa esiste (e gli conferisce in tal modo la sua missione su credenziale divina), là si può finalmente dire di un *soggetto spirituale* che è *persona*. [...] Nel piano di Dio; i *soggetti spirituali* vengono creati in vista della loro *missione personalizzante* [...] La *persona* è il «nome nuovo», che Dio mi rivolge (Ap 2,17) «dal fondo primordiale della creazione di Dio» (Ap 3,14), il quale nome però significa sempre un in-carico, ossia quello d'essere una portante «colonna nel tempio del mio Dio» (Ap 3,12)²⁰⁴. [Di conseguenza] come *esseri spirituali* gli uomini hanno molte caratteristiche simili e comuni; ma nella stessa natura spirituale, in quanto sono *persone*, esse si differenziano in maniera che ogni sussunzione sotto un termine generico diventa impossibile²⁰⁵.

Diventa allora chiaro che «l'uomo non è quello che crede di essere da se stesso, ma è quello a cui Dio lo destina, ed egli deve con tutte le forze trasferire il suo centro personale in ciò che gli viene attribuito mediante il nome nuovo (“poiché egli è ciò che dice il suo nome”: 1Sam 25,25)»²⁰⁶.

Ne consegue che si può parlare, come nota giustamente E. Babini, di «una concezione dinamica dell'uomo». Anche se l'uomo ontologicamente è stato costituito come un soggetto spirituale, tuttavia questa è una base che costituisce solo un punto di partenza. L'uomo, infatti, è un «essere aperto, in movimento verso il suo compimento, in crescita verso la sua maturità personale, verso la piena appropriazione della verità di sé: poiché l'uomo è originariamente [...] orientato verso Dio»²⁰⁷.

A questo punto occorre notare che già nel modo in cui von Balthasar spiega il concetto di *persona* c'è da rintracciare l'elemento escatologico. È così perchè proprio la missione consegnata da Dio indica la destinazione

²⁰³ TD 3, 191-192.

²⁰⁴ TD 3, 194-196; cfr. TD 2, 377-380.

²⁰⁵ TNF 44. Quanto alle questioni della *persona* e della *missione* cfr. soprattutto: TD 3, 144-263; SCP; quanto alla storia delle nozioni *individuo* e *persona* cfr. anche: ThD 292-297. Sul concetto della *persona* in von Balthasar cfr. p. es.: E. BABINI, *L'antropologia teologica*, 171-183; ID., «Gesù Cristo», 46-50; ID., «L'apporto di von Balthasar». Particolarmente utile riteniamo lo scritto di Babini indicato da noi come l'ultimo perchè costituisce una breve e chiara spiegazione del concetto di *persona* secondo la visione balthasariana; M. OUELLET, «Il mistero dell'uomo». L'autore riflette sul «cristocentrismo trinitario» di von Balthasar riconoscendo il teologo svizzero come colui che «lascerà la sua impronta nella storia del pensiero umano come un teologo che ha radicalmente ripensato il mistero dell'uomo a partire dal mistero trinitario» (cfr. *Ibidem*, 146).

²⁰⁶ TD 3, 249.

²⁰⁷ Cfr. E. BABINI, «Gesù Cristo», 48.

particolare di una persona, ma la destinazione di ognuno si trova in Dio che è l'*eschaton*.

Tuttavia solo in Cristo la destinazione e la definizione della persona coincidono in modo perfetto. Allora come si è già detto, il modello della persona è Cristo perché

questo [processo di *personalizzazione*] è avvenuto una prima volta, archetipicamente, in Gesù Cristo, a cui fu conferita la sua eterna «definizione» («Tu sei il mio Figlio diletto») quando, come abbiamo visto, gli viene imprevedibilmente affidata la sua missione unica e universale e in tal modo il sapere nitidissimo di *chi* egli è non solo per Dio, ma fin dal principio presso Dio (Gv 1,1) [...] Tutto ciò che accanto a Gesù ancora merita un diritto ad essere definito persona lo può pretendere, questo diritto, solo in forza di una relazione con Lui e di una derivazione da Lui. Dell'identità tra io e missione, come sussiste in Gesù, non si potrà mai parlare a riguardo di nessun'altra persona, ma si potrà parlare senz'altro di una dotazione nei soggetti spirituali di una parte o aspetto della sua missione universale [...] questo dono di partecipazione indica il momento personalizzante in senso cristiano per i soggetti spirituali²⁰⁸.

La trasformazione dell'individuo nella persona causa «una neocostruzione totale anche della comunità»²⁰⁹. La vocazione e missione dell'individuo gli procurano una qualità personale particolare che lo distingue dagli altri individui. Ma l'individuo viene fornito di questa qualità non per tenerla egoisticamente solo per se stesso, bensì per arricchire tutta la comunità. «Il singolo riceve in dono dall'assoluta singolarità di Dio e di Cristo una singolarità che non può essere dedotta dalla comunità, né in essa congetturata, benché la comunità può contare su questa singolarità come su qualcosa che l'arricchisce e che è stato pensato per essa. Perciò il singolo, fornito da Dio di qualche dono speciale, è inserito più a fondo nella comunità e ad essa vincolato da una generosità maggiore»²¹⁰.

La tensione naturale fra i due poli menzionati viene intensificata perché «il singolo d'ora in poi è più singolare, la comunità è più compatta»²¹¹. Di

²⁰⁸ TD 3, 194-195.

²⁰⁹ TD 2, 388.

²¹⁰ TD 2, 389. A proposito vale la pena citare le parole di Blondel che vengono indicate da von Balthasar stesso il quale le commenta nel modo seguente: «Ci si accosta come Maurice Blondel, mediante la stessa riflessione filosofica, al mistero neotestamentario, in cui Dio si presenta come personale dedizione, donazione di sé, reciprocità dell'amore» (TD 2, 198). Le parole di Blondel: «Una persona è, in quanto irripetibilmente singolare, inconcepibile. Per definizione essa si sviluppa e acquista valore mediante opposizione-relazione, lavoro in comunione, donazione di sé, dunque mediante rapporto con l'altro da sé» (M. BLONDEL, *L'Être et les êtres*, 195); cfr. TD 2, 197.

²¹¹ TD 2, 389.

conseguenza si scopre che nella naturale tensione individuo-specie c'è da rintracciare «un simbolo reale della vita trinitaria intradivina» proprio nel momento in cui il ritmo cristiano accentua la singolarità della persona e il singolare carattere della sua dedizione alla comunità²¹².

La trasformazione della naturale tensione appena descritta è, come si è già menzionato, cristologicamente fondata. Il Figlio di Dio diventando uomo si è spogliato della sua «forma divina» per assumere una «forma del servo» diventando un individuo a favore dei «molti» (cfr. Fil 2,7). Chi accoglie Cristo partecipa dunque «non solo alla sua singolarità, ma anche al dono singolare della sua singolarità “per molti” di cui si edifica il corpo singolare della Chiesa»²¹³. In altre parole si può dire che la missione ricevuta da Cristo fa sì «che una simile dotazione in un soggetto spirituale implica una partecipazione – derivata, e nella sua intensità in molti modi descalata – all'universalità della missione di Cristo. Un soggetto spirituale umano, diventando persona per una chiamata e missione inconfondibile, viene al tempo stesso deprivatizzato, socializzato, e trasformato in uno spazio e sostrato di comunità»²¹⁴. Così si rende visibile la dimensione sociale della persona²¹⁵.

Consegue di qui un'ultima cosa: la permeabilità del mondo comune che l'Uomo-Dio possiede da dentro e senza violazione della libertà del singolo (poiché egli la Parola incarnata di Dio e Dio non può mai violare la libertà di nessuno essendo intimo ad ognuno più di lui stesso), questa permeabilità l'Uomo-Dio non la tiene per se stesso, ma ne fa parte agli altri nella sua eucaristia. In tal modo sorge qualcosa di antropologicamente del tutto nuovo: un poter essere l'uno per l'altro non solo in azioni esteriori con cui uno porta il peso altrui, ma «da dentro», dove uno può diventare nell'eucaristia di Cristo qualcuno che porta la colpa o l'impotenza altrui. La *communio eucharistica* diventa - si può dire: analiticamente - *communio sanctorum*. E la forma dello scambio della seconda è totalmente segnata dalla prima e in essa contenuta. In tal modo essa è per sua parte protetta da ogni indiscrezione soggettiva o da ogni violazione obiettiva della sfera d'intimità altrui. Chi si offre a portare insieme con Cristo il peso dei suoi fratelli esperirà quanto mai che la sua offerta è

²¹² TD 2, 390. «La sua [di von Balthasar] presa di posizione, decisiva a questo riguardo, libera l'antropologia da una ristrettezza che ha condotto all'individualismo e, per reazione, al moderno collettivismo. Essa restituisce all'umano la sua dignità non soltanto come individuo d'una specie ma come “persona” unica nella *communio personarum* fondata e radicata “nel Cristo”» (M. OUELLET, «Il mistero dell'uomo», 150). Quanto alla questione della *singolarità* cfr. E. Babini, «Gesù Cristo», 53-56.

²¹³ TD 2, 390.

²¹⁴ TD 3, 252.

²¹⁵ TD 3, 253.

significativa e feconda, non importa dove e come essa fruttifichi. Confluisce unitamente all'offerta del Figlio nella parola di perdono del Padre²¹⁶.

3 *L'eschaton* – la luce rischiarante l'enigma dell'uomo

3.1 *L'esistenza umana illuminata dall'eschaton*

Da quanto si è detto, consegue che si possa dare ragione a von Balthasar, secondo il quale, lo studio dell'esistenza e dalla natura umana senza la rivelazione di Dio non è in grado di risolvere l'enigma dell'uomo. Perciò, quanto alle antropologie precristiane, le quali ovviamente non erano prive di elementi di verità, vale l'affermazione seguente: «"Il mistero [...] non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti" (Ef 3,4-5), ancora cioè si celava nei miti e nei presentimenti circa il principio e la fine e il senso della vita»²¹⁷.

Con la rivelazione biblica viene dischiusa la verità, perciò «le misure dell'uomo vengono mutate e non solo parzialmente – per il mondo limitato dei credenti biblici – ma in modo progressivamente totale»²¹⁸. La testimonianza della Scrittura rende finalmente chiara la posizione dell'uomo nel cosmo e presso il *theion*, perciò viene svelato il senso ultimo della sua esistenza. Egli come il mondo è stato creato a causa della libera decisione di Dio. Il Creatore libero è il «Dónde» dell'essere umano in cui si trova la sua idea archetipica. Di conseguenza, l'uomo come creatura porta in sé l'«immagine di Dio» le cui ricchezza e profondità non possono essere dedotte semplicemente dalla natura umana, ma solo rivelate da Dio²¹⁹.

Dunque, secondo il teologo svizzero la soluzione dell'enigma dell'uomo non può essere offerta dall'antropologia mitica o religioso-filosofica, ma esclusivamente da quella cristiana. Soltanto essa è in grado di descrivere l'uomo come il partner di Dio con il quale egli è nel dialogo drammatico²²⁰. Solo essa spiega che Dio lo vuole come esistente presso di sé e gli permette di «diventare ed essere ciò che presso di sé non avrebbe mai potuto diventare né essere [...] solo così l'uomo può diventare ed essere

²¹⁶ TD 2, 385. Quanto alla spiegazione di von Balthasar del concetto del *communio sanctorum* cfr. anche: TD 3, 261-262; TD 4, 377-392; TD 5, 410-413; CCS 9.

²¹⁷ TD 2, 326.

²¹⁸ TD 2, 371.

²¹⁹ Cfr. TD 2, 371.373.

²²⁰ Cfr. TD 2, 325.

interamente ciò che è, fin dal principio, apposta fatto in quanto *dramatis persona*»²²¹.

L'unica risposta alla domanda del senso dell'esistenza umana ha il volto di Gesù Cristo - «il vivo e personale, libero scambio fra le due sfere finora separate», perché Egli è «l'unico che “viene dell'alto”». Pertanto, grazie alla venuta di Cristo e solamente grazie a Lui, la comprensione dell'esistenza umana si muta in modo essenziale. Gesù Cristo, il «nuovo Adamo» diventa d'ora in poi l'uomo esemplare in cui viene stabilito e manifestato «un concreto sistema di coordinate». A questo «sistema» dovrà riferirsi adesso ogni riflessione sull'uomo che pretenderà di illuminare il suo enigma in modo vero. In Lui all'uomo viene «offerto e donato un reale modello archetipo»²²² perché «in Lui la vera umanità è manifestata, quella che non è soltanto l'umanità dell'uomo, ma anche l'umanità di Dio (*apparuit humanitas Salvatoris nostri Dei: Tt 3,4*)»²²³. Dunque, l'uomo non ha più bisogno di essere chiamato «un gigantesco segno di domanda»²²⁴ a causa del dilemma che ferisce il suo intimo: cosa scegliere – la vita nel mondo o la vita concentrata sull'Assoluto e rivolta verso di Lui?²²⁵

Gesù Cristo è anzitutto la dimostrazione che la «ipertensione» sovranaturale dell'uomo già in molti modi teso in se stesso non lacera inumanamente la sua esistenza e che un'esistenza in questa ipertensione si può vivere, anzi essa, in quanto vita del «nuovo Adamo», è addirittura la soluzione dell'enigma e la liberazione dei mali del «vecchio Adamo»²²⁶.

²²¹ TD 2, 325. «L'intuizione e la radicale acquisizione di questo fondamento trinitario e dell'incarnazione dell'Immagine archetipica comporta delle conseguenze sulla percezione dell'immagine trinitaria nell'uomo e sul senso ultimo dell'esistenza. Lo schema ascendente della visione greca, con il suo rischio di individualismo e di acosmismo, si vede ripreso e rovesciato dalla visione evangelica della sequela di Cristo» (M. OUELLET, «Il mistero dell'uomo», 151).

²²² TD 2, 343.

²²³ TD 2, 381.

²²⁴ LE 357.

²²⁵ «Dalla prospettiva della sua consistenza autonoma egli [l'uomo] appariva come un essere che appartiene a due mondi, posto su un crinale o discrimine, dal quale può camminare in due direzioni: verso il mondo o verso Dio; la decisione per l'uno implica la perdita dell'altro. Anzi già l'esistenza dell'uno, dell'Assoluto, significa mettere in questione, porre sotto la minaccia d'un pericolo l'altra, la pluralità inconcepibilmente fugace del mondo» (LE 357).

²²⁶ TD 2, 381. Quanto al problema del rapporto fra antropologia e cristologia balthasariana cfr. p. es.: E. BABINI, «Gesù Cristo». L'autore è dell'opinione che «questa sua [di von Balthasar] particolare evidenziazione dell'inscindibile nesso tra cristologia e antropologia è certamente uno degli apporti più importanti che egli ha dato alla teologia cattolica» (*Ibidem*, 56).

Se le cose stanno così non c'è da meravigliarsi; senza il mistero di Cristo l'uomo «non può che restare un enigma insoluto e non è dunque un caso che la soluzione non sia stata finora trovata»²²⁷.

La dimensione biblica che si compie in quella cristiana (nell'incarnazione del Verbo di Dio) ha liberato l'uomo dalla natura. Essendo la natura come l'uomo creata e non contenendo quindi nulla di *theion* nella sua essenza, all'uomo non è lecito «ritagliarsi nessuna immagine» da essa, né un'immagine di Dio né un'immagine dell'uomo, poiché l'uomo è creato a immagine e somiglianza del Dio libero e invisibile. Il Dio che ha sdivinizzato la natura appare in Gesù Cristo come l'immagine da cui ogni misura deriva (*eikon tou theou*: 2Cor 4,4; Col 1,15)²²⁸.

In Cristo, quindi, si svela la natura trascendente dell'uomo che fin dall'inizio, fin dalla sua creazione, è stato destinato alla vita eterna²²⁹. Ne deriva che secondo il teologo svizzero si può parlare di «una duplice luce» che illumina il mistero dell'uomo: «l'una viene dall'origine della creazione umana l'altra procede dalla meta finale, dal compimento del significato dell'uomo in Cristo»²³⁰.

Tuttavia, von Balthasar è convinto che l'enigma dell'uomo può essere risolto definitivamente solo se in quel modello archetipo dell'umanità venisse

infranto anche l'ultimo confine, quello che sempre si disegna obliquo su ogni cosa alla considerazione della tensione spirito-corpo: la *morte*. La morte riaffiorerà in ognuna delle tensioni antropologiche come l'enigma ultimo e più doloroso [...] In questa situazione si trova ora, ad ogni modo, l'uomo, e perciò, come si è detto all'inizio, egli è e resta una domanda aperta, che non può avere altra risposta che quella di Cristo²³¹.

Il figlio di Dio incarnatosi infrange, infatti, questo ultimo confine dell'esistenza, perciò «l'immagine del Cristo risorto in quanto totalità realizzatasi» è «"caparra" di una totalità che spetta anche a noi»²³². Di conseguenza, l'umanità viene liberata dai limiti terreni e, con la distruzione

²²⁷ TD 2, 326.

²²⁸ TD 2, 391. Di conseguenza ha ragione H.O. MEUFFELS quando afferma: «Christlich kann ein Menschenbild nur im konzentrierten Blick auf das Urbild, nämlich Jesus Christus, entworfen werden» (H.O. MEUFFELS, *Einbergung des Menschen*, 518).

²²⁹ Cfr. UeVE 49; TD 2, 295. Quanto alla relazione tra il mistero dell'uomo e il mistero di Cristo in von Balthasar cfr.: A. CORDOVILLA PÉREZ, «Il mistero dell'uomo».

²³⁰ TNF 76-77.

²³¹ TD 2, 344.

²³² TD 2, 400; cfr. anche: TD 2, 344.381.

della morte, si apre davanti all'uomo la porta verso l'aldilà, verso Dio che risolve ogni enigma²³³. Perciò von Balthasar può dire che

se gli uomini interpretassero sin da principio la loro vita sotto il punto di vista della missione a gloria di Dio, non ci sarebbe alcun enigma o problema esistenziale, nessuna tensione o conflitto dell'anima, nessuna situazione senza via d'uscita. Poiché essi non sarebbero occupati con se stessi o con un mondo considerato per se stesso separatamente da Dio e dall'incarico ricevuto da Dio, ma guarderebbero piuttosto sempre via da sé verso la volontà di Dio, che si manifesta ad ognuno che la cerca e che contiene il senso ultimo di tutto ciò che esiste²³⁴.

Dato che per il teologo Dio è l'unico *eschaton* dell'uomo²³⁵, allora la sua convinzione si può esprimere anche in modo seguente: *non ci sarebbe alcun enigma o problema esistenziale, nessuna tensione o conflitto dell'anima, nessuna situazione senza via d'uscita se gli uomini interpretassero sin dal principio la loro vita sotto il punto di vista dell'eschaton!*

3.2 *La natura dell'uomo alla luce dell'eschaton*

Anche tutti gli elementi che costituiscono la natura umana necessitano di una luce che proviene da Dio per svelare il loro senso. Senza essa non si può capire bene perché l'uomo è stato dotato della libertà finita²³⁶. Anche le tre naturali tensioni antropologiche fra: spirito e corpo; uomo e donna; individuo e comunità, non fanno altro che «approfondire e acuire» l'enigma dell'uomo perché

in tutte queste sue tre dimensioni egli [uomo] appare strutturato polarmente, obbligato a un perpetuo passaggio tra i poli, per cercare ogni volta nell'altro polo la sua integrazione e tranquillità, ma proprio per questo sempre rimandato al di là della sua intera struttura polare. Egli è di continuo al varco dei suoi limiti, ma proprio per questo definito nel modo più preciso dai suoi limiti, che inoltre gli vengono come buttati in faccia dalla morte, e secondo tutte le tre dimensioni citate, senza riguardo per la sua triplice trascendenza²³⁷.

Inoltre, l'apertura dell'uomo oltre la morte si rispecchia anche in tutte le sue costanti, nella sua libertà e nelle tre tensioni: spirito-corpo; uomo-donna; individuo-comunità.

²³³ Cfr. TD 2, 381.

²³⁴ SVC 76.

²³⁵ Cfr. p. es.: TD 5, 315.

²³⁶ Cfr. TD 2, 189.

²³⁷ TD 2, 335-336; cfr. *Ibidem*, 324.

3.2.1 La libertà infinita di Dio – il compimento della libertà finita dell'uomo

Alle considerazioni di von Balthasar sulla libertà finita dell'uomo ne va aggiunta ancora una che completa la sua riflessione a riguardo. Il teologo è convinto, dunque, che la realizzazione della libertà finita sulla terra è un processo mai finito e l'uomo si trova sempre «per strada» verso la sua libertà piena²³⁸. In altre parole: «Lo stato dell'uomo in divenire è perituro, e la modalità con cui sono fatte la sua conoscenza e la sua libertà, sono realtà provvisorie e dirette verso un altro stato definitivo»²³⁹. Questo «altro stato definitivo» non può che essere da cercare solo oltre la morte, come il teologo stesso ha reso chiaro nelle riflessioni riguardanti Cristo risorto inteso come modello archetipo dell'uomo. Ne consegue che la libertà finita non è più solo un tema antropologico, ma diventa invece anche una questione escatologica.

Tuttavia, secondo von Balthasar, già, sulla terra, diventa possibile avere il presentimento della forma definitiva della libertà finita. Questo avviene innanzitutto attraverso tre virtù teologali che sono «modalità del trasferimento della propria libertà in possesso entro quella di Dio»²⁴⁰. Fede, speranza, carità sono «le precorritrici, il fondamento e il principio della vita eterna»²⁴¹. L'uomo «non può produrle dal suo centro, ma deve uscire da se stesso per lasciarsi afferrare dal loro centro che è in Dio»²⁴². In altre parole: fede, speranza e carità sono il dono gratuito di Dio che ci rende capaci di partecipare già sulla terra alla sua vita intima che è il nucleo della vita eterna. Perciò esse vengono chiamate anche «virtù divine»²⁴³. Tutte e tre fanno parte di un unico atteggiamento dell'uomo dotato di libertà finita che risponde alla chiamata di Dio. Perciò esse non sono separabili ma si compenetrano e si includono reciprocamente (cfr. 1Pt 1,3-9): «La separazione tra fede, speranza e carità può essere solo una separazione superficiale e accidentale»²⁴⁴. Siccome per von Balthasar l'uomo è stato creato per la vita che va oltre questa terra, per la vita eterna, allora «in fede, speranza, amore egli prende la misura del suo destino: il Nord di Dio fissa il suo compasso, e presso Dio che lo attira, non presso di lui, si trova la forza

²³⁸ Cfr. TD 2, 199.206.

²³⁹ LE 382; cfr. TD 5, 256.

²⁴⁰ Cfr. LE 367-368.

²⁴¹ TD 5, 96. Parole di von Speyr: cfr. Jo 1, 307.

²⁴² UeVE 47; cfr. anche: LE 366-367.

²⁴³ Cfr. UeVE 47-49.

²⁴⁴ SPT 59; cfr. TD 5, 114-115.121.350; BDI 17-18.

che lo tiene in movimento»²⁴⁵. Attraverso le tre virtù teologali, divine, l'uomo viene reso capace di rispondere liberamente e in modo adeguato alla chiamata rivoltagli da Dio e di vedere tutta la realtà così come la vede Dio²⁴⁶.

La fede cristiana diventa, dunque, l'atto di affidamento e di consegna libera di sé a Dio. Possiede in sé sempre un elemento di rinuncia alla propria piccola e stretta sicurezza, lascia che Dio stesso agisca così come vuole. Ma siccome Egli è la vita, dona all'uomo che ha fede la sua vita infinita, cioè la vita eterna²⁴⁷. La fede unisce l'uomo al Cristo e alla sua risurrezione e diventa la caparra e il pegno della vita eterna. Questo vuol dire che la fede non è solo il puro annuncio del bene futuro, né solo azione dell'uomo che si volge verso Dio, ma alla fede viene previamente consegnato «qualcosa della sostanza e qualità della cosa creduta». Così essa diventa la visione incoativa di Dio²⁴⁸. Il cristiano che vive nella fede, cioè unito al Cristo, può dire che vive contemporaneamente sia in terra che nel cielo. «Non appena qualcosa viene fatto nella fede, non viene più fatto e costruito (unicamente) per l'aldilà, ma per un incarico celeste»; ciò significa fondare la propria “casa sulla roccia”²⁴⁹. Allora, chi vuole sperimentare la pienezza della vita deve camminare nella fede nella vita quotidiana, così ogni momento rimarrà in rapporto con la vita eterna.

Solo la fede ha in sé una speranza che appaga – non un vano presentimento del futuro – perché essa, al di là di tutti gli stadi intermedi, afferra il proprio compimento, e non è semplicemente afferrata da esso. La fede corre verso la meta, che già l'ha raggiunta (Fil 3,12-13). La fede abbraccia l'intero in tutti i suoi frammenti, poiché già è stata abbracciata ed incorporata da colui che è corporalmente il tutto. La fede quindi non ha nessuna ragione di evadere con l'idealismo fuori dal tempo, in un «attimo eterno», poiché proprio nel tempo essa custodisce il tutto dal momento che nel tempo il tutto custodisce lei. Ma la fede non ha parimenti alcuna ragione di fuggire un presente che si pretende incompiuto per un futuro più perfetto; essa perderebbe in tal caso insieme al presente, lasciato perdere come di poco valore, anche l'eternità che vi dimora²⁵⁰.

²⁴⁵ UeVE 49.

²⁴⁶ Cfr. TD 5, 363; LE 368.

²⁴⁷ Cfr. TD 5, 349; EnW 216; EUZ 68. Quanto alla più dettagliata presentazione del concetto della fede cristiana fatta da von Balthasar cfr. il capitolo di BDI «La fede cristiana». Qua il teologo sottolinea l'aspetto della fiducia e dell'affidamento al Dio; cfr. BDI 15-21.

²⁴⁸ TD 5, 124; cfr. EUZ 43. In modo simile la natura della fede viene spiegata dal papa Benedetto XVI nella sua seconda enciclica; cfr. *Spe salvi*, 7-8.

²⁴⁹ TD 5, 96. Von Balthasar cita von Speyr; cfr. B 283; cfr. anche: TD 5, 439.

²⁵⁰ TNF 258.

Il modello di questo modo di vivere si trova in Gesù Cristo che in modo perfettamente libero ha risposto alla chiamata del Padre²⁵¹.

La speranza cristiana²⁵² si distingue notevolmente dalla speranza pagana e da quella ebraica. Gli Israeliti sperano che l'adempimento delle promesse ricevute da Dio avrà luogo alla fine della storia del mondo. Per questo motivo la loro speranza possiede indole orizzontale. La speranza pagana o è caratterizzata dall'incertezza, perciò può ingannare l'uomo, o prende forma dell'attesa della liberazione dell'anima dal corpo. La speranza cristiana invece è verticale e presenziale, cioè riguarda Cristo già risorto e già entrato nel cielo, dove ormai siede alla destra del Padre²⁵³. «In questa verticalità e presenzialità stanno le “ultime cose”, sta l'”ultimo atto”, e non in un tempofine di un futuro orizzontale»²⁵⁴. La speranza cristiana viene radicata nell'«*eschaton* già realizzato», perciò la risurrezione del Cristo non è solo l'oggetto della speranza, ma diventa il suo solido fondamento che rende pienamente ragionevole lo sperare la propria vita eterna²⁵⁵. La realtà creduta è presente perchè l'evento storico non è diventato il puro passato, ma attraverso la speranza può essere raggiunto dagli uomini di tutti i tempi. La speranza è come un'ancora della anima che dall'uomo sale a Dio, seguendo la via mostrata dal Signore Risorto che è salito in cielo e, così, adesso lo unisce con l'eternità (cfr. Eb 6,19-20)²⁵⁶.

Anche se von Balthasar sottolinea fortemente il carattere verticale della speranza cristiana, egli non nega il suo grande ruolo per la dimensione orizzontale della vita umana. Chi spera nella vita eterna non può scappare dalla vita quotidiana in questa terra, ma deve impegnarsi in essa in modo concreto e pratico. Il movimento verso il futuro si rende visibile attraverso i «due contrassegni della nostra cultura: la scoperta della tendenza evolucionistica del cosmo, in ispecie della salita dalla forma del vivente in direzione dell'uomo, e inoltre la progressiva tecnicizzazione, la trasformazione dei dati una volta naturali in qualcosa a disposizione dell'uomo»²⁵⁷ e di conseguenza non può essere trascurata nella teologia

²⁵¹ Cfr. FA 15-16.22-23; TD 5, 115.

²⁵² Quanto alla presentazione più dettagliata della natura della speranza cristiana fatta da von Balthasar cfr. soprattutto: TH; ma anche: VS 361-375; TD 5, 118-154; SPT 53-60.

²⁵³ Cfr. TH 84; EUZ 43.

²⁵⁴ TD 5, 160.

²⁵⁵ Cfr. TD 5, 120-121.

²⁵⁶ «Wie der Anker — seither das große Symbol der christlichen Hoffnung — vertikal hinunterreicht und sich am Meeresgrund festhakt, so der Anker der Seele, die Hoffnung, vertikal nach oben, sich festhakt im Allerheiligsten Gottes selbst (das besagt: “hinter dem [Tempel-] Vorhang“))» (TH 84); cfr. TD 5, 118.125.

²⁵⁷ TD 5, 127.

attuale. Perciò egli indica la direzione in cui dovrebbe svilupparsi l'attività di coloro che nutrono la vera speranza cristiana. Il teologo scrive:

La speranza cristiana come teologica, va in ogni caso oltre il mondo di qua, non ovviamente evitandolo, bensì prendendolo con sé in direzione di Dio, che ha preparato a noi e al mondo per grazia un'abitazione presso di sé. L'assunzione del mondo significa che il cristiano nel mondo, specie presso i più disperati in esso, deve suscitare speranza, il che presuppone senz'altro che egli deve procurare ai poveri e agli oppressi i presupposti umanamente degni che consentono loro di avere finalmente speranza. La speranza non può mai essere individualistica, ma sempre sociale, e come tale essa non può solo sperare per gli altri l'eterna salvezza, ma deve mettere questi altri in condizioni di elicitare una simile speranza, il che molto spesso significa che prima bisogna creare le premesse terrene che rendono possibile l'affiorare di una speranza teologica. Non verso beni terreni si rivolge quindi la speranza teologica, non a un «eccesso» di speranze veterotestamentarie, da risolvere da parte dei cristiani in terreno benessere. A restare entro tali limiti, la speranza di cui si tratta verrebbe distaccata dalla croce, la quale domina -sovratemporalmente - l'etere destinato a passare.²⁵⁸

L'amore cristiano è l'amore dato all'uomo da Dio che è Amore assoluto e pieno, lo rende capaci di rispondere con piena libertà a Lui in modo adeguato, cioè amandolo²⁵⁹. Ma amare Dio significa amare anche

i nostri simili, che Dio ha talmente amato, da offrire per essi il suo unico figlio. Amare significa servire dimentichi di sé, preferire il bene del prossimo, senza dare con motivi reconditi. Questo atto va al di là dei calcoli del progresso, della tecnica e perfino della giusta ripartizione dei beni. Esso abbraccia tutto questo e lo fonda nell'assoluto, nell'infinito, e nell'insondabile che è egli stesso²⁶⁰.

L'amore cristiano che sgorga dal cuore del Dio-uomo non è ingenuo, effimero, perché il suo segno più chiaro è la croce²⁶¹. Proprio in questo amore pratico rivolto all'uomo si incontra Cristo, che si lasciava trovare non

²⁵⁸ TD 5, 150.

²⁵⁹ Cfr. SPT 67.

²⁶⁰ BFT 52.

²⁶¹ «Die christliche Liebe widerspricht nicht den nüchternen und harten Gesetzen des alltäglichen Lebens, nicht dem Zwang, mit Ungeliebtem, Verslossenem und Vergänglichem zusammenzusein, nicht den dunkeln Untergängen von Schmerz, Wahnsinn, Grausamkeit und Tod. Sie leugnet nicht die Schuld: die eigene und die fremde, und nicht die Last, die sich stündlich häuft, und alles Unversorgte, Vergbliche und Vertane. Sie versteht vielleicht am besten dies: dass die Welt sterben muss; sie versteht es am besten an sich selbst. Aber einmal war dieser Tod die Liebestat der ewigen Liebe. Dieses Einmal hat für alle Male genügt. Vertrauend auf dieses Mal kann unsere Liebe sich zutrauen, im Tod nicht ganz zu sterben, non omnis moriar» (EUZ 84-85).

solo nel suo tempo storico, ma è presente in ogni epoca nei fratelli. Perciò la ragione dell'eterna elezione o eterna riprovazione sta in «ciò che avete o non avete fatto “a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me” o non l'avete fatto» (cfr. Mt 25,3-46). Nei modi in cui si esercita la virtù dell'amore nella quotidianità dipende la sorte eterna dell'uomo. Chi ama, ha Dio. Chi ha Dio ha vita eterna già prima di sperimentare la propria morte fisica, perché l'amore pratico attesta l'autenticità della fede²⁶². «Soltanto l'amore, alla lettera, senza fondo può avere fondato il mondo, soltanto esso in questo mondo potrà ritrovare il Dio che ama senza confini; e questo incontro appunto è la fine del tempo»²⁶³.

Lo stato definitivo della libertà finita può essere presentato già sulla terra anche grazie all'azione dello Spirito Santo. «Lo Spirito Santo è quell'elemento misterioso nel Dio creatore e salvatore che comprende la creazione e l'uomo che lotta per la sua libertà non soltanto dall'alto, dall'eterno, ma da dentro»²⁶⁴. In Lui Dio viene incontro all'uomo terrorizzato dalla legge di dover morire. Lo Spirito come la caparra della reale vita eterna gli fa sperimentare con certezza che la morte non è la fine definitiva dell'esistenza (cfr. 2Cor 5,1-4)²⁶⁵. Per mezzo di Lui, Cristo libera l'umanità, durante la vita terrena, strappando la soprattutto alla legge della necessità di dover morire perché lo Spirito è vita, anche se il corpo è assoggettato ancora alla morte (cfr. Rom 8,10). La sua viva presenza nell'uomo lo prepara alla pienezza di vita che sarà sperimentata dopo la morte e la risurrezione del corpo. In Spirito Santo già adesso viene eliminata la diastasi radicale fra la vita terrena e la vita in cielo²⁶⁶.

Lo Spirito Santo introduce nell'uomo la vita divina facendolo partecipe già sulla terra della comunione intratrinitaria che costituisce il nucleo della via eterna. Dato questo, von Balthasar è convinto che per poter sperimentare la vita eterna, che è la vera vita della Chiesa, è necessario aprirsi con piena libertà sempre di più allo Spirito Santo, la cui presenza non è il frutto della «produzione» o mero sforzo dell'uomo, ma dell'apertura al puro dono di Dio.

Si dovrà così ricercare, come con la verga del raddomante, dove nella Chiesa (e nel mondo sprizza sotterraneamente una sorgente dello Spirito, che possessa il senso per il gratuito, la prontezza per tutto ciò che abbia la prodigalità. Dove ci siano persone che non progettano la propria vita secondo propri piani, ma sono

²⁶² Cfr. TD 5, 169.366; LDMC 103-104.

²⁶³ BFT 52.

²⁶⁴ UeVE 50.

²⁶⁵ Cfr. EUZ 76.

²⁶⁶ Cfr. FA 24; LE 365.

disposti a lasciarsi gettare nello Spirito e mediante lo Spirito in tutto ciò di cui lo Spirito ha bisogno [...] Bisognerebbe [...] anzitutto sviluppare in esse lo spirito della disponibilità, approfondirlo, farne la base di tutta l'esistenza, mantenerlo sveglio in tutte le professioni del mondo e della Chiesa, mantenerlo puro da dentro in queste anime la sorgente dello Spirito, affinché lo Spirito possa irrompere nella loro vita dall'alto, rendere viva nel cuore la risposta del sì, affinché la volontà di Dio (e non la propria) possa venir assunta da esse altrettanto viva e ogni giorno nuova²⁶⁷.

3.2.2 La risurrezione – lo scioglimento della tensione spirito-corpo

Tutta la dottrina cristiana viene dall'esperienza, niente affatto mitico-speculativa ma rigorosamente storica, della resurrezione corporea di Cristo dai morti, punto in base a cui si illumina retrospettivamente la verità e il significato della sua croce, e più indietro ancora di tutta la sua incarnazione. «La resurrezione di Cristo dai morti non è, nel senso dell'antico kerygma, un mito»²⁶⁸.

L'avvenimento storico della resurrezione di Gesù si distingue inoltre radicalmente dai cenni alla risurrezione presenti già nell'Antico Testamento. Essi erano incompleti e situavano la risurrezione «o come tempo escatologico immanente alla storia o come evento alla fine del tempo storico»²⁶⁹. La risurrezione di Cristo, invece, avviene «in mezzo al corso della storia universale, in un certo modo collocandosi di traverso rispetto ad essa»²⁷⁰.

Perciò, dato che Cristo è il modello dell'umanità, allora il «*factum* della risurrezione di Gesù e del suo rinnovato incontro con i discepoli»²⁷¹ costituisce «la promessa reale e il pegno della risurrezione e trasfigurazione del mondo nel suo insieme»²⁷². Cioè la risurrezione corporea di Cristo insieme alla sua corporea ascensione in cielo aprono davanti all'uomo la prospettiva della vita oltre la morte. Essa non significa una disincarnazione, bensì l'uomo verrà trasformato con il suo spirito e con il suo corpo nell'esistenza pneumatica²⁷³.

Von Balthasar sostiene che fa paura l'idea che solo l'anima possa vivere per sempre. Gli uomini in carne e ossa vogliono che anche il corpo, realtà

²⁶⁷ UeVE 51.

²⁶⁸ TD 5, 44. Il teologo si serve delle parole tratte da: H. SCHLIER, *Besinnung auf das Neue Testament*, 88.

²⁶⁹ LE 383.

²⁷⁰ LE 382.

²⁷¹ LE 382.

²⁷² LE 383.

²⁷³ Cfr. TD 2, 386; LDMC 113.

terrena, viva per sempre²⁷⁴. Tuttavia alla luce che viene da Cristo non bisogna lasciarsi turbare da domande del genere: “Ma Dio ha veramente bisogno nella sua vita divina ed eterna, di tutta questa nostra realtà terrena, del nostro corpo?” Non ce n'è bisogno, poiché «Dio che ha voluto l'uomo, e l'ha voluto per se stesso, alla fine deve accoglierlo così, come egli da Lui ritorna – intero, con il corpo e l'anima»²⁷⁵.

In definitiva la risurrezione della carne, o meglio, come sostiene il teologo, la risurrezione «dell'uomo intero» perché nella vita eterna con la carne risorta entra anche l'anima²⁷⁶, costituisce l'unica soluzione dell'enigma dell'uomo, l'unico modo in cui può realizzarsi in realtà la salvezza dell'uomo. La salvezza non è una «fuga dal corpo», non è un abbandono della sua esistenza terrena, questa non viene cancellata affinché se ne possa cominciare un'altra che non avrebbe niente a che fare con quella «prima». Solo «la risurrezione della carne è l'unico modo di salvare l'esistenza terrena in Dio»²⁷⁷. Il teologo cita a proposito il passo di Lc 24, 36-44 – l'apparizione del Risorto nella sua carne segnata dalle piaghe agli Apostoli impauriti nel Cenacolo²⁷⁸.

Nel mistero della resurrezione di Gesù si compie non solo il significato del dolore, ma viene data all'uomo la speranza di una realizzazione piena di sé in quanto esistenza corporea spazio-temporale, che è incomparabilmente superiore ad ogni altra possibile speculazione (immortalità dell'anima, reincarnazione, sciogliersi del finito nell'assoluto)²⁷⁹.

²⁷⁴ EUZ 76.

²⁷⁵ «Gott, der ihn wollte und für sich wollte, muss ihn in Empfang nehmen, so wie er ihm zurückkommt, als ganzer, Seele und Leib, in seinem Enden» (EUZ 37); cfr. LDMC 113.

²⁷⁶ Il teologo spiega: «“Auferstehung des Fleisches”, die sehr viel besser als “Auferstehung des Menschen” im ganzen bezeichnet würde, weil die Teilnahme an Gottes ewigem Leben, der Zugang für den Menschen zur “Anschauung Gottes durch Gott in ihm”, sich auch für das, was wir seine “Seele” zu nennen gewohnt sind, *erst auf Grund der Auferstehungsgnade Christi erschliesst*, und somit als ein Teilmoment seiner eigenen ganzmenschlichen Auferstehung verstanden werden müsste» (EUZ 36-37). In questa affermazione *sembra* riecheggiare in un certo senso la teoria di *Ganztod*, vale a dire la teoria «della morte totale, cioè di tutto l'uomo: muore il corpo e muore l'anima, non c'è niente che resta attraverso la morte, così che la risurrezione è una vera e propria ricreazione» (A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 296). Solo *sembra* perché von Balthasar esplicitamente afferma l'immortalità dell'anima; cfr. p. es. UeVE 37. Perciò le parole usate in EUZ vogliono solo sottolineare il fatto che risorge l'uomo come unità, come una “sintesi” della materia e dello spirito.

²⁷⁷ Cfr. EUZ 77.

²⁷⁸ LDMC 99-100.

²⁷⁹ TD 2, 118.

La risurrezione dell'uomo è il dono di Dio, è la conseguenza della filiazione offertaci liberamente da Lui. La risurrezione rivela la verità dell'esistenza dell'uomo stabilita da sempre da Dio, che la vita eterna dipende dalla sua vita terrena, precisamente dalle decisioni prese in questa vita²⁸⁰.

Inoltre von Balthasar, appoggiandosi sull'insegnamento degli scolastici, soprattutto di S. Tommaso, ricorda che la risurrezione di Gesù fu la libera opera del Padre, «la cima di tutte le grazie» e non il processo naturale. Di conseguenza la risurrezione dell'uomo, che è possibile solo grazie alla risurrezione di Gesù Cristo, è un miracolo. La natura creata non ha in se stessa la possibilità nemmeno passiva di risorgere. Da tutto ciò il teologo trae la seguente considerazione: la risurrezione dell'uomo è lo scopo progettato di Dio.

A questo scopo, che nessuna natura poteva raggiungere e nemmeno presentirlo, Dio ha creato l'uomo e insieme a lui tutto il cosmo²⁸¹. La stessa sostanza mortale, storica, viene come la messa nel giorno del Signore, nascosta in Dio. Una cosa del genere è possibile soltanto se il Dio che ha creato nel tempo il mondo dal nulla e ne ha seguito lo sviluppo con le promesse, ancora nella sua libertà di creatore dal nulla, alla fine dei tempi libera totalmente la creatura dalla morte nella sua vita²⁸².

Infine, va menzionato il fatto che von Balthasar fa distinzione fra la nozione dell'immortalità e la risurrezione. L'immortalità può essere definita come «lo sguardo in avanti, che è possibile dalla prospettiva della autoconsistenza dell'uomo»²⁸³ e nella storia si è presentata o come un puro spiritualismo che esalta lo spirito e l'anima disprezzando la materia e il corpo umano concepito come la prigione dell'anima che nella morte viene liberata e finalmente può ritornare alla sua origine, al mondo dello spirito; oppure come

una visione che lega l'individualità con l'esistenza materiale, e allora la prospettiva aperta sull'assoluto diviene un'aspirazione alla liberazione dall'io individuale. Una forma intermedia è costituita dalla dottrina [induistica] del *karma*, in cui una costellazione di destino immanente nel mondo viene

²⁸⁰ Cfr. LE 386-387.

²⁸¹ «Um dieses Zieles willen, das keine Natur aus sich selbst erreichen und erahnen konnte, hat Gott den Menschen und mit ihm den Kosmos erschaffen!» (EUZ 47); cfr. TOMMASO D' AQUINO, *La Somma Teologica*, III Supplemento, q. 75, a. 3.

²⁸² BFT 36.

²⁸³ LE 384.

rappresentata come staccabile dall'io, ma con la stessa prospettiva tesa alla liberazione di questa costellazione nell'Assoluto²⁸⁴.

Il concetto di *immortalità* si mostra, dunque, come il tentativo dell'uomo che solamente con le proprie forze molto limitate cerca di conciliare: il suo desiderio dell'assoluto con la necessità di impegnarsi seriamente nella sua vita terrena; l'eternità con la temporalità; la dimensione orizzontale della vita con quella verticale. In ultima analisi, questo concetto esprime l'incapacità umana di stabilire l'unione desiderata in modo soddisfacente²⁸⁵. Ma la fede nell'immortalità, pure nelle sue diverse forme, anzi nelle forme difettose, può essere l'espressione, anche se l'uomo non lo sa, del suo desiderio di una vita con Dio.

3.2.3 Il rapporto Cristo-Chiesa – il modello della realizzazione definitiva del rapporto uomo-donna

Secondo la visione teologica della differenza dei sessi proposta da von Balthasar non c'è alcun dubbio che essere maschio o femmina fa parte della natura dell'uomo che nell'aldilà non viene distrutta, ma trasformata ed elevata. Di conseguenza anche la distinzione sessuale deve passare oltre i confini della morte per trovare la sua piena dignità e definitiva realizzazione in Dio²⁸⁶. Lì ci sarà anche una forma di fecondità, tuttavia diversa da quella terrena caratterizzata dalla generazione e del parto.

Nel cielo la *verginità* dell'Eden troverà il suo compimento. Certo, se noi non possiamo formarci alcuna immagine già della *fecondità* dell'uomo dell'Eden, che dev'essere stata fecondità primariamente spirituale e solo secondariamente sessuale, ancor meno possiamo immaginare ciò che sarà l'adempimento celeste

²⁸⁴ LE 385.

²⁸⁵ Cfr. LE 385-386. Sanna spiega il concetto di *immortalità* e il suo uso da von Balthasar nel modo seguente: «In passato si era soliti garantire l'eternità all'uomo, nonostante la cesura temporale della morte, con la mediazione del platonismo che divideva l'uomo in due parti, una immortale, l'anima, ed una mortale, il corpo. Moriva solo la parte mortale, cioè il corpo, ma non la parte immortale, cioè l'anima. Quando però il platonismo è entrato in crisi, alla categoria dell'immortalità dell'anima è subentrata quella della risurrezione. La prima è filosofica e descrive una qualità dell'anima, la sua incorruttibilità. La seconda è teologica e descrive un'azione di Dio, perché è Dio che fa morire e che fa risorgere. Per von Balthasar, si può parlare teologicamente di immortalità dell'anima solo come di partecipazione per grazia all'immortalità divina. Quindi il concetto di immortalità non è in rapporto al tempo, ma alla comunione con Dio, alla "visione" di Dio» (I. SANNA, «L'escatologia cristiana», 439).

²⁸⁶ A. STRUKELJ opina: «Die höchste Würde eines Menschen ist nur in Gott gesichert. Die Theologie der Geschlechter bei Hans Urs von Balthasar führt ins Uferlose, weil sie aus dem dreieinigen Gott entspringt und in denselben Ursprung als erfüllende Vollendung zurückmündet» (A. STRUKELJ, «Mann und Frau», 276).

di questo miracolo paradisiaco. Noi sappiamo solo che risorgeremo con corpi spiritualizzati, e che in questi corpi «saremo simili agli angeli e figli di Dio», poiché «siamo figli della Risurrezione» (Lc 20,36)²⁸⁷.

La natura di questo nuovo tipo di fecondità viene illuminata dalla persona di Cristo. L'incarnazione del Figlio di Dio per mezzo della quale egli entra nell'intramondana catena delle generazioni, fa sì che la vita sessuale può adesso svolgersi «nel ritmo nuovo»²⁸⁸. Egli soffrendo e morendo liberamente come Amore perfetto «strappa in tal modo alla morte, frutto della generazione e della colpa, il morso e la vittoria (1Cor 15,55)»²⁸⁹ e mette in luce il nuovo legame fra amore e morte²⁹⁰. La generazione viene elevata sul piano sovrasessuale, ma non asessuale.

Questa elevazione viene descritta da von Balthasar nel modo seguente: la Chiesa è il frutto della sovrasessuale fecondità di Cristo, è la sua «compagnia» voluta, che nasce dalla sua «costola» nel «sonno profondo» sulla croce quando viene squarciato il suo fianco e aperto il suo cuore.

Egli stesso (Cristo) si lascia cadere come uomo nel sonno della morte, in modo da poter, come Dio, prelevare misteriosamente da morto quella fecondità dalla quale egli cercherà la sua sposa, la Chiesa. Così essa è Lui stesso, e tuttavia non è Lui stesso: è suo corpo e sua sposa [...] Solo che adesso non si riversa alcun singolo seme carnale in un singolo grembo carnale, bensì tutta la fecondità del «seme divino» (1Gv 3,9) viene nell'estasi di passione della morte in croce «inseminata» (Gc 1,21) nel grembo spiritual-carnale della Chiesa, e in essa di ognuno che è pronto a riceverlo [...] è la diretta effusione della stessa fecondità intradivina attraverso lo «strumento congiunto» dell'umanità di Cristo. E questa fecondità è ormai perfettamente verginale [...] perché essa, come fecondità direttamente divina, non può essere legata da un particolare grembo femminile, ma può aver per grembo solo la cattolicità della Chiesa di tutti i redenti²⁹¹.

Inoltre il rapporto Cristo – Chiesa di carattere sovrasessuale e non asessuale, è un rapporto di carattere veramente umano a cui possono partecipare tutti gli uomini. Perciò «la fecondità sessuale uomo-donna non ha più bisogno d'essere il modello esclusivo di umana fecondità; al contrario, questa forma di fecondità decade a simbolo intramondano di una fecondità più alta che fa esplodere la circolazione delle generazioni che si susseguono le une alle altre. Di tale fecondità Cristo dice: “Chi può capire

²⁸⁷ SVC 107; cfr. TD 5, 428.

²⁸⁸ TD 2, 387.

²⁸⁹ TD 2, 387.

²⁹⁰ TD 2, 387-388.

²⁹¹ SVC 203; cfr. TD 2, 388.

capisca" (Mt 19,12)»²⁹². Grazie a questa elevazione della fecondità umana diventa possibile per l'uomo trascendere il sessuale e decidere di non generare in modo puramente naturale in favore della partecipazione alla fecondità sovrassessuale che caratterizza il rapporto fra Cristo e Chiesa²⁹³. Questo tipo di vita, vale a dire «vivere un voto di verginità, cioè vivere per una fecondità spirituale, dare se stessi e il proprio corpo non l'uno all'altro, ma all'intera comunità in missione» è possibile e ragionevole proprio per il fatto che «uomini e donne sono destinati alla vita eterna della risurrezione»²⁹⁴.

3.2.4 La *communio sanctorum* - il superamento della tensione individuo-comunità

Nell'antropologia balthasariana si può rintracciare l'apertura escatologica dell'uomo anche nel concetto di *persona*. Si è visto che secondo il teologo l'autentico nucleo della persona teologica è formato dalla missione ricevuta da Dio, la quale può e dovrebbe essere sviluppata durante la vita terrena²⁹⁵. Il teologo sostiene però che la missione della persona non finisce con la sua morte. La missione deriva dall'eterno e all'eternità è orientata. «Una missione incominciata sulla terra, qualora derivi realmente da quella di Cristo, non si spezza con la morte, ma si compie nella vita eterna»²⁹⁶. «La grazia di una vocazione (anche di quella di Giuda) "è eterna e irrevocabile; ma così non è ancora detto se questa grazia e missione viene o non viene accolta dall'uomo"»²⁹⁷.

Di conseguenza, le missioni delle persone mantengono il loro «formato» in cielo, in altre parole, le persone che hanno ricevuto il grande compito di «co-plasmare» la storia della Chiesa, non verranno private di questo carattere nell'eternità, la loro qualità rimane. Il teologo richiama come esempio eminente la Persona della Madre di Dio, che pur essendo in cielo, continua a mantenere il suo influsso sulla terra. Il fatto che Ella possa manifestare la sua presenza sulla terra, fa sì che qualcosa della vita del cielo si renda visibile a noi²⁹⁸. La sua maternità divina è vista da von Balthasar come un «compito» che la colloca su «un posto diverso da tutti gli altri

²⁹² TD 2, 388; cfr. SVC 195.

²⁹³ Cfr. TD 2, 388.

²⁹⁴ J. O'DONNELL, «H. U. von Balthasar», 487; cfr. TD 2, 387-388. Quanto al tema della relazione fra fecondità e virginità cfr. SVC 107-108.

²⁹⁵ Cfr. p. es.: TD 2, 377-380. Quanto al legame fra *missione* e: *chiamata*, *elezione*, *comunità* cfr. TD 3, 245-262.

²⁹⁶ TD 5, 336; cfr. *Ibidem*, 353.

²⁹⁷ TD 5, 246; cfr. Jo 2, 180.

²⁹⁸ Cfr. TD 5, 355.399; cfr. anche: Jo 3, 155.

uomini», il compito che, per gli uomini, è difficile da capire fino in fondo. Di conseguenza Ella diventa «l'essenza di questa Chiesa del cielo», «nucleo della vera Chiesa di Cristo»²⁹⁹. Perciò nelle sue apparizioni sulla terra scompare la distanza fra la Chiesa terrena e quella celeste³⁰⁰. Le apparizioni

sono l'epifania della Chiesa celeste, della «Gerusalemme che discende dall'alto, da Dio», dell'Apocalisse (Ap. 21,10) e si manifestano per indicare alla Chiesa terrena secondo quale modello si debba orientare per essere in verità o per diventare sempre più la sposa di Cristo, collegata con la Chiesa celeste. L'inno *Akathistos* (numero 3) la celebra salutandola «ponte che tragitti gli uomini dalla terra al cielo»³⁰¹.

Anche davanti alla comunità composta da persone dotate di una missione irripetibile, cioè davanti alla *communio sanctorum* viene aperta la prospettiva escatologica. Von Balthasar vede alcuni «aspetti celesti» già in forma terrena della comunità dei santi. Fra essi si trovano dunque: l'unità tra *persona e missione* - già menzionata sopra; la transappropriazione dei meriti di Cristo ai membri del corpo mistico, la forza della compromissione reciproca di coloro che credono e amano, il morire in luogo di altri³⁰².

Inoltre il teologo afferma che la portata dell'aiuto di una persona per l'altra oltrepassa la morte.

La certezza d'essere congiunto con un altro come con un membro dello stesso corpo di Cristo fa sì che la forza dell'uno per l'altro si estenda in ampiezza assai più di quanto fosse possibile prima; anche nel luogo della purificazione [...] nulla si può addurre di contrario all'affermazione di una solidarietà non interrotta con lui mediante preghiere e penitenze per lui. Un modo come questo, di trasferimento di una purificazione, pure personalissima, su un altro sia pensabile appartiene ai misteri della divina giustizia e misericordia; presumibilmente Dio ha qui pure da raggiungere un identico fine mediante molti strumenti e molte vie diverse³⁰³.

Ne consegue che la convinzione presente nella Chiesa fin dall'antichità che «la *communio sanctorum* viene intesa come comunità e scambio di beni tra credenti sulla terra e i beati in cielo»³⁰⁴ si presenta come la conferma della posizione del teologo.

²⁹⁹ Cfr. ChC 172-173.175.

³⁰⁰ Cfr. ChC 175.

³⁰¹ ChC 173.

³⁰² Cfr. TD 5, 410.

³⁰³ TD 4, 391.

³⁰⁴ TD 4, 390.

CAPITOLO III

Escatologia antropologica di Hans Urs von Balthasar

L'esistenza di una riflessione sulle cosiddette «cose ultime» dell'uomo in ogni religione, ne attesta il grande significato che rivestono per la vita. Non può essere diversamente perché come nota von Balthasar, esse

non possono essere considerate un episodio aggiunto all'esistenza dell'uomo [...] La «cosa ultima» - il termine che si può capire diversamente: come la morte, dopo la quale non succede più niente, oppure come l'«altro mondo», inteso in modo cristiano o in altro modo, a seconda della religione – inevitabilmente esercita un influsso sull'intera esistenza terrena, per il suo senso definitivo: nel momento in cui viene in luce, che cosa è stato e che cosa sarà la vita. Da ciò deriva l'insistenza con la quale ogni religione chiama la vita al cospetto delle «cose ultime»: la loro verità è una misura; se viviamo fissando lo sguardo su di essa, la nostra vita è così come deve essere¹.

Secondo il teologo per i cristiani i novissimi sono tradizionalmente quattro e vengono chiamati: morte, giudizio, cielo e inferno². La morte fa da porta attraverso la quale l'uomo entra nello stato definitivo della sua esistenza - nella vita eterna; il giudizio significa la valutazione della vita

¹ «Dass die “vier Letzten Dinge” [...] nicht eine Art angehängte Episode zur menschlichen Existenz bilden können [...], dies leuchtet ein. Das “Letzte”, so verschieden es auch gedacht werden mag: als Tod und Nichtsmehr oder als christliches oder sonstwie religiöses Jenseits — wirkt sich unweigerlich als abschliessende Sinndeutung durch das ganze zeitliche Dasein aus: hier kommt ans Licht, was das Leben war und ist. Daher die Dringlichkeit, mit der alle Religion angesichts der Enddinge zu existieren mahnt: ihre Wahrheit ist Mass; auf sie hinblickend lebt das Leben sich richtig» (EUZ 11); cfr. LDMC 90-91.

² È importante evidenziare che questa è l'opinione personale di von Balthasar che non esclude altri modi di vedere la questione, così come nota A. Nitrola: «Sembra strano, e raramente è stato fatto notare, ma se al panorama tradizionale si domandasse quanti e quali sono i novissimi in questione non si avrebbe una risposta univoca» (A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 27). In seguito l'autore presenta come diversamente i vari teologi affrontano il problema dell'organizzazione del trattato di escatologia; cfr. *Ibidem*, 27-33.

terrena; il cielo e l'inferno descrivono due possibili esiti di questa valutazione: il primo consiste nello stare con Dio per sempre, il secondo – l'eterna separazione da Lui³.

Le «cose ultime» possono essere viste come una sorta di frontiera o recinto, che traccia i confini della vita sulla terra, nel cosmo conosciuto. Dall'altra parte di questo recinto c'è Dio che aspetta per poter incontrare le sue creature faccia a faccia. Dio che come unico e in senso pieno è la «cosa ultima» dell'uomo⁴.

Ne consegue che i novissimi non si trovano «sulla superficie del mondo», cioè non possono diventare l'oggetto dell'indagine delle scienze naturali e nemmeno quelle «elevate», né di qualsiasi semplice esperienza. Essi esistono in stretta relazione con Dio, perciò non sono la pura conseguenza dei processi naturali che vengono visti senza alcun riferimento a Dio⁵. Von Balthasar è d'accordo con i mistici, e cioè che morte, giudizio, cielo e inferno sono nell'uomo stesso «e siccome le “cose ultime” costituiscono l'orizzonte trascendente della nostra vita, il loro chiaroscuro è presente in ogni suo momento»⁶.

1. Morte dell'uomo

Nel pensiero di Hans Urs von Balthasar si possono distinguere due livelli sui quali esaminare il fenomeno della morte: il primo – la morte dal punto di vista puramente umano; il secondo – la morte alla luce della Rivelazione di Dio.

1.1 *La morte vista dalla prospettiva umana*

1.1.1 La morte - realtà ambigua

Già nel primo volume della *Teodrammatica*, mentre von Balthasar presenta gli elementi del drammatico, cerca di descrivere il fenomeno della morte passando in rassegna il gran numero dei drammi dei diversi autori e delle diverse epoche⁷. Alla base della riflessione umana in essi contenuta vengono presentati i seguenti aspetti della morte: 1) *morte come destino*. L'uomo contro la sua volontà viene costretto a morire o dagli altri uomini, o

³ Cfr. EUZ 11; LDMC 89.

⁴ Cfr. LDMC 94.

⁵ Cfr. LDMC 115.

⁶ «Eben weil die “letzten Dinge” der transzendente Horizont des Daseins sind, ist ihr Lichtschatten jedem seiner Augenblicke immanent» (EUZ 11).

⁷ Cfr. TD 1, 360-397.

dalla morte stessa intesa come «la straniera nemica della vita»⁸; 2) *morte come interprete della vita*. La fine dell'esistenza terrena «illumina» tutta la vita finora condotta, perciò è in grado di far vedere all'uomo in modo obiettivo i suoi veri successi e le sue vere sconfitte. La morte «la [vita] colloca sulla bilancia e determina il suo peso specifico»⁹. «Davanti alla morte tutte le maschere cadono»¹⁰; 3) *l'immanenza della morte*. La morte come termine definitivo dell'esistenza è solamente il culmine, l'ultimo atto del processo che fin dal primo momento della vita contrassegnava, spesso in modo nascosto, ogni suo istante. «La morte è perciò unicamente la visibilizzazione di una forma senz'altro presente secondo l'essenza; più o meno come Michelangelo aveva nell'occhio la statua, e il suo scalpello non aveva che da togliere il superfluo»¹¹; 4) *morte come confine*. Si tratta non tanto di un punto, un momento, una porta fra ciò che è stato prima di essa e ciò che la segue, ma della vicendevole penetrazione dei due mondi: quello dei vivi e quello dei morti. Von Balthasar lancia una domanda retorica: «Se la morte appartiene alla vita, non ha parte anche la vita, misteriosamente sia pure, alla morte, e il morto non potrebbe manifestarsi nella vita?»¹²; 5) *morte come espiazione*. Il doppio carattere della morte, cioè la possibilità di viverla in modo passivo o attivo, fa sì che essa possa diventare una espiazione delle colpe per gli errori e per la cattiveria della vita condotta. Quando viene tolta per forza, p. es. nel caso della condanna a morte di un criminale, allora c'è un'espiazione passiva. Se invece la vita viene offerta liberamente l'atto dell'espiazione riceve un carattere attivo; 6) *morte vicaria, sostitutiva per altri*. «Il morire al posto di un altro, in suo favore, per salvarlo – è il progetto più nobile di renderla [morte] attiva [...] Ha radici nell'universalmente umano: uno può con la sua vita garantire per un altro [...], uno può su un piano sociale sacrificarsi per la comunità»¹³. Questo fa capire che la morte deve essere vista come atto personale, anzi solitario, ma non privato¹⁴. Così la morte, intesa in primo luogo come fisica

⁸ Cfr. TD 1, 362-365.

⁹ TD 1, 365.

¹⁰ TD 1, 367.

¹¹ TD 1, 368-369. Queste sono le parole tratte da von Balthasar da: E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 1375.

¹² TD 1, 370. Siccome questa riflessione di von Balthasar può sembrare almeno un po' strana, perché in un certo senso insinua delle apparizioni dei defunti ed il contatto dei vivi con i morti, ci teniamo molto a ricordare che queste non sono ancora le sue opinioni teologiche, ma i risultati della sua analisi delle opere letterarie, soprattutto dei drammi, in cui il problema della morte viene affrontato anche in questo modo.

¹³ TD 1, 382.

¹⁴ Cfr. TD 1, 397.

che porta con sé il sacrificio spirituale¹⁵, si accosta all'amore, anzi ne fa la sua somma espressione.

Il teologo nota che gli elementi appena presentati sono «molti e opposti [...] e tuttavia non sono in ultima analisi vicendevolmente divisibili. Anche la morte liberamente scelta rende presente qualcosa che il destino ha imposto; anche la morte che non si vuole deve essere alla fine, a dispetto di ogni resistenza, accettata. E in questo misterioso paradosso il gioco della vita acquista il proprio ultimo senso e non senso»¹⁶.

In questa pluridimensionalità della morte von Balthasar vede la sua ambiguità. Essa da una parte è «la fine inesorabile» di tutti senza eccezione, perciò è «un evento passivo» e «la cosa più umiliante per l'uomo, che lo abbatte e che cambia in putredine il suo organismo». Tuttavia allo stesso tempo la morte è anche «l'evento conclusivo in molti modi a disposizione dell'uomo» - p. es. il martirio diventa in questo modo «un evento altamente attivo» che mostra la grandezza dell'uomo e della sua libertà¹⁷. Di conseguenza la morte può diventare «la cosa più nobile e più preziosa se l'uomo la assume come impegno e forma conclusiva della sua esistenza»¹⁸.

1.1.2 La morte - limite e rottura di vita

Nell'escatologia balthasariana viene messo in rilievo il fatto che la morte a prima vista è riconosciuta dall'uomo soprattutto come il limite e la rottura della sua esistenza. Egli si riconosce limitato sia nello spazio che nel tempo, perciò si convince di non essere assoluto, perché né la sua nascita è stata necessaria per l'esistenza del mondo, né potrebbe pensare se stesso come immortale. Anzi, è certo che la sua morte sicuramente verrà e che egli non può conoscerne il momento preciso¹⁹. Parlando della morte il teologo nota che

¹⁵ Cfr. TD 1, 386.

¹⁶ TD 1, 362.

¹⁷ Von Balthasar menziona anche un suicidio come esempio della «morte a disposizione dell'uomo», però non dà ulteriori spiegazioni. Per noi è ovvio che non si possa indicare questo esempio come modello dell'esercitare la propria libertà. Pensiamo che neanche von Balthasar la veda in questo modo, ma lo indica come il caso estremo dell'agire dell'uomo che gestisce la sua vita in modo erroneo; cfr. TD 1, 360.

¹⁸ Cfr. TD 1, 360-361. Von Balthasar afferma anche che la morte può essere intesa in due modi: attivo e passivo, a seconda della relazione dell'uomo verso Dio. «Attività» significa «l'atto del morire» ed è un atto dell'affidamento dell'uomo a Dio. Questa è la più nobile azione dell'uomo. «Passività» della morte invece coincide con lo stato di essere già morto, in cui l'uomo non può fare più niente, ma dipende totalmente da Dio; cfr. BaB 38.

¹⁹ Cfr. LE 353.

il suo crudo fatto non è per niente il confine dell'esistenza che non crea problemi, ma piuttosto, essa come il termine, solleva tutte le cruciali domande esistenziali. Anche se con saggezza la accogliamo come il salvatore e l'interprete, tuttavia in nessun modo si riesce a trattenerci dal considerarla soprattutto l'ostacolo inesorabile che manda a monte i nostri piani²⁰.

Von Balthasar non ha paura di esprimersi in maniera ancora più forte. Richiamando la testimonianza di S. Paolo, egli presenta la vita come qualcosa che si svolge sotto il segno della morte. Per questo l'uomo

è uomo solo in quanto vive in vista della sua morte, anzi, come Paolo dice di se stesso, in quanto muore già ogni giorno (cfr. Rom 8,36). A dire il vero gli sembra che finché dura la sua vita non faccia che «consumare» il momento del suo costante morire, e solo malvolentieri riconosce che corrispondentemente la sua morte consuma ogni giorno la sua vita mortale: nella temporalità la vita e la morte sono allacciate tanto strettamente che tali restano anche nell'eternità²¹.

Il teologo di Basilea parla addirittura della «legge della necessità di dover morire» che pesa su chiunque vive quaggiù²². La morte assume il carattere dello «iato tra la strada e il traguardo»²³, oppure può essere chiamata l'«intima certezza» e il «più estremo limite» dell'esistenza²⁴. Essa «è la rottura di ogni possibile significato per la sua [dell'uomo] esistenza nel tempo»²⁵. «Di fronte alla morte il cosmo stesso si apre a qualcosa, che non è più lui stesso. La morte dell'uomo è – almeno sotto un certo aspetto – la fine del mondo»²⁶.

Nessuna spiegazione puramente umana, naturale, secondo la logica del mondo terreno che passa - né etica né metafisica che vorrebbero chiarire la morte servendosi delle regole dei processi osservati nell'ambito del nostro cosmo – possono proteggere l'uomo dal fatto che la morte ha un carattere del «salto nell'aldilà» che sembra essere il nulla e che causa la sfiducia in

²⁰ Der Tod «dessen krudes Faktum alles andere als eine problemlose Grenze des Daseins ist, vielmehr als Ende alle entscheidenden Lebensfragen allererst aufwirft. Man mag ihn weise als Erlöser oder Deuter begrüßen, man wird doch nicht umhin können, ihn vorerst als den absoluten Störer und Verwirrer zu erfahren» (EUZ 11-12).

²¹ MAV 206.

²² Cfr. LE 365.

²³ Cfr. LE 352.

²⁴ Cfr. TD 4,109.

²⁵ TD 2, 118; cfr. EUZ 12.

²⁶ «Angesichts des Todes öffnet sich der Kosmos selbst in etwas, was er nicht mehr ist; der menschliche Tod ist — in einer Beziehung wenigstens — ein Weltende» (EUZ 29).

tutto ciò che non è Dio, ma anche fa sì che si abbia paura dell'incontro con Dio stesso²⁷.

1.1.3 La morte – il più grande enigma dell'uomo

Data l'ambiguità della morte e il suo carattere di rottura della vita, von Balthasar la vede come l'«enigma ultimo e più doloroso»²⁸. «Forse lo sviluppo della riflessione sulla morte consiste nel fatto che ogni epoca prenda sempre più sul serio il suo enigma», afferma il teologo²⁹. Anche se la maggioranza degli uomini davanti alla necessità della loro morte reagisce con la rassegnazione e, considerando questo comportamento il segno della saggezza e della purificazione, la morte dell'uomo vista dalla prospettiva puramente umana non è il compimento dell'esistenza, ma una «ferita aperta». Perciò la morte è l'enigma terribile e la sua riduzione al puro fenomeno ed al compimento della vita, al «ritorno alla salute», è una contraddizione³⁰. «La morte lo [l'uomo] riporta di nuovo e più acutamente che mai davanti all'insolubile mistero, all'intera contraddizione della sua esistenza: come può un essere, che conosce la verità ed ha il dovere di compiere bene, venire ingoiato dalla legge della giostra cosmica? Da quale direzione accostarsi all'inquietante enigma?»³¹

Von Balthasar respinge ogni possibilità di risolvere l'enigma della morte servendosi dei diversi metodi proposti dall'era post-cristiana, come per esempio la penetrazione dell'aldilà mediante la parapsicologia o i tentativi di ritornare alle esistenze anteriori, l'uso delle teorie riguardante la trasmigrazione delle anime, e così via³². Pure lo sviluppo della scienza e della tecnica viene valutato da von Balthasar in modo particolarmente rigido.

Lo sviluppo della scienza non ci ha fatto vedere nemmeno il più piccolo frammento del mistero della morte. Al contrario, l'epoca della scienza moderna ci ha privato dei presentimenti metafisici delle sorti dei morti, i presentimenti che sembravano avere i popoli antichi³³.

²⁷ Cfr. EUZ 38.

²⁸ TD 2, 344; cfr. TD 4, 109; anche: LT 9-21.

²⁹ «Vielleicht besteht der Fortschritt im Denken über den Tod darin, daß jede Denkperiode sein Rätsel noch ernster nimmt» (ThD 293).

³⁰ Cfr. EUZ 12.

³¹ TD 4, 110.

³² Cfr. TD 4, 111.

³³ «Aller Fortschritt der Wissenschaft hat uns keinen Zipfel vom Geheimnis des Todes gelüftet; im Gegenteil, das Zeitalter der modernen Wissenschaft hat uns das metaphysische Ahnen über das Schicksal der Verstorbenen noch geraubt, das die alten Völker zu besitzen vermeinten» (LDMC 95).

Questa tecnica non è però in grado che di prolungare la morte, dove l'uomo è stato ridotto a oggetto sperimentale il quale poi, quando ulteriori esperimenti non sono più utili, viene lasciato solo a morire in maniere spaventosamente disumane. Nell'era tecnica il morente e il morto diventano qualcosa da non pensarci più perché non sono utili a niente; il progresso della specie persegue ulteriormente i suoi scopi in competizione intorno alla tomba³⁴.

Il teologo descrive anche i sistemi inventati dall'uomo nel corso della storia per risolvere l'enigma della morte. Essi sono i tentativi di protesta contro il suo carattere intransigente e definitivo. Tutte le soluzioni puramente umane possono essere riassunte in tre punti: 1) la soluzione magica; 2) la soluzione idealistica; 3) la soluzione cosmica.

1) La *soluzione magica* si fonda sulla credenza che la coscienza dell'uomo che non è ancora definitivamente costituita, ancora prima del suo nascere esista già in una relazione primordiale con la totalità della vita. Di conseguenza si afferma che i morti vivono di nuovo questa relazione con le prime cause [*Urgründe*], intesa o in modo animistico come ai livelli bassi della natura, o su quelli più elevati fra le potenze divine che dirigono la vita umana. Grazie all'aiuto dei defunti, il cui culto diventa il punto di partenza per gestire tutta la vita, l'uomo può entrare in contatto con queste potenze cercando di accattivarsi la loro simpatia. In questo modo l'uomo cerca di subordinarsi il regno della morte, diventando, tuttavia, dipendente da esso. Gli esempi di queste credenze si possono trovare in Egitto e in Cina³⁵.

2) La *soluzione idealistica* si fonda sulla filosofia di Platone. È visibile anche nel pensiero di Budda e Laotse. L'uomo reale non è l'unione fra l'anima con il corpo, unione che è soggetta alla morte. Solo l'anima costituisce l'uomo vero che prima di cominciare ad esistere nel tempo viveva nella sfera dell'Assoluto dove contemplava l'essenza divina. Purtroppo l'anima ad un certo punto entra nel tempo e assume la natura di ciò che è mortale e per un certo tempo diventa la causa della sua alienazione. Nel momento della morte l'anima viene finalmente liberata da questo elemento mortale e può ritornare alla sua vera patria, alla sfera divina. Di conseguenza nella morte l'uomo non muore, ma avviene solamente la dissociazione dell'elemento immortale da quello mortale. Così la morte viene considerata come la gioia suprema. Nel platonismo, dunque, la visione del divino e la pienezza della vita vengono viste come qualcosa che spetta all'uomo, che gli si deve per la sua natura³⁶.

³⁴ TD 4, 119.

³⁵ Cfr. EUZ 15.

³⁶ Cfr. EUZ 16-17. Per lo studio dell'idea dell'immortalità in Platone cfr. p. es.: A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 120-129. Alla luce dell'analisi dettagliata

3) La *soluzione cosmica* è da trovare in Aristotele e negli stoici; da lì l'influenza nel mondo ellenistico. Secondo questa visione l'uomo è *mikro-kosmos*, il mondo invece viene visto come il *makro-anthropos*, ma sostanzialmente essi costituiscono una e la stessa realtà. Il cosmo si mostra sempre più come la totalità in se stessa differenziata che abbraccia tutto, i cui vertici toccano l'Essere immortale, in cui comincia a scendere la scala ben ordinata, costruita da dei, semi-dei, eroi, uomini, animali, piante ed elementi materiali. La morte significa rinunciare alla sua esistenza individuale per poter rientrare nella onniabbracciante vita del Logos che riempie tutto il cosmo. Questo entrare nel Logos è lo scopo dell'uomo, il suo sommo raggiungimento etico³⁷.

Anche questi tentativi di risolvere il problema della morte, chiamati da von Balthasar «prometeici» subiscono sempre una sconfitta, perchè la vera soluzione sovrasta tutto ciò che l'uomo potrebbe inventare³⁸.

1.2 *La morte alla luce della rivelazione di Dio*

Poiché l'uomo, sulla linea orizzontale della vita, non riesce a trovare risposta alle sue domande, eleva il suo sguardo verso l'alto per trovare il senso della sua esistenza mondana³⁹. La rottura della vita, causata dalla morte con tutta la sua denudazione e miseria, porta in sé un significato profondo ed importantissimo: la risposta deve venire dall'alto; la salvezza, la redenzione e la vita eterna sono il dono, la grazie e non le pure conseguenze della natura creata dell'uomo. Se l'uomo vuole risolvere l'enigma della sua morte, se vuole «presagire qualcosa del superamento della morte, che sembra definitiva», deve pensare ad essa solamente nell'ambito teologico⁴⁰. E questo, per il teologo di Basilea, significa solamente una cosa: la risposta sensata «può discendere unicamente dall'assoluto, cristianamente parlando: dal Dio vivente»⁴¹.

presentata dall'autore la spiegazione balthasariana si presenta come un po' semplificata.

³⁷ Cfr. EUZ 18. In modo simile le tre soluzioni vengono presentate da von Balthasar anche in ThD; cfr. ThD 292-299.

³⁸ Cfr. EUZ 14-15.

³⁹ Cfr. LE 353.

⁴⁰ Cfr. MAV 200.

⁴¹ TD 4, 122. Occorre però notare che esistono oggi anche diversi tentativi per trovare la spiegazione dell'enigmaticità della realtà. Per una presentazione dell'insegnamento di J. Monserrat che «affronta in modo deciso la possibilità razionale di comprendere la realtà come un mondo senza Dio, con tutte le conseguenze» cfr. J.M. MILLÁS, *La figura di Cristo*, 18-22; qui 18. Millás spiega il pensiero di Monserrat scrivendo: «La questione di Dio sorge quando la ragione pretende di conoscere la coerenza ultima della realtà. La realtà è

Nella vita eterna, che è la vita con Dio, è la vita di Dio, si entra per grazia che viene data all'uomo, e non per i suoi meriti. Però vi si può entrare. E questa entrata sta proprio nella morte in questa morte, che a prima vista sembra solo una rottura, ma in sé nasconde l'entrata nell'eternità e il nuovo inizio⁴². «In Cristo, per coloro che hanno la fede viva, la cattiva morte ha perduto il suo pungiglione e il morire fisico può convertirsi nel passaggio alla vita eterna già presente da sempre»⁴³. Così l'enigma della morte comincia a dischiudersi nel mistero del chicco del frumento, che morendo porta il frutto⁴⁴.

1.2.1 La morte «buona» e morte «cattiva».

L'analisi della vita intradivina porta von Balthasar ad affermare che il modello, l'archetipo della morte si trova in Dio. Però in questo caso la morte non può essere intesa come la fine, ma come la «dedizione della vita». Nella Santissima Trinità c'è il circolo della dedizione reciproca fra tutte le tre Persone Divine⁴⁵, perché

l'autodedizione del Padre, che dona non solo qualcosa di ciò che *ha* ma tutto ciò che è (in Dio c'è solo essere e nessun avere), passa interamente al Figlio generato [...] Questo totale dono di sé, che il Figlio e lo Spirito rispondendo ripeteranno, significa qualcosa come una «morte» prima radicale «kenose», se si vuole: una «super-morte», che si trova come aspetto di ogni amore e che fonderà all'interno della creazione tutto ciò che in essa potrà essere una morte

enigmatica e l'enigma si evidenzia nella tensione tra l'energia e la stabilità delle strutture del mondo. Orbene, la realtà deve possedere una coerenza razionale sufficiente. Monserrat insiste ed afferma che la scienza attuale renda possibile una spiegazione del mondo senza ricorrere necessariamente all'esistenza di una realtà superiore e trascendente, che tutela tutto. Inizialmente sono possibili due spiegazioni all'enigma della realtà: Il mondo senza Dio ed esistenza di Dio [...] Insistiamo sul fatto che la comprensione della realtà come mondo senza Dio è una spiegazione progettata dalla ragione; è, dunque, un "progetto" razionale che conta con un "sistema di riferimento" procedente dall'esperienza. Ha la sua coerenza. Non s'impone, però, con certezza assoluta, benchè in un determinato momento si possa presentare come la spiegazione più ragionevole. Tuttavia, in nessun caso può escludere assolutamente l'esistenza di Dio come possibile soluzione razionale dell'enigma della realtà [...] Questo sarebbe il senso naturalista e positivista, presente nella società attuale [...] "benchè non si neghi Dio, di fatto si prescinde da Lui"» (*Ibidem*, 18-19.22); cfr. J. MONSERRAT, *Existencia, Mundanidad, Cristianismo*, 457.

⁴² Cfr. EUZ 78; cfr. anche: TD 5, 337; LE 337.366.

⁴³ TD 5, 116; cfr. anche: EUZ 39; TD 2, 104.

⁴⁴ Cfr. LDMC 114.

⁴⁵ Cfr. TD 5, 216.

buona: dal dimenticarsi per la creatura amata fino a quel supremo amore che «dà la vita per i suoi amici»⁴⁶.

Nel caso dell'uomo invece la morte può diventare «buona» se egli la accetta come la libera e assoluta consegna di se stesso a Dio, alla sua Origine; come il ritorno al Creatore e al Padre⁴⁷.

Von Balthasar indica anche gli aspetti positivi che contrassegnano la morte umana. La fine della vita terrestre dell'uomo viene presentata dal teologo come il segno della sapienza del Creatore, nel senso che la «finitezza degli esseri viventi, già per quel che riguarda la natura inferiore dell'uomo, non può venir imputata al peccato umano» ma è un effetto del progetto di Dio «che ha creato l'uomo in vista del fine soprannaturale dell'immortalità» (Sap. 2,23), la quale non gli può essere concessa altrimenti che con il suo totale rimettersi nelle mani del suo Creatore⁴⁸.

Tuttavia il teologo svizzero ritiene non solo irreal e inutile, ma anche non biblica e non teologica la riflessione sul carattere della morte dell'uomo nel caso «se Adamo non avesse peccato», cioè dell'uomo nello stato della «natura pura»⁴⁹. Si deve parlare solo dell'uomo reale, quello dopo il peccato originale, perchè è l'unico esistente e conosciuto. Von Balthasar sostiene che probabilmente senza il peccato originale dell'uomo la sua esistenza nel paradiso avrebbe avuto la fine «naturale». Questa sarebbe stata la conseguenza dell'esistenza in lui dell'elemento naturale, cioè materiale, e dell'atto della generazione. È probabile che questa morte sarebbe stata diversa dalla morte conosciuta. Tuttavia il teologo non si inoltra nelle riflessioni a proposito. Egli sostiene che «nella nostra spiegazione della morte dobbiamo guardare non Adamo prima della sua caduta, ma il Cristo, in cui la "salvezza" si presenta come la forma del "compimento" - la salvezza per mezzo della debolezza e terrore della Croce»⁵⁰.

⁴⁶ TD 5, 72; cfr. anche: *Ibidem*, 433; LT 70-71.

⁴⁷ Cfr. EUZ 38-39.

⁴⁸ MAV 206. «L'uomo come creatura è finito. Ma poiché Dio gli donò la possibilità di rimettere il suo spirito alla grazia della missione e di lasciar rifugiare il suo corpo nel suo spirito, la sua finitezza diventò aperta a Dio» (SVC 92).

⁴⁹ Cfr. BaB 39.

⁵⁰ «Auszurichten für unsere Deutung des Todes haben wir uns nicht an Adam vor dem Fall, sondern an Christus, wo „Erlösung“ die Form der „Vollendung“ ist, und zwar Erlösung durch Schwäche und Angst des Kreuzes» (EUZ 39); cfr. TD 5, 291. Ciononostante in SVC von Balthasar si permette di riflettere sullo stato originario dell'uomo e della forma della sua morte prima del peccato. Il teologo afferma p. es.: «Egli [l'uomo] fu posto nel mondo terreno per mantenersi nello stato originario e così andare incontro al suo stato finale presso Dio: il cielo. A suo tempo Dio avrebbe portato a lui i frutti dell'albero della vita (Ap 2,7) e gli avrebbe fornito l'altra immortalità, quella celeste, dalla quale non si può decadere. Poiché egli soggiacque alla tentazione, deve ritrovare per strade più lunghe

Inoltre von Balthasar ricorda l'insegnamento di S. Paolo, secondo cui la morte assume la funzione del castigo per il peccato, ciò è reso visibile in modo estremamente forte dalla croce di Cristo. La morte da castigo diventa il segno della misericordia, della grazia, perché grazie al dover morire l'uomo non viene condannato al vivere lontano da Dio per sempre: «"affinché egli non abbia a stendere (in questo stato) la mano e mangi dell'albero della vita e viva in eterno!" Gen 3,22)». In questa morte fisica, sperimentata come il dolore e la pena, l'uomo di nuovo capisce che non è autosufficiente, che non è la fonte della sua esistenza, che il Signore della sua vita è solo Dio. Il suo morire diventa per lui l'opportunità che lo rende capace di diventare di nuovo disponibile davanti a Dio. Così la morte diventa l'espressione della divina provvidenza⁵¹.

Tuttavia a questa dimensione della morte, intesa come una dedizione di se stesso, la dedizione che la rende «buona», il teologo oppone un altro suo aspetto, quello negativo. La morte diventa «negativa» - von Balthasar parla perfino della morte «cattiva» del peccato⁵² - quando l'uomo invece di offrirsi a Dio fugge da Lui, si chiude in se stesso e si separa dalla sua origine. Per la prima volta la negatività della morte si svela nella morte di Adamo, perché lui l'ha sperimentata come il castigo e la punizione del suo allontanamento da Dio che è la vita⁵³. Il teologo spiega:

Dove il temporale-materiale diventa vivente, e secondo l'immagine della Trinità fecondante e generante, e nella finitezza del divenire ogni vivente deve però mantenersi mediante il vivente, ci si può immaginare che «il lasciarsi finire» (mangiare ed essere mangiato nella natura) è a tutta prima copia di ciò che a livello trinitario era apparso come la morte «buona», «positiva», e che solo con il peccato si è trasformata in una morte «negativa» (che come tale è pur sempre resa possibile ed è portata a partire dalla possibilità della positiva)⁵⁴.

Purtroppo dopo il peccato originale i due menzionati aspetti della morte dell'uomo non possono essere più disgiunti uno dall'altro⁵⁵. L'aspetto negativo diventa visibile in modo chiaro nella morte fisica che «non viene

l'accesso allo stato finale, che partendo dallo stato originario sarebbe stato più vivino e privo di fatica. Sarebbe stato un cammino di pienezza, di ampliamento, di eternizzazione di ciò che è fondato e cominciato nel bel mezzo del mondo terreno» (SVC 106); cfr. *nache: Ibidem*, 79-80.

⁵¹ Cfr. TD 5, 117.292-293; cfr. GG 19; T 23.41; C 181. Quanto alla morte vista come la grazia cfr. anche: SVC 82-83.

⁵² Cfr. TD 5, 116.

⁵³ Cfr. TD 5, 291.

⁵⁴ TD 5, 85-86.

⁵⁵ Cfr. TD 5, 278.

risparmiata a nessuno, sia prima che dopo Cristo»⁵⁶. Solo Dio ha potuto liberare la nostra morte dalla sua cattiveria e solo Lui ha potuto dare la risposta assoluta alla domanda: “Perché si deve morire?”.

1.2.2 La morte «subabbracciata» e cambiata da Cristo

Il Figlio incarnato è la risposta di Dio all'interrogativo umano sul senso della morte⁵⁷. Egli diventando uomo e accettando liberamente la morte umana con tutta la sua tragicità, l'abbandono, il dolore e nonsenso causate dal peccato, l'ha vissuta come la morte della dedizione⁵⁸.

Una Persona divina, anche nella sua incarnazione e nei destini del suo io umano, è pura relazione e che la beatitudine di Dio è nell'essere dedizione. Se lo riscopriamo, possiamo trarre da tanto la conseguenza: l'assunzione della morte nel dolore dell'abbandono di Dio può essere per il Figlio (e le altre divine Persone) non soltanto un'«opera estranea» assunta in amore e gioia assoluti, ma un'espressione della propria intima vitalità⁵⁹.

Ne consegue che la morte del Figlio incarnato diventa l'espressione della sua vita, perchè Egli morendo offre, dona, dedica la sua vita terrena al cielo, traducendo così nel tempo il suo modo di comportarsi verso il Padre in cielo⁶⁰. «La morte di Gesù, anche la sua amarissima morte dell'abbandono, vista così è la pura espressione della sua eterna trinitaria vitalità»⁶¹. Di

⁵⁶ TD 5, 291.

⁵⁷ «Che ci sia questa *parola-risposta* di Dio, che si è calata nel finito e perituro, chiamato “carne”, costituisce il centro della fede cristiana. E che poi Egli si è preso anche la nostra morte, parte essenziale costitutiva della nostra esistenza, e proprio nella sua tensione come la (ogni volta) “mia morte” verso cui io corro pieno di angoscia, e come la “nostra morte” che appartiene alla nostra natura in quanto specie, e che questa morte Egli l'ha vissuta in modo egualmente totale, che anzi, essendo Parola assoluta, attraversò l'abissale domanda della nostra morte ancora più abissalmente: tutto ciò è addirittura il centro del centro della fede cristiana. In quanto quell'Unico, che è venuto “dall'alto” per dare *risposta* alle domande “di laggiù” (Gv 3,13; 8,23), Egli può prestare alla realtà finita il peso totale dell'eternità, e questo non solo per se stesso, ma dato che la sua vita e morte intende e concerne tutta la specie, può donare parte a tutti a questo sovrappeso di eternità, a questa validità davanti a Dio. La sua propria morte fu la più solitaria di tutte, ma Egli poté, essendo appunto la *risposta assoluta*, renderla anche la più comune di tutte» (TD 4, 123).

⁵⁸ Cfr. TD 5, 214-215. Von Balthasar cita le parole di von Speyr; cfr. Jo 1, 48.49-50. Quanto alla *morte della dedizione* di Cristo cfr. anche: LT 32-43.

⁵⁹ TD 5, 218.

⁶⁰ Cfr. TD 5, 215.

⁶¹ TD 5, 216.

conseguenza la morte di Gesù può essere chiamata «vivente»⁶². «Dio è così vivente, che può perfino permettersi di essere morto»⁶³.

Attraverso questa morte che ha posseduto tutte le caratteristiche sostanziali della morte umana, Egli ha «subabbracciato»⁶⁴ l'umana necessità di morire. «Subabbracciare» significa che Cristo raccoglie in sé

la fine concreta di tutti coloro che non potevano intendere il loro finire come amore, ma o come rottura odiosa della loro finitezza o come gettito desiderato del peso morale presente in questa finitezza, di coloro che allora avrebbero voluto o conservare per sé il proprio essere, oppure buttarlo via come troppo faticoso. Quanto queste due cose contraddicano all'ultimo vero significato del morire è dimostrato dall'autodedizione alla fine assoluta del Figlio di Dio, il quale, portando in se stesso e superando la tenebra di ogni falsa morte, si consegna all'interno di questa tenebra nelle «mani», per ora inavvertite, del Padre che l'aveva mandato e che proprio in questo si donava a Lui⁶⁵.

Cristo ha accettato di diventare impotente ed abbandonato anche dal Padre e così «subabbraccia qualsiasi possibile abbandono (da parte di Dio) ed impotenza dei peccatori». In questo modo la morte vicaria di Cristo diventa «la manifestazione di un amore assoluto» di Dio uno e trino, la «sostituzione per tutte le morti peccaminose»⁶⁶. Von Balthasar ricorda che proprio questa vicarietà differenzia la sua morte dalla morte di Adamo, che non è morte «per» nessuno⁶⁷.

La morte di Cristo che già in sé contiene anticipatamente la risurrezione muta e trasfigura completamente ogni morire umano⁶⁸. Von Balthasar descrive questo processo come «la definitiva rivalutazione del morire attraverso l'opera dell'amore del Dio-uomo, il quale della morte ha fatto manifestazione e mediazione della vita eterna, spostamento del nostro reale estinguimento al punto della nostra incorporazione per mezzo del battesimo nella realtà e nell'opera di Cristo»⁶⁹.

Il segno obiettivo che questa trasformazione è avvenuta sono le stigmate sul corpo del Risorto, che Egli mostra ai suoi discepoli. L'autore richiama

⁶² TD 5, 116.

⁶³ «Gott ist so lebendig, dass er sich auch leisten kann, tot zu sein» (SdT 197).

⁶⁴ Cfr. p. es.: TD 5, 279.293.

⁶⁵ TD 5, 280.

⁶⁶ Cfr. TD 5, 280-281.

⁶⁷ Cfr. TD 5, 295.

⁶⁸ Cfr. TD 5, 293.

⁶⁹ «Die endgültige Umwertung des Sterbens durch die Liebestat des Gottmenschen, der daraus eine Äußerung und Vermittlung des ewigen Lebens gemacht hat, die Verlagerung unseres eigentlichen Absterbens an den Punkt unserer Einverleibung in die Wirklichkeit und das Werk Christi durch die Taufe» (ETLD 135).

anche la figura dell'Agnello dell'Apocalisse che seppure è risorto non annulla il fatto che anteriormente sia stato immolato e ucciso realmente⁷⁰. Dunque, l'evento di Gesù Cristo fa sì che il posto dell'uomo presso Dio e anche nel mondo muti radicalmente e la trasfigurazione della morte umana sia considerata come una delle conseguenze di questo cambiamento⁷¹. Così viene stabilita una sorta di reciprocità che S. Paolo esprime con le parole: «Il corpo è per il Signore, e il Signore è per il corpo» e «i vostri corpi sono membra di Cristo» (1Cor 6,13-15). Il teologo afferma: «Contro la detta reciprocità non può insorgere nessuna negazione dell'uomo. "Mentre Dio dispone di Dio, Egli ha cura che Dio superi sempre l'uomo e che la grazia abbia sempre più peso del peccato"»⁷².

Anche se questa reciprocità non libera il morire umano dal suo carattere punitivo, anche questa dimensione della morte viene mutata. Gesù Cristo mediante la sua morte supera la cattività della morte. Nella luce della risurrezione che viene garantita all'uomo dalla risurrezione del Signore egli vede che anche nella sua vita la morte non pronuncia l'ultima parola, ma «ora le cose stanno quasi come se la morte sia stata inventata per fornire all'uomo l'ultima prova della gloria di potenza del Padre»⁷³. Questo significa che la morte di tutti quelli che possiedono la fede viva in Cristo, disarmata il suo pungiglione. Di conseguenza la morte per i credenti perde il suo ruolo, non significa più un limite, ma resta nel passato, né può essere più concepita come un impedimento. Paradossalmente *la fine* della vita si trasforma in «un principio, un avvio, una spinta e una promessa». Per di più: la morte corporale resta priva del suo peso, «viene semplicemente sorvolata» e infine muta nel «passaggio alla vita eterna già presente da sempre»⁷⁴.

Quindi, l'uomo è in grado di rinunciare a disporre della propria vita affidandola nell'atto della fede a Dio, realizzando la possibilità che gli è stata data a causa della morte del Figlio di Dio: non morire per se stesso, ma per il Signore⁷⁵.

I miracoli nei quali il Signore dona la vita ai morti attestano il suo potere su di essa e, a tal proposito, il teologo richiama l'atteggiamento di Gesù di fronte alla tomba di Lazzaro. Egli sostiene che il Signore può chiamare la morte del suo amico «un sonno», proprio perché essa non è né un perire, né una chiusura. La morte quindi non è più qualcosa di definitivo e neanche di

⁷⁰ Cfr. MAV 205-206.

⁷¹ Cfr. LE 357.

⁷² TD 5, 293. Il teologo si serve delle parole di A. von Speyr; cfr. T 66.

⁷³ TD 5, 293. Von Balthasar si serve delle parole di A. von Speyr: cfr. T 44.46.

⁷⁴ Cfr. TD 5, 116-117; cfr. EUZ 64.85.

⁷⁵ Cfr. TD 5, 294.

reale⁷⁶. È così perché «per Gesù la morte corporale non conta; chi crede in Lui, “anche se muore, vivrà” (Gv 11,25), possiede la vita eterna; chi lo rifiuta, non vedrà la vita eterna, e l’ira di Dio rimane sopra di lui (Gv 3,35)»⁷⁷. «La mano che Gesù porge ai morti da risuscitare è una prefigura di un’altra mano data, quella che Egli, in quanto risorto con in sé la morte che è passata, porge ai *viventi-morenti*: essa si concretizza nei sacramenti della Chiesa, che nella loro sacramentale obiettività ci assimilano al Signore per noi morto e vivente»⁷⁸.

Tuttavia von Balthasar spiega che non è la morte di Gesù concepita come puro processo di perdita della vita a cambiare il significato, l’essenza stessa della morte umana, ma è l’amore di Dio che manda il suo Figlio incarnato grazie allo Spirito Santo. E questo amore fa sì che la morte continuamente si muti in vita⁷⁹.

L’intero mistero dell’annientamento della morte da parte del Figlio non può quindi essere compreso unicamente, lo diciamo per concludere, come un evento della «redenzione» (dalla nullità della morte di questa esistenza nel mondo); è redentivo unicamente in quanto come ultimo orizzonte di senso manifesta l’amore trinitario di Dio che abbraccia ogni cosa⁸⁰.

Allora l’essenza piena della morte dell’uomo concepita come una delle «cose ultime», secondo Hans Urs von Balthasar, si scopre solamente alla luce della Persona di Gesù Cristo, morto e risorto. In Lui la morte viene assorbita, ingoiata dalla vittoria della vita, perché

questa unica morte era in ogni senso - sia nei confronti del mondo sia in rapporto a Dio – una pura funzione dell’amore che dona se stesso, anche

⁷⁶ Cfr. TD 5, 117.

⁷⁷ BDI 27.

⁷⁸ TD 5, 295. La spiegazione del teologo del significato della nozione «viventi-morenti» è la seguente: «Il Cristo dell’Apocalisse appare come il Signore assoluto della morte, perché l’ha attraversata e superata: “Io sono... il Vivente. Ero morto ma ora vivo per sempre ed ho le chiavi della morte e dell’inferno” (Ap 1,18). In quanto la vita terrena del credente è segnata in anticipo da questa vita fattasi morte, la sua vita [...] può essere definita come una vita morta (Col 3,3) - sia in senso sacramentale-mistico che etico-ascetico - mentre i non così segnati vengono chiamati semplicemente come “morti” di fronte alla vita eterna (Rom 6,13; Ef 2,1; 1Gv 5,14; “viventi morti”: 1Tm 5,6). Essi non portano su di sé il segno della vita della morte di Cristo, la rugiada sulla fronte che preserva dall’annientamento (Ap 7,3). Perciò S. Paolo mira a una “conoscenza” esistenziale di Cristo: vorrebbe conoscere “la potenza della sua resurrezione”, ma mediante “partecipazione alla sua passione”: “voglio diventare conforme a Lui nella morte, nella speranza di giungere alla resurrezione fuori (*exanastasis*) dalla morte” (Fil 3,10-11)» (TD 5, 294).

⁷⁹ Cfr. TD 5, 118.

⁸⁰ TD 5, 284.

dove si presentava come il potere dilacerante del peccato, in quanto supremo nemico della vita e dell'amore. L'inimicizia racchiusa in questo uccidere viene annientata, ma il morire stesso resta il morire di uno che ama e in tal senso viene *trasfigurato anch'esso entro la vita della risurrezione*, e non, poniamo come un'«ombra» permanente [...], ma come una forma nella quale l'amore vivente poté manifestarsi «fino alla fine» (Gv 13,1) [...] Il fatto che Egli tenga «le chiavi» (Ap 3,7; 9,1) della morte e degli inferi manifesta un'altra volta che Egli possiede nella propria suprema vitalità la morte dopo averla affrontata e superata grazie alla dedizione dell'amore⁸¹.

2. Giudizio dell'uomo

2.1 *L'uomo come giudicato da Dio*

2.1.1 Motivo del giudizio dell'uomo

Secondo la riflessione teologica di Hans Urs von Balthasar sul giudizio dell'uomo,⁸² inanzitutto, va constatato che egli deve essere giudicato perché ha fallito ed è colpevole e responsabile di quanto è accaduto⁸³. «La presenza dell'iniquità e della colpa individuale e sociale nel mondo si impone con troppa forza perché le religioni non si siano preoccupate di trovare una soluzione al loro groviglio: attraverso una qualche forma di giudizio»⁸⁴. Occorre però spiegare più dettagliatamente la natura della colpa dell'uomo.

Conformemente alla visione biblica sia la storia universale che la storia di ogni singolo uomo è contrassegnata fortemente dal peccato. L'essenza del peccato consiste in una menzogna che intorbida la verità, anzi, nella non-verità. Il peccato, cioè la non-verità si estende su tutti gli ambiti della vita

⁸¹ MAV 205.

⁸² Per l'analisi dettagliata della teologia del giudizio di von Balthasar cfr. p. es.: D. ENGELHARD, *Im Angesicht des Erlöserrichters*. Dopo la descrizione della riflessione sul giudizio nell'escatologia cattolica della prima metà del XX secolo (*Ibidem*, 23-74), la teologa offre la presentazione sistematica dell'insegnamento di von Balthasar sul giudizio (*Ibidem*, 75-222) ma anche tratta della recezione del suo pensiero a riguardo nella teologia cattolica (*Ibidem*, 241-296).

⁸³ Cfr. TD 5, 248.

⁸⁴ LE 371. «Esiste una giustizia. Esiste la “revoca” della sofferenza passata, la riparazione che ristabilisce il diritto [...] Io sono convinto che la questione della giustizia costituisce l'argomento essenziale, in ogni caso l'argomento più forte, in favore della fede nella vita eterna. Il bisogno soltanto individuale di un appagamento che in questa vita ci è negato, dell'immortalità dell'amore che attendiamo, è certamente un motivo importante per credere che l'uomo sia fatto per l'eternità; ma solo in collegamento con l'impossibilità che l'ingiustizia della storia sia l'ultima parola, diviene pienamente convincente la necessità del ritorno di Cristo e della nuova vita» (BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 43).

dell'uomo, fino al punto in cui egli, pur avendo «buona volontà», sente la mancanza di un metro definitivo, di una misura giusta dell'agire, che non riesce a trovare con i propri sforzi⁸⁵. In questa situazione «la “buona volontà” dell'uomo come singolo e come genere [...] deve entrare sotto un giudizio»⁸⁶ perché «è evidente che debba essere di necessità la verità assoluta quella dalla quale la verità e non verità relativa vengono giudicate e districate»⁸⁷. In definitiva von Balthasar definisce il giudizio come «il punto-evento, in cui si compie l'autentico e definitivo confronto tra la verità deceduta e sepolta dell'uomo e la verità stabile e aperta di Dio»⁸⁸.

2.1.2 Giudice dell'uomo

Nell'Antico Testamento, il titolo di giudice era attribuito a Dio che nel cosiddetto «Giorno del Signore» verrà a giudicare sia i popoli, sia Israele stesso. Nel Nuovo Testamento, il titolo e anche il poter giudicare appartiene al Verbo di Dio che si è fatto uomo in Gesù di Nazaret⁸⁹. Perciò il giudizio non è più il giudizio del Padre⁹⁰. Von Balthasar mostra questo processo del trasferimento dell'autorità del giudice soprattutto alla luce dei Vangeli sinottici e lo chiama la «sostituzione del giudice». Non si deve parlare della «detronizzazione di Dio» ma della consegna dell'intero giudizio al Figlio⁹¹. Anche se il Figlio viene presentato come testimone o avvocato presso il Padre⁹², in realtà questo non significa che la sentenza decisiva ricevuta dai giudicati, non sarà la sua. Come conferma vengono indicati i brani di Mt 7,22 e Mt 25,12, che chiaramente fanno vedere Cristo come Colui che annunzia l'effetto del giudizio⁹³. Da questo momento la riflessione balthasariana si concentra su Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato, che è il Giudice.

⁸⁵ Cfr. LE 371-372.

⁸⁶ LE 372.

⁸⁷ LE 373.

⁸⁸ LE 372; cfr. TD 5, 248. Lo stesso afferma Ratzinger scrivendo: «In questa caduta delle maschere che si verifica nella morte consiste il giudizio. Il giudizio è semplicemente la verità stessa, il suo rivelarsi» (J. RATZINGER, *Escatologia*, 216).

⁸⁹ Per una presentazione più ampia e particolareggiata del significato del «Giorno del Signore» inteso come il giorno del giudizio nell'Antico Testamento, e il suo impatto sulle concezioni neotestamentarie di questo giorno cfr. TD 5, 34-40.168-169. Quanto al giudizio nel Nuovo Testamento (in S. Paolo, nei sinottici e in S. Giovanni) cfr. *Ibidem*, 166-173.

⁹⁰ Cfr. EUZ 64.

⁹¹ Cfr. LE 373; TD 5, 33.168-169.

⁹² A questo punto von Balthasar richiama il testo di Mt 10,32: «Chi dunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anch'io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli».

⁹³ Cfr. TD 5, 169.

Costantemente, nelle riflessioni del teologo svizzero, ritorna il fatto dell'esistenza del legame tra il giudizio e la croce. Il Giudice non è solo glorioso, ma è anche giudicato e crocifisso; Colui che prima di giudicare ha subito personalmente il giudizio da parte del mondo colpevole⁹⁴. Per questo

il Giudice appare nella sua forma di potenza, ma questa implica in sé la forma d'impotenza, non come passato dimenticato, bensì come presupposto permanente della sua autorità («Io ero morto, ma ecco, io vivo per tutta l'eternità ed ho le chiavi della morte e del mondo infero» Ap 1,18). L'aver sperimentato tutte le forme del peccato e della perdizione sul proprio corpo gli conferisce la competenza suprema come giudice, e tuttavia non costringe affatto la sua maestà e libertà a dover necessariamente pronunciare la sua sentenza in una determinata direzione⁹⁵.

Tuttavia Egli - Agnello di Dio che è stato ammazzato - «non diventa il lupo che rapisce le pecore per vendicarsi su di esse per tutto ciò che gli hanno fatto sul Golgota»⁹⁶.

In virtù del mistero della croce, grazie al Giudice giudicato, il giudizio non si presenta più come i «due fronti tra loro rigidamente contrapposti – giudicanti e giudicati»⁹⁷ e «ciò che è nuovo ed è cambiato consiste soprattutto nel fatto che il giudizio ora si è tradotto nell'amore. È stato superato con la croce»⁹⁸.

Von Balthasar vede nella croce il centro del giudizio universale, Dio giudica il peccato ricapitolato in Cristo, che realmente rappresenta tutti i condannati. Dunque, sulla croce vengono definitivamente giudicati il «vecchio eone», il peccato, le potenze del mondo⁹⁹. In seguito, basandosi sulla dottrina paolina, la croce viene chiamata «l'*eschaton* di Dio». Ne

⁹⁴ Cfr. LE 374.379; GL 1, 641. A proposito cfr. p. es.: J.-H. TÜCK, «Drama zwischen Gott und Mensch», 392-393. TÜCK afferma: «Jedenfalls forciert Balthasar die Hoffnung, dass das Richter kein Henker sein wird, der über die Situation des Menschen von außen hinwegspricht. Der Richter ist der auferweckte Gekreuzigte, der mit dem Leid der Opfer solidarisch geworden ist und die Situation von Sünde und Tod von innen her kennt. Mit der Aufrichtung der eschatologischen Wahrheit aber werden alle Masken fallen» (*Ibidem*, 392-393).

⁹⁵ LE 375.

⁹⁶ «Künftig liegt das Gericht in den Händen des Erlösers, der von den Menschen alles ertragen hat, der sich deshalb nicht, nachdem er sich als Lamm Gottes erwiesen hat, zuletzt für sie in einen reissenden Wolf verwandeln wird, um sich an ihnen für das zu rächen, was sie ihm auf Golgotha angetan haben» (EUZ 64-65).

⁹⁷ LE 379.

⁹⁸ TD 5, 437.

⁹⁹ Cfr. LE 375-376; MP 109.113; anche: TD 5, 241-243. Alla questione della croce come giudizio von Balthasar dedica un intero paragrafo del MP; cfr. MP 109-114.

consegue che chi la respinge coscientemente viene giudicato, cioè deve «"cadere nelle mani del Dio vivente" (Eb 10, 26-31; cfr. 6, 4-6)»¹⁰⁰.

Il teologo svizzero ritiene addirittura che il giudizio può compiersi solamente con un confronto diretto, faccia a faccia, tra l'uomo e il Crocifisso¹⁰¹. Ricorda la visione del giudizio presentata da Blondel secondo il quale esso consisteva nella dimostrazione da parte di Cristo delle sue ferite, davanti a ciò «i peccatori ostinati distolgono lo sguardo e si battono il petto per rimproverarsi la propria colpa»¹⁰².

Anche la descrizione e lo scenario della morte di Cristo sulla croce si presentano come un'anticipazione dello scenario del giudizio universale descritto nei discorsi apocalittici. Von Balthasar spiega:

Non si può non osservare che lo scenario del Golgota anticipa l'identità dello scenario del giudizio universale descritto nei discorsi apocalittici. Il segno del Figlio dell'uomo sulle nubi, il troneggiare in mezzo ai capri e le pecore (simboleggiato dai due ladroni), l'oscuramento del sole, il terremoto, l'aprirsi delle tombe, ma anche la risurrezione dei morti insieme con il Figlio risorto. Questo significa che nella pienezza dei tempi anche la fine del tempo è arrivata. Significa anche, che ogni volta che il singolo morente tocca la fine del tempo (ciò viene raggiunto in ogni morte) allo stesso tempo viene posto davanti alla croce, e dalla croce deve aspettare la decisione di Dio sul suo eterno destino. La croce sta lì, dove tempo ed eternità si incrociano; anche nell'ultimo giorno essa non può essere il ricordo passato; essa rimane il presente più attuale¹⁰³.

Esiste anche un rapporto tra il giudizio e la risurrezione di Gesù Cristo. Essa costituisce l'inizio del giudizio, ma rimane ancora da aspettare la sua definitiva attuazione¹⁰⁴.

L'unità indissolubile del giudizio e della redenzione, della giustizia e della misericordia sulla croce, è la garanzia della validità dell'esigenza

¹⁰⁰ TD 5, 168.

¹⁰¹ Cfr. GL 1, 641.

¹⁰² Cfr. M. BLONDEL, *La Philosophie*, II, 357.

¹⁰³ «Man kann nicht übersehen, dass die Szenerie von Golgotha bis zur Identität die Szenerie des Endgerichts in den apokalyptischen Reden vorwegnimmt: Zeichen des Menschensohnes in den Wolken, Thronen in der Mitte zwischen Böcken und Schafen (gekennzeichnet durch die beiden Schächer), Verfinsterung der Sonne, Erdbeben der Erde, Aufgähnen der Gräber, sogar Auferstehung der Toten in der Begleitung des auferstehenden Sohnes. Das heißt doch, dass in der Fülle der Zeit auch das Ende der Zeit erreicht ist, und dass dort, wo ein einzelner Sterbender für sich an dieses Ende der Zeit (das in jedem Tod erreicht wird) rührt, er zugleich vor das Kreuz gestellt wird und vom Kreuz her die Entscheidung Gottes über sein ewiges Schicksal zu erwarten hat. Das Kreuz steht, wo Zeit und Ewigkeit sich kreuzen; es kann auch am Jüngsten Tag nicht vergangene Erinnerung sein; es bleibt die aktuellste Gegenwart» (EUZ 66-67).

¹⁰⁴ Cfr. MP 175.

neotestamentaria posta ai cristiani di aspettare il giudizio come attualizzazione (*parusia*) della verità della croce e della risurrezione in un'unità indissolubile di timore e di speranza (fiducia senza ansietà) e di perseverare in questo atteggiamento d'attesa attiva, eroica, vigile ed orante della venuta del Signore, come atteggiamento definitivo del cristiano per eccellenza¹⁰⁵.

Allora il giudizio viene collegato con la venuta gloriosa del Signore. La *parusia* porta con sé il giudizio. Basandosi sulle parole di Gesù, sia i Vangeli, sia le lettere degli apostoli e, in seguito, anche i Padri della Chiesa descrivono la *parusia* come il ritorno di Cristo per il giudizio, ossia il «momento del presentarsi davanti al suo seggio di giudice»¹⁰⁶. Durante quest'evento, paragonato alla venuta di un ladro nella notte o al lampo che brillerà sul cielo intero, Cristo apparirà come giudice nella gloria. Egli nella sua forma gloriosa mantiene le ferite. Ne consegue che Gesù Cristo apparirà davanti ai popoli come il giudice trafitto; questo fatto susciterà un lamento profondo perché si renderà visibile l'iniquità compiuta contro il giudice che è la sorgente, la fonte della salvezza¹⁰⁷.

Un altro aspetto della presentazione della Persona del Giudice proposto da von Balthasar che appare meritevole di essere esaminato con attenzione è la *Luce-Parola* [*das Licht-Wort*] che diventa il Giudice¹⁰⁸.

Non c'è dubbio che in questo caso è il Vangelo di S. Giovanni a costituire la base delle riflessioni del teologo svizzero. Egli parla di un vero e proprio paradosso, di cui l'esempio più chiaro è l'affermazione di Gesù: «Io non giudico nessuno. Ma se giudico, il mio giudizio è vero» (Gv 8,15-16). Il nostro autore tenta di risolvere questa contraddizione¹⁰⁹. La soluzione viene trovata mediante una distinzione tra lo scopo primario della venuta della *Luce-Parola* e l'effetto che la sua venuta nella carne suscita nel mondo. In altre parole: il motivo della venuta della *Luce-Parola*, non è quello di giudicare, ma quello di portare l'amore, di illuminare e di salvare ogni uomo¹¹⁰; «non è suo compito eseguire la funzione di giudice»¹¹¹. La *Luce-Parola* viene in un mondo avvolto dalle tenebre del peccato, dunque, può essere accolta e ascoltata; oppure non accolta, non compresa e rifiutata. È proprio in questo momento che appare il giudizio. Il teologo svizzero parla dell'effetto di un «catalizzatore», poiché la presenza stessa del Cristo

¹⁰⁵ NOV 54.

¹⁰⁶ LE 373.

¹⁰⁷ Cfr. LE 373-375; TD 5, 301. Quanto al problema delle aspettative della Chiesa primitiva a proposito della venuta imminente del Cristo Giudice cfr. FA 14-15.

¹⁰⁸ Il titolo «*Luce-Parola*» è usato da von Balthasar stesso; cfr. TD 5, 170-171.

¹⁰⁹ Cfr. TD 5, 170.

¹¹⁰ Cfr. TD 5, 165.170.255.

¹¹¹ TD 5, 171.

suscita la divisione¹¹². Per S. Giovanni proprio la presenza di Gesù tra gli uomini, il suo «prendere dimora», appare già come «“illuminazione” che giudica ogni uomo nel mondo (Gv 1,9) e che quindi “splende nella tenebra” (Gv 1,5)»¹¹³.

L'amore stesso è in crisi: nella misura in cui è verità, esso ha in sé la giustizia, per cui Gesù nelle dispute con quelli che non hanno amore può dire con uguale ragione, sia che Egli (in quanto Amore) «non giudica», sia che (in quanto Verità) giudica. Ma Egli giudica solo nella misura in cui colui che persiste nelle tenebre non vuole giungere alla luce (Gv 3,20), giudicando così se stesso nei riguardi della divina parola d'amore pronunciata da Dio (Gv 12,48)¹¹⁴.

Von Balthasar mette in rilievo il fatto che la Luce viene proprio “costretta” dalla tenebra a giudicare. Questo non dipende da Essa, ma è la naturale conseguenza della scelta della tenebra e di chiunque le volti le spalle¹¹⁵. Perciò il giudizio viene definito come «un processo che si svolga *in riferimento* a Lui [Gesù], ma senza di Lui»¹¹⁶. Infine, Dio viene nel suo Figlio incarnato, *Luce-Parola*, a giudicare là, dove vuole salvare. Questa considerazione permette a von Balthasar di parlare di dramma di Dio¹¹⁷.

2.1.3 Materia del giudizio dell'uomo

Von Balthasar sostiene che, a causa dell'influsso della visione veterotestamentaria del giudizio, nel Novo Testamento si mantiene la forma del «giudizio secondo le opere»¹¹⁸. Non il possesso dei talenti, né la loro quantità, decide della disposizione dell'uomo davanti al Giudice, ma il loro uso¹¹⁹.

Tuttavia von Balthasar afferma a più riprese che il giudizio non è il semplice “conteggio” della quantità di opere buone o di quelle cattive ma esso dovrebbe essere considerato in modo seguente: «il peso della *vita intera*» [das Gewicht eines *ganzen Lebens*] viene presa nel suo insieme come oggetto in esame¹²⁰. Neanche si potrebbe dire che nel giudizio si prende in esame solamente lo stato finale della vita, anche se la Bibbia

¹¹² Cfr. LE 378.

¹¹³ MP 86-87.

¹¹⁴ SPT 31.

¹¹⁵ Cfr. TD 5, 170-171.

¹¹⁶ LE 377.

¹¹⁷ Cfr. TD 5, 165.

¹¹⁸ Cfr. TD 5, 298. Come esempi von Balthasar mostra i passi: Mt 25,14; 25,31; Rom 2,5; 14,10-12; 2Cor 5,10; Gv 5,27.

¹¹⁹ Cfr. LE 379.

¹²⁰ Cfr. p. es.: TD 5, 251.274.

attesta chiaramente il valore della conversione come annullamento delle decisioni erronee fatte dall'uomo nel passato¹²¹.

Di conseguenza, l'autore introduce la questione della «scelta fondamentale» [*die Grundwahl*], cioè la capacità dell'uomo che possiede una libertà finita, ricevuta da Dio di rivolgersi a se stesso come istanza assoluta, oppure di riconoscere e accettare un autonomo-assoluto sopra di sé. Questa scelta fondamentale non è un fatto astratto, ma si mostra, si incarna lungo la vita dell'uomo nei suoi atti e nelle opere concrete¹²².

L'uomo sta davanti a Dio obiettivizzato nell'opera della sua vita. Questo è il «materiale d'esame»; «la confessione è già fatta mediante l'opera, che è là nuda e aperta; parla per se stessa, ogni spiegazione e presa di posizione da parte dell'autore viene troppo tardi, è già obiettivizzata nei fatti». «L'amore dell'uomo per il Signore è entrato ora nell'opera, e l'amore del Signore per l'uomo nel fuoco». E l'opera incarna «i pensieri e sentimenti del cuore» (Eb 4,12), «non solo quelli dell'ora della morte, ma della vita intera». «Tutte le ore (della vita) stanno legate dipendenti l'una dall'altra nel modo più stretto». Questa vista permette «di misurare la distanza tra ciò che era e ciò che avrebbe potuto essere». L'uomo sperimenta allora un «completo smarrimento» e «un senso di spogliamento», sta «per la prima volta nudo davanti al Signore» e riconosce che il Signore «lo ha sempre visto nudo così». Ciò che importa è allora soltanto questo sguardo. Non come io amo il Signore è ora importante, ma «come Egli vuole essere amato»¹²³.

A questo punto sorge la domanda di von Balthasar: come si deve intendere la relazione tra la scelta fatta alla fine della vita, conversione verso Dio o respingimento, con il valore dei singoli atti compiuti durante l'esistenza terrena? Il caso biblico del ladrone pentito conferma la possibilità dell'annullamento delle scelte sbagliate, ma che cosa succede quando l'ultima scelta è negativa? Tutte le opere buone fatte durante la vita perdono di significato? Von Balthasar risolve il problema nel modo seguente: Cristo Giudice «porgerà l'orecchio per percepire» se nella vita del peccatore c'erano almeno i «granelli dell'amore», almeno una capacità di credere e di rispondere alla grazia offertagli da Dio¹²⁴.

¹²¹ Cfr. TD 5, 252.

¹²² Cfr. TD 5, 251-253.

¹²³ TD 5, 312. Questo testo von Balthasar in maggior parte “costruisce” dalle parole di von Speyr; cfr. OM 322.326.327.349.362.373.380.390.

¹²⁴ Cfr. TD 5, 251-253. M. Hauke giudica molto duramente questa soluzione del teologo svizzero affermando: «Non pare che tale spiegazione prenda sul serio il fatto del peccato mortale che spegne la vita della grazia. Perché sicuramente anche i pessimi criminali, magari da bambini piccoli, avranno dimostrato una volta un “granellino di amore”» (M. HAUKE, «”Sperare per tutti?”», 218).

Infine, il discorso di von Balthasar sulla materia del giudizio si concentra sulla Persona di Cristo. Egli nota che sia S. Paolo, sia i sinottici, sia S. Giovanni mostrano che ciò che è importante, ciò che è definitivamente decisivo, è proprio l'atto dell'accoglimento di Gesù Cristo¹²⁵. Perciò il giudizio è come

avvenimento essenziale solitario nel quale la creatura è sola con il Dio che è divenuto uomo per lei, e tutti i contrasti fra uomo e uomo, tutte le questioni di diritto e non diritto vicendevole, tutto ciò di cui siamo rimasti colpevoli nei confronti degli altri, tutti i rimproveri, le pretese, le rivendicazioni che noi ci imponiamo vicendevolmente: tutto ciò sarà riportato al puro rapporto tra Cristo e me. È Lui il prossimo universale con il quale debbo appianare ogni contesa, Lui come prossimo crocifisso¹²⁶.

2.1.4 Uno o due giudizi dell'uomo?

Von Balthasar pone una domanda importante: quanti sono i giudizi? Il giudizio particolare o personale e il giudizio finale universale? Oppure ce n'è solo uno? E in questo caso, di che natura sarebbe?

Anzitutto si nota che nei testi di von Balthasar c'è un paradosso, o meglio un'incongruenza riguardo al problema del numero dei giudizi. Da una parte egli considera «ozioso speculare sul “punto coronologico” di questo giudizio [...] poiché noi possiamo farlo sempre a partire da prospettive interne al mondo, mentre il giudizio ha luogo alla soglia dell'eternità [...] che non si può cogliere con la nostra comprensione cronologica del tempo»¹²⁷. Dall'altra parte, però, dedica molto tempo a questo tema.

Punto di partenza di von Balthasar è ovviamente la Sacra Scrittura. Lo studio dei testi dell'Antico e del Nuovo Testamento¹²⁸ gli permette di dire che «una teologia che rispecchia la rivelazione biblica non potrà mai parlare di due diversi giudizi»¹²⁹ perchè «è innegabile che la Bibbia non conosce né due giudizi né due giorni del giudizio, ma uno solo»¹³⁰.

Tuttavia proprio la teologia, nel suo sviluppo lungo la storia, affermava l'esistenza di due giudizi dell'uomo: uno particolare dopo la morte e uno universale alla fine del mondo. Il teologo sostiene che questa doppiezza non

¹²⁵ Cfr. TD 5, 170.236.

¹²⁶ GL 1, 641.

¹²⁷ LE 372; cfr. TD 5, 248.

¹²⁸ Cfr. TD 5, 297-298. Quanto al cambiamento avvenuto nel concetto del giudizio che da universale è diventato individuale cfr. la spiegazione di von Balthasar in TD 5, 40-41; anche: *Ibidem*, 168.

¹²⁹ TD 5, 299.

¹³⁰ NOV 53; cfr. anche: TD 5, 354: «Si è già dimostrato che, perfino in questo senso ridotto, non è possibile istituire un giudizio duplice sulla stessa persona».

è accettabile né biblicamente, né speculativamente. E si spinge ad affermare uno smarrimento della teologia nella dottrina dei due giudizi¹³¹. Sembra che l'insegnamento sul giudizio diventi contraddittorio, come se si trovasse in un vivolo cieco. Però von Balthasar trova una via d'uscita. Egli sostiene che il giudizio è uno, vale a dire universale, ma che, allo stesso tempo, deve essere considerato come assolutamente personale e particolare. Dunque, si dovrebbe parlare di un evento generale composto di due fasi¹³². Il giudizio è unico su tutti ed ognuno e avrà luogo «solo “alla fine”», anche se l'insegnamento della Bibbia non precisa a quale fine si dovrebbe pensare: del singolo uomo o piuttosto della storia dell'umanità¹³³. Comunque sia

questo giudizio finale ha [...] luogo per il singolo dopo la sua morte, il che poi esige [...] «che si svolga “lungo”» la storia temporale del mondo e coincida così «con la somma dei giudizi particolari dei singoli uomini»¹³⁴.

Unicamente la conoscenza della solidarietà di tutti i destini dell'umanità ci costringe al pensiero che il nuovo mondo incommensurabile deve necessariamente trovarsi legato da un rapporto con il complesso della storia universale (la cui conclusione cronologica non è ancora sopravvenuta) e pertanto la condizione compiuta, giunta a completezza dell'uomo trapassato nel Nuovo Eone deve per necessità essere componibile con una distanza di tempo, una attesa e speranza¹³⁵.

Von Balthasar precisa: «Si può definire il giudizio finale come la *summa summarum* di tutti i giudizi singoli, ma non nel senso che ogni singolo uomo vi debba essere presente umiliato davanti a tutti gli altri; giacché la situazione della più profonda umiliazione del peccatore davanti a Dio è [...] una situazione tra lui e Dio solo»¹³⁶. Dunque, i giudizi particolari assumono un carattere «via via escatologico» per ognuno¹³⁷; anzi «nulla si oppone a

¹³¹ Cfr. TD 5, 305. In modo simile si esprime G. Biffi, indicando allo stesso tempo il compito per la teologia perché «noi siamo sospinti alla ricerca di una formulazione meno infantile e meccanica, che però salvi ugualmente e anche in modo migliore tutti i punti contenuti nella dottrina rivelata» (G. Biffi, *Alla destra del Padre*, 178).

¹³² Cfr. TD 5, 298-299; anche: EUZ 37-38; LDMC 104.

¹³³ Cfr. TD 5, 300.

¹³⁴ TD 5, 306. In questo punto von Balthasar cita l'opinione di Rahner, che riconosce come «la formula felice»; cfr. K. RAHNER, «A proposito dello “Stato intermedio”», 558.

¹³⁵ LE 383. Von Balthasar presenta la ragione di questa affermazione: «La risurrezione di Gesù, che si eleva verticalmente dall'orizzontalità della storia, essa, che è secondo S. Paolo e S. Giovanni la promessa reale e il pegno della risurrezione e trasfigurazione del mondo nel suo insieme, non ci lascia più aspettare l'irruzione del Nuovo Mondo nella prosecuzione cronologica d'una storia giunta nel suo corso alla fine, ma in una dimensione incommensurabile rispetto ad essa» (LE 383).

¹³⁶ TD 5, 308.

¹³⁷ Cfr. TD 5, 309.

che nell'ambito dell'esistenza terrena d'un uomo, in virtù della grazia di Dio, tale confronto definitivo possa aver luogo di già, cosicché questa persona è passata attraverso il giudizio»¹³⁸.

È interessante notare che, nonostante l'insistenza sul carattere unico del giudizio, von Balthasar indichi come si debba intendere il giudizio finale, nel caso in cui si volesse comunque pensarlo come distinto da quello particolare. Allora si potrebbe parlare solamente «di una dimostrazione della giustezza di tutte le nascoste vie di Dio nella storia del mondo, e di un'orientazione di luogo a tutti i singoli nell'organismo definitivo del regno di Dio realizzato»¹³⁹. In altre parole, si potrebbe parlare della «raccolta generale» che consiste non nel giudizio, ma nel «finalmente l'aggiustamento [...] definitivo universale», nell'«inserimento al giusto posto nella totalità» perché «inserire ed aggiustare non è la stessa cosa che giudicare»¹⁴⁰.

Valutando l'insegnamento di von Balthasar sul numero dei giudizi, è doveroso affermare che esso rimane in disaccordo con l'insegnamento ufficiale della Chiesa. Basti indicare alcuni numeri del Catechismo della Chiesa Cattolica che parlano esplicitamente dei due giudizi distinti: individuale, dopo la morte; universale, alla fine della storia, durante la parusia del Signore. Si tratta soprattutto dei numeri: 1022 e 1040¹⁴¹.

2.1.5 Il purgatorio - aspetto del giudizio dell'uomo

Secondo Hans Urs von Balthasar, il purgatorio va considerato un aspetto del giudizio¹⁴². Conformemente ai suoi due postulati relativi al rinnovamento dell'escatologia, cioè alla decosmologizzazione dei dati escatologici e alla loro concentrazione cristologica, esso va visto non come

¹³⁸ LE 372.

¹³⁹ TD 5, 306.

¹⁴⁰ Cfr. TD 5, 306-307. In questo punto von Balthasar si serve dell'opinione di J. Ratzinger; cfr. J. RATZINGER, *Escatologia*, 200.

¹⁴¹ «Ogni uomo fin dal momento della sua morte riceve nella sua anima immortale la retribuzione eterna, in un giudizio particolare che mette la sua vita in rapporto a Cristo, per cui o passerà attraverso una purificazione o entrerà immediatamente nella beatitudine del cielo, oppure si dannerà immediatamente per sempre» (CCC 1022). «Il Giudizio finale avverrà al momento del ritorno glorioso di Cristo. Soltanto il Padre ne conosce l'ora e il giorno, Egli solo decide circa la sua venuta. Per mezzo del suo Figlio Gesù pronunzierà allora la sua parola definitiva su tutta la storia. Conosceremo il senso ultimo di tutta l'opera della creazione e di tutta l'economia della salvezza, e comprenderemo le mirabili vie attraverso le quali la Provvidenza divina avrà condotto ogni cosa verso il suo fine ultimo. Il Giudizio finale manifesterà che la giustizia di Dio trionfa su tutte le ingiustizie commesse dalle sue creature e che il suo amore è più forte della morte» (CCC 1040).

¹⁴² Cfr. TD 5, 309; LDMC 106.

un luogo ma come una condizione dell'uomo di carattere cristologico¹⁴³, come un processo che avviene *dopo* la morte di ogni singolo uomo¹⁴⁴.

L'autore insiste fortemente sul fatto che prima di Cristo non poteva esistere il purgatorio¹⁴⁵. Ma qual è il significato di questo «*prima* di Cristo»?

Il teologo per due volte cerca di precisare, in modo non tanto esauriente, che cosa vuol dire «il *prima*»: il *prima* va capito *teologicamente*¹⁴⁶ e «il *prima* è preso *in senso oggettivo* e non cronologico»¹⁴⁷. Ma in fin dei conti che cosa significa il *prima teologicamente e in senso oggettivo*?

Dato che lo *sheol* non è un luogo ma «lo stato dei peccatori davanti a Dio»¹⁴⁸, «l'impossibilità degli uomini di pervenire a Dio»¹⁴⁹, ma grazie alla sua morte, discesa agli inferi (allo *sheol*) e «con la sua risurrezione Cristo lascia [lo *sheol*] alle sue spalle»¹⁵⁰, allora Cristo ridona agli uomini la possibilità di pervenire a Dio. Di conseguenza, sembra lecito affermare che «il *prima* di Cristo» usato da von Balthasar vuol dire proprio «*senza* di Cristo» e cioè che senza Cristo non poteva esistere il purgatorio. In seguito si risponderà per quale motivo.

La sorgente del purgatorio è la croce perchè le conseguenze della passione di Cristo sono visibili anche nell'aldilà. Il Sabato Santo invece sarebbe il suo momento di «nascita», unico istante possibile in cui esso può apparire per la prima volta¹⁵¹. Il purgatorio viene «creato» attraverso l'«evacuazione» dello *sheol*, a causa della presenza in esso di Cristo. Solo grazie a Lui «viene costruita» «qualcosa come una "via", un passaggio, un'uscita [...] che permette al peccatore un passaggio purificatore attraverso il suo [di Dio] fuoco»¹⁵². Il purgatorio può essere inteso come lo «*sheol* messo sulla strada che porta al cielo, come se fosse una fuoriuscita

¹⁴³ Cfr. NOV 52; LDMC 105-106.

¹⁴⁴ «La purificazione [...] *consegue alla morte* [*nach dem Tod*]» (TD 5, 334). «Questo giudizio personale può aver seguito unicamente *dopo* la morte [*nur nach dem Tod*] del singolo: "L'uomo entra *con* la sua morte [*tritt in seinem Sterben heraus*] nella pura realtà e verità"» (TD 5, 306). Von Balthasar cita le parole di Ratzinger; cfr. J. RATZINGER, *Escatologia*, 216. Sembra che le affermazioni citate ci permettano di sostenere che per von Balthasar, quanto al problema del purgatorio, le espressioni: «*nella morte*» [*im Sterben*] e «*dopo la morte*» [*nach dem Tod*] stanno per significare la stessa situazione dell'uomo.

¹⁴⁵ MP 154-155.158.

¹⁴⁶ «L'oggetto di questa *visio mortis* non poteva essere costituito [...] da un purgatorio abitato, perchè questo *teologicamente* non può esistere *prima* di Cristo» (MP 154-155).

¹⁴⁷ MP 158.

¹⁴⁸ MP 143; cfr. *Ibidem*, 144-146.

¹⁴⁹ MP 158.

¹⁵⁰ MP 158.

¹⁵¹ Cfr. TD 5, 311; MP 159; EUZ 64; TL 2, 312.

¹⁵² NOV 51.

dell'acqua stantia dello stagno»¹⁵³. Perciò von Balthasar dice che se le cose vengono viste in questo modo, si potrebbe parlare dell'esistenza simultanea dello *sheol* veterotestamentario e del purgatorio che è la realtà assolutamente neotestamentaria. In teoria questo esistere contemporaneo non è pensabile, ma diventa possibile in pratica, proprio grazie al *descensus* del Cristo nella disperazione del regno dei morti che non possono vedere Dio e porta la speranza di vederlo. Così sorge il purgatorio, perchè dove c'è almeno un raggio della speranza non può esserci più lo *sheol* in senso stretto, che per definizione è il "luogo" in cui non c'è speranza, ma c'è solo del buio¹⁵⁴. Dunque, l'origine del purgatorio è indubbiamente cristologica. Ma quale è il carattere della purificazione stessa dell'uomo?

Il peccatore deve attraversare il *fuoco* per essere mondato. Proprio al fuoco purificatore il teologo di Basilea dedica molta attenzione. Esso diventa, si può dire, un segno caratteristico della purificazione del peccatore dopo la sua morte. Una delle descrizioni del purgatorio offerta da von Balthasar, presenta questa dimensione del giudizio intesa come incontrare lo sguardo distruggente dell'occhio dell'amore, che suscita nell'uomo «un penetrare sempre più profondo della vergogna» causata dalla presenza dell'Amore crocifisso¹⁵⁵. Allora si tratta dell'« incontro del peccatore con lo "sguardo fiammeggiante" e "i piedi di fuoco" di Cristo»¹⁵⁶. Addirittura il Figlio stesso viene visto come un fuoco¹⁵⁷.

Von Balthasar descrive il fuoco in vari modi, parlando del fuoco come segno della maestà di Dio tre volte santo¹⁵⁸; oppure del fuoco di Dio che brucia tutto ciò che nell'uomo appartiene all'inferno¹⁵⁹; infine come di qualcosa che appartiene all'essenza del Dio trinitario che distrugge tutto ciò che non è puro¹⁶⁰. Tuttavia il cattolico, come dice l'autore, non ha bisogno di credere che questo fuoco sia materiale, come si credeva una volta, perchè su questo non c'è nessun fondamento biblico¹⁶¹.

La purificazione dell'uomo consiste nel processo di distruzione della volontà del peccatore che si concentra sul proprio io operata dal fuoco, perchè essa possa pronunciare tu e noi. Il fuoco distrugge tutta la

¹⁵³ «Das Fegfeuer ist der zum Himmel hin in Bewegung gebrachte Scheol, der Abfluss dieses stagnierenden Teiches» (EUZ 63).

¹⁵⁴ Cfr. EUZ 63.

¹⁵⁵ TD 5, 314. L'autore usa le parole di von Speyr; cfr. OM, 382; cfr. anche: LDMC 107.

¹⁵⁶ NOV 53.

¹⁵⁷ Cfr. TD 5, 315.

¹⁵⁸ Cfr. NOV 53; TD 5, 309.

¹⁵⁹ Cfr. TD 5, 315.

¹⁶⁰ Cfr. TD 5, 310.

¹⁶¹ LDMC 106.

costruzione di legno, cioè quella costruita in onore dell'io¹⁶². Al posto dell'io bruciato, l'uomo riceve da Dio il nuovo io, io in Dio¹⁶³. L'uomo sta al cospetto di Dio, davanti alla sua parola finché non venga totalmente distrutta ogni negazione, ogni *no* che lui avrebbe voglia di dire al Signore¹⁶⁴.

Il teologo è dell'avviso che la purificazione non è l'azione dell'uomo, egli non si purifica da solo, ma viene sottoposto a questo processo che si presenta come «estremamente doloroso, pungente e tuttavia irrinunciabile e necessario cambiamento, adattamento, armonizzazione, abituarsi interiore dell'anima – che è stata la vittima delle illusioni terrene – alla viva verità di Dio»¹⁶⁵. Perciò non si può parlare di nessun merito da parte del purificato. Egli rimane passivo, è semplicemente consegnato nelle mani di Dio che lo rende mondato.

Quanto alla durata della purificazione, von Balthasar è d'accordo con J. Ratzinger, secondo cui, data l'umana misura del tempo, non è possibile parlare di quanto a lungo l'uomo deve essere purificato¹⁶⁶. La durata del purgatorio è dunque celata nel Signore¹⁶⁷.

Nonostante la mancanza di una misura adeguata al tempo della purificazione, il teologo svizzero descrive il suo momento finale.

La purificazione [...] è giunta alla fine, allorché chi ha fissato lo sguardo sul Trafitto sia pronto a perseverare nel «fuoco» finché il peccato (non il mio, ma di qualsivoglia persona) produce nell'Uomo-Dio tale sofferenza: chi la causa, è divenuto indifferente di fronte al fatto di essere *lui* stesso a soffrire. Chi è educato fino a giungere a quel punto, può entrare nella «comunione dei santi»¹⁶⁸.

¹⁶² LE 380.

¹⁶³ Cfr. TD 5, 313.

¹⁶⁴ LDMC 106.

¹⁶⁵ «Sie wird am ehesten verstanden, wenn sie als höchst schmerzliche, höchst peinliche, aber unausweichliche, zwangvolle, unerbittliche Umstellung, Anpassung, Angewöhnung der im irdischen Wahn ertrunkenen Seele an die wache Wahrheit Gottes gedacht wird» (LDMC 106-107).

¹⁶⁶ Cfr. TD 5, 309. A proposito del tempo della purificazione Ratzinger afferma: «Il "momento" trasformante [...] si sottrae alle misure di tempo terrene: esso non è eterno, ma un passaggio; tuttavia volerlo qualificare come molto breve o molto lungo, secondo le misure di tempo derivate dalla fisica, sarebbe altrettanto ingenuo e non farebbe alcuna differenza [...] Voler misurare un simile tempo di "esistenza" col metro del tempo terreno significherebbe travisare la particolarità dello spirito umano nel suo rapporto col mondo e nel suo distacco da esso» (J. RATZINGER, *Escatologia*, 239); cfr. anche: EUZ 61. Qui von Balthasar ribadisce che lo stato dell'aldilà non può essere misurato secondo le categorie del tempo terreno.

¹⁶⁷ Cfr. TD 5, 314.

¹⁶⁸ LE 381. Ne *L'ultimo atto* lo stesso concetto viene presentato con parole un po' diverse, tratte dal GI di A. von Speyr: «La fine sta là dove "il paziente alla fine traboccando di gratitudine esprime la preghiera di rimanere sotto il coltello a lungo quanto vuole il

Il processo definitivo di fusione dell'io si compie nel fuoco divino, dove la totale dedizione di Cristo è il modello, guardando al quale le anime in attesa vengono trasformate e avviate al cielo. «Si pensa troppo poco che, se escono dal fuoco come purificate, esse vivono una nuova nascita nello Spirito Santo mediante il sacrificio del Figlio, nascita che le farà identiche all'intenzione originaria del Padre che le ha create»¹⁶⁹.

Allora questo è la fine del processo della purificazione il quale avviene nell'«isolamento», senza contatto con le altre persone che si trovano nello stesso stato¹⁷⁰.

Nelle riflessioni di von Balthasar sul purgatorio si osserva un forte influsso delle visioni mistiche di A. von Speyr. Questo è visibile soprattutto ne *L'ultimo atto*, dove alcune parti del testo sono quasi “costruite” sulle citazioni tratte dalle opere della mistica¹⁷¹. Di conseguenza la lettura del testo dedicato al purgatorio nell'ultimo volume di *Teodrammatica* diventa un po' stancante e la presentazione del pensiero del teologo al riguardo deve prendere una forma sistematizzata che non può abbracciare tutte le singole affermazioni, che sono molte e sembrano formare un mosaico abbastanza complesso. Inoltre desta un pò di stupore il fatto che von Balthasar, avendo affermato non poche volte che una *theologia viatorum* non è in grado di

medico”, perché l'operazione “gli ha donato quel purissimo amore che è pronto a soffrire per altri”» (TD 5, 315); cfr. GI 341.

¹⁶⁹ TD 5, 334; cfr. OM 564.

¹⁷⁰ «L'esame avverrà interamente solo tra Lui e, via via, i singoli, tutte le opere dell'uomo sono ora concentrate sul Signore: “Tutto ciò che voi avete fatto o non fatto, l'avete fatto o non fatto a me” (Mt 25,40.45). Il purgatorio “sarà vissuto in totale solitudine”, l'anima “è essenzialmente sola, in una specie di ‘singolarità’, perfettamente occupata con il rapporto di Dio con essa”, “gli altri uomini non hanno in tutto ciò nessuna parte; non esistono, perciò non si dà neppure un bisogno di comunicazione, nessuna curiosità su quanto succeda loro in un simile stato”. L'anima è “incatenata a qualcosa che non tollera nessuna distrazione”. “Per un momento resta sospesa la comunione dei santi; nell'esame non ci si può richiamare all'opera degli altri, farsi portare da loro. Ognuno vi sta isolato... Con questo non è detto che la preghiera per i defunti nel luogo della purificazione sia inefficace”. “L'anima si vede soltanto nello specchio (del Signore), ... chi si sta purificando non vede affatto il prossimo e le sue mancanze. Egli è totalmente occupato con Dio e con se stesso. Vede il fratello solo quando è così purificato dall'amore del Signore da poter guardare con gli occhi del Signore”. “Per me il mio prossimo è per ora solo il Signore. Solo molto alla fine, prima dell'ingresso nel cielo, viene al purificato restituito l'altro uomo, e solo dal Signore, perché ora io gli posso andare incontro come il Signore e come Dio lo ama”. Si tratta ora unicamente della “necessità di corrispondere faccia a faccia col Signore”. Si capisce che questa discesa dall'impersonale nella personalità è l'autentico punto di uscita verso una nuova, autentica, definitiva comunione» (TD 5, 311-312); cfr. p. es. OM 340.347.348.386.636; C 102-103.

¹⁷¹ Cfr. p. es.: TD 5, 311-316.

dare delle risposte esaurienti a proposito dell'esistenza dell'uomo dopo la morte¹⁷², adesso invece si inoltra in descrizioni assai dettagliate del processo della purificazione.

In ogni caso va detto che l'insegnamento di von Balthasar sullo stato del purgatorio ha il suo centro nella Persona di Cristo e, dunque, che il giudizio, la cui dimensione è il purgatorio, si presenta in ultima analisi «come un "guardarsi negli occhi" tra il peccatore e il Giudice-Salvatore»¹⁷³.

Infine von Balthasar invita tutti ad essere sollecitati ad imparare l'amore, perchè la purificazione nel purgatorio può essere un processo così lungo, difficile e stancante, che può perfino sembrare una situazione senza speranza per colui che nella vita terrena non ha voluto accettare di vivere secondo la legge dell'amore di Dio. Gli uomini si presenteranno davanti a Lui come degli analfabeti¹⁷⁴.

2.2 *L'uomo come giudice*

2.2.1 Autogiudizio dell'uomo

Quando l'uomo si trova davanti al Cristo Giudice, la luce della verità divina che irradia dal Signore toglie il velo dell'autogiustificazione che avvolgeva l'uomo durante la sua vita terrena e, di conseguenza, lo fa diventare pienamente cosciente della sua condizione di peccatore. «È sufficiente che la verità si mostri perché il giudizio si compia»¹⁷⁵. A confronto col modello, cioè con Cristo che è il criterio, il metro, la norma con cui l'uomo viene misurato e giudicato, a confronto con il suo amore reso visibile nella sua passione, l'uomo vede tutta la propria malvagità e si trova nella «discesa all'inferno dell'autoconoscenza» - come ripete von Balthasar dietro Hamann¹⁷⁶. Sono i peccati stessi dell'uomo a giudicarlo¹⁷⁷. Il giudizio si trasforma in autogiudizio - «naturalmente nella luce della divina verità la quale è in se stessa la verità di ciò che Dio ha fatto per l'uomo in Gesù Cristo»¹⁷⁸. L'uomo diventa un giudice per se stesso. In questa situazione, l'uomo giudicato comincia a guardare la sua storia nel modo in cui la vede Dio, «con gli occhi di Dio»¹⁷⁹. Tuttavia l'autogiudizio

¹⁷² Cfr. p. es.: TD 5, 307.

¹⁷³ NOV 54.

¹⁷⁴ Cfr. LDMC 109-110.

¹⁷⁵ SPT 65.

¹⁷⁶ TD 5, 250; cfr. J. G. HAMANN, «Kreuzzüge des Philologen», 164. Quanto al Cristo inteso come la norma cfr. LE 379; anche: TD 5, 231-232.249-250.

¹⁷⁷ Cfr. TD 5, 248-249.

¹⁷⁸ Cfr. TD 5, 249.

¹⁷⁹ Cfr. TD 5, 308.

non può essere mai visto come l'atto ultimo, perché la libertà umana sussiste solamente come dipendente dalla libertà assoluta di Dio¹⁸⁰. In altri termini: «naturalmente questa autocondanna del peccatore nei riguardi dell'eterno Amore non avviene senza la volontà e l'assenso del Giudice del mondo»¹⁸¹.

È così perché il metro, la misura secondo cui giudicare la vita non appartiene all'uomo, è diversa da quella che l'uomo stesso userebbe. Questa invece è la misura di Dio, anzi, come sopra detto, essa è Cristo, Dio stesso. Il teologo avverte che davanti a Dio tutti rimarranno stupiti come i giudicati in Mt 25,37-39, che si meravigliano perché sotto forma di malati, affamati, carcerati, hanno accolto o respinto Cristo stesso. Tutti rimangono a bocca aperta, sentendo quale è la misura del giudizio di Dio¹⁸². Di conseguenza si può affermare che il giudizio, nel suo aspetto personale di ogni uomo, mantiene il suo carattere del «giudizio secondo le opere» perché alla luce del Nuovo Testamento è chiaro che

l'amore col quale Dio educa il peccatore deve essere da questo accolto, e accogliere non significa soltanto accettare come vero, ma vuol dire anche corrispondenza di comportamento. Ciò ha un'importanza così centrale, che dovette essere inclusa come unica condizione nella preghiera del Signore: «Come anche noi perdoniamo ai nostri debitori». Questa rispondenza emerge già nelle beatitudini: «Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia» (Mt 5,7) [...] La formulazione certamente più vigorosa di questa verità fondamentale è il passo della lettera di Giacomo che nel versetto presedente ha parlato della «legge di libertà»: «Perché il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia; (ma) la misericordia ha sempre la meglio nel giudizio» (Gc 2,13)¹⁸³.

¹⁸⁰ Cfr. TD 5, 251.

¹⁸¹ SPT 42. «Man könnte meinen, dies wäre ernst genug, wenn der Mensch, angesichts der Ewigkeit, in der Distanz zu den Lüsten und Begierden des Lebens, nach seinem eigenen innersten Gewissen sich abrichten müsste. Man könnte meinen, dies wäre das allerunerbittlichste Gericht, in das er gestellt werden könnte. So wie der Künstler am Ende seines Lebens auf seine Werke zurückblickt und sie alle zu leicht befindet, wenn er sie an seiner heiligsten Intuition misst, so sehr er andererseits mit dem nachsichtigen Wohlwollen eines Schöpfers ihre halbfertigen, torsohaften Umriss streicheln mag. Thomas von Aquin soll aufgehört haben zu schreiben, weil ihm alles Erreichte wie Stroh vorkam. Und wenn wir unser vollendetes Leben überblicken, abgerückt von aller sinnlichen Vergänglichkeit: wenn wir das Halb-und-Halb alles Geleisteten sehen, und wie nirgends der grosse Feiertag, den wir meinten, durch den Werktag durchbrach, und wieviel Lüge in allem lag, was wir den andern und Gott und uns selber zeigten, wer möchte über den Scherbenhaufen nicht in Tränen ausbrechen. Aber noch immer hätte ein solcher die bittere Genugtuung, über sich selbst zu Gericht gesessen zu haben» (LDMC 101); cfr. TD 5, 258-259.

¹⁸² Cfr. LDMC 101-102.

¹⁸³ SPT 67-68; cfr. anche: *Ibidem*, 12; LDMC 103-104.

Si ritiene che, a questo punto, è possibile indicare un certo collegamento fra il tema dell'autogiudizio dell'uomo e l'argomento di cui si è trattato prima, cioè il tema della *Parola-Luce* che viene per salvare, ma illuminando ciò che sta nelle tenebre, viene "costretta" a giudicare. Von Balthasar non indica esplicitamente questa connessione fra i temi, tuttavia essa sembra abbastanza evidente. Forse le due situazioni si distinguono per il fatto che mentre *Parola-Luce* giudica quando viene su questa terra, l'autogiudizio ha luogo alla luce della verità di Dio che avvolge l'uomo dopo la sua morte. Però una cosa è ovvia – la luce, in ambedue casi, irradia da Dio, da Cristo.

2.2.2 L'uomo - «giudice aggiunto»

È molto interessante il breve passo dei *Lineamenti di escatologia* in cui von Balthasar spiega come l'uomo da giudicato diventi un «giudice aggiunto». Secondo l'autore «coloro che sono da giudicare» sono stati mutati onticamente fin nel più profondo grazie a Cristo, che portando la loro colpa, gliel'ha tolta. Se gli uomini così trasformati dal Salvatore si mettono alla sua sequela, allora da giudicati diventano i «giudici aggiunti» che accompagnano il Giudice al giudizio¹⁸⁴. Questo è possibile perché l'uomo pieno della grazia di Dio diventa capace di vedere gli altri così come li vede Dio stesso – con lo sguardo pieno d'amore. «Solo per questo un giorno i cristiani giudicheranno insieme con lo sguardo del Giudice, lo sguardo che giudica tutto secondo la verità»¹⁸⁵.

L'analisi dei testi della Bibbia permette al teologo di sviluppare questa opinione. Di conseguenza von Balthasar può affermare che Gesù Cristo, il Giudice, non sarà il solo a dare il suo giudizio nel giorno della sua gloriosa venuta. I testi biblici enumerano le persone che l'accompagneranno: gli angeli che raccolgono gli eletti (Mt 24,31; 13,49); i dodici eletti (Mt 19,28); i santi, per primo i martiri (1Cor 6,2.3; Ap 20,4). Secondo von Balthasar la presenza dei dodici eletti, dei santi e dei martiri, significa che Cristo durante il giudizio apparirà in unione con tutto il suo Corpo, vale a dire con la sua Chiesa. Però il giudizio dei «giudici aggiunti» non è assoluto e non è alternativo riguardo al giudizio di Cristo. Von Balthasar precisa chiaramente come si deve capire il ruolo della Chiesa durante il giudizio. Non si tratta, dunque, di una «assemblea giudicante» che nel processo della «votazione» potrebbe stabilire una sentenza; la riunione dei santi non stabilisce «un'istanza propria» ma si mostrano come gloria di Cristo. La Chiesa è

¹⁸⁴ Cfr. LE 378.

¹⁸⁵ «Darum allein werden die Christen einst mitrichten mit dem alles nach Wahrheit beurteilenden Blick des Richters» (EUZ 84).

associata «al giudizio per consenso, in accordo con la sentenza dell'unico Giudice»¹⁸⁶.

3. Il cielo dell'uomo

3.1 *Caratteristiche del cielo*

3.1.1 Cristo – porta del cielo

Von Balthasar è ben cosciente che parlare della vita dell'uomo nel cielo significa cercare di descrivere il mistero. A causa della «barriera della morte» si può parlare dell'eterna felicità dell'uomo «solo “profeticamente”, in un discorso parabolico o rifiutando conclusioni per analogia»¹⁸⁷. Tuttavia, grazie alla libera rivelazione di Dio, viene offerta all'uomo la via di accesso a questa realtà.

L'unico luogo a partire dal quale prende un pò di luce uno sguardo nel futuro assoluto dell'uomo e dell'umanità è la risurrezione del Crocifisso, il quale ci fa apparire credibile con la sua esistenza trinitaria la possibilità di un'assunzione ed accoglimento in essa del mondo finito e storico, e ci dà nei suoi «quaranta giorni», e con il suo invio dello Spirito, qualcosa come un presentimento di quanto potrà essere una salvezza definitiva dell'uomo¹⁸⁸.

Cristo è l'eternità che si apre alla realtà terrena. È l'eterno che diviene temporale. Questo fatto coinvolge soprattutto l'uomo perché Cristo, essendo Dio, ha in sé la vita eterna, ma come Dio incarnato attua una perfetta unità tra la vita eterna e l'incorrotta vita umana¹⁸⁹.

Ma la completa uscita da Dio e la completa rientrata in Lui si realizza per tutti unicamente in Cristo una volta per tutte; in Cristo che eterno quale è, vive una vita terrena e la riempie di sostanza di eternità, allo scopo, ritornando nel cielo al Padre, di assumere e inserire la vita vissuta terrena nell'eternità. Egli è lo scambio concreto. Egli soltanto: la svolta dalla terra al cielo viene tenuta

¹⁸⁶ «In questo giudizio i santi non formano tuttavia un'istanza propria, essi non sono che la gloria di Cristo, il quale “verrà con tutti i suoi santi” (Zc 14,5); essi sono soltanto “l'epifania della sua parusia” (2Ts 2,8). Essi sono, nella sua Chiesa, ciò che viene riempito fino all'orlo e che non può manifestare perciò un parere proprio, contrastante con il suo giudizio» (GL 1, 642). «Questa idea – l'inseparabilità di Cristo dalla sua vera Chiesa anche nel giudizio – si limita tuttavia da sé: non si potrebbe certo trattare di un'assemblea giudicante, in cui per così dire ciascuno avesse diritto di voto, e la sentenza risultasse da una votazione, ma solo di un essere associati al giudizio per consenso, accordo con la sentenza dell'unico Giudice» (LE 377).

¹⁸⁷ LE 382.

¹⁸⁸ TD 5, 319.

¹⁸⁹ Cfr. TD 5, 434-435.

insieme, come tenuta distinta, mediante la sua morte, in cui è già presente nascosta la risurrezione¹⁹⁰.

La vittoria del Figlio di Dio sul potere della morte spalanca il cielo. Prima della risurrezione di Cristo l'umanità non aveva il diritto di salire in cielo, ma poteva solo farvi riferimento come ad una «metafora del cielo». Né la rampa vista da Giacobbe, né la visione della gloria di Dio di Isaia ed Ezechiele, né il rapimento di Elia e neanche le descrizioni dei salmisti «"non hanno raggiunto i beni promessi", perché non dovevano "arrivare alla pienezza" prima del primogenito dei morti (Eb 11,40). È solo con Lui che si apre la nuova vita: coloro che "dopo la sua risurrezione" sono usciti dalle tombe e si sono mostrati nella "città santa" saranno anche ascesi in cielo»¹⁹¹. Dunque Cristo apre le porte del cielo e solamente a partire da Lui si può avere anche la nostra assunzione¹⁹².

In modo particolare, von Balthasar sottolinea l'importanza del comportamento del Risorto durante i quaranta giorni tra la sua risurrezione e il ritorno in cielo al Padre. Le sue azioni compiute in questo tempo svelano le caratteristiche del mondo nuovo e dell'uomo nuovo¹⁹³. Ciò che Egli fa: la pesca miracolosa nel lago di Tiberiade, la conversazione con i due discepoli e lo spezzare del pane che succede subito dopo ad Emmaus, mangiare il pane e il pesce sulla riva, il salire sul Monte degli Olivi, evoca i fatti del passato ben conosciuti dai discepoli. Però ciò che succede non è il prolungamento della vita terrena di Gesù, ma è invece la manifestazione al livello del tempo umano dell'esistenza del Risorto che già sta nel cielo. Cristo non fa finta di essere «mondano», quando mangia o si lascia toccare non presenta nessun trucco magico, ma si mostra così come è realmente. Tuttavia si mostra come «celeste» che liberamente si sottopone ai limiti dello spazio e del tempo mondano, anche se non è da loro vincolato. Queste manifestazioni sono una grazia per i discepoli e per la giovane Chiesa, che in questo modo impara la verità del Signore e della vita eterna, la verità della fede di cui sarà il testimone¹⁹⁴.

¹⁹⁰ TD 5, 321-322.

¹⁹¹ TD 5, 322.

¹⁹² Cfr. TD 5, 324. Per quanto riguarda il significato di espressioni: *prima* e *dopo* Cristo, vale lo stesso discorso che abbiamo già fatto riguardo al purgatorio.

¹⁹³ Quanto all'insegnamento di von Balthasar sul significato dei quaranta giorni dopo la risurrezione di Cristo, innanzitutto sul come essi rivelano la presenza del Risorto nella Chiesa nonostante la sua Ascensione e come svelano l'incontro che ha luogo sulla terra fra eternità e tempo cfr. R. BYRNE, «Hans Urs von Balthasar».

¹⁹⁴ Cfr. EUZ 41-42.79-80.

3.1.2 Cena e nozze – immagini del cielo

Sebbene per von Balthasar Cristo Risorto costituisce «l'unico luogo» in cui si possono scoprire le caratteristiche del mondo nuovo, egli non trascura il fatto che anche molte immagini bibliche del mistero della vita eterna cercano di spiegare questa realtà difficile da dimostrare attraverso i concetti. Oltre le immagini del «paradisi di Dio» (Ap 2,7), del «tempio del mio Dio», della «città del mio Dio», della «Celeste Gerusalemme» (Ap 3,12), von Balthasar ne indica due che secondo lui hanno un valore particolare: le immagini della *cena* e delle *nozze*. La ragione di questa scelta è il fatto che ambedue «partendo da atteggiamenti e da aspirazioni centrali dell'uomo, ma al tempo stesso superandole "apofaticamente", rappresentano il cielo come superadempimento dell'elemento umano-intimo in una tutta diversa intimità». Fra le due immagini esiste un'intima e profonda relazione che viene indicata dalla «cena di nozze dell'Agnello» in cui i partecipanti godono l'eterna beatitudine (Ap 19,9); anche in S. Paolo «il mistero eucaristico della cena (1Cor 10,16; 11,23-34) trasmigra essenzialmente in un'unione nuziale». Oltre questo, ambedue le immagini esprimono la realtà della dedizione, nutrimento, fecondità e gioia vicendevole¹⁹⁵.

La realtà descritta come la cena di nozze dell'Agnello viene anticipamene indicata già nell'Antico Testamento, in cui la cena riceve un significato positivo, ma il suo senso viene approfondito soprattutto nel Nuovo Testamento per il fatto di diventare l'azione di Cristo. Soprattutto si pensi all'ultima cena, durante la quale il Signore dice: «In verità vi dico, non berrò più del frutto della vite fino al giorno in cui ne berrò di nuovo nel regno di Dio» (Mc 14,25); ai pasti preparati dal Signore Risorto ai suoi discepoli (Lc 24,30-32; Gv 21,9-13; At 10,41); ai pranzi e i nozze di cui Gesù parla nelle sue parabole¹⁹⁶.

Sull'esempio di Gesù si vede chiaramente la sostanza di una cena che consiste nella reciproca intimità. I testi del Nuovo Testamento mostrano che Egli è l'invitante e chiede agli altri di contribuire alla cena comune (Gv 21,10); è ospitante, ma soprattutto è il cibo, quando dona se stesso (Gv 6,51-59).

Come i pasti post-pasquali e tutta l'eucaristia ecclesiale sono una festa tra il cielo e la terra, così la lettera agli Efesini trasferisce l'archetipo della nuzialità al mistero dell'amore matrimoniale fra Cristo e la Chiesa che si va verificando tra il cielo e la terra [...] Il mistero eucaristico nuziale che si festeggia tra cielo e terra è, sia ora che nell'eternità, un mistero di corpo e spirito, dove l'unione

¹⁹⁵ Cfr. TD 5, 400-402; cfr. anche: SPT 95-96; EUZ 79-80.

¹⁹⁶ Cfr. TD 5, 401-403.

nuziale riposa sia sulla forza unificante della carne e del sangue di Cristo sacrificato per noi, sia sulla forza intimizzante dello Spirito Santo¹⁹⁷.

3.1.3 Dio – cielo dell'uomo.

Alla domanda: «Dove si trova il cielo?» von Balthasar risponde conformemente al suo postulato ermeneutico della decosmologizzazione:

Il cielo è lì dove c'è Dio. Però Dio è dappertutto, perciò il cielo non è un luogo separato dagli altri luoghi. Per le creature essere in cielo significa essere in Dio, nella dimora di Dio¹⁹⁸.

Quello di cui si parla è la Gerusalemme eterna, l'eredità celeste, la condivisione del Regno di Dio, il sabato eterno, il grande banchetto e le nozze dell'Agnello: in tutte queste immagini sono compresi coloro che sono invitati e accolti. Nessuno vorrà collocare il cielo in un luogo intracosmico (già Scoto Eriugena - chiamava «insensato» chi volesse tentare una cosa del genere). Riallacciandosi a S. Paolo, il quale desiderava «essere sciolto dal corpo per essere con Cristo» (Fil 1,23), S. Agostino può dare questa semplice risposta a chi chiede dove possa trovarsi il paradiso: «Egli stesso (Cristo) dopo la nostra morte sarà il nostro luogo». Ma in Cristo c'è l'intero, infinito evento della Trinità che vivifica e ricomprende in sé tutto l'universo¹⁹⁹.

È importante notare che il teologo riconosce che il cielo comincia non dopo la morte, ma già nella vita sulla terra.

Ciò che chiamiamo la «vita eterna» o «cielo» non è equivalente, o perfino la più preziosa continuazione della nostra vita terrena, ma è questa nostra vita terrena - che vissuta nel tempo sembra [essere] già un passato, ma adesso viene come totalità elevata e trasformata, è diventata la pura verità ed amore nell'eterna presenza di Dio²⁰⁰.

¹⁹⁷ TD 5, 402

¹⁹⁸ «Der Himmel ist dort, wo Gott ist. Aber Gott ist überall, deshalb ist der Himmel kein Ort, abgegrenzt von einem andern Ort. Für die Kreatur ist der Himmel das Bei-Gott-Sein, in der Offenbarkeit Gottes» (LDMC 110). Anche: «Il cielo è il compimento dell'amore, la definitiva iniziazione negli abissi e nelle infinitamente aperte dimensioni della dedizione trinitaria» (SVC 106).

¹⁹⁹ SPT 95-96. Le parole di S. Agostino suonano: «*Ipse post hanc vitam sit locus noster*». Anche se von Balthasar riferisce queste parole a Cristo, in S. Agostino esse riguardano semplicemente Dio; cfr. *Enarrationes in Psalmos*, XXX, II, 3, 8.

²⁰⁰ «So ist das, was wir das "ewige Leben" oder den "Himmel" nennen, nicht eine gleichwertige oder auch gesteigerte Fortsetzung unseres irdischen Daseins, sondern es ist dieses unser zeitliches Dasein, das, auf der Zeitebene durchlebt, Vergangenheit geworden zu sein scheint, nun aber als Ganzes aufgehoben, verklärt, zu lauter Wahrheit und Liebe geworden in der ewigen Gegenwart Gottes» (LDMC 112).

«Entrare nel cielo» non significa cancellare, abbandonare la vita terrena, come se essa fosse stata vissuta «fuori Dio» [*ausserhalb Gott*]. Non è così perché Dio è entrato nel nostro tempo e, quando si ritorna da Lui «prendiamo con noi la nostra vita terrena» come la biblica messe che viene raccolta nell'eterno granaio, la messe del grano di Dio seminato nel tempo e nel tempo cresciuto. E non si deve avere paura, ricorda il teologo, che Dio non abbia voglia di accogliere la nostra temporalità, perché è stato proprio Egli a crearla e a portarla per primo al cielo nella sua assunzione. Dio non odia nessuna delle sue creature²⁰¹.

3.1.4 Eternità del cielo

Parlando del cielo, von Balthasar tratta anche della sua eternità. Egli usa diversi concetti per spiegare in quale maniera si può parlare di questa realtà. Tuttavia l'espressione «tempo infinito» costituisce la base della sua spiegazione²⁰².

Il tempo infinito è il tempo di Dio, ma, di conseguenza, anche di coloro che vivono in Dio. Non è il tempo dell'uomo sulla terra che dopo la morte si estenderebbe all'infinito. Proprio questa sarebbe l'eternità che spaventa, perché l'uomo sente il bisogno di «guarigione» del tempo sperimentato ogni giorno, cioè bisogno della liberazione dai cambiamenti “in peggio”²⁰³. E allora von Balthasar opina che il concetto di tempo, sia finito che infinito, può essere spiegato solo grazie al concetto della Trinità²⁰⁴.

²⁰¹ Cfr. LDMC 111-113.

²⁰² Cfr. TFTE 45-48. Von Balthasar usa anche i seguenti concetti: tempo del cielo (TD 5, 213); supertempo celeste (TD 5, 307); tempo celeste (TD 5, 409); eternità (TD 5, 283); eternità di Dio (TD 5, 208); eterna durata (TD 5, 106.434); eterna beatitudine (TD 5, 210); “durata” di Dio (TD 5, 26); vita eterna (TD 5, 322); eterna trinitaria vitalità (TD 5, 216); tempo eterno (TD 5, 85.105-106); tempo di Dio (TD 5, 106); supertempo della vita eterna (TD 5, 213); sovratempo di Dio (TD 5, 26); divino sovratempo (TD 5, 27); sovratempo della Trinità immanente (TD 5, 28); ultratempo (TD 5, 411); forma divina o trinitaria della durata (TD 5, 49); tempo universale, tempo al di là del tempo (TFTE 48). Quanto al tema del tempo ed eternità in von Balthasar cfr. p. es.: J.P. DISSE, «La temporalité»; D.L. SCHINDLER, «Time in eternity».

²⁰³ Cfr. TFTE 46; TD 5, 322; SPT 94.

²⁰⁴ «La chiave per la comprensione del tempo e della sua fine si trova nel mistero dell'amore trinitario e nel suo mistero dell'incarnazione da esso reso possibile» (BFT 44). Trinità è «l'evento trinitario, nel quale Dio Padre “concede” (*einräumt*) al Figlio ed entrambi “concedono” (*einräumen*) allo Spirito Santo la possibilità di essere lo stesso Dio, e questo “concedere spazio (*Raum*) per l'altro” è insieme un eterno “maturare”, far diventare un dato di fatto, farsi evento, il cui verificarsi è eterno “presente” (*Gegen-wart*). Che parola stupenda! Infatti ci dice che qualcosa è rivolto a se stesso (*wart, wartig* contiene sia il tedesco “diventare”, *werden*, sia il latino *vertere*, “girare”). Tuttavia questo presente si

Dio uno e trino è «pura energia», «*actus purus*», «un essere-il-fondamento-di-se-stesso», «*causa sui*». «Che le ipostasi divine si consegnino reciprocamente l'una nelle mani dell'altra è un dono che si rinnova eternamente, una pura rivelazione»²⁰⁵. Di conseguenza questo processo può essere chiamato anche «eterno evento», «eterno "maturare"»²⁰⁶ in cui tutto è un dono sempre più grande e meraviglioso, sempre sorprendente, mai ovvio. Perciò Trinità è lo «spazio» dell'eterna sorpresa che esclude ogni abitudine che potrebbe causare la noia²⁰⁷. Esso non è «il vuoto infinito di un processo senza fine»²⁰⁸. Proprio l'esistenza del mutamento questa volta solo "in meglio" ci permette di parlare del tempo in Dio e di conseguenza in cielo. La vita di Dio «non è negazione del tempo»²⁰⁹ ma «è una forma di durata»²¹⁰. Esso è infinito, perché questo tipo di mutamento non conosce la morte, non finisce mai²¹¹.

Adesso si può capire meglio perché il tempo finito trova il suo archetipo nel tempo infinito di Dio Trinitario.

Questo Dio, che in tal modo si fa eternamente evento, nella sua intima radice è libero non solo verso se stesso, ma anche verso ogni altra cosa: in quel creare-se-stesso e animare-se-stesso con il soffio dello Spirito, che è proprio della Trinità, è fondata anche la creazione di ogni altra libertà; così di fronte e per mezzo della libertà di Dio si aprono altri spazi e altri tempi che ci sfuggono²¹².

Si comprende anche perché il teologo poteva intendere la temporalità sulla terra come «rappresentazione della vita eterna»²¹³. Egli spiega: «Dio

fa evento solamente in quanto il Padre si rivolge sempre al Figlio ed il Figlio al Padre, in quanto hanno dunque un *futuro* presente (eine gegen-wärtige *Zu-kunft*). Tale futuro non è semplicemente rimandato a un domani in cui sarà presente, ma è un continuo essere-già-sempre-stato: infatti esso non deve più cercare la sua dimora a partire da qualcosa di estraneo, ma lo possiede-già-sempre nella sua libera proprietà. Nessuna di queste tre "estasi" della vita eterna può essere separata dalle altre, esse si implicano reciprocamente, ed è per questo che si può parlare di un tempo eterno ovvero infinito» (TFTE 46-47).

²⁰⁵ TFTE 47.

²⁰⁶ TFTE 46.

²⁰⁷ Cfr. TFTE 47; TD 5, 342.

²⁰⁸ TFTE 45.

²⁰⁹ TD 2, 264.

²¹⁰ TD 5, 106. Il teologo si serve delle parole di von Speyr; cfr. GG 27.

²¹¹ Per la breve sintesi del pensiero balthasariano riguardo: la Trinità come evento, la vita eterna come eterna sorpresa, la partecipazione dell'uomo a questo evento cfr. p. es.: A. LÓPEZ, «Eternal Happening».

²¹² TFTE 47.

²¹³ TD 5, 211.

ha introdotto il mutamento e la sorpresa nel tempo finito affinché fosse un'immagine del suo tempo infinito»²¹⁴.

A questo punto è possibile fare un'osservazione. L'analisi fatta finora rivela che von Balthasar usando il termine *tempo*, indipendentemente che lo concepisca come terreno od eterno, lo intende, anche se non lo dice esplicitamente, in modo aristotelico. Il tempo è, dunque, intrinsecamente congiunto al movimento e al mutamento²¹⁵. Forse si potrebbe anche dire che, proprio grazie al concetto del mutamento, risulta più agevole spiegare che cosa è il tempo e l'eternità. Solo l'analisi fatta del concetto del tempo infinito permette, secondo von Balthasar, di capire in modo giusto il concetto della vita eterna in cielo.

La vita eterna può essere definita come la pienezza della vita, «il ripetersi dell'evento del nuovo» cioè come la continua sorpresa²¹⁶. Questa è la caratteristica della vita della Trinità, cioè uno «stile di vita» di Dio perchè «solo nella realtà finita l'adempimento di un'attesa può significare una conclusione che genera stagnazione, noia, sazietà e fastidio; nella vita eterna questo [...] non è mai possibile»²¹⁷.

Tuttavia questo «stile di vita» diventa miracolosamente²¹⁸ proprio anche di coloro che entrano in cielo, cioè prendono parte alla vita intradivina, che

ottengono di partecipare in maniera immediata dell'essenza del Dio vivente in cielo. Essi potranno non solo, per tutta l'eternità ed insieme allo Spirito Santo, approfondire costantemente la conoscenza dei segreti della libertà di Dio nel tempo universale, nel tempo al di là del tempo, in cui possono vivere, ma nel loro essere-l'uno-per-l'altro, sarà sempre occasione del rinnovarsi della sorpresa nell'amore anche la loro propria libertà, che secondo i massimi rappresentanti della Scolastica si dispiegherà in tutta la sua pienezza solo in cielo, quando il peccato non potrà più tentare di occultarla [...] L'eternità non è altro che un perpetuo essere l'uno un dono per l'altro, sia in Dio stesso sia nella comunità dei santi; così è essa stessa quell'assoluto scorrere che accompagna a suo modo il corso della nostra vanità²¹⁹.

²¹⁴ TFTE 48.

²¹⁵ «In effetti il tempo è questo: il numero del movimento secondo il “prima” e “poi”» (ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 11, 219b, 1-2).

²¹⁶ Cfr. TFTE 48; cfr. TD 5, 77.

²¹⁷ TD 2, 245.

²¹⁸ «Denn dass Gott dem gestorbenen Menschen sein ewiges Leben aufschlüsse, um ihn durch ein neues noch höheres Schöpfungswunder mitsamt seiner ganzen Zeitlichkeit und zeitlichen Existenz einzulassen, aufzuheben, zu verewigen, war mit keinem von Menschen erdachten Philosophem auch nur von weitem zu erahnen; hier gilt das Prophetenwort: „So hoch der Himmel über der Erde, so hoch sind meine Gedanken über euren Gedanken” (Jes 55,9)» (EUZ 50).

²¹⁹ TFTE 48, 54.

3.2 *L'uomo in cielo*

3.2.1 *Visio beatifica* e partecipazione alla vita intratrinitaria

La felicità dell'uomo nella vita eterna è legata alla visione di Dio. Ma la *visio Dei* non può essere compresa come il passivo guardare la maestà divina, perché in questo caso tutta la vita eterna sarebbe ridotta a «un teatro, in cui viene goduta senza fine la visione della divinità»²²⁰. Dio invece «non è un oggetto, ma una vita che si avvera in ogni istante eternamente»²²¹. «La vita eterna non è, come già dice la parola, qualcosa di fermo e di inerte, ma è ininterrotta vitalità, con implicita una novità continua»²²².

Allora non stupisce il fatto che il teologo svizzero descriva la visione di Dio usando la metafora della sorgente o fonte zampillante da cui scaturisce senza sosta l'acqua, sempre fresca, sempre nuova, che non si esaurisce mai. La contemplazione di questa fonte e dell'acqua offerta all'uomo fa sì che in quest'ultimo cresca la capacità di riceverla e, finalmente, bevendola «diventa secondo le parole del Signore fontana lui stesso, o come recettore della divina parola, lui stesso parola»²²³.

Di conseguenza, la creatura deve vivere in Dio e non davanti a Lui o fuori di Lui. Il nucleo della vita nel cielo viene costituito dalla partecipazione dell'uomo alla vita intima delle Persone Divine «che sono in tutto e per tutto relazioni»²²⁴, e questa partecipazione, anche se in modo nascosto ma reale, incomincia sulla terra²²⁵. Il teologo rievoca le parole del

²²⁰ TD 5, 344.

²²¹ TD 5, 363.

²²² TD 5, 433. Per il breve riassunto dell'insegnamento balthasariano sulla *visio beatifica* cfr. p. es.: T.G. DALZELL, «The enrichment of God», 11-18.

²²³ TD 5, 339-340; cfr. LE 368-369.

²²⁴ TD 5, 366.

²²⁵ TD 5, 366. Cfr. TD 5, 369. Von Balthasar dedica un capitolo di TD 5 intitolato «Partecipazione» per approfondire in modo molto dettagliato l'aspetto della *visio beatifica* (TD 5, 363-400). Lo fa presentando i tre luoghi della storia della teologia che secondo lui hanno meditato in modo speciale il tema della partecipazione dell'uomo alla vita intradivina come nucleo della beatitudine eterna. Questi tre luoghi sono rappresentati da: S. Giovanni della Croce (TD 5, 366-379), Meister Eckhart e i suoi seguaci come Taulero, Susone, Ruusbroeck, cioè la corrente della mistica renano-fiamminga (TD 5, 370-394), e i Padri (TD 5, 394-400). Il capitolo si conclude con una spiegazione significativa dell'autore: «A che scopo abbiamo inserito in questa disquisizione sul cielo tutti questi lunghi *excursus* storici: da S. Giovanni della Croce a Eckhart e ancora più indietro ai Padri? Non trattavano esclusivamente dello stato finale, ma di un processo che si avvia nel battesimo (così i Padri) e si sviluppa, procede e si compie nei cristiani nell'aldilà (così mistici)? Ma essi vogliono tutti descrivere qualcosa di così definitivo, di così divino, che lo stato incoativo di tanto sulla terra allude indubbiamente all'ultimo beato destino dell'uomo redento. In S. Giovanni della Croce ciò viene detto espressamente: ciò che lui descrive è diviso dal cielo solo da un

papa Pio XII che dice che l'uomo vedrà le Persone divine «non solo con occhi fortificati da luce sovranaturale» ma che saremo anche «eternamente prossimi assistenti delle processioni delle divine Persone e avremo così parte alla beatitudine della santissima indivisa Trinità»²²⁶.

Von Balthasar tenta di spiegare la natura della visione di Dio che possiedono coloro che sono in cielo. Per fare questo prende in considerazione insegnamenti opposti fra loro, che nel corso della storia della teologia sono stati presentati da Gregorio Palamas e dal papa Benedetto XII. Il primo sosteneva che non si può conoscere l'essenza divina in sé, essa rimane sempre un mistero. Dio viene conosciuto grazie alle sue energie, cioè le sue irradiazioni increate (l'illuminazione, la grazia divina) che però non sono la sua essenza. Il Pontefice invece insegnava che «dopo l'ascensione di Cristo le anime dei giusti (conclusa eventualmente la necessaria purificazione) «vedono la divina essenza in visione intuitiva faccia a faccia, senza mediazione di cosa creata, ma in modo che l'essenza divina si presenta ad essi immediata, nuda, chiara e manifesta»²²⁷. Ma anche questa affermazione non contraddice, come ricorda von Balthasar, al comune principio scolastico secondo il quale anche nella visione Dio non può mai essere visto in modo completo, perché è infinito.

Avendo ricordato due posizioni teologiche nei confronti della *visio* von Balthasar mostra la sua conclusione affermando:

La teologia della *visio* ha presumibilmente trascurato di spiegare che la *visio* non esclude l'*auditio*, l'occhio che attivamente si protende non toglie la sua funzione all'orecchio che passivamente riceve, tanto più che «il Figlio di Dio rimane nell'eternità la Parola del Padre». Così noi siamo nell'eternità, anche in una conoscenza quanto mai intima e amorosa di Dio, sempre assegnati a ricevere la Parola di Dio nello Spirito Santo dal Padre: come quella che in questo nuovo aspetto non era stata ancora conosciuta. Ma non è ancora tutto. Chi vede Dio non conosce per questo le infinite possibilità di Dio. Ma non conosce forse, meno ancora, l'inaccessibile evento trinitario, in forza del quale Dio è Dio? Si può comprendere la generazione della Parola - dunque il Padre -

velo sottile: lo spirare dello Spirito tra il Padre e il Figlio sarà, quando il velo verrà strappato, profondissima beatitudine. Di Ruusbroeck si è sospettato che non avesse garantito abbastanza la distanza tra esperienza mistica e visione celeste; egli replica all'obiezione, ma forse in modo più formale che contenutivo. In S. Ireneo sono chiare entrambe le cose: la consapevolezza della metamorfosi escatologica, ma alla pari anche la sicurezza che nulla è più possibile al di là dell'abitazione in noi del Logos rivelativo del Padre. Per Eckhart è chiaro senz'altro che le sue affermazioni valgono in senso ultimo e supremo: la struttura della nascita da Dio e di Dio (in tutti i suoi cinque aspetti) è insuperabile» (TD 5, 400).

²²⁶ TD 5, 363; cfr. Pio XII, *Mystici Corporis*, DH 3815.

²²⁷ TD 5, 346; cfr. DH 1000.

dal momento che non esiste una ragione che la giustifichi? Questo atto è - come Eckhart ripete instancabile - senza perché, è l'abisso di un amore da nessuna logica assumibile, rispetto al quale soltanto il «Logos» è il generato. E questa origine la si vede nel Logos: «Chi vede me vede anche il Padre», egli vede lui in me, perché in me egli si è interamente espresso e rivelato. Si può così non dire con Palamas [*mann kann somit nicht mit Palamas sagen*] (o spiegarlo in questa direzione) che l'essenza di Dio rimane inaccessibile «dietro» le sue rivelazioni, ma si deve piuttosto restar fermi al paradosso che Dio - precisamente nel suo avverarsi trinitario - come colui che si rivela e nel Figlio, e nello Spirito si transappropria - rimane il sempre-più misterioso, il cui avverarsi trinitario rimane, al di là di libertà e necessità, il senza perché. Nella considerazione astratta dell'essenza (essenza-energie, *visio essentiae*) questo intrecciarsi scambievolmente di visione-non visione non diventa chiara; soltanto la realtà dell'evento trinitario di Dio disvela la conciliabilità dei due aspetti e in tal modo la necessità di concedere sia a Benedetto XII che a Gregorio Palamas - ovviamente oltre il piano su cui pensano e formulano - una vista della verità²²⁸.

Il fatto che Dio è sempre più grande e misterioso, lascia a von Balthasar la riflessione sull'esistenza in cielo delle tre virtù teologali, che non cessano con la morte. Siccome Dio è un "evento", allora, ai santi nel cielo saranno continuamente rivelate le nuove dimensioni del suo mistero. Perciò, come afferma S. Ireneo, citato da von Balthasar, «anche nel regno in cui siamo in attesa, Dio avrà sempre qualcosa da insegnare e l'uomo qualcosa da imparare da Dio»²²⁹. Il teologo svizzero si appoggia soprattutto alle parole di S. Paolo: «Ora invece resta fede, speranza, carità, queste tre, la cui massima è la carità» (1Cor 13,13). Tutte e tre le virtù sono dunque realtà che si compenetrano a vicenda e formano «un identico atteggiamento fondamentale dell'uomo accolto nell'alleanza con Dio»²³⁰. «Le Tre "rimangono", le quali allora non sono che aspetti dell'Una, della carità, che in quanto cingolo della perfezione (Col 3,14; cfr. Dt 6,4-5) è la più grande di

²²⁸ TD 5, 347-348. A. ESPEZEL è dell'opinione che «von Balthasar cerca di superare le aporie della pura visione immediata dell'essenza divina (*Benedictus Deus*) e della semplice visione delle energie di Dio della teologia palamita orientale» e riassume questo tentativo del teologo svizzero nel modo seguente: «Nell'autore c'è una chiara volontà di riflettere sulla visione di Dio come visione del Dio in tre persone. La trasposizione trinitaria e cristologica della visione di Dio – vedere Dio significa vedere Cristo Risorto e in Lui vedere il Padre nello Spirito Santo – aggiunge una connotazione personale e trinitaria alla famosa definizione di Benedetto XII [...] e nello stesso tempo supera le limitazioni palamite che comportano solo il contemplare le *energheiai* di Dio» cfr. A. ESPEZEL, «La vita eterna», 181.

²²⁹ TD 5, 348; cfr. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, II, 28, 3.

²³⁰ TD 5, 349.

esse»²³¹. Le tre virtù teologali vengono mantenute nell'eternità, però le virtù che «non vedono» - la fede e la speranza - saranno trasformate²³².

Al primo sguardo, l'insegnamento balthasariano contraddice l'affermazione della *Benedictus Deus* nella quale viene stabilito che «una tale visione dell'essenza divina e il suo godimento fanno cessare in esse gli atti di fede e di speranza, in quanto la fede e la speranza sono peculiari virtù teologali» (DH 1001). Tuttavia non c'è contraddizione perché von Balthasar «distingue nelle virtù l'aspetto transitorio, quello comunemente inteso a cui si riferisce il dogma, dall'aspetto essenziale e permanente, a cui guarda invece S. Paolo in 1Cor 13»²³³.

3.2.2 Libertà dell'uomo in cielo

Von Balthasar, parlando del cielo, lo mostra come lo stato in cui la libertà creata, inseparabile dalla dignità della persona, viene conservata e trova il suo compimento²³⁴.

Siccome la libertà dell'uomo nella terra si trova in uno stato di libertà pellegrina, essa deve essere trasformata perché possa diventare perfetta. Questo avviene attraverso il suo inserimento nella libertà divina. La libertà

²³¹ TD 5, 350.

²³² Cfr. TD 5, 348; SPT 94-95. «Naturalmente la nostra fede cambierà entrando nel cielo... per essere una forma di fede molto più concreta, aperta, dimostrata, evidente. Ma non distruggerà la fede, bensì la adempirà». Considerata a partire da Dio e in Dio la fede è unibile con un "indistruttibile sapere", ma non si risolve in esso, perché nell'amore che libera c'è sempre, nell'altro, qualcosa di cui ci si fida, qualcosa che "supera le proprie possibilità riconoscibili", qualcosa che all'altro si dona del proprio più proprio, "dalla propria segretezza immediatamente nella segretezza dell'altro". Esiste uno scambio di amore in Dio, dove ciascuna delle tre Persone vorrebbe dover all'altra, ed anche sa di doverle, "quanto c'è di più intimo e nascosto in lei". I "confini sono da sempre caduti" [...] La fede è come lo spazio che deve essere aperto affinché sia creato posto per adempimenti infiniti oltre ad ogni attesa limitata". "La fede è la continua disponibilità, e così è la base dell'amore"» (TD 5, 83). Von Balthasar si serve delle parole di von Speyr; cfr. p. es.: W 28-29.

²³³ A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 467. Anche J. SERVAIS offre un chiarimento a proposito: «From the strictly theological point of view it does not in any way exclude the possibility of the permanence of faith and hope among the blessed. Obviously, if one defines them in regard to the conditions of the state of testing which render their exercise meritorious, it is necessary to affirm that the beatific vision will make their acts disappear: assent to what one does not see (cfr. 2Cor 5,7), and awaiting what one does not yet possess (cfr. Rom 8,24). It is this provisional aspect which is considered in the document (of Benedict XII). Nevertheless, St. Paul (1Cor 13,13) and Tradition, in particular St. Irenaeus, recognize another aspect of the theological virtues, no longer as acts but as *habitus*, which continue in heaven [Cfr. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, II, 28, 3]». (J. SERVAIS., «Communion, universality and apocatastasis», 460).

²³⁴ Cfr. TD 5, 338.344-345; LE 366.

di Dio che abbraccia pienamente il cielo include in sé tutte le libertà degli uomini redenti, fino al momento in cui si può affermare che il fare la volontà di Dio diventa l'essenza della vita in cielo²³⁵. Il teologo spiega: «In questo preferire la volontà divina, atto semplice ma spesso assai difficile, in questo lasciarla fare entro la nostra, già nella vita mortale si attua quell'evento centrale che sarà l'essenza della vita eterna»²³⁶. Descrivendo la forma finale della relazione fra libertà umana e divina il teologo di Basilea afferma:

Ora certamente la libertà delle creature è ad esse consegnata ed appropriata dalla libertà divina come un dono definitivamente valido, ma questa libertà donata a tutti i redenti - dal momento che si orienta secondo il modello e l'essenza archetipi di ogni libertà - non può che adeguarsi alle decisioni via via prese del Dio trinitario [...] La difficoltà ora è vedere che la libertà divina trinitaria, la quale all'interno della sua unità consente a ogni Ipostasi il suo particolare modo di vedere e di decidere, non assorbe affatto interamente in se stessa le libertà create, ma si dona ad esse tutte *liberalmente*. In armonia con ogni altra, ognuna acquista la sua propria tonalità. La libertà divina è a tal punto onnicomprensiva che all'interno della sua propria verità garantisce lo spazio per innumerevoli aspetti, e quindi non aggira e non viola lo spazio misterioso delle varie spontaneità creaturali²³⁷.

Allora l'appartenenza alla vita divina non distrugge la persona umana. Il fatto di essere accolta e superata dalla libertà infinita non umilia né scoraggia la libertà creata, perché l'obbiettivo della volontà di Dio consiste nel consegnare alla libertà finita «l'ampiezza necessaria (cfr. Ef 2,10)»²³⁸. In Dio che è Amore la libertà dell'uomo diventa pienamente libera perché «niente libera così profondamente come l'amore»²³⁹. La partecipazione alla vita di Dio causa l'apertura, l'aumento e il pieno sviluppo della possibilità della natura umana. Dunque, la persona umana non viene soffocata dalla onnipresenza di Dio, ma tutto quello che già possedeva nella sua vita terrena adesso può portare «fiori e frutti»²⁴⁰.

²³⁵ Cfr. TD 5, 327; LE 367. Il valore della libertà nel cielo lo sottolinea anche Ratzinger: «Cristo [...] non tratta gli uomini come esseri minorenni, i quali, in fondo, non possano essere ritenuti responsabili del proprio destino, bensì il suo cielo si fonda sulla libertà, che lascia anche al perduto il diritto di volere lui stesso la propria perdizione» (J. RATZINGER, *Escatologia*, 226).

²³⁶ LE 367.

²³⁷ TD 5, 412.

²³⁸ Cfr. TD 5, 244.

²³⁹ SVC 65.

²⁴⁰ Cfr. LE 387.

Di conseguenza, la libertà creata che ha raggiunto lo stato della sua perfezione nel cielo si caratterizza dalla grande creatività, compresa come la capacità non solo di elaborare la materia, ma soprattutto di autoesprimersi e donare se stessa all'altra libertà. Proprio la creatività e non la pura possibilità di scegliere bene sveglia il grande valore della libertà. È così perché nel dono della libertà giace un altro dono – l'idoneità ad essere creativo - il talento che deve essere sviluppato anche dietro la morte, nella vita eterna²⁴¹.

Da quanto si è detto consegue che il cielo secondo la visione balthasariana consisterà nella libera e reciproca apertura delle due libertà: la libertà umana che è creata e finita e la libertà divina – increata ed infinita²⁴².

3.2.3 Risurrezione del corpo

Data la posizione di von Balthasar riguardo alla risurrezione che adesso sarà spiegata, si è deciso di trattarne a proposito della condizione dell'uomo nel cielo. Occorre ricordare che quanto alla questione circa il "quando" della risurrezione, il teologo si rifà alla sua opinione sull'esistenza di un solo giudizio dopo la morte²⁴³. Egli sostiene che «se, come detto, l'unico giudizio della storia terrena può, anzi deve verificarsi "lungo questa storia", allora non si riesce a capire perché la stessa cosa non si possa dire anche della risurrezione, non per ultimo quando si tenga conto di Mt 27,51-53»²⁴⁴.

²⁴¹ Cfr. LE 370-371; TD 5, 412-413. Quanto alla presentazione molto sintetica della forma della libertà umana nel cielo cfr. SVC 106-107. Secondo J. Servais il mettere in evidenza il paradosso dell'«autonomia "teonoma" dell'uomo», e cioè il fatto che «all'interno della libertà infinita, la libertà finita non è pertanto aliena, sotto una legge estranea ("eteronoma")», ma è a casa sua [...] costituisce l'originalità della concezione balthasariana della libertà»; cfr. J. SERVAIS, «La libertà», 111.

²⁴² Cfr. TD 2, 218-219.

²⁴³ E. Ruffini è dell'opinione che in NOV «sul significato e sul modo di concepire il giudizio, von Balthasar dice delle cose interessanti; è meno esplicito ed esauriente, invece, a proposito della risurrezione della carne. A questo proposito, K. Rahner ci ha detto qualcosa di più». (E. RUFFINI, «Dati e prospettive», 15).

²⁴⁴ TD 5, 308. A. Scola nota giustamente che la posizione di von Balthasar circa il momento della risurrezione si avvicina a quella di K. Rahner e di G. Biffi; cfr. A. SCOLA, «Jesus Christ», 320. D. Engelhard si esprime con parole ancora più chiare: «Die Auferstehung wäre der Logik seiner [Balthasars] Gedanken nach am ehesten im Sinne einer Konzeption von der Auferstehung im Tod zu verstehen» (D. ENGELHARD, *Im Angesicht des Erlöserrichters*, 229). In fondo tutti e tre: Rahner, Biffi e von Balthasar seguono in un certo qual modo la cosiddetta teoria della *risurrezione nella morte*, che venne formulata in modo organico e sistematico da G. Greshake e G. Lohfink; cfr. p. es.: G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*; G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*. Per la breve sintesi della storia e del contenuto dell'idea della *risurrezione nella morte* cfr.

Tanto più che alla luce della risposta di Gesù rivolta ai sadducei: «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe non è un Dio dei morti ma dei viventi» (Mt 22,29-32) diventa chiaro che «tra l'essere presso il Dio vivente e l'essere risorti non viene collocata nessuna distanza temporale» perché essi vivono presso Dio «sia come corporalmente “risorti dai morti” che come esseri spiritualizzati (“essi vivono come angeli di Dio”))»²⁴⁵. Inoltre

una *communio sanctorum* composta da anime con o senza i corpi è ardua da immaginare. Cristo e i risorti subito dopo la sua morte, poi Maria, e secondo la fede di qualcuno, Giovanni - ma perché no, allora, anche gli altri apostoli? - inoltre quei santi che sperimentano la «prima resurrezione» per regnare insieme con Cristo (Ap 20,4-5): un gran numero di risorti «in anticipo» si troverebbe ad essere in uno stato contrario a coloro che con il loro corpo dovrebbero attendere fino alla «fine del mondo»: l'idea è difficile da realizzare²⁴⁶.

Ne consegue che per von Balthasar la risurrezione del corpo dell'uomo deve avvenire subito dopo la sua morte e senza aspettare il giudizio universale rimandato a tempo indeterminato, perché questo come tale non c'è. Così

la morte del credente (e brevemente di ogni uomo) è «incorporazione» dell'anima trapassata in questo corpo celeste, in questo «tempio» celeste, in questa «casa» celeste dell'umanità risuscitata di Cristo. Ciò comporta che si faccia iniziare l'avvenimento della risurrezione dei morti dal centro stesso della storia, dalla risurrezione di Gesù Cristo²⁴⁷.

Dunque, il teologo non ammette l'esistenza dello «stato intermedio»²⁴⁸ concepito come la distanza tra la morte e il giudizio finale, tra la morte e la

p. es.: G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, 252-255; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 304-315.

²⁴⁵ TD 5, 308.

²⁴⁶ TD 5, 307. Quanto alla risurrezione di S. Giovanni von Balthasar si riferisce fra l'altro a: MECHTHILD VON MAGEDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, IV 23; V 9. Ratzinger dà invece una spiegazione diversa: «Anzitutto non si dovrebbe trascurare che il messaggio della “risurrezione al terzo giorno” evidenzia chiaramente una cesura tra la morte e la risurrezione; ma soprattutto è innegabile che da nessuna parte nell'annuncio paleocristiano la sorte di coloro che muoiono prima della Parusia risulta equiparata all'evento del tutto particolare della risurrezione di Gesù, il quale consegue dalla posizione assolutamente unica e ineguagliabile che Gesù occupa nella storia della salvezza» (J. RATZINGER, *Escatologia*, 126).

²⁴⁷ NOV 47-48; cfr. LDMC 78. Ratzinger invece osserva: «È evidente che né S. Paolo né S. Giovanni equiparano l'“essere con Cristo” che attribuiscono ai defunti, alla resurrezione» (J. RATZINGER, *Escatologia*, 130).

²⁴⁸ Quanto all'analisi della teologia balthasariana dello «stato intermedio» cfr. p. es.: A. HOFER, «Balthasar's Eschatology». Per la breve presentazione del dibattito teologico sullo «stato intermedio» cfr. p. es.: A. SCOLA, «Jesus Christ», 318-323.

resurrezione della carne dell'uomo. Egli non vuole nemmeno soffermarsi su questo problema che definisce come aperto, controverso, addirittura ozioso, perché la teologia si trova ancora "nel cammino" e non è in grado di dare una spiegazione adeguata²⁴⁹. Esso è piuttosto frutto di speculazioni teologiche, che non hanno fondamento solido nella Bibbia, che, a differenza degli apocrifi, non dà nessuna importanza al problema e le allusioni ad esso sono molto scarse²⁵⁰.

Von Balthasar vuole staccarsi esplicitamente dalle controversie che potrebbero essere associate alla sua dottrina della risurrezione e perciò afferma:

Il discorso fatto fin qui è del tutto indipendente dalle controverse questioni se e come (in un eventuale stato intermedio) un'anima senza corpo possa essere concepita, e qualora uno stato simile debba essere ammesso, in quale «punto del tempo» avrà luogo una nuova unione dell'anima col suo corpo. Queste questioni non devono essere svolte e discusse qui. In una *theologia viatorum* esse non sono neppure solubili in modo definitivo, perché una simile *theologia* non è in grado di immaginarsi questo stato che trascende il tempo in una storia del mondo terreno che ancora si continua nel tempo²⁵¹.

Tuttavia, nonostante questa dichiarazione, si deve notare un'evidente discordanza fra il suo modo di concepire «il quando» della risurrezione e l'insegnamento ufficiale della Chiesa a riguardo. Basta indicare due documenti.

²⁴⁹ Cfr. TD 5, 300.305.307; anche cfr. NOV 48. Lo stesso afferma G. Biffi: «È dunque cosa certissima che la morte non introduce affatto in uno stato di attesa, ma in una condizione di possesso. Ma dove trovare un'antropologia capace di fare da supporto a questa convinzione?» (G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, 176-177).

²⁵⁰ Cfr. TD 5, 41. Ratzinger è di opinione diversa: «È ovvio che nel momento della morte l'uomo non risorge fisicamente [...] Né dal punto di vista della logica né da quello della Bibbia e della tradizione è possibile affermare che la risurrezione avviene al momento della morte individuale [...] Il Nuovo Testamento aveva lasciato aperta la questione dello "stato intermedio" tra la morte e la risurrezione all'ultimo giorno in una situazione che sarebbe chiarita soltanto gradualmente con lo sviluppo dell'antropologia cristiana e del suo rapporto con la cristologia». (J. RATZINGER, *Escatologia*, 174.190-192.227-228).

²⁵¹ TD 5, 307. A. ESPEZEL parlando della *ipotesi della risurrezione nella morte* nell'escatologia balthasariana riporta un fatto molto significativo che si pone in continuità con le parole citate di von Balthasar: «Ricordo chiaramente una frase che mi fu detta dall'autore [da von Balthasar] durante una nostra conversazione su questo tema della risurrezione nella morte: "*Nous ne savons rien*", mi rispose, risposta che già allora mi suonò come una specie di avvertimento: sapersi fermare di fronte a ciò che non ci è stato rivelato, evitando ipotesi prive di una possibile risposta definitiva»; cfr. A. ESPEZEL, «La vita eterna», 187.

Nella costituzione *Benedictus Desu* Benedetto XII scriveva che tutti i santi morti prima della passione di Gesù Cristo oppure coloro che muoiono battezzati

subito dopo la loro morte, e la purificazione [...] in coloro che erano bisognosi di tale purificazione, anche prima della riassunzione dei loro corpi e del giudizio universale [...] furono, sono e saranno in cielo (DH 1000). [Inoltre] secondo la generale disposizione di Dio, le anime di coloro che muoiono in peccato mortale attuale, subito dopo la morte, discendendo all'inferno, dove sono tormentate con supplizi infernali, e che tuttavia nel giorno del giudizio, tutti gli uomini con il loro corpi compariranno «davanti al tribunale di Cristo» (DH 1002)²⁵².

Nella *Lettera riguardante alcune questioni di escatologia – Recentiores episcoporum Synodi*²⁵³ pubblicata 17 maggio 1979 della Congregazione per la Dottrina della Fede in cui viene ricordato l'insegnamento della Chiesa «specialmente circa quel che avviene tra la morte del cristiano e la risurrezione»²⁵⁴ si legge:

La Chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che l'«io» umano sussista, pur mancando nel frattempo del complemento del suo corpo²⁵⁵.

²⁵² Nella prima versione di *Gedanken zur Endlehre* von Balthasar ha criticato «il platonismo velato delle definizioni ufficiali della Chiesa» nel testo della costituzione di Benedetto XII. Egli scrisse: «“Die Auferstehung des Fleisches bleibt für das platonisierende Denken ein reines Akzessorium, wenn nicht gar (wie bei Origenes) eine Verlegenheit. Denn wenn der Mensch im wesentlichen Seele ist und als einzelne Seele unmittelbar nach dem Tod gerichtet zur vollbeseligenden Anschauung Gottes gelangen kann (Benedikt XII, DH 1000-1002), so ist es nur logisch, dass das “Jüngste Gericht“ im Grunde nicht mehr enthalten kann als die Summe aller bereits geschehenen Partikulargerichte, und die Auferstehung des Fleisches nicht mehr bieten kann als eine akzidentelle Vermehrung der bereits substantiell besessenen ewigen Seligkeit. Man wird aber auf den ersten Blick erkennen, dass diese Akzentverteilung weder der biblischen alt- und neutestamentlichen Redeweise vom Tag des Herrn noch der neutestamentlichen Verkündigung von der schlechthin zentralen Rolle der Auferstehung Jesu Christi gerecht wird» («Kommentar zu *Eschatologie in unserer Zeit*», 135-136).

²⁵³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Recentiores episcoporum Synodi*, AAS LXXI (1979) 939-943. Quanto alla retroscena e al commento del documento cfr. J. RATZINGER, «Zwischen Tod und Aufrstehung».

²⁵⁴ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Recentiores*, 259. Citiamo la lettera secondo la traduzione italiana pubblicata come l'appendice di J. RATZINGER, *Escatologia*, 257-261.

²⁵⁵ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Recentiores*, 259.

La Chiesa, nel suo insegnamento sulla sorte dell'uomo dopo la sua morte, esclude ogni spiegazione che toglierebbe il suo senso all'Assunzione di Maria in ciò che essa ha di unico, ossia il fatto che la glorificazione corporea della Vergine è l'anticipazione della glorificazione riservata a tutti gli altri eletti²⁵⁶.

Quanto alla questione della condizione del corpo risorto si deve volgere lo sguardo al Cristo Risorto - Dio e uomo - che è il modello e la primizia della risurrezione²⁵⁷. L'uomo, dopo la sua risurrezione, mantiene la sua identità personale, cioè niente della storia della sua vita sulla terra viene perso²⁵⁸. Il Risorto appare con le ferite che segnano irripetibilmente il suo corpo. Questo significa anche che nel cielo si entra sia con lo spirito che con il corpo che è numericamente identico²⁵⁹. Però la materia sarà pienamente e liberamente sottomessa allo spirito - diversamente dunque dalla vita terrena e, di conseguenza, il corpo sarà trasformato e apparirà in uno stato totalmente nuovo.

Il Risorto trasmette un senso di libertà sconosciuta - nel modo come si offre al tocco, e tuttavia, inafferrabile com'è, subito si sottrae e scompare - e di vastità inaudita («Nella casa del Padre mio ci sono molti posti», Gv 14,2), e di incomprensibile signoria sulla propria corporeità, che gli appartiene ora molto più intimamente che non il corpo martoriato di prima, e tuttavia si protende ben al di là del corpo suddiviso-individuale, dal momento che si divide e si

²⁵⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Recentiores*, 259-260.

²⁵⁷ «Ma la svolta dalla fine al principio è puramente cristologica; è un mistero che “non può essere reso intelligibile né a partire dalla natura, alla quale il corpo morto di Cristo non appartiene più, né a partire dal mondo sovranaturale, spirituale, celeste, al quale Egli in quanto morto non appartiene ancora. Tra i due non esiste un terzo regno neutrale che abbraccia entrambi, ma solo la svolta dall'uno all'altro”: Gesù soltanto è la via, la resurrezione e la vita. Egli afferma tutta la finitezza della creazione fin nella morte, e afferma la sua nostalgica mira oltre essa stessa in una inafferrabile sopravvivenza, ma prima di tutta questa nostalgia e ultimamente fondandola, Egli è il superamento dalla fine al principio [...] Il primogenito della risurrezione resa possibile per tutti, è Cristo. La sua resurrezione “non è un atto singolo, bensì appoggio e centro di tutta la dottrina cristiana”» (TD 5, 320-321). Il teologo cita von Speyr; cfr. C 524.490; cfr. anche: TD 5, 358.

²⁵⁸ Questa convinzione viene espressa anche da G. O'Collins che nota il collegamento fra le affermazioni: «Io sono il mio corpo» e «Io sono la mia storia». Il teologo scrive: «Attraverso la nostra corporeità noi creiamo e sviluppiamo un'intera rete di relazioni con le altre persone, con il mondo e con Dio, e la nostra storia deriva dal nostro corpo come “corpo in relazione”, un corpo che ha una sua storia che va dal momento del concepimento fino a quello della morte: in quanto esseri umani, noi siamo portatori di una storia corporea. Attraverso la risurrezione, anche la nostra particolare storia verrà risuscitata dai morti: quella storia umana e corporea che costituisce la trama dell'esistenza di ciascuna persona sarà portata a nuova vita. In una maniera nuova e diversa, la loro esistenza risorta esprimerà ciò che le persone erano e divennero nella loro vita terrena» (G. O'COLLINS, *Gesù*, 266-267).

²⁵⁹ Von Balthasar stesso non usa esplicitamente l'espressione «identità numerica».

distribuisce eucaristicamente come neo-vivente in Dio (Lc 24,30; Gv 21,9-10.13) e così si sente fisicamente attinto nel «più piccolo dei fratelli» (Mt 25,40.45; At 9,4)²⁶⁰.

Tuttavia, nota von Balthasar, questa identità numerica del corpo non riguarda la materia di cui il corpo è composto, perché su questa terra viene soggetta al processo del continuo mutamento²⁶¹. Perciò il teologo associa l'identità al «medium misterioso, in cui il singolo uomo esprime se stesso nella libertà, e questo medium è a un tempo a carattere comune, perché altrimenti non potrebbe essere portatore di una comunicazione comune»²⁶². Purtroppo non viene spiegato chiaramente che cosa pensa l'autore parlando del «medium misterioso». A prima vista sembra che egli parli proprio del corpo e della carne dell'uomo o meglio della sua corporeità, che è comune a tutti gli esseri umani e, nonostante la rinnovazione continua delle cellule, delle molecole del corpo, sempre rimane il corpo di *questa e non altra* persona. Però la sua spiegazione non è molto chiara. L'unica cosa che dice a riguardo suona così:

Sulla terra c'è tra la libertà interiore e l'organismo della sua espressione una molteplice estraneità; è un organismo che sta molto imperfettamente al servizio di questa libertà a causa di atavismi, malattie, movimenti psicologici del tutto indipendenti da essa; manifesta pretese autonome (stanchezza, sonno, fame, istinto) alle quali lo spirito, voglia o non voglia, si deve adattare. La piena disponibilità del medium espressivo nei riguardi della libertà che vi si deve esprimere nel corpo della resurrezione si rende visibile nel modo come il Signore risorto si dà a conoscere quando Egli vuole. Ciò non significa affatto un arbitrio (prometeico) d'ora in poi perfetto dell'autoespressione nell'esistenza dei risorti: la libertà di ciascuno è sempre quella della sua irripetibile, ininterscambiabile personalità. Proprio questa si darà da riconoscere sempre di nuovo dalla sua inesauribile profondità, ma senz'altro e inconfondibilmente nel medium del comune mondo comunicativo²⁶³.

²⁶⁰ TD 5, 319. Quanto alla libere manifestazioni del Risorto von Balthasar in EUZ scrive: «Dennoch tut er alles als ein Himmlischer, nicht mehr als ein der irdischen Enge und Notdurft Unterworfener. Auch nicht als ein passiv dem Willen und Tun der Menschen Ausgelieferter, sondern als der in Gott unendlich Freie, der souverän sich selbst auslegt (und darum immer erst erkannt wird, wann er will), der zwar die irdischen Türen nicht aufsprengt - vielmehr ihre Geschlossenheit respektiert - aber durch sie eintritt, ungebunden an Raum und Zeit» (EUZ 80).

²⁶¹ Quanto ai diversi tentativi di spiegare la condizione del corpo risorto cfr. p. es.: A. MICHEL, «Résurrection des morts», soprattutto: 2568-2571; J. RATZINGER, «Auferstehung des Fleisches»; ID. «Auferstehungsleib»; A. PIOLANTI, «Risurrezione dei morti».

²⁶² TD 5, 326.

²⁶³ TD 5, 326.

Lo spirito perciò non è più dipendente dalla materia ma lo governa²⁶⁴. Il corpo, glorificato, possiede caratteristiche nuove, non è più legato allo spazio e al tempo, non deve riposare, né nutrirsi e neppure può più patire²⁶⁵. Si fa notare che il teologo ricorda come la trasformazione definitiva dell'uomo avverrà «senza eliminare la creaturalità e i suoi limiti, [tuttavia] darà partecipazione all'illimitatezza di Dio»²⁶⁶.

Inoltre, quanto al corpo dell'uomo, von Balthasar rievoca una considerevole distinzione di Hengstenberg²⁶⁷. Il corpo può essere capito in due modi: o come il nostro corpo mortale, un puro corpo fisico [*Körper*] o come il corpo «d'altro genere», corporeità [*Leib*]²⁶⁸. *Körper* è «ancora informato dall'anima, soggiace alle potenze del mondo esteriore»²⁶⁹. *Leib* invece è «l'"espressione" della nostra libertà e verità essenziale, "rappresentazione in trasparenza"»²⁷⁰, «pura "espressione" della persona-spirito, che si può incarnare anche nel mondo dei "corpi" (nel primo senso), ma non lo *deve* (il Cristo risorto *può* mangiare, ma non ne ha bisogno)»²⁷¹. Alla luce di questa distinzione il corpo dei risorti dovrebbe essere considerato *Leib* capito «come unica forma sussistente della congiunzione con la materia»²⁷².

Conforme a questa spiegazione il corpo che si possiede su questa terra non è solamente lo strumento di cui l'uomo si serve, ma grazie ad esso l'uomo può donarsi, impegnarsi e dedicarsi agli altri. Questa dedizione spesso assume il carattere del patimento che in modo estremo si è fatto visibile nel Crocifisso²⁷³.

²⁶⁴ Cfr. J. RATZINGER, «Auferstehung des Fleisches», 1051. Il teologo opina: «Wie gegenwärtig die Materie den Ort des Geistes bestimmt, so wird in der neuen Welt des Geist der Ort der Materie sein».

²⁶⁵ Cfr. LE 382.

²⁶⁶ LE 365. Poco dopo il teologo continua: «Di qui si può dire che la nostra finitezza e distintività, posta da Dio nell'ingresso dell'uomo e del mondo nella loro vita eterna non cadranno, ma diverranno trasparenti a una vita, che invero anche in Dio non pullula senza forma, ma possiede l'infinita determinatezza del processo d'amore trinitario. Da esso acquista partecipazione il mondo redento attraverso un morire e risorgere radicali» (LE 366).

²⁶⁷ Cfr. H.E. HENGSTENBERG, *Der Leib*; ID., «Die menschliche Person».

²⁶⁸ Cfr. TD 5, 409.

²⁶⁹ TD 5, 405.

²⁷⁰ TD 5, 409.

²⁷¹ TD 5, 405; cfr. Anche: TD 5, 409; EUZ 80.

²⁷² TD 5, 405. A proposito di questa distinzione Ratzinger scrive: «Beachtlich ist die Unterscheidung von H. E. Hengstenberg zwischen "Körperlichkeit", die vergeht, und "Leiblichkeit", die wieder entsteht»; cfr. J. RATZINGER, «Auferstehungsleib», 1052-1053; cfr. anche: ID., *Introduzione al cristianesimo*, 347-349.

²⁷³ «Giacché Gesù prende con sé l'esperienza di morte della croce, dove sigilla la sua dedizione totale spirituale al Padre (scomparso) mediante quella del suo corpo donato fino

A proposito dell'età in cui gli uomini risorgeranno von Balthasar si limita ad affermare che l'unica cosa che può essere detta al riguardo è: gli uomini risorgeranno in tutte le età.

Allo stesso modo delle oziose speculazioni a riguardo dell'età in cui gli uomini risorgeranno – la risposta non può che suonare: in tutte – altrettanto sarebbe ozioso accettare che la storia abbia diritto all'eternizzazione soltanto nel suo stato ultimo, che sarà forse il più desolato. Ciò che nel divenire del mondo contiene un aspetto positivo sarà degno di partecipare all'eternamente nuovo evento di Dio²⁷⁴.

3.2.4 Sessualità dell'uomo in cielo

L'analisi delle immagini delle nozze e della cena, ma anche degli altri testi biblici (Rom 14,17; 1Cor 6,13; Ap 21,4; Mt 22,29; Ap 14,1-5), porta l'autore ad affermare che, secondo la Bibbia, l'uomo nel cielo non sarà più sottoposto agli istinti naturali. Questo vuol dire non solo che egli non avrà più bisogno di cibarsi per mantenere la propria vita, ma anche che non ci sarà più la necessita della proliferazione²⁷⁵.

Von Balthasar ricorda che la distinzione sessuale fra uomo e donna viene conservata nel cielo perché fa parte della nostra creaturalità, in altri termini: essere maschio o femmina fa parte della natura dell'uomo. La prova fondamentale di questo è il fatto che Maria assunta in cielo è una donna e Cristo risorto che torna dal Padre rimane sempre un uomo. Egli, essendo il secondo Adamo, assume la natura del primo Adamo non per distruggerla, ma per trasformarla nella sua forma perfetta, cioè celeste²⁷⁶.

all'estremo spasimo, la prende con sé nel suo corpo di risurrezione, il quale, come dimostrano le ferite che non si rimarginano, interamente dominato d'ora in poi dal suo spirito e in funzione espressiva, altro non esprimerà che la sua perpetua volontà di dedizione. Il suo corpo non ha più bisogno di patire, ma rimane inciso da una singolare esperienza di morte spirituale-corporale, che lo ha restituito come vittima perfetta nelle mani del Padre per ogni ulteriore disponibilità e fa di lui ormai, con l'azione dello Spirito Santo, un corpo eucaristicamente fecondo per il mondo riconciliato. Qui la forma dell'analogia discendente da Dio al mondo di "cena" e "nozze" riceve un nitido contorno. Le ferite del corpo di Cristo non si chiudono più: questo corpo è per l'eternità (e naturalmente non solo "fino al giudizio universale") quello "trafitto" (Zc 12,10; Gv 19,37; Ap 1,7), da cui zampilla la "nuova sorgente" (Zc 13,1; Gv 19,34; 7,38-39). Se si legge che "senza spargimento di sangue non si dà remissione" (Eb 9,22), allora ciò rimanda non solo storicamente al sacrificio del Vecchio Patto, ma a una legge assai più profonda e universalmente valida secondo cui senza fermento spirituale espresso fin nel corporeo non c'è da aspettarsi nessuna salvezza» (TD 5, 406).

²⁷⁴ Cfr. TD 5, 357.

²⁷⁵ Cfr. TD 5, 403.

²⁷⁶ Cfr. TD 5, 428; PSM 143.

Tuttavia questa distinzione non ha più il carattere conosciuto sulla terra. Tutto ciò che nell'uomo viene legato alle passioni sessuali e alla simpatia sensitiva fa parte solo della finitezza e non oltrepassa la soglia della morte, perchè lì diventa superfluo. «La carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio» (1Cor 15,50).

L'amore sessuale sulla terra è, a causa del suo legame con la materia, qualcosa di scarso e limitato a confronto con quella fecondità che i frutti dell'albero della vita (Ap 22,2) e l'acqua della fonte della vita ci possono comunicare [...] tutto ciò che è torbido e opaco, che grava sugli istinti quando essi non sono, come nell'uomo paradisiaco, puri strumenti dello spirito, si muterà nel mondo celeste nella trasparenza del vetro del cristallo²⁷⁷.

L'ideale di eterna beatitudine intuito nell'illuminazione del giudizio – il solo ideale che è ancora in questione per l'uomo - supera interamente ogni altro ideale di soddisfazione sensitiva che al peccatore può essersi delineato quaggiù quale ultimo scopo. Gli appare anzi estraneo e contrapposto. Il «principio di realtà» (per esprimerci in lingua freudiana) è a tal punto contrario al «principio del piacere» che un'adeguazione del secondo al primo è l'ultima cosa che il peccatore si aspetterebbe. Dovrebbe buttar via il suo ideale di «autorealizzazione» (anche per mezzo del prossimo e se necessario di Dio), e perdere questo suo io per raggiungere ciò che si chiama gratitudine nella realtà reale di Dio: una Ipostasi che è se stessa unicamente nel dono di sé all'altra ed è, in questo, beata. La prospettiva maomettana verso gioie paradisiache grossolane può apparire ingenua a dei cristiani; ma quanto la loro aspettativa di felicità è lontana da ciò che viene loro prospettato nel giudizio come vera beatitudine di Dio e dell'uomo Gesù Cristo²⁷⁸.

Siccome non c'è più la morte, di conseguenza non c'è più né il generare né il partorire. La fecondità umana però non sparisce, ma assume un'altra forma più sublime ed elevata. L'eros terreno si cambia nell'agape e così la *communio sanctorum* capita come uno stato definitivo dell'umanità e libera da «finalismi sessuali».

Se già l'eros sulla terra può essere un grande bugiardo, promettere immortalità e poi ben presto rompere i suoi giuramenti, allo stesso modo lo stesso eros potrà meno ancora continuare al di là della morte cose che appartengono al di qua [...] Ciò che sopravvive dell'amore terreno è ciò che di celeste si è incarnato in esso. Questo celeste può essere grande; una quasi completa metamorfosi dell'eros mediante l'agape. L'elemento segreto egoistico e naturale-sessuale dell'eros può, fattosi amore disinteressato che ama in Dio, sperimentare la

²⁷⁷ SVC 107.

²⁷⁸ TD 5, 250-251.

«risurrezione del corpo» e partecipare vitalmente al miracolo della metamorfosi della crisalide in farfalla²⁷⁹.

Von Balthasar indica l'eucaristia e lo stato verginale come «le preforme terrene di una simile fecondità celeste». Tutte e due non sono mere allusioni, ma sono «una caparra dalla condizione definitiva, per quanto sempre sotto il segno della croce». La prima come «lo scambio d'amore tra Cristo-sposo e Chiesa-sposa» e la seconda intesa come «partecipazione a una nuzialità supersessuale»²⁸⁰.

3.2.5 Communio sanctorum

Le immagini della cena e delle nozze fanno capire che nel cielo l'uomo non vive nella solitudine, ma nella comunità il cui archetipo si trova nella vita intradivina della Trinità²⁸¹. Allora lì viene perfezionata e adempiuta un'altra dimensione del suo essere che ha ricevuto già nell'atto della creazione - vale a dire il suo «essere per», «essere con». Proprio in cielo ogni singola persona umana diventa capace di piena apertura verso un'altra persona, ciò comporta la costruzione dell'ideale di comunità - *communio sanctorum*²⁸².

Dato che la libertà creata in cielo viene trasformata, anche le relazioni interpersonali acquistano nuove dimensioni. Tutti gli «abitanti» del cielo si aprono senza riserva gli uni agli altri e ciò comporta un mutuo scambio di doni che fa sorgere una gioia e una sorpresa incessanti. Nel cielo non c'è più spazio per l'invidia, ma resta solamente la gratitudine²⁸³. In cielo i frutti della creatività della libertà non vengono tenuti egoisticamente per sé, come poteva capitare sulla terra nel caso di un genio egoista che si chiudeva nella sua solitudine, ma arricchiscono l'intera comunione dei santi perchè tutto è

²⁷⁹ TD 5, 428.

²⁸⁰ Cfr. TD 5, 427-429. R. Carelli opina che von Balthasar parla volentieri di nuzialità supersessuale perché «la distinzione uomo-donna, non invece l'esercizio della sessualità, è dato primordiale ed escatologico»; cfr. R. CARELLI, «L'assolutezza dell'amore», 441 n. 74. Il legame fra la verginità, concretamente fra il celibato dei sacerdoti e la vita eterna viene indicata anche da K. Rahner. Parlando del valore del matrimonio scrive: «Io lascio da parte un dono meraviglioso e grande di questa vita, perché credo alla vita eterna» (K. RAHNER, *Lettera aperta sul celibato*, 31-32); cfr. anche: *Ibidem*, 33.39.

²⁸¹ Cfr. TD 5, 410.

²⁸² Alla questione della forma definitiva della comunità dei santi von Balthasar dedica esplicitamente la breve sezione di TD 5 intitolata «Communio Sanctorum»; cfr. TD 5, 410-413; cfr. anche: SVC 108-110.

²⁸³ Cfr. TD 5, 355.412.

comune a tutti²⁸⁴. Questo vuol dire che nel cielo ai santi non viene tolta la possibilità di inventare e offrire agli altri il dono inatteso che li renderà felici, proprio perché ha il carattere di una bella sorpresa, perché nessuno può penetrare la libertà degli altri. Però non conoscere i progetti delle altre libertà finite non significa che non si ha possibilità di fidarsi di loro. Proprio al contrario. In cielo non esiste più la possibilità dell'infedeltà che ferisce così dolorosamente nella vita sulla terra²⁸⁵.

Nella comunità mediata e trasmessa dalla *Communio* eterna del Figlio tutti sono senza residuo aperti e disponibili l'uno per l'altro, ma non appunto aperti fino alla trasparenza del fondo proprio di ciascuno. Sono libertà a disposizione che si offrono a partire da se stesse, dalla loro propria insondabilità, così che ciò che si offre è ogni volta un dono incongetturabile e sorprendente. Ancora una volta qui il compimento della creatura corrisponde alla continua situazione di sorpresa già sopra indicato nell'eterna vita di Dio. In ogni atto personale, che si decide a qualcosa all'interno della luce universale della divina volontà, si trova un'istanza creativa, e l'accordo di questa istanza con quella della egualmente creativa libertà degli altri corrisponde a una unità non analitica ma sintetica, la quale come frutto contiene un aspetto della felicità eterna. La volontà di Dio, che abbraccia l'intero cielo infinitamente differenziato, è così liberale che include in sé e riferisce a sé tutta la pienezza delle libertà redente-quella del Figlio fatto uomo alla cima - ed anche se essa e per tutti la volontà (analitica) valevole fundamentalmente per tutti, tuttavia essa vuole al tempo stesso anche essere la volontà sintetica, somma di tutte le altre²⁸⁶.

Von Balthasar si pone anche una domanda circa la possibilità dell'esistenza di un «ultimo giorno del giudizio» per gli abitanti del cielo. Spiega che nella tradizione della teologia ci sono state risposte positive che si basavano su due ragioni principali: 1) «Perché nell'eternità che accompagna il piano del tempo si iscrive inconsciamente una certa temporalità, forse per garantire ai beati con un “ultimo giorno” un momento attuale, di farsi cioè consapevoli dell'efficienza storica delle loro azioni ed omissioni»; 2) «Il cielo sembra non ancora chiuso in un certo senso prima della “morte dell'ultimo giusto”. Cristo, come dicono parecchi Padri della Chiesa, è completo nel suo mistico corpo solo quando “anche l'ultimo peccatore [...] è pervenuto alla salvezza”»²⁸⁷. Tuttavia il teologo vede

²⁸⁴ Cfr. TD 5, 412-413. Quanto all'idea della *perfetta povertà* in cielo che di fatto è la *pienezza della ricchezza* perché lì non c'è più «quella fredda parola di mio e tuo» cfr. SVC 108-110.

²⁸⁵ Cfr. TD 5, 345.

²⁸⁶ TD 5, 412-413.

²⁸⁷ Cfr. ORIGENE, *In Leviticum Homilia*, VII, 1-2; IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, V, 23, 2.

ambidue le risposte segnate dall'antropomorfismo, perciò ribadisce che non ci sono ragioni convincenti dell'esistenza dei «due giudizi ultimi»²⁸⁸.

4. L'inferno dell'uomo

4.1 *Caratteristiche dell'inferno e degli uomini dannati*

Von Balthasar spiega con chiarezza che non è Dio a preparare l'inferno per l'uomo, ma che è l'uomo stesso a procurarselo.

Poiché il giudizio intratrinitariamente eseguito si può concepire realizzato soltanto nell'amore doloroso tra il Padre e il Figlio nello Spirito, è necessario che a partire di qui ammutolisca radicalmente ogni giubilo veterotestamentario sulla punizione dei cattivi, e cessi ogni escatologico nutrimento attinto al loro dolore²⁸⁹.

Risulta chiaro una volta per tutte che non si può dire che Dio abbia «creato l'inferno». Nessun altro al di fuori dell'uomo può aver colpa per la sua esistenza²⁹⁰.

L'uomo non è «il padrone della sua origine», è una creatura di Dio ed è un essere finito che porta in sé il sigillo del suo Creatore; in lui «sta impressa l'*imago trinitatis*»²⁹¹. Nel momento in cui l'uomo decide di voltare le spalle a Dio, allora si pone contro il suo fondamento più profondo, contro la sua essenza, l'origine e, di conseguenza, cade nella condizione di contraddizione con se stesso e con la destinazione verso il Bene Assoluto²⁹². Proprio questa contraddizione, nel caso in cui diventi definitiva, viene concepita da von Balthasar come l'inferno²⁹³. In fondo, questo significa che

²⁸⁸ Cfr. TD 5, 354.

²⁸⁹ TD 5, 237. A questo punto von Balthasar cita fra gli altri l'opinione di J. Ratzinger: «Cristo non condanna nessuno; [...] La perdizione non viene decisa da Lui, ma essa esiste là dove l'uomo è rimasto lontano da Lui; essa nasce dal restar chiusi in se stessi» (J. RATZINGER, *Escatologia*, 215).

²⁹⁰ SPT 39-40. In TD 2 von Balthasar spiega anche che non si può dire che l'inferno come il luogo della dannazione eterna è stato creato da Dio insieme con la terra e il cielo. Vedi la spiegazione del teologo: TD 2, 167-168.

²⁹¹ Cfr. TD 5, 256-257.

²⁹² Cfr. TD 5, 258.262.

²⁹³ Cfr. TD 5, 257. Per la riflessione di von Balthasar sulla presenza del tema dell'«inferno» nella letteratura contemporanea cfr. MM 119-142. Il teologo spiega: «We would take up this theme [of hell] here only in the literary (*geisteswissenschaftlich*) context» (MM 120).

l'uomo si esclude «dalla vita trinitaria che in Cristo coinvolge il mondo», e per questo motivo diventa «inferno in se stesso»²⁹⁴.

Così l'inferno comincia solo *dopo* il *descensus* del Cristo, è «una funzione dell'evento del Cristo»²⁹⁵. In un altro scritto von Balthasar si esprime in modo ancora più concreto, dicendo: «Anche ciò che noi chiamiamo “inferno”, seppure sia il luogo della reiezione, della ripulsa, è ancor sempre una sede cristologica»²⁹⁶. È così perché:

Con la risurrezione Cristo lascia alle sue spalle l'Ade, cioè l'impossibilità degli uomini di pervenire a Dio; egli prende però con sé l'«inferno», in forza della propria profondissima esperienza trinitaria: come espressione del suo potere di disporre, in quanto giudice, della salvezza o della dannazione eterna dell'uomo [...] ormai la salvezza è offerta a tutti, cosiché i morti, corrispondentemente alla possibilità dell'uomo di prendere una decisione a favore o contro la rivelazione di Dio in Cristo e sotto l'influsso dell'orientamento fondamentale del desiderio dell'anima mantenuto durante la vita, possono ormai prendere la loro decisione: e invero sia i morti prima che quelli dopo la venuta di Cristo²⁹⁷

In altre parole, nessuno più è destinato all'Ade²⁹⁸, nessuno deve andarci più per forza²⁹⁹. Adesso esiste l'altro destino – la salvezza sperimentata da ogni uomo, cioè il cielo. Però neanche il cielo è un destino inevitabile, esso è una possibilità – voluta da Dio – ma che va scelta liberamente. Chi la respinge consapevolmente si procura il vero inferno - «*poena damni*»³⁰⁰. La

²⁹⁴ Cfr. TD 5, 259. Simile punto di vista presenta Ratzniger. Nella sua *Escatologia* afferma: «Che cosa rimane dunque? In primo luogo la constatazione dell'assoluto rispetto che Dio mostra di aver per la libertà della sua creatura. L'amore è un dono che l'uomo riceve; è la conseguente trasformazione di ogni sua miseria, di ogni sua insufficienza; neppure il “si” a tale amore scaturisce dall'uomo stesso, ma è provocato dalla forza di questo amore. Ma la libertà di rifiutarsi alla maturazione di questo “si”, di non accettarlo come qualcosa di proprio, questa libertà rimane» (J. RATZINGER, *Escatologia*, 225).

²⁹⁵ Cfr. MP 153.

²⁹⁶ LE 382. Tück lo esprime con le seguenti parole: «Il fatto che non esista lo stato in cui l'uomo sarebbe abbandonato solo a se stesso, a questo punto ha un significato fondamentale. Anche nella situazione della radicale perdita di Dio e della comunione con Lui, Cristo accompagna l'uomo. Grazie alla sua morte sulla croce e alla sua discesa nel regno dei morti anche la perdita di Dio ha il suo “posto” in Dio» (J.-H. TÜCK, «Nachbetrachtung», 125).

²⁹⁷ MP 158-159. Quanto all'inferno visto come «un evento trinitario» cfr.: TL 2, 309-312.

²⁹⁸ Accanto all'«Ade» von Balthasar usa anche altri termini: «infern», «sheol», «regno dei morti»; cfr. MP 158; SPT 36; ZuF 7364-7365. Quanto alla dettagliata analisi dello *sheol* cfr. MP 143-150. Quanto al significato e all'etimologia del termine: «sheol», e anche per le indicazioni bibliografiche a riguardo cfr. p. es.: G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, 23-24.

²⁹⁹ Cfr. EUZ 56-64.

³⁰⁰ Cfr. MP 152-154; anche: EUZ 65-66.

sua «vera e propria essenza» consiste nella scelta dell'uomo di non voler Dio³⁰¹.

Quanto alla descrizione dell'inferno va detto, innanzitutto, che non si può parlare di luogo, ma di uno stato³⁰². Lì arde il fuoco di Dio che brucia la natura del peccatore, ma senza annientarla. Questo fuoco può anche essere visto come autoconsunzione del dannato perché egli essendo la creatura di Dio porta in sé incisa la comunione con Lui. Ecco che allora nello stato dell'inferno l'amore del Creatore si esprime come una fiamma, perché pur offerto da Lui è stato respinto dalla sua creatura. E qui von Balthasar avanza anche l'idea in cui si può affermare che l'inferno visto in quest'ottica «è in Dio, [tuttavia] lo stesso inferno può essere identificato egualmente come presente nel dannato, come suo stato»³⁰³.

La caratteristica che più interessa al teologo di Basilea è quella della durata e dell'eternità dell'inferno³⁰⁴. Von Balthasar è fedele alla tradizionale teologia della Chiesa che distingue fra «eternità» del cielo ed «eternità» dell'inferno. Il teologo ricorda che nel Nuovo Testamento l'aggettivo *aionios* viene usato sia per descrivere la vita dei salvati, sia le pene dei dannati. Tuttavia lo fa non per indicare la stessa natura di entrambe le realtà, ma piuttosto per mettere in rilievo il fatto che «ambidue si oppongono alla mutabilità nel tempo come definitività e immutabilità. Ma non si è detto con questo ancora nulla sulla forma propria di ciascuna»³⁰⁵.

Von Balthasar mostra l'assoluta differenza tra *due eternità*. *Eternità* nel pieno senso della parola spetta solamente alla vita di coloro che vivono in cielo, perché essi vivono la vita di Dio e solo la sua vita è veramente eterna. L'inferno, invece, è la vita senza Dio, perciò non è la vita eterna nel senso spiegato sopra - la pienezza dell'esistenza. Di conseguenza l'esistenza dei dannati dovrebbe essere descritta come «una forma perversa ed effettivamente infernale di eternità»³⁰⁶, una sorta di «anti-eternità»³⁰⁷, o «una forma di senza tempo»³⁰⁸, «negazione del tempo»³⁰⁹.

³⁰¹ Cfr. SPT 37.

³⁰² Cfr. NOV 51; SPT 92-93. Anche gli altri teologi, come per es. G. Biffi, non vogliono parlare dell'aldilà come di diversi luoghi. Il teologo italiano scrive: «Al punto che dimenticando l'“altro mondo”, proprio perché “altro”, non può patire rappresentazioni che lo assimilano totalmente a questo, si è arrivati a delineare addirittura una “topografia” dell'aldilà» (G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, 173).

³⁰³ Cfr. TD 5, 257; cfr. SPT 38-39.

³⁰⁴ Al tema dell'eternità dell'inferno egli dedica l'intero capitolo; cfr. SPT 91-96.

³⁰⁵ TD 5, 260.

³⁰⁶ TFTE 48.

³⁰⁷ EUZ 50.

³⁰⁸ Cfr. TD 5, 263.266.

³⁰⁹ TD 5, 265; cfr. TL 2, 306.

Mentre un vivente nell'eternità di Dio vede una durata che si estende verso tutte le direzioni ed è consapevole di possedere in proprietà tutta questa infinita vastità della divina durata; un separato da Dio, invece, e da Lui espulso, è totalmente privato di questa vastità di *nunc stans*. Il momento presente è l'assoluta mancanza del tempo, dispnea causata da questa fatale mancanza. Esso è, secondo gli scolastici, la temporalità puramente quantitativa, la vuota cambiale invece del sicuro possedere. Con questa immagine dell'inferno, come la temporalità che cambia eternamente, Robert Paullus conclude l'ultimo volume delle sue *Sentenze*; anche S. Tommaso dice chiaramente: "*In inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus*" (TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I, q. 10, a. 3, ad 2)³¹⁰.

Anche:

[Nell'inferno] non c'è più aria e libertà né uno spazio aperto per vivere ed agire, in cui manca ogni dimensione temporale che permetterebbe di vivere, di agire, di amare; questo tipo di eternità, o meglio di assenza di tempo, farebbe ripiombare assolutamente l'uomo in un immutabile e perciò morto essere-se-stesso: la vera immagine della dannazione. È ben comprensibile che davanti ad una tale descrizione dell'eternità gli uomini temano la noia³¹¹.

Von Balthasar ha scritto un breve capitolo dello *Sperare per tutti*, che è stato intitolato proprio "L'eternità dell'inferno"³¹². Concludendo il capitolo offre una spiegazione che nel complesso vale la pena riportare.

Sicché non è possibile pensare un contrasto più grande — né c'era da fornire qui un'ulteriore dimostrazione di quello esistente tra ciò che nella vita eterna e ciò che nella morte «eterna» viene designato col nome *eternità*. Nel primo caso si ha il massimo sviluppo possibile di ogni durata all'interno della vita assoluta di Dio; nell'altro, una contrazione senza residui, fino ad un adesso desolatamente immobile. E nel primo caso c'è ogni opportunità per la realizzazione dell'uomo — non già semplicemente della sua visione, ma altresì

³¹⁰ «Während der in Gottes Ewigkeit Lebende die Dauer nach jeder Weite sich ausdehnen sieht und all diese Unabsehbarkeit göttlicher Dauererstreckung ihm gehört, sieht der von Gott Getrennte oder Verworfene sich jeder Weite des Nunc-stans vollkommen verlustig; der Augenblick ist reiner Entzug der Zeit. Ersticken ob ihrem schlechthinigen Mangeln, ist (nach der Scholastik) reine quantitative Zeitlichkeit, leerer Wechsel gegenüber dem sichern Besitz. Mit diesem Bild der Hölle als einer ewig sich wandelnden Zeitlichkeit beschliesst Robert Pullus das letzte Buch seiner Sentenzen; und auch Thomas sagt klar: "*In inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus*" (TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I, q. 10, a. 3, ad 2)» (EUZ 50-51).

³¹¹ TFTE 48.

³¹² SPT 91-96. Il tema è stato già affrontato in TD 5; cfr. TD 5, 256-270.

della sua azione -, mentre nell'inferno non c'è più alcuna possibilità di vedere o di fare alcunché³¹³.

La natura di questa differenza si chiarisce grazie alla spiegazione presentata ne *L'ultimo atto*. Il teologo afferma:

Noi però, con attenzione agli accenti biblici, ci faremo soprattutto attenti al fatto che il rifiuto della riconciliazione del mondo verificatasi in Cristo viene valutata come assai più grave che non le infrazioni alla legge, ed è questo il motivo per cui il contrasto tra beatitudine eterna ed eterna perdizione assume allora uno spicco essenzialmente più forte³¹⁴.

Oltre al problema dell'eternità dell'inferno è anche interessante notare che von Balthasar arrivi perfino a definire lo stato della dannazione eterna come «un regalo della grazia divina» [*ein Geschenk der göttlichen Gnade*]. Questa affermazione sbalorditiva si chiarisce alla luce della spiegazione dell'autore in cui egli si rifà esplicitamente all'insegnamento di von Speyr sull'inferno.

Secondo lui l'uomo, grazie a Cristo morto sulla croce, viene liberato dal peccato nella misura in cui il peccato viene staccato dal peccatore, diviso da lui; non è più personale, ma adesso è informe e indefinito, diventa «resto inutilizzabile» [*der unverwendbare Rest*]³¹⁵. Così i peccati si mutano in *effigi* [*die Effigien*]. «Esse consistono di ciò che un uomo dalla sostanza del peccato da lui commesso ha preso in prestito: “Questo pezzo perduto dell'uomo va con il peccato all'inferno” [...] Le *effigi* assomigliano a una copia vuota, come quando un corpo è stato sulla sabbia. Hanno i più diversi aspetti»³¹⁶. Di conseguenza l'inferno pieno delle *effigi* è contemporaneamente «la perenne testimonianza della remissione dei peccati». Adesso dunque l'uomo può essere presentato dal Figlio al Padre come non più peccatore³¹⁷.

³¹³ SPT 96; cfr. TD 5, 260-263.

³¹⁴ TD 5, 231.

³¹⁵ Questo concetto viene posto perfino come titolo del paragrafo; cfr. TD 5, 269; cfr. anche: MP 154-156. Qui il paragrafo viene intitolato «Esperienza del peccato in quanto tale».

³¹⁶ TL 2, 312-313; cfr. anche: *Ibidem*, 306-308. Von Balthasar cita von Speyr; cfr. KH 1, 111. L'idea delle *effigi* von Balthasar l'ha presa da von Speyr e questo concetto è diventato oggetto della polemica fra lui e suoi critici; cfr. K. BESLER, «Die Hölle leer hoffen?», 7258-7261; ZuF 7365-7366.

³¹⁷ Cfr. TD 5, 269; anche: TD 5, 243.246; FA 22.

4.2 *La questione della speranza per la salvezza di tutti*

«Come già in altri temi, fu infine decisivo l'incontro con Adrienne von Speyr, le cui esperienze del Sabato Santo permisero al teologo di individuare una terza via tra l'apocatastasi origeniana, condannata dalla Chiesa e la dottrina classica dell'inferno, in cui von Balthasar vedeva un eccesso di pessimismo agostiniano»³¹⁸. Egli infatti ha nutrito una profonda speranza che tutti gli uomini possano essere salvati.

Il tema, come nota Sabbioni, è presente negli scritti di von Balthasar nell'arco di sessant'anni³¹⁹. Tuttavia, in modo chiaro si rende visibile soprattutto nell'*Escatologia nel nostro tempo*³²⁰ ma anche nei *Lineamenti di escatologia*³²¹. Come oggetto di riflessione approfondita ritorna molte volte ne *L'ultimo atto*. Qui von Balthasar spiega fra l'altro la ragione dell'attualità della speranza per la salvezza di tutti, questione che, di conseguenza, dovrebbe essere sottoposta nuovamente alla riflessione teologica contemporanea.

Se noi riflettiamo sulle situazioni limite della drammatica intramondana, ci si può chiedere se sia supponibile che degli uomini, che vivono nella miseria impenetrabile di questo mondo, possano essere un giorno discriminati definitivamente in due categorie, eletti e reprob, e in entrambi i casi eternamente? Esseri che esistono nella contraddizione fra un progetto di senso assoluto e una certezza di morte, in che modo potrebbero altrimenti che mediante compromessi aprirsi un sentiero, come attraverso una foresta vergine, verso un bene assoluto che di continuo sfugge loro? Il rifiuto di un senso (e quindi di una provvidenza) davanti alle situazioni caotiche del mondo, e nella conseguente mira volta a beni finiti, i soli raggiungibili, è da bollare senz'altro

³¹⁸ E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, 351. Della stessa opinione è anche Tück; cfr. J.-H. TÜCK, «Nachbetrachtung», 125-126.132-133. Von Balthasar stesso descriveva le visioni di von Speyr nel modo seguente: «Adreiennses Erfahrung ist in der Theologiegeschichte einmalig, sie versetzt uns jenseits des Entweder - Oder von Origenes und Augustinus» (EB 59). Quanto all'insegnamento di von Balthasar sul Sabato Santo cfr. soprattutto i suoi testi: DI; MP. Sulla presentazione della teologia balthasariana a riguardo cfr. p. es.: P. MARTINELLI, «Mistero Pasquale»; K.-H. MENKE, «Balthasars "Theologie der drei Tage"». Inoltre per la bibliografia sulla teologia del Sabato Santo di von Balthasar cfr. p. es.: J.-H. TÜCK, «Nachbetrachtung», 142.

³¹⁹ Cfr. L. SABBIONI, «Sperare per tutti», 279. È difficile precisare quando per la prima volta la questione della speranza per tutti è apparsa nella produzione di von Balthasar ancora prima dei suoi scritti dedicati esplicitamente all'escatologia. P. es. Guerriero la vede in CM (1945) dove «se non affermata veniva quanto meno prospettata»; cfr. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, 351. Krenski, invece, la rintraccia nella produzione balthasariana su Mozart; cfr. T. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar*, 28-29.

³²⁰ Cfr. EUZ 67-74.

³²¹ Cfr. LE 363.381-382.

come diabolica? E con la razionalizzazione progressiva della terra, che fa convergere sempre più il senso dall'infinito verso il particolare, frammentario e precario, non diventa sempre più difficile una decisione vitale per il bene o il male? E la Chiesa, davanti a questi epocali spostamenti di coscienza (verso una buona coscienza di scelte limitate al tempo), potrà mantenere inalterata la teologia del giudizio dei testi neotestamentari, senza passare attraverso forti interrogativi critici?

Non ci meravigliamo di trovare oggi un po' dappertutto nei teologi una chiara simpatia per la dottrina dell'apocatastasi, di cui noi pure seriamente ci occuperemo nelle prossime pagine. Si danno tante giustificazioni superficialmente ottimistiche, ma se ne danno anche di più profonde, che si appoggiano su parole della Scrittura e che donano speranza, e infine sul dogma che Cristo è morto per tutti gli uomini e per tutti i loro peccati³²².

Infine una riflessione più dettagliata al riguardo, von Balthasar la presenta in quattro testi di carattere polemico³²³ in cui reagisce vivamente alla critica suscitata dalla sua *Piccola catechesi sull'inferno*³²⁴. Si possono indicare alcuni tra gli argomenti principali di von Balthasar in favore della speranza per la salvezza di tutti.

1. Già nell'atto della creazione stessa si trova il fondamento della speranza. Siccome il primo Adamo è stato creato in vista del secondo, di Gesù Cristo allora

vuol dire che il primo Adamo poteva essere pensato e responsabilizzato solo in vista del secondo: «Dio ha effettuato il superamento del mondo già nella sua creazione. Se Egli non avesse superato il mondo che creava nella sua divina libertà, non avrebbe potuto donare la libertà agli uomini»; ma «nel vero amore la concessione della libertà è assolutamente necessaria». Quando il Figlio venne come secondo Adamo, Egli era perciò «sicuro della vittoria, già la possedeva in sé, la vittoria in assoluto su tutto ciò che era nel mondo». Non esiste per Lui un solo attimo di incertezza. Egli «dona a tal punto che può sembrare che gli uomini hanno già ricevuto ciò che Egli ha donato. Egli li presenta nel suo amore al Padre come se fossero già amanti»³²⁵.

³²² TD 5, 164-165. Come esempio della «giustificazione superficialmente ottimistica» von Balthasar indica la teoria che ammette come sufficiente la scelta fondamentale della libertà umana, senza tener conto dei singoli atti dell'uomo; cfr. R.P. MCBRIEN, *Catholicism*, 955-956.

³²³ Si tratta di: SPT, ZuF, BDI, AC.

³²⁴ «Kleine Katechese über die Hölle», *L'Osservatore Romano* (Deutsche Ausgabe), 21. September 1984, 1-2.

³²⁵ TD 5, 239. Il teologo «costruisce» questo testo abbinando le affermazioni di A. von Speyr; cfr. p. es.: W 232. Anche: «L'alienazione della creatura era da sempre comparsa e presupposta nel dialogo divino, e di più ancora il suo superamento mediante il sangue della

Di conseguenza, diventa comprensibile una domanda del teologo: «In qual modo, inoltre, una volta presupposta questa biblica onnicomprensione di Dio, la creazione come tale sia «buona» e tuttavia una libertà creata possa perdersi via lontano da Dio»³²⁶. Egli si chiede, dunque, se la libertà finita dell'uomo, la cui origine si trova nella libertà infinita, anzi la cui «cosa più profonda» consiste nel «suo emergere dalla libertà divina, e il suo dirigersi ad essa per potersi adempiere radicalmente», possa sganciarsi radicalmente da Dio³²⁷. Al tempo stesso il teologo ricorda che l'uomo essendo libero non è una «marionetta» e Dio, una volta datagli la libertà, non gliela vuole togliere³²⁸. Allora, si chiede il teologo, quale sarà il comportamento del Giudice davanti a cui si presenterà uno dei distolti da Lui; uno dei suoi avversari, che nei Vangeli vengono chiamati i «non conosciuti», i «respinti», i «gettati fuori» consegnati alla tenebra? Davanti a questa domanda von Balthasar ammette che, nonostante il suo tentativo di chiarire il problema, non esiste una risposta, se non la seguente:

Non lo sappiamo [...] Si può solo dire questo: Dio, anche in quanto redentore e creatore, rispetta la libertà che ha assegnato in proprietà alla sua creatura, e con la quale essa può resistere all'amore di Lui. Questo «rispetto» significa che Dio non sopraffà, non schiaccia, non violenta con l'onnipotenza della sua libertà assoluta la precaria libertà della creatura. Ciò facendo, contraddirebbe se stesso. Rimane però da considerare se Dio non resti libero di incontrare il peccatore, in stato di avversione e distacco da Lui, nella forma d'impotenza del Fratello crocifisso, abbandonato da Dio, e in modo tale che all'uomo lontano e avverso a Dio risulti chiaro: «Colui che è (come me) abbandonato da Dio, lo è per causa mia». Qui non si potrà più parlare di una sopraffazione con la violenza quando a colui, che ha scelto (forse si deve dire: crede d'aver scelto) la perfetta solitudine dell'essere solo per sé, Dio appare, entro quella solitudine, come l'ancora più solo. Per intenderlo in profondità, ci si deve ricordare di quanto si è detto all'inizio, secondo cui il mondo con tutti i suoi destini di libertà è stato fondato anticipatamente entro il *mysterium* del Figlio di Dio donato: la cui discesa è *a priori* più profonda di quanto una persona smarrita nel mondo possa raggiungere. Anche ciò che noi chiamiamo «inferno», seppure sia il luogo della reiezione, della ripulsa, è ancor sempre una sede cristologica³²⁹.

croce del Figlio, anteriormente ad ogni altro provvedimento di salvezza» (TD 5, 432); cfr. anche: *Ibidem* 256-266; LE 363.

³²⁶ TD 2, 66.

³²⁷ Cfr. TD 5, 332.251.256.

³²⁸ Cfr. TD 5, 84.350.

³²⁹ LE 381-382; in questo testo von Balthasar si refrisce al LE 362-363; cfr. anche: TD 2, 260. «Dieses nicht wissen wollende und nichts wissende Wissen um diese eschatologische letzte Überraschung ist der Höhepunkt der Balthasarschen Eschatologie.

2. Nel Nuovo Testamento si trovano due gruppi di affermazioni: una che contiene i passi che parlano dell'esistenza dell'inferno e della possibilità della dannazione eterna, l'altra, alla quale appartengono le parole che esprimono la volontà di Dio che tutti si salvino³³⁰. Tutte le parole del primo gruppo risalgono al tempo prepasquale, mentre quelle del secondo sono state pronunciate dopo la risurrezione di Cristo. Dopo la Pasqua cominciano le testimonianze, von Balthasar indica le affermazioni di S. Paolo e di S. Giovanni, che esprimono la convinzione che il Signore è morto per salvare non solamente alcuni, ma tutti³³¹.

Il problema dell'accettazione della speranza per tutti dipende dall'illegittima, secondo von Balthasar, operazione ermeneutica, che consiste nella separazione di due gruppi di affermazioni bibliche e nella sottomissione dei passi che annunciano la reale possibilità della riconciliazione totale a quelli che trattano dell'esistenza dell'inferno. Di conseguenza, il valore dell'annuncio salvifico si mostra indebolito³³². Invece i brani della Scrittura e le parole di Gesù sull'inferno e dei reprobri, sono parole di avvertimento e vengono pronunciate proprio perché nessuno si trovi in quella condizione³³³. Dunque, le visioni del giudizio non sono un reportage che mostra gli avvenimenti futuri³³⁴.

Diese alles hoffende Liebesbereitschaft für die letzte und künftig alles übertreffende und vielleicht auch alles durchstreichende Überraschung ist für H. U. von Balthasar die bestmögliche und letzte eschatologische Haltung. Und letztlich ist diese letzte Liebesüberraschung des Gottes, der Liebe ist, das Eschaton seiner Eschatologie, seiner Endlehre letztes Wort. In dieser eschatologisch alles und nichts wissenden Bereitschaft für diese letzte Überraschung lebend, glaubend und liebend ist der Christ für H. U. von Balthasar die Hoffnung der Welt» (P. ESCOBAR, «Das Universale Concretum», 595).

³³⁰ Quanto alla presentazione balthasraina più dettagliata della questione e dei testi biblici; cfr. p. es.: SPT 23-33; BDI 22-34; TD 5, 270.

³³¹ Cfr. TD 5, 169-170.238-239; BDI 23.

³³² Cfr. BDI 10.22; TD 5, 230.

³³³ Cfr. BDI 44-45; cfr. J. RATZINGER, *Escatologia*, 226-227. Anche se von Balthasar si riferisce spesso alle opinioni di Ratzinger, sembra che il teologo tedesco sottolinei più fortemente del teologo svizzero la reale esistenza dell'inferno. Ratzinger afferma: «Inutile volerlo [l'inferno] negare: il pensiero della dannazione eterna, che a vista d'occhio si era sviluppato nel giudaismo dei due ultimi secoli precristiani [...] ricorre costantemente tanto nell'insegnamento di Gesù stesso [...] quanto negli scritti degli Apostoli [...]. Di conseguenza il dogma poggia su un terreno solido quando parla dell'esistenza dell'inferno (DH 72; 801; 858; 1351) e dell'eternità delle sue pene (DH 411)» (J. RATZINGER, *Escatologia*, 224).

³³⁴ Cfr. SPT 25. Secondo von Balthasar è problematica una "manovra" che pone fine alla speranza, operazione che consiste nel passare dall'avvertimento, dalla possibilità della dannazione, all'affermazione che qualcuno già deve essere dannato, come fanno i fautori della doppia predestinazione; cfr. BDI 9.24.32.33.

3. A causa della svolta degli eoni il giudizio che nel Vecchio Patto consisteva nella giustizia fatta alle nazioni e ad Israele dal Dio dell'alleanza, nel Nuovo Patto viene spostato e si svolge una volta per tutte nella croce e nella risurrezione di Gesù Cristo³³⁵. Il giudizio sulla croce diventa dunque il giudizio dell'amore, decisivo, definitivo e finale; fatto dal Mediatore che è il Riconciliatore e Salvatore del mondo. Però la portata completa di questo atto sarà pienamente rivelata solo alla fine del mondo, nel giorno del Signore. Questo sarà «un'irradiazione» dell'evento della croce³³⁶.

Cristo è morto per tutti gli uomini e per tutti i loro peccati. E in una maniera non solo «sufficiente», ma «sovrrabbondante», che ha messo a disposizione dell'umanità un «tesoro copioso» e quindi «inesauribile» di grazie. I suoi meriti sopravanzano non solo quantitativamente, ma qualitativamente i crimini dell'umanità, non solo li riequilibrano, ma li *subabbracciano* [*unterfassen*] con la forza assolutamente unica dell'unione ipostatica, e conseguentemente, mediante immediato radicamento della sua azione riconciliatrice nella vita trinitaria. La croce di Cristo, che è stata caricata dei no peccaminosi degli uomini, può per conseguenza, così sembra, essere collocata sul limite più estremo dell'inferno, anzi al di là di esso, ovunque si verifichi un abbandono di Dio, abbandono accessibile unicamente al Figlio³³⁷.

Cristo abbracciando «dal basso» ogni possibilità dell'inferno «elimina in modo ancora più radicale la simmetria giudiziaria veterotestamentaria»³³⁸ e comincia da questo punto «una fondamentale *asimmetria*»³³⁹ indicata già nell'Antico Testamento. Dio stesso dice: «Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandi» (Es 20,5-6). L'asimmetria viene messa in rilievo in modo chiaro da S. Paolo: «Ma il dono di grazia non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno solo morirono tutti, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti gli uomini» (Rom 5,15).

³³⁵ Cfr. TD 5, 231-238. Quanto alla descrizione nuovotestamentaria di questo spostamento cfr. *Ibidem*, 236.

³³⁶ Cfr. TD 5, 223.236.242.

³³⁷ TD 5, 165; cfr. *nache: Ibidem*, 241. Quanto a Cristo che prende parte al destino dei mortali cfr. p.es. anche: *Ibidem*, 219; LE 363.

³³⁸ TD 5, 237.

³³⁹ TD 5, 236. L'*assimmetria* – volendo restare con questa nozione, il teologo la vede anche fra il «no» e il «sì» dette a Dio, cioè fra due vie che si aprono davanti alla libertà dell'uomo. In questo caso il teologo si appoggia sulle opinioni di K. Rahner; cfr. SPT 57; AC 131; cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 143.563.

Ne consegue che non si può parlare dell'inferno senza riferimento a Cristo. Grazie alla sua croce e la sua discesa agli inferi³⁴⁰ una speranza così grande è possibile perchè «chi ha voluto scegliere per sé l'abbandono perfetto, e in tal modo dimostrare la sua assolutezza davanti a Dio, si imbatterebbe nella figura di uno che è abbandonato in modo più assoluto di lui»³⁴¹.

4. Non è lecito dividere la volontà di Dio in volontà «assoluta» e in volontà «condizionata»³⁴² e neanche distinguere fra una «grazia sufficiente» e una «grazia efficace»³⁴³. C'è un'unica volontà di Dio di salvare ogni uomo ed essa si è mostrata soprattutto in Gesù Cristo nell'evento pasquale che diventa il fondamento di speranza per tutti³⁴⁴. Gesù prega il suo Padre: «Tu mi hai dato potere sopra ogni carne, affinché io dia la vita eterna a tutti quelli che mi hai dato» (Gv 17,2)³⁴⁵; ed ancora: «Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32)³⁴⁶; dunque, il Giudice è il Salvatore, e la speranza può prevalere sul timore³⁴⁷.

5. La Chiesa non ha mai dichiarato che qualcuno sia stato dannato e nemmeno si è pronunciata sulla dannazione di Giuda, continuando a pregare per tutti gli uomini. Se fosse convinta che qualcuno sia all'inferno, la sua preghiera universale sarebbe contraddittoria. Il teologo afferma:

Quando Dio dice che «Egli, nostro salvatore, vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità, poiché uno solo è Dio e uno solo

³⁴⁰ Per la critica dell'insegnamento balthasariano sulla discesa di Cristo agli inferi fatta alla luce della dottrina e della Tradizione della Chiesa cfr. p. es. A.L. PITSTICK, *Light in Darkness*.

³⁴¹ TD 5, 266.

³⁴² Cfr. BDI 30.

³⁴³ «Affondiamo qui in acque profonde, in cui ogni spirito umano perde la sua base d'appoggio. L'ostinazione umana può realmente opporsi sino alla fine, alla rappresentanza divino - umana del suo peccato? Se rispondiamo tranquillamente e precisamente: sì, essa lo può, e riempiamo così l'inferno di ribelli, i teologi si vedono di nuovo costretti a introdurre singolari distinzioni nella volontà salvifica di Dio: esiste allora una "grazia sufficiente" (*gratia sufficiens*), caratterizzata dal fatto che agli occhi di Dio, essa dovrebbe "bastare" a convertire il peccatore, ma che viene respinta da questo; dal fatto cioè che essa non riesce a raggiungere il suo fine; ed esiste una "grazia efficace" (*gratia efficax*), che riesce a raggiungere il suo fine. D'altro canto non possiamo dire che questa sopraffaccia semplicemente la volontà del peccatore, dal momento che la sua adesione dev'essere libera. In quale oscurità noi ci perdiamo qui?» (BDI 54); per lo studio approfondito e critico di questo punto dell'insegnamento di von Balthasar cfr. p. es.: T.J. WHITE, «Von Balthasar and Journet».

³⁴⁴ Questo è un commento di Guerriero; cfr. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, 355.

³⁴⁵ Cfr. TD 5, 240-241.

³⁴⁶ Cfr. SPT 49.

³⁴⁷ Cfr. SPT 33.

il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti» (1Tm 2,4-5), ecco allora la ragione perché la Chiesa deve «fare domande, suppliche, preghiere e ringraziamenti per tutti gli uomini» (1Tm 2,1), ciò che non si potrebbe da essa pretendere se non potesse almeno avere la speranza che le sue preghiere, a raggio così esteso, abbiano un senso e possano essere ascoltate³⁴⁸.

6. I santi, sperimentando la realtà infernale e avendo le visioni dei reprobri, non cadevano in una profonda disperazione e rassegnazione ma, al contrario, cercavano di opporsi a questa situazione. Questo significa che la speranza non è vuota³⁴⁹. Esistono anche visioni di alcuni santi a favore della speranza; p. es. a Matilde di Magdeburgo Dio disse: «La mia anima non può sopportare di cacciare il peccatore da me [...] Per questo io seguo qualcuno così a lungo, finché non lo afferro e riservo per lui un posto così stretto che nessun intelletto umano mi segue sin là»³⁵⁰.

7. La giusta comprensione della natura della fede cristiana consiste nel capire che il suo nucleo è costituito dall'affidarsi a Dio. Sì, è vero che questo Dio è il Giudice, però il Giudice che ama e salva, il cui amore è più grande di qualsiasi diritto³⁵¹. Perciò i primi cristiani associavano il giudizio con la speranza³⁵².

Di conseguenza, la speranza cristiana è fortemente legata alla fede cristiana il cui elemento costitutivo è la fiducia nella verità e le promesse di Dio, è l'affidare se stesso a Dio. Anche se la tradizione cristiana ha spostato l'accento dal «*Maranatha*» pieno di speranza al «*Dies irae*» contrassegnato dalla paura, l'oggetto della vera fede non possono essere le verità che parlano solamente della dannazione e che non hanno in sé, almeno in modo

³⁴⁸ SPT 27. Von Balthasar nella nota presenta i testi delle diverse preghiere; cfr. anche; SPT 28; EUZ 71. Quanto al caso di Giuda cfr. BDI 12, n. 13.33; SPT 15.72-73. Inoltre alla base dell'analisi del Vangelo di S. Giovanni è fermamente convinto che «tutti» si riferisce alle persone che Signore vuole salvare, e non può essere inteso in modo limitato solo agli uomini affidati al Figlio dal Padre (Gv 6,37-39), perché al Figlio il Padre ha consegnato il «potere sopra ogni essere umano» (Gv 17,2); cfr. SPT 30-31.

³⁴⁹ Cfr. BDI 62.

³⁵⁰ AC 133. Il teologo cita: MECHTHILD VON MAGEDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, VI 16.

³⁵¹ Cfr. BDI 18-20.

³⁵² Cfr. BDI 20. Von Balthasar si appoggia alle parole di Ratzinger: «Negli ambienti, in cui il simbolo è spiritualmente nato, l'eredità cristiana primitiva era ancora ben viva; si percepiva ancora l'annuncio del giudizio come connaturalmente abbinato al messaggio della grazia. L'affermazione che è Gesù a giudicare avvolgeva automaticamente il giudizio di un alone di speranza» (J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 268). Anche nell'enciclica *Spe salvi* Benedetto XVI ricorda che la speranza costituisce un elemento fondamentale del giudizio finale; cfr. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 41.43.44.47.

implicito, la verità salvifica³⁵³. In altre parole: non si può dire che la fede cristiana consiste nel «freddo», neutrale, distaccato, indifferente, puramente intellettuale accettazione e professione di qualche verità – non importa se esse si riferiscono alla salvezza o alla dannazione eterna – separando da questo atto di fede la fiducia, la speranza, l'affidarsi alla Persona di Cristo³⁵⁴. Allora chi crede in Dio, ha fiducia in Lui e si rivolge a Lui³⁵⁵. E per di più, chi crede si abbandona nelle braccia del Giudice³⁵⁶.

In ogni caso l'atto della nostra fede fiduciosa, come l'atto della nostra persona intera che si affida, è rivolto sempre alla Persona di Gesù Cristo che è Parola di Dio, e non alle singole asserzioni, che potrebbero essere staccate da Lui, e che potrebbero essere vere senza di Lui e accettate senza di Lui. Nei confronti del giudizio di Cristo il credente può esprimere il suo fiducioso e interiore sì. Poiché quale altro giudice avremmo voglia di avere, se non il nostro Salvatore, che ha portato i nostri peccati ed è morto per noi abbandonato da Dio? Questo suo sì il credente può esprimerlo anche di fronte al fatto che la sua sorte eterna, il cielo e l'inferno, giacciono nelle mani di Cristo: proprio questo è l'autentico sì espresso nei confronti della sua [di Cristo] verità salvifica, e tutti gli altri atteggiamenti sono solo l'accettare la verità oggettiva come vera, senza sapere se questa verità deciderà della nostra salvezza o dannazione³⁵⁷.

8. La misericordia divina e il vero amore cristiano permettono di credere nella speranza di salvezza per tutti. La misericordia di Dio che causa l'esistenza dell'inferno sarebbe solamente una misericordia limitata, e ciò non è ammissibile³⁵⁸. Così come non si possono contraddire la misericordia

³⁵³ Cfr. BDI 19-20.

³⁵⁴ Cfr. EUZ 68.

³⁵⁵ BDI 16.

³⁵⁶ Cfr. BDI 15-18.

³⁵⁷ «Auf jeden Fall geht unser vertrauender Glaubensakt, als Akt unserer ganzen, sich hingebenden Person, immer auf die Person Jesu Christi als Wort des Vaters, nicht auf einzelne, von ihm ablösbare und ausserhalb seiner Wahrheit wahre und zu bejahende Sätze. Ein inneres, vertrauendes Ja aber kann der Glaubende zum Gericht Christi sprechen, denn von wem wollten wir lieber gerichtet werden als von unserem Erlöser, der unsere Sünden hinweggetragen und unsertwegen in der Gottverlassenheit gestorben ist? — er kann dieses Ja auch dazu aussprechen, dass sein ewiges Schicksal, Himmel und Hölle, in Christi Hand gelegt ist: dies ist wahrlich das Ja zu einer Heilswahrheit, und alles andere ein blosses neutrales Fürwahrhalten einer objektiven Wahrheit, von der nicht ausgemacht ist, ob sie dem Menschen zum Heil oder zum Unheil ausschlage» (EUZ 71-72); «Ciononostante la grazia consente a noi tutti di sperare e di andare pieni di fiducia incontro al Giudice che conosciamo come nostro "avvocato", *parakletos* (cfr. 1Gv 2,1)» (BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 47).

³⁵⁸ Cfr. SPT 13.

e la giustizia divina, perché esse devono essere tenute insieme³⁵⁹. Inoltre all'uomo non è consentito non avere speranza per gli altri uomini. Se qualcuno pensasse alla possibilità dell'inferno per un altro, questo significherebbe che non ama veramente. Ne consegue che non solamente è possibile, ma è anche obbligatorio sperare per la salvezza degli altri uomini³⁶⁰.

9. È vero che la libertà umana non può essere sopraffatta dalla libertà onnipotente divina, tuttavia ciò non significa che la libertà finita non possa essere «convinta» dalla grazia di Dio la cui luce riesce «rischiare ogni tenebra umana e superare ogni opposizione»³⁶¹. La grazia prodotta dall'opera vicaria di Cristo può essere spiegata nel modo seguente:

Lo Spirito Santo, lo Spirito della libertà assoluta, ci fa vedere all'interno del nostro spirito libero quale sarebbe la nostra *propria* vera libertà, ci pone cioè di fronte a noi stessi, alla nostra massima possibilità: noi non *potremmo* dire semplicemente di sì a noi stessi (ciò è frutto della rappresentanza vicaria), ci viene posta davanti agli occhi, anzi ispirata anche la ragionevolezza di un simile sì e *la voglia di pronunciarlo*. Vuoi realmente esistere per sempre in contraddizione con te stesso?

Fino a questo punto può spingersi la grazia. E se uno volesse attenersi alle menzionate distinzioni, allora dovrebbe dire: la grazia è «efficace», se presenta alla mia libertà un quadro di se stessa così evidente che essa non può far altro che aderire *liberamente* a sé; è semplicemente «sufficiente», se questo quadro non riesce realmente a indurre la mia libertà ad affermare se stessa ed essa persevera piuttosto nello stato di contraddizione con sé medesima.

Penetrare più a fondo in queste acque profonde non ci è permesso. Dobbiamo limitarci a dire: sarebbe in potere di Dio far sì che la sua grazia, sgorgante nel mondo dall'autosacrificio del suo Figlio (2Cor 5,19), sia in grado di divenire una grazia «efficace» per tutti i peccatori. Ma appunto questo noi possiamo solo sperare³⁶².

³⁵⁹ Von Balthasar mostra il «vano tentativo di una dogmatica intesa a circoscrivere e distinguere fra loro gli attributi divini, così da poter parlare di una pura giustizia senza riferimento alla misericordia» (SPT 107).

³⁶⁰ Cfr. BDI 57-59; «Si chiarisce ulteriormente un elemento importante del concetto cristiano di speranza. La nostra speranza è sempre essenzialmente anche speranza per gli altri: solo così essa è veramente anche per me. Da cristiani non dovremmo mai domandarci solamente: come posso salvare me stesso? Dovremmo domandarci anche: che cosa posso fare perché altri vengano salvati e sorga anche per altri la stella della speranza? Allora avrò fatto il massimo anche per la mia salvezza personale» (BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 48). Quanto allo studio della questione della speranza per gli altri in von Balthasar cfr. p. es.: J. SERVAIS., «Communion, universality and apocatastasis».

³⁶¹ BDI 24.

³⁶² BDI 55-56. Alla fine di BDI il teologo presenta il frammento dell'opera di Edith Stein in cui la filosofa cerca di capire meglio quale è la relazione fra l'onnipotente libertà di

10. Si può rispondere in modo nuovo all'antica domanda su che cosa sentono i santi nel cielo vedendo i loro cari che soffrono nell'inferno, ponendo un'altra domanda: veramente si può essere certi che nel cielo

ogni vincolo umano, ogni vincolo cristiano – indicato come *communio sanctorum* – viene semplicemente dissolto? E più profondamente ancora ponendoci dal punto di vista di Dio: Dio non ama più i dannati, per i quali è pur morto suo Figlio? O [...] i ribelli assoluti bruciano nel fuoco dell'amore divino assoluto, avvolgente anche loro, e quale effetto ha una simile situazione su Dio?³⁶³

La speranza per la salvezza di tutti e gli argomenti in suo favore hanno scatenato un'aspra critica³⁶⁴. L'accusa è stata rivolta a von Balthasar, sia da diversi teologi che da singoli credenti. Si diceva che il teologo avesse travisato la verità rivelata da Dio nella Scrittura e nella Tradizione, e confermata dal Magistero della Chiesa lungo i secoli³⁶⁵. Si sosteneva che

Dio, la sua grazie, la sua misericordia e la libertà dell'uomo. Anche lei è dell'opinione che la grazia di Dio non può violentare la libertà dell'uomo, però è in grado di illuminare l'oscurità dell'anima del peccatore fino a quel punto in cui egli comprenderà la verità di se stesso e di Dio, e di conseguenza accetterà liberamente il suo amore; cfr. BDI 64-67; cfr. E. STEIN, «Die ontische Struktur der Person», 158-159. Quanto a un altro modo di presentare il possibile «processo del convincere» il peccatore da Dio che gli si presenta come l'impotente «Fratello crocifisso» cfr. LE 381-382. M. Hauke deduce dalla citazione di E. Stein fatta da von Balthasar, che non si può escludere che «il nostro autore ritiene possibile una conversione nell'aldilà dopo il tempo terreno» (M. HAUKE, «“Sperare per tutti?”», 212); cfr. anche: *Ibidem*, 203-204.207-208. Tuttavia l'opinione di Hauke viene confutata dall'insegnamento di von Balthasar sulla morte intesa chiaramente come «la cessazione di ogni possibilità di merito» (NOV 37).

³⁶³ BDI 47-48; cfr. anche: EUZ 70-71.

³⁶⁴ Quanto alla storia del dibattito cfr. M. Hauke, «“Sperare per tutti?”», 196-203. Hauke non si interessa di tutti gli aspetti teologici della controversia ma ne presenta solo uno: il ruolo dell'esperienza dei santi. Egli comincia la sua analisi con il tentativo, molto riuscito, di ricostruire l'andamento del dibattito, riportando a questo proposito la vasta bibliografia dei testi scritti dai critici sulla tesi di von Balthasar.

³⁶⁵ All'inizio del BDI von Balthasar confessa: «T'avverto, caro lettore, che si tratta d'una diatriba fra teologi! Ma d'una diatriba che non lascia indifferente alcun cristiano. Il mio volumetto *Che cosa possiamo sperare [Sperare per tutti]* è stato fatto a pezzi con accanimento sulla rivista *Theologisches*, con l'efficace collaborazione della rivista *Der Fels*; e davanti agli occhi ho un fascio di lettere ingiuriose e di altre che mi scongiurano di tornare alla retta fede ecc.» (BDI 7); cfr. p. es.: K. BESLER, «Die Hölle leer hoffen?», 7263; G. HERMES, «Ist die Hölle leer?». La critica rivolta dai “tradizionalisti” contro von Balthasar viene comentata da J.-H. Tück con parole piuttosto aspre: «Mansche aus dem rechtskonservativen Spektrum haben ihm – allen Klarstellungen zum Trotz – nachgekläfft, er habe die Hölle abgeschafft und gegen das Dogma der Kirche verstoßen» (J.-H. TÜCK, «Drama zwischen Gott und Mensch», 393).

egli fosse un ottimista esagerato e sperasse in un inferno vuoto e nell'apocatastasi³⁶⁶. Accanto alle accuse generali, anche i punti singoli dell'insegnamento del teologo sono diventati oggetto di rimprovero da parte dei suoi oppositori. Ne indichiamo solo alcuni: l'interpretazione unilaterale dei testi biblici³⁶⁷; l'influsso esagerato del problematico, dal punto di vista dottrinale, pensiero di A. von Speyr e della sua interpretazione della discesa di Cristo agli inferi³⁶⁸; l'interpretazione incompleta dell'insegnamento di S. Agostino e S. Tommaso³⁶⁹; le forzature dei testi dei santi e dei mistici, soprattutto la citazione selettiva, che descrivono le visioni dell'inferno per sostenere le proprie opinioni³⁷⁰; immotivata speranza per la salvezza di Giuda e l'affermazione della possibilità della liberazione dei dannati che già si trovano nell'inferno³⁷¹.

³⁶⁶ Cfr. p. es.; J. AUER, «Allversöhnung – “moderne Gnosis“?»; W. HOERES, «Kritisches zur Theologie», 629-630. In modo moderato il problema viene accennato anche da L. Scheffczyk; cfr. L. SCHEFFCZYK, «Apokatastasis. Faszination und Aporie», 43-44.

³⁶⁷ Cfr. p. es.: G. HERMES, «Hoffnung auf das Heil aller?», 317c-318a.

³⁶⁸ Cfr. p. es.: K. M. FERGES, «Hölle ohne Hoffnung», 142-143.

³⁶⁹ Cfr. p. es.: B. DE MARGERIE, «Das ewige Leben», 6981; K. BESLER, «Die Hölle ist nicht leer», 7331-7332.

³⁷⁰ Cfr. soprattutto: K. BESLER, «Die Hölle ist nicht leer», 7359-7363. Hauke conclude il suo studio sul ruolo dell'esperienza dei santi nel dibattito sulla questione della speranza per tutti di von Balthasar nel modo seguente: «Nel *Breve discorso sull'inferno*, Balthasar ha dichiarato: “L'ultima parola, anche qui, l'avranno i santi” [BDI 14]. La testimonianza dei santi, però, è decisamente sfavorevole all'opinione che l'inferno potrebbe essere vuoto [...] La proposta balthasariana di mettere in prima fila i santi e la mistica, applicata conseguentemente, porta alla falsificazione della speranza nell'apocatastasi e confermi l'esito doppio del giudizio» (M. HAUKE, «“Sperare per tutti?”», 219); cfr. anche: *Ibidem*, 210.

³⁷¹ Cfr. p. es.: K. BESLER, «Die Hölle ist nicht leer», 31-32. Vale la pena citare le prole su Giuda pronunciate dal papa Benedetto XVI il quale prende una posizione diversa a riguardo: «Si tratta dunque di una figura appartenente al gruppo di coloro che Gesù si era scelti come stretti compagni e collaboratori [...] Il mistero della scelta rimane, tanto più che Gesù pronuncia un giudizio molto severo su di lui: “Guai a colui dal quale il Figlio dell'uomo viene tradito!” (Mt 26,24). Ancora di più si infittisce il mistero circa la sua sorte eterna, sapendo che Giuda “si pentì e riportò le trenta monete d'argento ai sommi sacerdoti e agli anziani, dicendo: ‘Ho peccato, perché ho tradito sangue innocente’” (Mt 27,3-4). Benché egli si sia poi allontanato per andare a impiccarsi (cfr. Mt 27, 5), *non spetta a noi misurare il suo gesto, sostituendoci a Dio infinitamente misericordioso e giusto* [...] È per noi un invito a tener sempre presente quanto dice san Benedetto alla fine del fondamentale capitolo V della sua *Regola*: “*Non disperare mai della misericordia divina*”. In realtà Dio “è più grande del nostro cuore”, come dice san Giovanni (1Gv 3,20). Teniamo quindi presenti due cose. La prima: Gesù rispetta la nostra libertà. La seconda: Gesù aspetta la nostra disponibilità al pentimento ed alla conversione; è ricco di misericordia e di perdono. Del resto quando pensiamo al ruolo negativo svolto da Giuda, dobbiamo inserirlo nella superiore conduzione degli eventi da parte di Dio. Il suo tradimento ha condotto alla morte di Gesù, il quale trasformò questo tremendo supplizio in spazio di amore salvifico, e in

Von Balthasar ha reagito alla critica dei «detentori del sapere» che seguendo la strada tracciata soprattutto da S. Agostino «sanno» con la «gelida indifferenza»³⁷² che un numero concreto di persone popola l'inferno³⁷³. La sua ampia e dettagliata risposta si riassume nella decisa affermazione scritta nel *Breve discorso sull'inferno*:

Invece si sono continuamente travisate le mie parole, nel senso che chi spera la salvezza per tutti i suoi fratelli e tutte le sue sorelle, «spera l'inferno vuoto» (che razza di espressione!). Oppure nel senso che chi manifesta una simile speranza, insegna la «redenzione di tutti» (*apokátastasis*) condannata dalla Chiesa, cosa che io ho espressamente respinto: noi stiamo pienamente *sotto* il giudizio e non abbiamo alcun diritto e alcuna possibilità di conoscere in anticipo la sentenza del giudice. Com'è possibile identificare speranza e conoscenza? Spero che il mio amico guarirà dalla sua grave malattia - ma per questo forse lo so?³⁷⁴.

Von Balthasar è d'accordo che non si può affatto parlare della cosiddetta «speranza a buon mercato» [*die billige Hoffnung*] della teoria dell'apokatastasi». La speranza della salvezza per tutti è invece «speranza più cara» [*die teurere Hoffnung*] perché chi la possiede non può essere libero dalla paura, data la peccaminosità di ogni uomo. Allora esiste la reale possibilità della dannazione. In questa situazione l'uomo può contare solamente sul «miracolo già compiutosi sulla croce di Cristo, che per essere applicato a se stesso ha bisogno di tutto il coraggio della speranza cristiana: per la forza di questo miracolo, tutto ciò che di condannabile è in lui venga

consegna di sé al Padre (cfr. Gal 2,20; Ef 5,2.25). Il Verbo «tradire» è la versione di una parola greca che significa «consegnare». Talvolta il suo soggetto è addirittura Dio in persona: è stato lui che per amore «consegnò» Gesù per tutti noi (cfr. Rom 8,32). *Nel suo misterioso progetto salvifico, Dio assume il gesto inescusabile di Giuda come occasione del dono totale del Figlio per la redenzione del mondo»* (BENEDETTO XVI, «Giuda Iscariota e Mattia», 4)

³⁷² TD 5, 163.

³⁷³ Cfr. SPT 46-47. Von Balthasar dice che nonostante tutto anche la dura posizione di S. Agostino era una conseguenza del suo amore verso i fedeli ai quali voleva preservare della pena dell'inferno mediante il suo insegnamento terrificante; cfr. SPT 50-51; EUZ 69-68.

³⁷⁴ BDI 10. Quanto alla stessa argomentazione cfr. SPT 14-15. La spiegazione di von Balthasar è stata accettata e confermata p. es. da: A. Scola secondo il quale il teologo svizzero «non ha mai detto che l'inferno non c'è, e nemmeno che è vuoto, ha solo voluto che fosse salvo quel dato della rivelazione neotestamentaria che ci autorizza a *sperare per tutti*» (A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar*, 129); H. Vorgrimler che afferma: «In von Balthasar non viene negata la pura possibilità di una estrema lontananza da Dio prodotta dalla propria libertà; in ciò egli non è un teorico dell'apocatastasi» (H. VORGRIMLER, *Storia dell'inferno*, 375).

da lui separato e gettato in quel resto inservibile che si brucia e si consuma davanti alle porte della santa città»³⁷⁵.

In definitiva la speranza per la salvezza di tutti si presenta come l'«estremo orizzonte raggiunto»³⁷⁶ «quando ogni speculazione sistematica fallisce»³⁷⁷. Essa viene indicata come l'unica via d'accesso al mistero che supera le capacità della ragione umana, ed oltre questa speranza una *theologia viatorum* non può andare.

Mi sembra corretto accontentarsi di questo atteggiamento esistenziale. Chi vuole spingersi oltre va a finire nel territorio del non-più-pensabile. Ad esempio, che Dio raggiunge il suo scopo anche allorquando per mezzo dell'inferno viene glorificato non il suo amore ma pur tuttavia la sua giustizia. Oppure che Egli continua ad amare eternamente i dannati, cosa che precisamente costituisce la loro pena. Oppure che Egli si li ama, ma non ha alcuna compassione per loro e anche a quelli che sono beati presso di Lui vieta di aver simile compassione [...] Lasciamo stare simili idee impensabili e limitiamoci a stare definitivamente sotto il giudizio di Dio. «Io non giudico nemmeno me stesso», dice S. Paolo, «il mio giudice è il Signore! Non vogliate perciò giudicare nulla prima del tempo, prima che venga il Signore. Egli metterà in luce anche ciò che ancora rimane nascosto nelle tenebre» (1Cor 4,3-5). E ancora S. Giovanni: «Dobbiamo aver fiducia nel giorno del Giudizio» (1Gv 4,17)³⁷⁸.

³⁷⁵ TD 5, 275. «È perciò indispensabile che ogni cristiano sia posto con estrema serietà di fronte alla possibilità della propria perdizione. Poiché in primo luogo sarebbe stato sicuramente perduto se la redenzione operata dalla croce di Cristo non lo avesse preservato dalla perdizione stessa — “tutto il mondo è colpevole di fronte a Dio [...] perché tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio” (Rom 3,19.23) —, e in secondo luogo in base alla dottrina cristiana nessuno può essere così sicuro del proprio stato di grazia da non potersi ingannare in proposito (DH 1534; 1563)» (SPT 61-62); cfr. TD 5 243. Proprio per questo, come spiega von Balthasar, S. Ignazio invita a meditare sull'inferno alla fine della Prima Settimana dei suoi *Esercizi*; cfr. SPT 62; AC 133; IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, numeri: 65-72.

³⁷⁶ TD 5, 430.

³⁷⁷ TD 5, 274. «Dobbiamo perciò dare ragione a K. Rahner, quando dice: “Noi dobbiamo salvaguardare le enunciazioni sulla potenza dell'universale volontà salvifica di Dio, sulla redenzione di tutti per opera di Cristo, sul *dovere di sperare la salvezza per tutti*, e la proposizione sulla vera possibilità di una dannazione eterna, senza poter conciliare tra loro concettualmente queste asserzioni”. E per quanto riguarda la predicazione, “accanto alla chiara messa in risalto dell'inferno come possibilità di un indurimento permanente della coscienza, deve esser presente in eguale misura l'esortazione ad abbandonarsi con piena speranza e fiducia all'infinita misericordia di Dio”» (BDI 58-59); cfr. K. RAHNER, «Inferno», 555.

³⁷⁸ AC 134. Già nell'anno 1955 von Balthasar scrisse della speranza come la soluzione esistenziale del mistero della salvezza e perdizione eterna: «Ist es so, dass an dieser genauen Stelle alles offen zu lassen ist, auch die Möglichkeit einer dogmatischen

Lo studio della polemica teologica svoltasi fra von Balthasar e i suoi critici fa capire che si tratta di un problema molto complesso. Per poter presentare una valutazione scientificamente corretta di tutte le questioni sollevate nel dibattito, occorrerebbe prestare attenzione non solo all'insegnamento di von Balthasar e di tutti i teologi che hanno ad esso reagito, ma anche all'insegnamento del Magistero della Chiesa; all'esegesi – soprattutto del Nuovo Testamento; allo studio del pensiero di: Origene, S. Agostino, S. Tommaso; ai testi dei santi, dei mistici e di A. von Speyr; alle apparizioni mariane a Fatima e alle visioni a Medjugorje; all'analisi filosofica di alcune nozioni utilizzate durante il dibattito.

Un'analisi di questo tipo non può essere oggetto della presente ricerca perchè occorrerebbe un ampio studio a parte. Perciò per concludere la presentazione della controversia, si vuole riferirsi alle affermazioni del papa Giovanni Paolo II. Durante l'udienza generale di mercoledì 28 luglio 1999 il pontefice ha tenuto una catechesi intitolata: *L'inferno come rifiuto definitivo di Dio*. In essa ha affermato:

La fede cristiana insegna che nel rischio del sì e del no che contraddistingue la libertà creaturale, qualcuno ha già detto no. Si tratta delle creature spirituali che si sono ribellate all'amore di Dio e vengono chiamate demoni (cfr. *Concilio Lateranense IV*: DH 800-801). Per noi esseri umani questa loro vicenda suona come ammonimento: è richiamo continuo ad evitare la tragedia in cui sfocia il peccato e a modellare la nostra esistenza su quella di Gesù che si è svolta nel segno del sì a Dio.

La dannazione rimane una reale possibilità, ma non ci è dato di conoscere, senza speciale rivelazione divina, se e quali esseri umani vi siano effettivamente coinvolti. Il pensiero dell'inferno – tanto meno l'utilizzazione impropria delle immagini bibliche - non deve creare psicosi o angoscia, ma rappresenta un necessario e salutare monito alla libertà, all'interno dell'annuncio che Gesù

Festlegung durch die Kirche (die bisher nicht erfolgt ist und sich nirgendwo abzeichnet), aber auch die Erlaubnis für den Einzelnen, mit der Ehrfurcht vor Gottes unerforschlichen Gerichten die Hoffnung zu verbinden, dass alle Menschen gerettet werden? Man kann der Meinung sein, diese Hoffnung sei dem Glaubenden nahegelegt, dort etwa, wo Paulus der Kirche vorschreibt, für alle Menschen zu beten (weil Gott die Rettung aller will 1Tim 2,1-4), was die Kirche doch wohl nicht mit echter Hoffnung tun könnte, wenn sie die Gewissheit hätte, dass eine Anzahl dennoch verloren geht. Man kann diese Meinung aber nicht der Kirche als ganzer aufdrängen wollen. Vielleicht werden die „Letzten Dinge“ hier so persönlich und existentiell, dass einem allgemeinen-normativen Sprechen gewisse Grenzen und Normen auferlegt sind, die der einzelne Glaubende als die Form kirchlicher Verkündigung zu respektieren und äusserlich anzuerkennen hat, während in seinem Herzen Furcht und Hoffnung sich existentiell wohl vertragen, dort wo sie die lebendige Form der Je-meinigkeit haben, die sie auf Kanzel und Lehrstuhl wesensgemäss nicht so deutlich besitzen können» (EUZ 71).

Risorto ha vinto Satana, donandoci lo Spirito di Dio, che ci fa invocare «Abbà, Padre» (Rom 8,15; Gal 4,6).

Questa prospettiva ricca di speranza prevale nell'annuncio cristiano. Essa viene efficacemente riflessa nella tradizione liturgica della Chiesa, come testimoniano ad esempio le parole del *Canone Romano*: «Accetta con benevolenza, o Signore, l'offerta che ti presentiamo noi tuoi ministri e tutta la tua famiglia [...] salvaci dalla dannazione eterna, e accogliaci nel gregge degli eletti»³⁷⁹.

Da quanto è stato presentato diventa chiaro che l'insegnamento del papa sembra confermare la fondatezza della speranza per la salvezza di tutti sostenuta da von Balthasar, mettendo in questione al tempo stesso la certezza assoluta che un numero concreto di uomini è già o sarà dannato. Inoltre vengono offerte risposte ad alcuni interrogativi più specifici sollevati nel dibattito. È lecito, dunque, parlare solo della reale *possibilità* della dannazione e la prospettiva della speranza realmente prevale nell'annuncio cristiano e di ciò la liturgia della Chiesa è il vero segno. Nell'insegnamento del pontefice viene mantenuta la dimensione del mistero della libertà dell'uomo, della sua sorte eterna, ma soprattutto della libertà e della misericordia di Dio, di cui non è lecito disperarsi mai mettendosi al posto del Giudice infinitamente misericordioso e giusto. Questa è stata una delle tesi fondamentali di von Balthasar.

Finalmente viene ripresa una delle asserzioni del pontefice. Giovanni Paolo II ha affermato che «il pensiero dell'inferno – tanto meno l'utilizzazione impropria delle immagini bibliche - non deve creare psicosi o angoscia, ma rappresenta un necessario e salutare monito alla libertà, all'interno dell'annuncio che Gesù Risorto ha vinto Satana».

³⁷⁹ GIOVANNI PAOLO II, «*L'inferno come rifiuto definitivo di Dio*», 4. Il corsivo è il nostro. Dobbiamo notare un fatto sorprendente per quanto riguarda le traduzioni del testo della catechesi del pontefice. Nel sito ufficiale del Vaticano solo una traduzione – quell'inglese – non cambia il testo originale pubblicato ne *L'Osservatore Romano* del 29 luglio 1999 e riportato nel sito: «La dannazione rimane una reale possibilità, ma non ci è dato di conoscere, senza speciale rivelazione divina, se e quali esseri umani vi siano effettivamente coinvolti». Il testo inglese dice infatti: «Eternal damnation remains a real possibility, but we are not granted, without special divine revelation, the knowledge of whether or which human beings are effectively involved in it». (Il corsivo è il nostro). Le altre quattro traduzioni invece (francese, spagnola, portoghese e tedesca) omettono la parola «se». Osserviamo che alla luce della controversia sulla speranza per la salvezza di tutti, il cambiamento dell'insegnamento papale può causare conseguenze gravi. Proprio la presenza o l'assenza di questa parola cambia radicalmente la valutazione delle posizioni di tutte le due parti del dibattito. Inoltre è da sottolineare che l'espressione «una reale possibilità» con le quali il pontefice descrive la dannazione dell'uomo, viene usata anche da von Balthasar (cfr. BDI 9).

Le parole sopracitate offrono la possibilità di capire meglio la speranza di von Balthasar per la salvezza di tutti gli uomini. Egli ha sostenuto che

se la teologia non è che una spiegazione della divina rivelazione, non può essere, nell'insieme, che una ermeneutica. Ma se anche la rivelazione di Dio in Gesù Cristo è una spiegazione che Dio fa di sé – in cui ci dev'essere anche l'interpretazione propria di Dio circa il suo piano cosmico nell'insieme e nei particolari – è anch'essa ermeneutica. La prima può essere costruita solo in ordine alla seconda che ne rappresenta la norma³⁸⁰.

Di conseguenza diventa ovvio che *Cristo è il criterio ermeneutico* della rivelazione di Dio, che come unico permette all'uomo di capire il vero senso del progetto di Dio per lui. Se dunque Cristo muore per amore per tutti gli uomini, non escludendo nessuno, è veramente illecito sperare la salvezza di ogni uomo?

Proprio la questione di Cristo visto come la chiave ermeneutica di ogni dato scritturistico e ogni problema teologico, sta al centro del notevole contributo al dibattito svoltosi circa la speranza per tutti di von Balthasar offerto da A. Nitrola nel suo recente trattato di escatologia³⁸¹.

L'autore, riprendendo la proposta di von Balthasar, cerca di andare ancora oltre il confine raggiunto dal teologo svizzero e si chiede: «Sperare per tutti va bene, ma *perché?* A questa domanda *teologica* von Balthasar non risponde in modo convincente» tuttavia «un trattato di escatologia deve cercare di farlo»³⁸². Dopo aver richiamato la catechesi di Giovanni Paolo II sull'inferno citata sopra³⁸³ e avendo riflettuto a fondo, fra l'altro, sulla relazione fra giustizia e misericordia di Dio,³⁸⁴ il teologo presenta l'argomento decisivo a favore della speranza di tutti proposta da von Balthasar. Nitrola afferma:

La croce di Gesù supera l'aporia tra la giustizia e la misericordia non tanto perché, con von Balthasar, *a livello esistenziale*, guardandola possiamo sperare senza limiti, ma perché, oltre von Balthasar, *a livello teoretico*, delle due ermeneutiche, entrambe possibili stando alla duplicità dei testi, ma indica quella da seguire perché *storicamente vera*, ossia vera *dopo* la storia della rivelazione. È l'amore di Dio in Cristo Gesù morto e risorto la chiave ermeneutica di ogni possibile aporia teologica, per cui è la misericordia che interpreta la giustizia e

³⁸⁰ TD 2, 91. Il papa Benedetto XVI recentemente ha ripetuto che la chiave ermeneutica ultima della Scrittura è «il Vangelo e il comandamento nuovo di Gesù Cristo compiuto nel mistero pasquale»; cfr. BENEDETTO XVI, *Verbum domini*, 42.

³⁸¹ Cfr. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 661-681.

³⁸² A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 670.

³⁸³ Cfr. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 667-668.

³⁸⁴ Cfr. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 670-676.

non viceversa, e c'è giustizia finché essa può coesistere con la misericordia non essendo mai vero il contrario. In questo modo si palesa ancora più chiaramente che il giudizio, la giustizia applicati all'eschaton sono precisamente metafore, parole umane che si contorcono per acogliere la realtà divina, così che vale che la giustizia di Dio non è la stessa dei nostri giudici, me è... *quella-che-è*, ossia quella che è stata storicamente, come fatto, rivelata *esaustivamente* in Gesù, il Figlio fattosi carne, che è morto per i molti, per *tutti*, per i peccatori [...] Se poi vogliamo, e il teologo cattolico deve volerlo, precisare questa speranza in sintonia con il dogma che afferma la condanna per colui che muore nel peccato mortale (p. es. *Benedictus Deus*, DH 1002), allora dobbiamo dire così: *sperare* per tutti non significa *sperare* che anche coloro che muoiono nel peccato mortale sono accolti in paradiso, ma che nessuno muoia nel peccato mortale, e cioè *sperare* che la misericordia di Dio sia talmente forte da spingere il peccatore a un ultimo e decisivo atto di carità»³⁸⁵.

Da quanto si è detto consegue che sembra lecito chiedersi - tenendo conto soprattutto delle parole del papa Giovanni Paolo II, ma anche della spiegazione teologica della proposta balthasariana di A. Nitrola - se adesso non si possa capire meglio ciò che von Balthasar ha voluto esprimere dicendo:

Il Crocifisso [...] abbraccia da sotto qualitativamente ogni possibile inferno. Ciò elimina in un modo ancora più radicale la simetria giudiziaria veterotestamentale [...] La croce è il giudizio decisivo, perché qui il Figlio subabbraccia con il suo amore il peccato del mondo che ha meritato una giusta condanna. [Di conseguenza] anche il tentativo di un essere umano ad escludersi dalla vita trinitaria che in Cristo coinvolge il mondo, il tentativo cioè di essere inferno in se stesso, resta pur sempre abbracciato dalla curva di Cristo, e in tal senso determinato dalla sua essenza e dal suo significato, il quale consiste nella partecipazione alla libertà dell'assolutamente bene [*die Freiheit des absolut Guten*] assegnato al mondo. Solo la libertà di Cristo è capace di spezzare i nostri vincoli e di condurre all'unità e all'ordine la loro molteplicità³⁸⁶.

³⁸⁵ A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II, 675-676. Anche H. Verweyen dichiara esplicitamente la volontà di «einen Schritt weiter gehen» oltre la proposta balthasariana; cfr. H. VERWEYEN, «Was ist die Hölle?», 266. Il teologo fonda la sua spiegazione della ragionevolezza della speranza per tutti sulla testimonianza della Scrittura e si riferisce all'amore del Crocifisso per tutti gli uomini. Tuttavia Verweyen, diversamente da Nitrola, ma in conformità di atteggiamento della maggior parte dei teologi da ambedue le parti del dibattito, non prende in considerazione la voce di Giovanni Paolo II. Di conseguenza la proposta di A. Nitrola sembra essere meglio argomentata ed articolata.

³⁸⁶ TD 5, 237.241.259.

CONCLUSIONE

1. Al termine del presente studio si vuole offrire un breve riassunto del lavoro, con la speranza che questo, insieme all'introduzione alla dissertazione, possa essere d'aiuto a chi volesse prendere conoscenza di questa ricerca prima di inoltrarsi nei suoi dettagli. Per tale motivo si cercherà di rispondere alle domande che potrebbero sorgere sulle tematiche della tesi sostenuta: *L'uomo alla luce dell'escatologia in Hans Urs von Balthasar*. Le domande principali potrebbero essere tre: 1) È ragionevole parlare dell'uomo alla luce dell'escatologia balthasariana anche se egli «comprende l'escatologia non antropocentricamente, bensì teo e trinitariocentricamente»?¹ 2) In che modo e in che misura von Balthasar ha realizzato nell'antropologia della seconda parte della *Teodrammatica* il suo postulato di rendere l'escatologia la prospettiva di tutta la teologia? 3) Quale volto dell'uomo sorge dallo studio dell'antropologia escatologica ed escatologia antropologica di von Balthasar?

Per dare delle risposte alle domande sopra esposte si getterà uno sguardo sintetico e complessivo sul percorso compiuto. Inoltre saranno evidenziati gli elementi dell'insegnamento del teologo svizzero, che alla luce di questo studio appaiono come questioni di particolare interesse. Infine verranno proposte delle linee per un possibile sviluppo futuro dell'argomento da noi elaborato.

2. Lo studio degli scritti di von Balthasar sull'escatologia ha permesso di osservare che il tema dei novissimi viene affrontato non sempre nello stesso modo.

Gli scritti giovanili del teologo mirano a mostrare la presenza dell'elemento escatologico nella moderna letteratura tedesca e non hanno la caratteristica di una trattazione sistematica delle «cose ultime». Tuttavia

¹ TD 5, 208.

proprio in questi scritti si delinea molto chiaramente il desiderio del giovane svizzero di affrontare l'uomo in vista del suo fine ultimo.

Il ruolo di brevi trattati sistematici sui novissimi spetta, invece, ai piccoli contributi scritti nel periodo fra l'anno 1954 e l'anno 1985. Fra questi si trovano i testi nei quali von Balthasar si occupa soprattutto dell'escatologia nel suo insieme (NOV, ETLD). In essi egli analizza lo stato delle ricerche nel suo tempo in questo ambito della teologia, mostrandone pregi e mancanze; traccia le proposte per un possibile sviluppo e offre il suo contributo al rinnovamento dell'escatologia. Dall'altra parte però il teologo svizzero offre piccoli studi nei quali il suo interesse si concentra sui singoli temi come: morte (ThD), parusia (FA, BFT), giudizio (G, GnA), speranza (TH). In ambedue gruppi di testi le realtà ultime sono sempre in legame con la sorte dell'uomo, ma tuttavia si potrebbero individuare ancora un altro tipo degli scritti in cui i novissimi vengono trattati esplicitamente come le «cose ultime» dell'uomo (LDME, EUZ, LE, UeVE).

Quanto a *L'ultimo atto*, esso si presenta come il frutto del lungo percorso teologico di von Balthasar, che cerca di dare un sguardo complessivo alle questioni escatologiche. Il volume si è guadagnato il nome di “escatologia matura”, in quanto vi confluiscono i temi fino ad allora trattati nei precedenti scritti. Quest'opera molto voluminosa, ripetitiva, che rispecchia il grande influsso del pensiero di von Speyr, fino a dare talvolta l'impressione di essere un collage delle citazioni tratte dagli scritti della mistica, non ha la forma di un trattato sistematico o di un manuale ben ordinato. Tuttavia il fatto più importante per noi è la dichiarazione dell'autore e cioè che voler offrire un'escatologia teocentrica e non antropocentrica, non significa che dell'uomo non vi si parla. Per rintracciare l'insegnamento del teologo sulle «cose ultime» dell'uomo non basta gettare uno sguardo all'indice dell'opera e nemmeno è sufficiente la lettura frettolosa del testo, ma solo uno studio accurato permette di ricostruire l'escatologia antropologica dell'autore.

La sorte eterna dell'uomo in modo esplicito viene messa al centro dell'interesse negli scritti polemici (KKH, SPT, ZuF, BDI, AC), nei quali von Balthasar risponde alle accuse suscitate dalla sua speranza per la salvezza di tutti. È proprio allora, nei suoi ultimi quattro anni di vita, che il legame fra la riflessione sulle «cose ultime» da una parte e sull'uomo dall'altra, mostratosi già nella sua tesi dottorale, risplende senza più veli.

Da quanto dimostrato nel corso della presente ricerca e da quanto detto sopra consegue la risposta alla prima domanda. Dunque, è ragionevole parlare dell'uomo alla luce dell'escatologia di von Balthasar. Questa opinione si fonda sul fatto che la sua teologia dei novissimi, pur essendo di carattere teocentrico, rimane sempre un ragionamento teologico che tratta dell'uomo il cui fine ultimo si trova in Dio. Da una parte si sarebbe

esagerato dicendo che il desiderio del teologo di “fare” l’escatologia «teo e trinitariocentricamente» esprime solo una scelta metodologica, un’impostazione dell’approccio all’escatologia che in fin dei conti vuole parlare soprattutto dell’uomo servendosi della concentrazione cristologica, o teocentrica, o perfino trinitariocentrica come semplice chiave ermeneutica. Questa opinione potrebbe essere facilmente confutata p. es. anche da questi passi di TD 5 dove il teologo parla di Dio in sé, cioè della vita intratrinitaria e del dolore di Dio. Tuttavia “fare” l’escatologia «teo e trinitariocentricamente» non vuol dire scrutare solo il mistero di Dio-*eschaton* senza parlare dell’uomo, ma vuol dire parlarne sempre *in relazione* al Dio che è la sua unica «“Cosa” Ultima».

3. Presentando le caratteristiche del pensiero escatologico balthasariano, è stato ricordato che ne *I novissimi della teologia contemporanea*, von Balthasar ha indicato l’escatologia come quel trattato da cui vengono gli impulsi fecondi per lo sviluppo degli altri settori della teologia. Essa è sostanzialmente unita agli altri campi della teologia, perciò l’approfondimento dei temi escatologici porta arricchimento al pensiero teologico intero. Dunque, la teologia dei novissimi è per von Balthasar «il punto focale della riflessione teologica»². Di conseguenza essa può essere intesa come la prospettiva di tutta la teologia e cioè anche dell’antropologia.

Nella ricerca grande attenzione è stata posta su un elemento della riflessione balthasariana presente nella sua escatologia, che ha permesso di individuare il nesso fra la teologia delle «cose ultime» e l’antropologia. Si tratta della convinzione del teologo secondo la quale per comprendere l’uomo occorre guardare il suo destino, in vista del quale egli fin dal principio è stato creato e «attrezzato»³. Il suo destino è Dio uno e trino, che contemporaneamente è anche il Creatore dell’uomo e la sua origine. Dunque l’inclinazione verso il suo *fine*, verso l’*eschaton* che è una Persona, verso la partecipazione alla vita trinitaria di Dio, deve essere visibile non solo nella vita dell’uomo, offuscata e ferita dal peccato, ma principalmente nell’uomo stesso, nella sua natura e in tutti i suoi aspetti.

In seguito lo studio è stato rivolto alla sua antropologia presentata nella seconda parte della *Teodrammatica*, per vedere se e in quale misura il teologo rende visibile l’apertura escatologica dell’uomo: l’apertura verso il suo fine ultimo.

² NOV 32.

³ Cfr. p. es.: LE 352, SVC 64-65.

Alla luce di questo studio si può constatare che l'indagine del teologo mirava alla spiegazione dell'enigma dell'uomo e della sua esistenza. Detto in altre parole: von Balthasar ha cercato di mostrare quale è il senso dell'esistenza dell'uomo è cioè quale è il suo fine ultimo, il suo *eschaton*. In fin dei conti egli è arrivato a stabilire che per capire bene l'uomo, per scoprire il vero senso della sua vita e, di conseguenza, per organizzarla affinché sia riuscita, si deve riconoscere che l'uomo è in modo sostanziale rivolto a Dio e questo fatto si rispecchia nel suo essere intero. Per questo motivo sembra sia lecito affermare che la sua antropologia di TD 2 è stata esposta in prospettiva escatologica anche se von Balthasar esplicitamente non lo dice.

Si fa notare che il nesso fra l'antropologia e l'escatologia balthasariana è visibile in un certo qual modo anche nei diversi saggi raccolti ne *Homo creatus est*. Basta uno sguardo ad alcuni titoli, p. es.: «La morte assorbita dalla vita», «La persona, il sesso e la morte», «Il tempo finito nel tempo eterno. La concezione cristiana dell'uomo», «Unità di vita e di morte».

4. Infine si vuole cercare di delineare il volto dell'uomo che sorge dallo studio dell'antropologia escatologica ed escatologia antropologica di von Balthasar.

L'uomo visto solo dalla prospettiva puramente umana, e cioè senza tener conto di ciò che di lui ha da dire Dio, può apparire solo come: «un *enigma*», «l'*inverificabile*», «un *gigantesco segno di domanda*», «un *paradosso su due gambe*», «una *sfinge cosmica*», «un essere "*centauro*"». È così perché l'enigmaticità caratterizza non solo la sua esistenza, ma anche la sua natura con tutti i suoi elementi costitutivi – con la sua libertà e con le tre tensioni: spirito-corpo, uomo-donna, individuo-comunità. L'enigma però raggiunge la propria acme nella morte, la quale essendo inevitabile per tutti, pone la fine a tutto e contraddice il senso di qualsiasi progetto umano, anzi il senso della vita stessa. La morte perciò non può che essere una realtà «cattiva» perché è «un limite», «una frattura», «il grande punto interrogativo», la «più profonda contraddizione», «l'enigma ultimo e più doloroso» della vita umana.

Nessuna risposta data dall'uomo a questo «*gigantesco segno di domanda*» che è egli stesso, nè mitica nè religioso-filosofica, anche se cercata con tutta la buona volontà e con tutte le forze dell'intelletto, non può essere soddisfacente. Il mistero dell'uomo è così grande che necessita di una luce maggiore, una luce non umana, ma divina. Solo la luce nuova proveniente dalla libera autorivelazione che Dio uno e trino opera in Gesù Cristo, rischiarà l'enigma dell'uomo. Gesù Cristo è il nuovo Adamo e l'uomo esemplare. Con Lui ci viene «offerto e donato un reale modello

archetipo»⁴ perché «in Lui la vera umanità è manifestata, quella che non è soltanto l'umanità dell'uomo, ma anche l'umanità di Dio»⁵.

Tuttavia Cristo risolve l'enigma dell'uomo proprio come Risorto, come Colui che ha vinto la morte – il più grande enigma dell'esistenza umana. Egli è la caparra della nostra umanità pienamente realizzata proprio perché la libera dai limiti terreni e apre davanti all'uomo la porta oltre la morte. Egli con la sua morte, risurrezione e ascensione corporea, mostra che il compimento dell'uomo sta non prima, ma dopo la morte. Proprio lì si compie la sua libertà finita e vengono superate le tre tensioni appartenenti al suo essere. Solo grazie a Lui si può essere sicuri che in cielo non solo si vedrà Dio uno e trino, ma si parteciperà alla sua intima vita divina. In Cristo, dunque, si svela la natura trascendente dell'uomo che fin dall'inizio, fin dalla sua creazione, è stato destinato alla vita eterna⁶.

5. Quanto alle questioni poste dall'escatologia balthasariana di particolare interesse si scelgono quelle che si distinguono per diversi motivi: o per il fatto di non essere in armonia con l'insegnamento ufficiale della Chiesa o perché hanno suscitato o potrebbero suscitare, domande e critiche o perché costituiscono un innegabile contributo alla teologia dei novissimi.

Quanto all'insegnamento di von Balthasar dove si presenta diverso dall'insegnamento ufficiale della Chiesa, è stata indicata la sua opinione riguardante il numero dei giudizi e, legata ad essa, la questione del «quando» della risurrezione. Nella presente tesi è stato spiegato in che cosa consiste questo dissacordo.

Tuttavia rimane sempre una domanda aperta. Perché von Balthasar pubblicando *L'ultimo atto* - la sua più grande opera sull'escatologia – nell'anno 1983, cioè quattro anni dopo la *Lettera riguardante alcune questioni di escatologia – Recentiores episcoporum Synodi*, pubblicata 17 maggio 1979 dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, non l'ha neppure menzionata?

Per quanto riguarda le questioni che a prima vista potrebbero sembrare in contraddizione con l'insegnamento della Chiesa, ma in realtà non lo sono, si vuole menzionare innanzitutto l'insegnamento del teologo sulla permanenza delle tre virtù teologali in cielo. E' stato mostrato che egli ha sostenuto che queste non scompariranno nell'*eschaton*, poiché Dio è "il sempre più grande" allora ai santi nel cielo saranno continuamente rivelate le nuove dimensioni del suo mistero.

⁴ TD 2, 343.

⁵ TD 2, 381.

⁶ Cfr. UeVE 49; TD 2, 295.

E' stato, però, sottolineato che la contraddizione fra l'opinione del teologo svizzero e il dogma è solo apparente, poiché von Balthasar parlando della permanenza delle fede e della speranza in cielo, si riferisce non al loro aspetto transitorio che corrisponde alla mancanza della nostra conoscenza di Dio che caratterizza la vita umana sulla terra (aspetto indicato dal dogma nella *Benedictus Deus*), ma al loro aspetto essenziale, cioè all'«atteggiamento fondamentale dell'uomo accolto nell'alleanza con Dio»⁷.

Ma la questione che ha causato uno dei più grandi dibattiti nella teologia della fine del XX secolo e l'eco del quale si percepisce finora, è ovviamente la *speranza per la salvezza di tutti*. Essa si è guadagnato perfino il nome della «ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar»⁸.

Nel presente studio si è tentato di delineare sia le linee principali della posizione del teologo svizzero a tale riguardo, sia di indicare le accuse più importanti rivoltegli da parte dei suoi avversari. Avendo notato anche la complessità del problema, è stato deciso di non analizzare uno ad uno ogni argomento di von Balthasar ed ogni accusa dei suoi critici. Questo tipo di ricerca necessiterebbe uno studio a parte. Di conseguenza, volendo nonostante tutto prendere una posizione nel dibattito, è stato fatto riferimento all'insegnamento di Papa Giovanni Paolo II. Si ricordano le parole essenziali del papa a supporto del discorso: «La *dannazione* rimane una *reale possibilità*, ma non ci è dato di conoscere, senza speciale rivelazione divina, *se* e quali esseri umani vi siano effettivamente coinvolti [...] Questa prospettiva ricca di *speranza prevale* nell'annuncio cristiano»⁹.

Le espressioni usate dal pontefice spontaneamente fanno pensare alle affermazioni di von Balthasar. Ma questo potrebbe essere solo una coincidenza. Nonostante tutto sembra che alla luce dell'affermazione del pontefice, tutte le accuse dei vecchi e anche nuovi critici sulla speranza per tutti, sembrano perdere un solido fondamento.

Inoltre riflessione è scaturita da due fatti. Il primo è stato già menzionato nel corso della ricerca. Si tratta delle traduzioni del testo originale (in italiano) della catechesi papale. Nel sito ufficiale della Città del Vaticano solo una traduzione su cinque, quella in inglese, riporta fedelmente l'espressione: «Non ci è dato di conoscere, senza speciale rivelazione divina, *se* e quali esseri umani vi siano effettivamente coinvolti». Nelle altre quattro traduzioni (in tedesco, in francese, in portoghese e in spagnolo) non viene tradotta la parola *se*, ma viene semplicemente omessa – scomparire. Un

⁷ TD 5, 349.

⁸ M. HAUKE, «“Sperare per tutti?” Il ricorso all'esperienza dei santi nell'ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar».

⁹ GIOVANNI PAOLO II, «L'inferno come rifiuto definitivo di Dio», 4.

monosillabo, ma di somma importanza per il dibattito, poiché proprio dalla sua presenza dipende tutto.

Il secondo fatto consiste nell'assenza di riferimenti, eccetto il trattato di escatologia di A. Nitrola, alla catechesi di Giovanni Paolo II, negli articoli sulla speranza per tutti di von Balthasar, scritti dopo l'anno 1999, dunque dopo la catechesi del papa. Non si ha la presunzione di affermare di aver esaminato tutti gli scritti apparsi al riguardo dal 1999 ad oggi. Tuttavia il silenzio a tale proposito è da sottolineare, soprattutto quando si nota che, per risolvere una *controversia*, la voce del papa non è da trascurare.

Per finire con ottimismo, che dovrebbe caratterizzare l'atteggiamento di chi fissa lo sguardo sull'*eschaton*, è doveroso ricordare il notevole contributo di von Balthasar alla cosiddetta *svolta escatologica* del XX secolo. È ormai risaputo che grazie al teologo svizzero è stato messo in luce con nuova forza il carattere teocentrico, cioè trinitario-cristologico dell'escatologia. Anche a lui si devono i due postulati ermeneutici che costituiscono una proposta concreta di mettere Dio al centro della teologia dei novissimi: la *decosmologizzazione dei dati escatologici* e la loro *concentrazione cristologica*. In questo modo la teologia può realizzare il compito che gli spetta e cioè seguire il movimento del Dio uno e trino, il quale essendo l'*eschaton* in se stesso, in Cristo si apre all'uomo e discende verso di lui, gli va incontro. Così l'escatologia e tutta la teologia si guadagna il nome di teologia *dall'alto*. In questo modo Cristo diventa la concretizzazione e la personificazione delle «cose ultime» dell'uomo e gli *eschata* non vengono più concepiti come luoghi, bensì come stati di Dio, o ancora meglio - come gli incontri dell'uomo con Dio in Cristo. Così si rende più evidente il tema principale dell'escatologia, vale a dire «il disegno, o consiglio di Dio, di accogliere e far albergare nella sua propria e intima vita senza fine il mondo creato, con l'uomo al centro, giunto alla sua "fine"»¹⁰. Pertanto, il trattato *De novissimis* liberato dalle categorie dello spazio e del tempo da trattato *antropocentrico-cosmologico*, si trasforma in *teocentrico-personalistico*¹¹.

Ma tutto questo è possibile solo perché

È Dio il «fine ultimo» della sua creatura. Egli è il cielo per chi lo guadagna, l'inferno per chi lo perde, il giudizio per chi è esaminato da Lui, il purgatorio per chi è purificato da Lui. Egli è Colui per il quale muore tutto ciò che è mortale e che risuscita per Lui e in Lui¹².

¹⁰ LE 382.

¹¹ Cfr. I. BOKWA, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja*, 247.

¹² NOV 44.

Dio è la «Cosa ultima» dell'uomo. Solo Dio. La morte lo mette davanti a Dio. Al giudizio avviene quest'incontro con Dio a quattr'occhi. E nessuna delle alternative di questo giudizio è il luogo nel cosmo. Esse sono degli atti e delle decisioni di Dio. L'uomo non cambia il suo posto nel cosmo. Come proveniente dall'abisso creativo della libertà di Dio, alla fine della sua esistenza terrena di nuovo attraverso la riva dello spazio e del tempo, per incontrarsi con la sua Sorgente¹³.

6. Il lavoro fin qui portato avanti lascia anche uno spazio aperto per un possibile sviluppo futuro dello studio sull'uomo alla luce dell'escatologia balthasarina. Si potrebbe innanzitutto sviluppare il “programma” esposto da von Balthasar ne *I novissimi nella teologia contemporanea* ed indagare a fondo «la corrispondenza della protologia (predestinazione, dottrina della creazione e del paradiso) e dell'escatologia; della storia della salvezza nel suo insieme e nell'escatologia, la Chiesa come “attualità” e “avvenire” dei «fini ultimi», i rapporti della dottrina sacramentaria con l'escatologia»¹⁴. Anche l'approfondimento del nesso fra il primo e l'ultimo Adamo e la riflessione sulla posizione della Madre di Dio come Colei che si trova fra «tempo ed eternità» potrebbero arricchire lo studio sia dell'antropologia che dell'escatologia balthasariana.

Inoltre, sarebbe interessante un'analisi più dettagliata del rapporto fra tempo ed eternità, dato che nell'escatologia di von Balthasar l'insegnamento sull'uomo viene costantemente accompagnato dalla riflessione su queste due realtà. In questo studio sono stati esposti solo alcuni elementi in occasione del discorso sulle caratteristiche del cielo e dell'inferno. Inoltre, parlando del fine ultimo dell'uomo, sarebbe possibile trattare anche del fine della storia.

7. Per portare a termine la conclusione della tesi si vorrebbe ritornare al momento in cui è nata la predilezione per l'escatologia di von Balthasar. Tutto è cominciato parecchi anni fa con la lettura de *I novissimi nella teologia contemporanea*. Siccome a quei tempi la conoscenza della lingua italiana da parte di chi scrive era piuttosto scarsa, il testo si mostrava molto difficile, quasi incomprensibile, salvo tre frasi citate già molte volte:

¹³ «Gott ist das letzte Ding des Menschen, Gott ganz allein. Der Tod bringt ihn vor Gott. Das Gericht vollzieht dieses Aug in Aug zu Gott. Und die beiden Alternativen des Urteils sind keine kosmologischen Örtlichkeiten, sondern Akte und Entscheidungen Gottes. Der Mensch verändert nicht seinen Standort im Kosmos, er, der aus dem Abgrund der Schöpferfreiheit Gottes stammt, tritt am Ende seiner zeitlichen Bahn wieder über den Rand von Raum und Zeit hinaus, um seinem Ursprung zu begegnen» (LDMC 94).

¹⁴ NOV 72.

È Dio il «fine ultimo» della sua creatura. Egli è il cielo per chi lo guadagna, l'inferno per chi lo perde, il giudizio per chi è esaminato da Lui, il purgatorio per chi è purificato da Lui. Egli è Colui per il quale muore tutto ciò che è mortale e che risuscita per Lui e in Lui¹⁵.

Queste poche parole sono state come un fulmine, che con forza è penetrato fino alle profondità del cuore, facendo capire che ciò che aspetta l'uomo alla fine della vita non è qualcosa, ma Qualcuno, è una Persona e questa Persona ama l'uomo! Proprio questa caratteristica così personale di descrivere *il* fine e per questo anche *la* fine della vita; questa personificazione delle realtà ultime che von Balthasar vede come incontro con Colui che ama, è stata l'occasione per imboccare la strada che ha portato alla formulazione delle domande sul significato di questo incontro con l'Amore per l'uomo, tema che si è cercato di trattare nella tesi esposta.

Si può dire che il cammino intrapreso è stato molto interessante e a volte sorprendente. Si è scoperto che il teologo che da tanti, fra cui non mancano sacerdoti e studenti di teologia, viene chiamato «quel tizio dell'inferno vuoto» e che parlando del quale non poche volte si deve rispondere alla domanda seguente: «ma egli è morto o no fuori dalla Chiesa?», fu invece «uomo della Chiesa»¹⁶ nel pieno senso della parola. Sì, la sua ricerca nel campo dell'escatologia lascia qualche domanda sospesa, ma non lì dove di solito viene posta. Si è tentato di mostrare che ciò che lascia perplessi è la sua opinione riguardante il numero dei giudizi e non la sua speranza per la salvezza di tutti.

A dire la verità è stato rilevato, non senza tristezza, l'incongruenza fra l'insegnamento del teologo sul numero dei giudizi e l'insegnamento ufficiale della Chiesa. Sembra però che questo fatto non sia da imputare all'orgoglio di von Balthasar o alla mancanza di buona volontà, ma al suo desiderio di spiegare sempre meglio l'*eschaton* che, a causa della sua grandezza, sfugge ogni volta quando pensiamo di averlo già catturato.

Tuttavia è stata provata grande gioia quando la ricerca ha permesso di capire che «quel tizio dall'inferno vuoto» non è un eretico quando spera che tutti saranno salvati. Si può dire di più: non solo non è eretico, ma è una persona che non dimentica che: la Misericordia di Dio è imprescrutabile –

¹⁵ NOV 44.

¹⁶ J. RATZINGER, «Un uomo della Chiesa nel mondo», 454. «Solo con molta esitazione Balthasar ha accettato la meritata onoreficenza del cardinalato [...] Quello che il Papa voleva esprimere con questo gesto di riconoscimento, anzi di onore, rimane valido: non più soltanto dei singoli, dei privati, ma la Chiesa nella sua responsabilità ministeriale ufficiale ci dice che egli fu un autentico maestro di fede, una guida sicura verso le fonti dell'acqua viva, un testimone della Parola, dal quale noi possiamo apprendere Cristo, apprendere la vita» (*Ibidem*, 457-458).

come professavano i santi¹⁷; Dio che ci aspetta è Amore (cfr. Gv 1J 4,8) – come insegna la Scrittura; Dio è «Padre *onnipotente*» (cfr. p. es.: DH 125; 150) – come professa la Chiesa.

È vero che gli stessi santi, che prima parlano della «grazia divina che *vince sempre*», subito dopo testimoniano di aver visto coloro che hanno preso il sopravvento sugli sforzi di Dio misericordioso¹⁸. Queste visioni mettono in difficoltà. Ma forse da questo apparente vicolo cieco si può uscire proprio grazie alla teologia *dall'alto* di von Balthasar, che prima volge lo sguardo a Dio e, solo successivamente, all'uomo. Poiché se si guarda a Colui che è Amore e Padre e questo Amore e Padre è *onnipotente*, non c'è più posto per lo scoraggiamento ascoltando i discorsi presentati dagli uomini, che pur essendo santi rimangono uomini che parlano una lingua umana e non sono in grado né di abbracciare la grandezza del mistero dell'Amore di Dio né di esprimerlo in modo perfetto. Bisogna, invece, rimanere con gli occhi, il cuore e la mente fissati su Dio-Amore-Padre *onnipotente*. E anche se non si riesce a descrivere nei dettagli la sua onnipotenza, si può, però, essere certi che essa *non ha limiti*. Di conseguenza Dio-Amore-Padre rivelatosi in Cristo, morto e risorto, diventa il fondamento solido della speranza per tutti gli uomini.

Se le cose stanno così la trattazione non può terminare con questa «conclusione della conclusione» della tesi dottorale. E' un profondo impulso del cuore, invece, fare altri passi e cioè, predicare il Vangelo (cfr. Mc 16,15) perchè «la messe è molta» (Mt 9,37; Lc 10,2) e il fulmine dell'Amore Misericordioso deve raggiungere tantissimi cuori affinché *tutti* finalmente capiscano che il fine dell'uomo non è altro che Dio-Padre-Amore!

¹⁷ «Assisto spesso anime di agonizzanti ed ottengo loro la fiducia nella divina Misericordia ed imploro da Dio la magnanimità della grazia divina che *vince sempre*. La Misericordia di Dio talvolta raggiunge il peccatore all'ultimo momento, in modo *singolare* e *misterioso*. All'esterno a noi *sembra* che tutto sia perduto, ma *non è così*; l'anima *illuminata* dal raggio di una vigorosa ultima grazia divina, si rivolge a Dio all'ultimo momento con un tale impeto d'amore che, in un attimo, ottiene da Dio il perdono delle colpe e delle pene. All'esterno però non ci dà alcun segno né di pentimento né di contrizione, poiché essi non reagiscono più alle cose esterne. *Oh, quanto imperscrutabile è la divina Misericordia!*» (F. KOWALSKA, *Dzienniczek*, numero 1698).

¹⁸ «Ma, orrore! Ci sono anche delle anime che respingono volontariamente e consapevolmente tale grazia e la disprezzano. Sia pure durante l'agonia, Iddio misericordioso dà all'anima un lucido momento interiore, in cui, se l'anima vuole, ha la possibilità di tornare a Dio. Però talvolta nelle anime c'è un'ostinazione così grande, che scelgono consapevolmente l'inferno, *rendendo vane* tutte le preghiere che altre anime innalzano per loro a Dio e *gli stessi sforzi di Dio...*» (F. KOWALSKA, *Dzienniczek*, numero 1698).

SIGLE E ABBREVIAZIONI

- a. articolo
- AAS *Acta Apostolicae Sedis*
- AA. VV. Autori vari
- AC H.U. VON BALTHASAR, «Apocatastasis», *Sperare per tutti*, Milano 1989, 117-134.
- ad soluzione della difficoltà
- AD H.U. VON BALTHASAR, «Ancora un decennio (1975)», *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994, 75-85.
- AdS 1 *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. I. Der deutsche Idealismus*, Studiaausgabe der frühen Schriften 3, Freiburg 1998³.
- AdS 2 *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. II. Im Zeichen Nietzsches*, Studiaausgabe der frühen Schriften 3, Freiburg 1998².
- AdS 3 *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. III. Die Vergöttlichung des Todes*, Studiaausgabe der frühen Schriften 3, Freiburg 1998².
- Anima *Anima. Vierteljahrschrift für praktische Seelsorge*, Olten
- Apocalisse H.U. VON BALTHASAR, «Apocalisse dell'anima tedesca. Studi su una dottrina degli atteggiamenti ultimi», *Hum(B)* 60/6 (2005) 1314-1326.
- ARD H.U. VON BALTHASAR, *Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica*, Brescia 1968.
- B A. VON SPEYR, *Bergpredigt. Betrachtungen über Matthäus 5,7*, Einsiedeln 1948.
- BaB H.U. VON BALTHASAR, «Von Balthasar antwortet Boros», *Orien.* 34 (1970) 38-39.
- BDI *Breve discorso sull'inferno*, Brescia 1988.
- BFT H.U. VON BALTHASAR, «Bibbia e fine del tempo», *Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica*, Brescia 1968, 27-52.

- BTC Biblioteca di teologia contemporanea
- C A. VON SPEYR, *Der erste Korintherbrief*, Einsiedeln 1956.
- CA H.U. VON BALTHASAR, «Il cristiano e l'angoscia», *Gesù e il cristiano*, Scritti minori 25, Milano 1998, 23-94.
- cap. capitolo
- CC H.U. VON BALTHASAR, «Contrassegni del cristianesimo», *Verbum Caro*, Saggi teologici 1, Brescia 1968, 178-199.
- CCC *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992.
- CCS H.U. VON BALTHASAR, «Cattolicesimo e comunione dei santi», *Com(I)* 97 (1988) 4-9.
- CDP H.U. VON BALTHASAR, «Come Dio Perdona», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 221-236.
- ChC H.U. VON BALTHASAR, «La Chiesa celeste e la sua manifestazione», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 159-176.
- cfr. confronta
- CivCatt *La Civiltà Cattolica*, Roma
- CleR *The Clergy Review*, London
- CM H.U. VON BALTHASAR, *Il cuore del mondo*, Brescia 1964.
- Com(F) *Communio* (edizione francese), Paris
- Com(I) *Communio* (edizione italiana), Milano
- Com (US) *Communio* (edizione americana), Washington
- DH *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, ed., Bologna 2009⁵ (Freiburg 2005⁴⁰).
- DI H.U. VON BALTHASAR, «Discesa agli inferi», *Lo Spirito e l'istituzione*, Saggi teologici 4, Brescia 1979, 333-343.
- DP H.U. VON BALTHASAR, «Dio parla come uomo», *Verbum Caro*, Saggi teologici 1, Brescia 1968, 80-104.
- DThC *Dictionnaire de théologie catholique*, I-XVII, A. VACANT - E. MANGENOT continué par E. AMANN, ed., Paris 1923-1972.
- EB *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1968.
- EC *Enciclopedia Cattolica*, I-XII, P. PASCHINI, ed., Città del Vaticano 1948-1954.
- ecc. *et caetera*
- ed. *edidit, ediderunt* (curatore, curatori)
- EH 2 A. von Speyr, *Erde und Himmel - Ein Tagebuch. II. Die Zeit der großen Diktate*, Einsiedeln 1975.
- EnW H.U. VON BALTHASAR, «Der Erstling der neuen Welt», *IKaZ* 12/3 (1983) 214-218.

- ETLD H.U. VON BALTHASAR, «Eschatologie, die Theologie der Letzten Dinge» in L. VON REINISCH, ed., *Theologie Heute: eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks*, München 1959, 131-140.
- EUZ H.U. VON BALTHASAR, «Eschatologie in unserer Zeit», *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005, 11-85.
- FA H.U. VON BALTHASAR, «Fede e attesa», *Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica*, Brescia 1968, 9-26.
- Fels* *Der Fels*
- G H.U. VON BALTHASAR, «Gericht», *IKaZ* 9/3 (1980) 227-235.
- GeP H.U. VON BALTHASAR, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Studienausgabe der frühen Schriften 2, Freiburg 1998².
- GG A. VON SPEYR, *Der grenzenlose Gott*, Einsiedeln 1955.
- GI A. VON SPEYR, *Gleichnisse des Herrn*, Einsiedeln 1966.
- GL 1 H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. I. La percezione della forma*, Milano 2005.
- GL 3 H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. III. Stili laicali*, Milano 1986.
- GL 4 H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. IV. Nello spazio della metafisica. L'antichità*, Milano 1986.
- GL 7 H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. VII. Nuovo Patto*, Milano 1991.
- GnA H.U. VON BALTHASAR, «I giudizi divini nell'Apocalisse», *Com(I)* 79 (1985) 14-21.
- GuF H.U. VON BALTHASAR, *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinem Werk*, Slazburg 1938.
- HerKorr.* *Herder Korrespondenz*, Freiburg
- Hum(B)* *Humanitas*, Brescia
- Ibidem* allo stesso posto
- ID. idem (lo stesso; autore precedente)
- IKaZ* *Internationale katholische Zeitschrift Communio*
- INTR. H.U. VON BALTHASAR, «Introduzione», *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr. Atti del II Colloquio Internazionale del pensiero cristiano*, Milano 1986, 11-15.
- IThQ* *The Irish Theological Quarterly*, Maynooth
- Jo 1 A. VON SPEYR, *Das Johannesevangelium. I. Das Wort wird Fleisch*, Einsiedeln 1949.
- Jo 2 A. VON SPEYR, *Das Johannesevangelium. II. Die Streitreden*, Einsiedeln 1949.

- Jo 3 A. VON SPEYR, *Das Johannesevangelium. III. Die Abschiedreden*, Einsiedeln 1948.
- KB H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Milano 1977.
- KH 1 A. VON SPEYR, *Kreuz und Hölle. I. Die Passionen*, Einsiedeln 1966.
- KH 2 A. VON SPEYR, *Kreuz und Hölle. II. Die Auftragshöllen*, Einsiedeln 1972.
- KKH H.U. VON BALTHASAR, «Kleine Katechese über die Hölle», *L'Osservatore Romano* (Deutsche Ausgabe), 21. September 1984, 1-2.
- KL H.U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln 1961².
- Lateranum* *Lateranum*, Roma
- LDMC H.U. VON BALTHASAR, «Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum», *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005, 89-115.
- LE H.U. VON BALTHASAR, «Lineamenti di escatologia», *Lo Spirito e l'istituzione*, Saggi Teologici 4, Brescia 1979, 353-391.
- Logos* *Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture*, St. Paul, Minnesota
- LT H.U. VON BALTHASAR, *Leben aus dem Tod. Betrachtung zum Ostermysterium*, Einsiedeln – Freiburg 1997³.
- LThK* *Lexikon für Theologie und Kirche*, I-X, J. HÖFER – K. RAHNER, ed., Freiburg 1957-1967².
- MAV H.U. VON BALTHASAR, «La morte assorbita dalla vita», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 200-207.
- MM H.U. VON BALTHASAR, *The God question and modern man*, New York 1967; orig. tedesco, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956.
- MoTh* *Modern Theology*, Oxford
- MP *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Brescia 1990.
- MS *Mysterium salutis. Nnuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, I-XI, J. FEINER – M. LÖHRER, ed., Brescia 1967-1978, orig. tedesco, *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, I-V, Einsiedeln 1965-1976.
- MThZ* *Münchener theologische Zeitschrift*, München
- n. nota
- NBL* *New Blackfriars*, Oxford
- NC H.U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito. Resoconto e progetto*, Milano 1991.
- NOV *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967.

- NV(e)* *Nova et Vetera* (edizione inglese)
- OD H.U. VON BALTHASAR, «Onnipotenza di Dio», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 211-220.
- OM A. VON SPEYR, *Das Wort und die Mystik. II. Objektive Mystik*, Einsiedeln 1970.
- Orien.* *Orientierung*, Zürich
- orig. originale
- OSA Nuova biblioteca agostiniana. Opere di sant'Agostino, Roma 1965-
- Path* *Pontificia Accademia Teologica Romana*, Città del Vaticano
- p. es. per esempio
- PG *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, I-CLXI, J.P. MIGNE, ed., Paris 1844-1864.
- PP H.U. VON BALTHASAR, «Piccola pianta dei miei libri (1955)», *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994, 29-45.
- Ps A. VON SPEYR, *Der Sieg der Liebe*, Einsiedeln 1953.
- PSM H.U. VON BALTHASAR, «La persona, il sesso e la morte», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 131-144.
- PSV* *Parola, spirito e vita*, Bologna
- q. questione
- RB* *Revue biblique*, Paris
- RES'65 H.U. VON BALTHASAR, «Resoconto (1965)», *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994, 47-73.
- RSPPhTh* *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris
- RTL* *Revue théologique de Louvain*, Louvain
- RTLu* *Rivista Teologica di Lugano*, Lugano
- S. santo
- Sc A. VON SPEYR, *Achtzehn Psalmen*, Einsiedeln 1957.
- ScCatt* *La Scuola Cattolica*, Milano
- SCP H.U. VON BALTHASAR, «Sul concetto di persona», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 101-110.
- SdT H.U. VON BALTHASAR, «Die Schlüssel des Todes und der Hölle. Eine Osterbetrachtung», *SKZ* 137/14 (1969) 197-199.
- SiP H.U. VON BALTHASAR, «Si presenta (1945)», *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994, 23-27.
- SKZ* *Schweizerische Kirchen Zeitung*, Luzern
- SM* *Enciclopedia teologica. Sacramentum mundi*, I-VIII, K. RAHNER, ed., Brescia 1974-1977, orig. tedesco, *Sacramentum mundi. Thrologisches Lexikon für die Praxis*, I-IV, Freiburg 1967-1969.
- SnS H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano 1991.

- SPT *Sperare per tutti*, Milano 1989.
- SR A. VON SPEYR, *Sie folgten seinem Ruf*, Einsiedeln 1955.
- SSS H.U. VON BALTHASAR, «La salute tra scienza e saggezza», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 85-100.
- STV *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa
- SVC H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985.
- T A. VON SPEYR, *Das Geheimnis des Todes*, Einsiedeln 1953.
- TD 1 H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. I. Introduzione al dramma*, Milano 1980.
- TD 2 H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. II. Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Milano 1982.
- TD 3 H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. III. Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano 1983.
- TD 4 H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. IV. L'azione*, Milano 1986.
- TD 5 H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. V. L'ultimo atto*, Milano 1986.
- TDI H.U. VON BALTHASAR, «Teologia della discesa agli inferi», *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr. Atti del II Colloquio Internazionale del pensiero cristiano*, Milano 1986, 143-151.
- TFTE H.U. VON BALTHASAR, «Il tempo finito nel tempo eterno. La concezione cristiana dell'uomo», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 41-56.
- TH H.U. VON BALTHASAR, «Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung», *MThZ* 32/2 (1981) 81-102.
- Theol.* *Theologisches. Beilage der «Offerten-Zeitung für die katholische Geistlichkeit Deutschlands»*, Abensberg.
- ThD H.U. VON BALTHASAR, «Der Tod im heutigen Denken», *Anima* 11 (1956) 292-299.
- ThWNT* *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-X, G. KITTEL ed., Stuttgart 1933-1979.
- TL 1 H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I. Verità del mondo*, Milano 1989.
- TL 2 H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. II. Verità di Dio*, Milano 1990.
- TL 3 H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. III. Lo spirito della verità*, Milano 1992.
- TNF H.U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, Milano 1990.
- TR H.U. VON BALTHASAR, «Tradizione», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 315-329.
- trad. traduzione
- TThZ* *Trierer Theologische Zeitschrift*, Trier

- UC H.U. VON BALTHASAR, «Universalismo cristiano», *Verbum Caro*, Saggi teologici 1, Brescia 1968, 262-276.
- UeVE H.U. VON BALTHASAR «L'uomo e la vita eterna», *Com(I)* 115 (1991) 34-52.
- v. versetto
- VI H.U. VON BALTHASAR, «Visione interiore e trascendimento di se stessi», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 254-263.
- VITA H.U. VON BALTHASAR, «La vita, la missione teologica e l'opera di Adrienne von Speyr», in B. ALBRECHT, ed., *Adrienne von Speyr. Mistica oggettiva*, Milano 1989², 11-65.
- VS H.U. VON BALTHASAR, «La verità è sinfonica», *Gesù e il cristiano*, Scritti minori 25, Milano 1998, 251-375.
- W A. VON SPEYR, *Die Welt des Gebetes*, Einsiedeln 1951.
- ZKTh *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Wien.
- ZuF H.U. VON BALTHASAR, «Zur Frage: "Hoffnung für alle". Eine Antwort auf den Artikel von Pfr. Karl Besler», *Theol.* 199/9 (1986) 7363-7366.

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di H. U. von Balthasar

- «Ancora un decennio (1975)», *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994, 75-85; orig. tedesco, «Noch ein Jahrzehnt», *Mein Werk – Durchblicke*, Einsiedeln 1990, 74-88.
- Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica*, Brescia 1968; orig. tedesco, *Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen zur biblischen Naherwartung*, Theologische Meditationen 13, Einsiedeln 1966.
- «Apocalisse dell'anima tedesca. Studi su una dottrina degli atteggiamenti ultimi», *Hum(B)* 60/6 (2005) 1314-1326.
- «Apocatastasis», *Sperare per tutti*, Milano 1989, 117-134; orig. tedesco, «Apocatastasis», *TThZ* 97/3 (1988) 169-182.
- Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. I. Der deutsche Idealismus*, Studiaausgabe der frühen Schriften 3, Freiburg 1998³.
- Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. II. Im Zeichen Nietzsches*, Studiaausgabe der frühen Schriften 3, Freiburg 1998².
- Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. III. Die Vergöttlichung des Todes*, Studiaausgabe der frühen Schriften 3, Freiburg 1998².
- «Auferstehung schon jetzt? Beitrag zu: Ostern am eigenen Leib erfahren», *Pfarrblatt der Katholischen Pfarreien der Region Basel* 5/16 (1976) 3.
- Auerelius Augustinus. Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln 1942.
- Aurelius Augustinus. Über die Psalmen*, Christliche Meister 20, Leipzig 1936.
- «Von Balthasar antwortet Boros», *Orien.* 34 (1970) 38-39.
- Die Bekenntnisse*, Christlicher Meister 25, Einsiedeln 1985.
- Bernanos*, Köln - Olten 1954.
- «Bibbia e fine del tempo», *Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica*, Brescia 1968, 27-52; orig. tedesco, «Bibel und Endzeit»,

- Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen zur biblischen Naherwartung*, Theologische Meditationen 13, Einsiedeln 1966, 30-60.
- Breve discorso sull'inferno*, Brescia 1988; orig. tedesco, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987.
- «Cattolicesimo e comunione dei santi», *Com(I)* 97 (1988) 4-9, orig. tedesco, «Katholizismus und Gemeinschaft der Heiligen», *IKaZ* 17 (1988) 3-7.
- «La Chiesa celeste e la sua manifestazione», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 159-176; orig. tedesco, «Die himmlische Kirche und ihre Erscheinung», *Homo creatus est*, *Skizzen zur Theologie* 5, Einsiedeln 1986, 148-164.
- «Cielo e terra aperti l'uno all'altro», *Tu coroni l'anno con la tua grazia. Prediche alla radio sull'anno liturgico*, Preghiera e mistica 29, Milano 1990, 147-153; orig. tedesco, «Himmel und Erde zueinander», *Du krönst das Jahr mit Deiner Huld. Radiopredigten*, Einsiedeln 1982, 171-178.
- «Come Dio Perdoni», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 221-236; orig. tedesco, «Wie Gott verzeiht», *Homo creatus est*, *Skizzen zur Theologie* 5, Einsiedeln 1986, 204-217.
- «Contrassegni del cristianesimo», *Verbum Caro*, Saggi teologici 1, Brescia 1968, 178-199; orig. tedesco, «Merkmale des Christlichen», *Verbum Caro*, *Skizzen zur Theologie* 1, Einsiedeln 1960, 172-194.
- «Il cristiano e l'angoscia», *Gesù e il cristiano*, Scritti minori 25, Milano 1998, 23-94, orig. tedesco, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln-Freiburg 1953.
- Il cuore del mondo*, Casale Monferrato 1994; orig. tedesco, *Das Herz der Welt*, Zürich 1945.
- «Discesa agli inferi», *Lo Spirito e l'istituzione*, Saggi teologici 4, Brescia 1979, 333-343; orig. tedesco, «Abstieg zur Hölle», *Pneuma und Institution*, *Skizzen zur Theologie* 4, Einsiedeln 1974, 387-400.
- Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1968.
- «Der Erstling der neuen Welt», *IKaZ* 12/3 (1983) 214-218.
- «Eschatologie. Die Theologie der letzten Dinge», in L. VON REINISCH, ed., *Theologie Heute: eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks*, München 1959, 131-140.
- Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005.
- «Fede e attesa», *Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica*, Brescia 1968, 9-26; orig. tedesco, «Glaube und Naherwartung», *Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen zur biblischen Naherwartung*, Theologische Meditationen 13, Einsiedeln 1966, 7-30.
- «La fede in carne e ossa», *Tu coroni l'anno con la tua grazia. Prediche alla radio sull'anno liturgico*, Preghiera e mistica 29, Milano 1990,

- 143-147; orig. tedesco, «Der leibhaftige Glaube», *Du krönst das Jahr mit Deiner Huld. Radiopredigten*, Einsiedeln 1982, 166-170.
- «Gericht», *IKaZ* 9/3 (1980) 227-235.
- Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät in der Universität Zürich*, Studienausgabe der frühen Schriften 2, Freiburg 1998².
- Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?*, Brescia 1993³, orig. tedesco, *Kennt uns Jesus – kennen wir ihn?* Freiburg - Basel - Wien 1980.
- «I giudizi divini nell'Apokalisse», *Com(I)* 79 (1985) 14-21; orig. tedesco, «Die göttlichen Gericht in der Apokalypse», *IKaZ* 14/1 (1985) 28-34.
- Gloria. Una estetica teologica. I. La percezione della forma*, Milano 2005; orig. tedesco, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961.
- Gloria. Una estetica teologica. III. Stili laicali*, Milano 1986; orig. tedesco, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. II/2. Fächer der Stile. Laikale Stile*, Einsiedeln 1962.
- Gloria. Una estetica teologica. IV. Nello spazio della metafisica. L'antichità*, Milano 1986; orig. tedesco, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III/1. Im Raum der Metaphysik. Altertum*, Einsiedeln 1965.
- Gloria. Una estetica teologica. VII. Nuovo Patto*, Milano 1991; orig. tedesco, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III/2.2. Neuer Band*, Einsiedeln 1969.
- The God question and modern man*, New York 1967; orig. tedesco, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956.
- Hans Urs von Balthasar – Zu seinem Werk*, Einsiedeln - Freiburg, 2000.
- «Introduzione», *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr. Atti del II Colloquio Internazionale del pensiero cristiano*, Milano 1986, 11-15; orig. tedesco «Einleitung», in H. U. VON BALTHASAR – G. CHANTRAINE – A. SCOLA, ed., *Adrienne von Speyer und ihre kirchliche Sendung. Akten des römischen Symposions vom 27.-29. September 1985*, Einsiedeln 1986, 12-16.
- «Kleine Katechese über die Hölle», *L'Osservatore Romano* (Deutsche Ausgabe), 21. September 1984, 1-2; orig. italiano, «Eppure la Chiesa proclama i santi non i dannati», *Trenta Giorni* 2/8 (1984) 36-41.
- Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln 1961².
- Leben aus dem Tod. Betrachtung zum Ostermysterium*, Einsiedeln – Freiburg 1997³.

- Il libro dell'Agnello. Sulla rivelazione di Giovanni*, Milano 2007; orig. tedesco, *Das Buch des Lammes. Zur Offenbarung des Johannes*, Freiburg 2004.
- «Lineamenti di escatologia», *Lo Spirito e l'istituzione*, Saggi Teologici 4, Brescia 1979, 353-391; orig. tedesco, «Eschatologie im Umriss», *Pneuma und Institution*, Skizzen zur Theologie 4, Einsiedeln 1974, 410-455.
- «La morte assorbita dalla vita», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 200-207; orig. tedesco, «Der Tod vom Leben verschlungen», *Homo creatus est*, Skizzen zur Theologie 5, Einsiedeln 1986, 185-194.
- I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967; orig. tedesco, «Eschatologie», in J. FEINER – M. LÖHRER, ed., *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 403-421.
- Il nostro compito. Resoconto e progetto*, Milano 1991; orig. tedesco, *Unser Auftrag. Bericht und Weisung. Einführung in die von Adrienne von Speyr gegründete Johannesgemeinschaft*, Einsiedeln 1984.
- «Mysterium paschale», *MS*, VI, 171-412, orig. tedesco, «Mysterium Paschale», *MS*, III/2, 133-326.
- «Onnipotenza di Dio», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 211-220; orig. tedesco, «Gottes Allmacht», *Homo creatus est*, Skizzen zur Theologie 5, Einsiedeln 1986, 195-103.
- Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinem Werk*, Slazburg 1938.
- Perché sono ancora cristiano*, in H. U. VON BALTHASAR – J. RATZINGER, *Perché sono ancora cristiano? Perché sono ancora nella Chiesa?* Brescia 2005³, 9-70; orig. tedesco, *Warum ich noch ein Christ bin?*, in H. U. VON BALTHASAR – J. RATZINGER, *Warum ich noch ein Christ bin? Warum ich noch in der Kirche bin*, München 1971, 11-52.
- «La persona, il sesso e la morte», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 131-144; orig. tedesco, «Person, Geschlecht und Tod», *Homo creatus est*, Skizzen zur Theologie 5, Einsiedeln 1986.
- «Piccola pianta dei miei libri (1955)», *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994, 29-45; orig. tedesco, «Kleiner Legeplan zu meinen Büchern», *Mein Werk – Durchblicke*, Einsiedeln 1990, 15-36.
- «Resoconto (1965)», *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994, 47-73; orig. tedesco, «Rechenschaft 1965», *Mein Werk – Durchblicke*, Einsiedeln 1990, 37-73.
- Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, Münchener Akademie-Schriften 53, München 1970.

- «Die Schlüssel des Todes und der Hölle. Eine Osterbetrachtung», *SKZ* 137/14 (1969) 197-199.
- «Si presenta (1945)», *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994, 23-27; orig. tedesco, «Es stellt sich vor: Hans Urs von Balthasar», *Mein Werk – Durchblicke*, Einsiedeln 1990, 9-14.
- Sperare per tutti*, Milano 1989; orig. tedesco, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986.
- Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano 1991; orig. tedesco, *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Einsiedeln 1970.
- Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985; orig. tedesco, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977.
- «Sul concetto di persona», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 101-110; orig. tedesco, «Zum Begriff der Person», *Homo creatus est*, Skizzen zur Theologie 5, Einsiedeln 1986, 93-102.
- «Il tempo finito nel tempo eterno. La concezione cristiana dell'uomo», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 41-57; orig. tedesco, «Endliche Zeit innerhalb ewiger Zeit», *Homo creatus est*, Skizzen zur Theologie 5, Einsiedeln 1986, 38-51.
- Teodrammatica. I. Introduzione al dramma*, Milano 1980; orig. tedesco, *Theodramatik. I. Prolegomena*, Einsiedeln 1973.
- Teodrammatica. II. Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Milano 1982; orig. tedesco, *Theodramatik. II/1. Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976.
- Teodrammatica. III. Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano 1983; orig. tedesco, *Theodramatik. II/2. Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.
- Teodrammatica. IV. L'azione*, Milano 1986; orig. tedesco, *Theodramatik. III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980.
- Teodrammatica. V. L'ultimo atto*, Milano 1986; orig. tedesco, *Theodramatik. IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.
- Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Brescia, 1990; orig. tedesco, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1969.
- «Teologia della discesa agli inferi», *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyer. Atti del II Colloquio Internazionale del pensiero cristiano*, Milano 1986, 143-151; orig. tedesco, «Teologie des Abstiegs zur Hölle», in H. U. VON BALTHASAR – G. CHANTRAINE – A. SCOLA, ed., *Adrienne von Speyer und ihre kirchliche Sendung. Akten des römischen Symposions vom 27.-29. September 1985*, Einsiedeln 1986, 138-146.

- La teologia di Karl Barth*, Milano 1977; orig. tedesco, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln - Olten 1951.
- Teologica. I. Verità del mondo*, Milano 1989; orig. tedesco, *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985.
- Teologica. II. Verità di Dio*, Milano 1990; orig. tedesco, *Theologik. II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985.
- Teologica. III. Lo Spirito della Verità*, Milano 1992; orig. tedesco, *Theologik. III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987.
- «Der Tod im heutigen Denken», *Anima* 11 (1956) 292-299.
- «Tradizione», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 315-329; orig. tedesco, «Tradition», *Homo creatus est*, Skizzen zur Theologie 5, Einsiedeln 1986, 277-287.
- Il tutto nel frammento*, Milano 1990; orig. tedesco, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963.
- «Unità di vita e di morte», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 196-199; orig. tedesco, «Einheit von Leben und Tod», *Homo creatus est*, Skizzen zur Theologie 5, Einsiedeln 1986, 181-184.
- «Universalismo cristiano», *Verbum Caro*, Saggi teologici 1, Brescia 1968, 262-276; orig. tedesco, «Christlicher Universalismus», *Verbum Caro*, Skizzen zur Theologie 1, Einsiedeln 1960, 260-275.
- «L'uomo e la vita eterna», *Com(I)* 115 (1991) 34-52; orig. tedesco, «Der Mensch und das Ewige Leben», *IKaZ* 20/1 (1991) 3-19.
- «La verità è sinfonica», *Gesù e il cristiano*, Scritti minori 25, Milano 1998, 251-375; orig. tedesco, *Die Wahrheit ist symphonisch*, Einsiedeln 1972.
- «Visione interiore e trascendimento di se stessi», *Homo creatus est*, Saggi teologici 5, Brescia 1991, 254-263; orig. tedesco, «Innenschau und Übersprung», *Homo creatus est*, Skizzen zur Theologie 5, Einsiedeln 1986, 232-241.
- «La vita, la missione teologica e l'opera di Adrienne von Speyr», in B. ALBRECHT, ed., *Adrienne von Speyr. Mistica oggettiva*, Milano 1989², 11-65.
- «Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung», *MThZ* 32/2 (1981) 81-102.
- «Zur Frage: "Hoffnung für alle". Eine Antwort auf den Artikel von Pfr. Karl Besler», *Theol.* 199 (1986) 7363-7366.

2. Studi scelti su H. U. von Balthasar

- AA. VV., B. HALLENSLEBEN – G. VERGAUWEN, ed., *Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars «Apokalypse der deutschen Seele» neu gelesen*, Freiburg 2006.
- AUER, J., «Allversöhnung – "moderne Gnosis"?!», *Theol.* 17/3 (1987) 45-47.

- BABINI, E., *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1988.
- , «Gesù Cristo, forma e norma dell'uomo secondo Hans Urs von Balthasar», *Com(I)* 105 (1989) 45-56.
- , «L'apporto di von Balthasar al concetto di persona», in R. FISICHELLA, ed., *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Città del Vaticano 2007, 247-252.
- BAATZ, U., «Eschatologie versus Apokalyptik? Hans Urs von Balthasar und Jakob Taubes», in B. HALLENSLEBEN – G. VERGAUWEN, ed., *Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars «Apokalypse der deutschen Seele» neu gelesen*, Freiburg 2006, 101-119.
- BESLER, K., «Die Hölle leer hoffen? Erwägungen zu Hans Urs v. Balthasars These vom universalem Heil», *Theol.* 197 (1986) 7255-7264.
- , «Die Hölle ist nicht leer oder: Grenzen der Hoffnung. Erwägungen zu Hans Urs von Balthasars These vom universalem Heil», *Theol.* 198 (1986) 7329-7333; 199 (1986) 7359-7363; 17/2 (1987) 30-35.
- BOKWA, I., «Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara» [= *Il metodo della teologia di Hans Urs von Balthasar*], *STV* 34/2 (1996) 51-74
- , *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujeciu Hansa Ursa von Balthasara* [= *Trinitario-cristologica interpretazione dell'eschatologia secondo Hans Urs von Balthasar*], Radom 1998.
- BYRNE, R., «Hans Urs von Balthasar and the mystery of the forty days after Easter», *Com(US)* 14/1(1987) 34-48.
- CARELLI, R., «L'assolutezza dell'amore e la fecondità delle origini. I riflessi protologici dell'eschatologia di Hans Urs von Balthasar», *Path* 8/2 (2009) 423-447.
- COLOMBO, P., «Hans Urs von Balthasar lettore (ma non troppo) di Karl Barth», *Hum(B)* 60/6 (2005) 1260-1274.
- CORDOVILLA PÉREZ, A., «Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo», *Com(I)* 203-204 (2005) 154-166.
- DALZELL, T.G., «The enrichment of God in Balthasar trinitarian eschatology», *IThQ* 66/1 (2001) 3-18.
- DISSE, J.P., «La temporalité dans l'eschatologie de Jésus selon la «Dramatique divine» de Hans Urs von Balthasar», *RTL* 23/4 (1992) 459-471.
- ENGELHARD, D., *Im Angesicht des Erlöserrichters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Mainz 1999.
- ESCOBAR, P., «Das Universale Concretum Jesu Christi und die eschatologische Reduktion bei Hans Urs von Balthasar», *ZKTh* 100 (1978) 560-595.

- ESPEZEL, A., «La vita eterna. L'escatologia come desiderio e promessa», *Com(I)* 203-204 (2005) 176-187.
- FERGES, K.M., «Hölle ohne Hoffnung. Die "universale Hoffnung" auf dem Prüfstand der Logik», *Theol.* 18/3 (1988) 141-149.
- FISICHELLA, R., «Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr. L'inseparabilità delle due opere», *Com(I)* 156 (1997) 61-74.
- GUERRIERO, E., *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo (Milano) 1991.
- , «Teodramma d'amore. Il centro vivo della teologia balthasariana», H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994, 9-20.
- HAAS, A.M., «Hans Urs von Balthasars "Apokalypse der deutschen Seele". Im Spannungsbereich von Germanistik, Philosophie und Theologie», in K. LEHMANN – W. KASPER, ed., *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln 1989, 62-77; trad. italiana, «L'"Apocalisse dell'anima tedesca" di Hans Urs von Balthasar. Nell'ambito di germanistica, filosofia e teologia», in K. LEHMANN – W. KASPER, ed., *Hans Urs von Balthasar. Figura e Opera*, Casale Monferrato 1991, 87-107.
- , «Zum Geleit», in H. U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. I. Der deutsche Idealismus*, Studienausgabe der frühen Schriften 3, Freiburg 1998³, XXV-XLVIII.
- , «Vorwort», in H. U. VON BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005, 7.
- HALLENSLEBEN, B., «Vorwort», in B. HALLENSLEBEN – G. VERGAUWEN, ed., *Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars «Apokalypse der deutschen Seele» neu gelesen*, Freiburg 2006, 5-6.
- HAUKE, M., «"Sperare per tutti?" Il ricorso all'esperienza dei santi nell'ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar», *RTLu* 6/1 (2001) 195-220.
- , «Auf den Spuren des Origenes. Größe und Grenzen Hans Urs von Balthasars», *Theol.* 35/9 (2005) 554-562.
- HATTRUP, D., «Welche letzten Haltungen in Balthasars "Apokalypse der deutschen Seele"?»», in B. HALLENSLEBEN – G. VERGAUWEN, ed., *Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars «Apokalypse der deutschen Seele» neu gelesen*, Freiburg 2006, 214-238.
- HEALY, N. J., *The eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as communion*, Oxford 2005.
- HERMES, G., «Ist di Hölle leer? Kardinal Newman antwortet Hans Urs von Balthasar», *Fels* 15/9 (1984) 250-253.256.
- , «Hoffnung auf das Heil aller? Bei H. U. von Balthasar nichts Neues», *Fels* 15/11 (1984) 316-320.

- HOERES, W., «Kritisches zur Theologie Hans Urs von Balthasars», *Theol.* 18/11 (1988) 628-630.
- HOFER, A., «Balthasar's Eschatology on the Intermediate State. The Question of Knowability», *Logos* 12/3 (2009) 148-172.
- HOLZER, V., «L'eschatologie trinitaire chez Hans Urs von Balthasar. Sens et implications d'une "eschatologie théocentrique"», *Path* 8/2 (2009) 387-421.
- IFEME, V. CH., *Jesus Christ the reconciler in the Trinitarian perspective in the theology of Karl Barth «vis-à-vis» Hans Urs von Balthasar*, Roma 2007.
- IMPERATORI, M., *H. U. von Balthasar. Una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico nella modernità*, Milano 2001.
- KIJAS, Z.J., *Homo Creatus Est. Ekumeniczne studium antropologii, Pawła A. Florenskiego (1937) i Hansa Ursa von Balthasara [=Homo Creatus Est. Lo studio ecumenico dell'antropologia di Pawel A. Florenski (1937) e Hans Urs von Balthasar]*, Kraków 1996.
- «Kommentar zu Eschatologie in unserer Zeit», H. U. VON BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit e Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005, 131-146.
- KRENSKI, T.R., *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Mainz 1995.
- LÓPEZ, A., «Eternal Happening. God as an Event of Love», *Com(US)* 32/2 (2005) 214-245.
- LÖSER, W., *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasars als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Frankfurt 1991².
- DE LUBAC, H., «Un testimonio di Cristo. Hans Urs von Balthasar. Omaggio ad Hans Urs von Balthasar», *Hum(B)* 20/9 (1965) 851-869.
- MALI, F., «Origenes - Balthasars Lehrer des Endes?», in B. HALLENSLEBEN – G. VERGAUWEN, ed., *Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars «Apokalypse der deutschen Seele» neu gelesen*, Freiburg 2006, 280-290.
- MARCHESE, G., *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1977.
- DE MARGERIE, B., «Das ewige Leben - Zwischen Hoffnung für alle und Glaubenswissen um Verdammnis», *Theol.* 192 (1986) 6978-6983.
- MARTINELLI, P., «Mistero Pasquale, Sabato Santo e Rivelazione Trinitaria. Considerazioni su un'idea fondamentale di Hans Urs von Balthasar», *Com(I)* 223 (2010) 10-23.
- MENKE, K.-H., «Balthasars "Theologie der drei Tage". Jesu Gang zum Kreuz, zu den Toten, zum Vater», *IKaZ* 39/1 (2010) 5-22.
- MEUFFELS, H.O., *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar*, Würzburg 1991.
- MINUTELLA, A.M., *L'escatologia cristologico-trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Roma 2006.

- MODA, A., *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Bari 1976.
- MOSS, D. – GARDNER, L., «Difference - The Immaculate Concept? The Laws of Sexual Difference in the Theology of Hans Urs von Balthasar» *MoTh* 14/3 (1998) 377-401.
- MUCCI G., «L'inferno vuoto», *CivCatt* 159/2 (2008) 132-138.
- NANDKISORE, R., *Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Roma 1997.
- O'DONNELL, J., «Man and Woman as *Imago Dei* in the Theology of Hans Urs von Balthasar», *CleR* 68/4 (1983) 117-128.
- , «H. U. von Balthasar sulla teologia del matrimonio», *CivCatt* 139/3 (1988) 483-488.
- OUELLET, M., *L'existence comme mission. L'anthropologie théologique de Hans Urs von Balthasar*, Roma 1983.
- , «Il mistero dell'uomo, immagine della Trinità», *Com(I)* 203/204 (2005) 146-153.
- PAROTTO, G., *La politica tra storia ed escatologia. Un itinerario di Hans Urs von Balthasar*, Milano 2000.
- PITSTICK, A.L., *Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*, Grand Rapids 2007.
- PIOTROWSKI, E., *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara* [Teodramma. La soteriologia drammatica di Hans Urs von Balthasar], Krakòw 1999.
- RATZINGER, J., «Un uomo della Chiesa nel mondo», in K. LEHMANN – W. KASPER, ed., *Hans Urs von Balthasar. Figura e Opera*, Casale Monferrato 1991, 451-458.
- RUFFINI, E., «Dati e prospettive di teologia escatologica nel pensiero di Hans Urs von Balthasar», H. U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967, 9-25.
- SABBIONI, L., *Giudizio e salvezza nell'escatologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1990.
- , «Sperare per tutti (H. U. von Balthasar)», *PSV* 29 (1994) 279-289.
- SAIN, B.K., «Through a different lens. Rethinking the role of sexual difference in the theology of Hans Urs von Balthasar», *MoTh* 25/1 (2009) 71-96.
- SANNA, I., «L'escatologia cristiana in K. Rahner, H. U. von Balthasar, W. Kasper», *Lateranum* 63 (1997) 393-454.
- SCHAUF, H., «Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen», *Theol.* 178 (1985) 6253-6258.

- , «Selbstverzehrung des Bösen? Einige Fragen an H. U. von Balthasar und seinen Kommentar zur Apokalypse des hl. Johannes», *Theol.* 181 (1985) 6394-6396.
- SCHINDLER, D.L., «Time in eternity, eternity in time. On the contemplative-active life», *Com(US)* 18/1(1991) 53-68.
- SCOLA, A., *Hans Urs von Balthasar. Uno stile teologico*, Milano 1991.
- , «Jesus Christ, Our Resurrection and Life. On the Question of Eschatology», *Com(US)* 24 (1997) 311-325.
- SERVAIS, J., «Communion, universality and apocatastasis. Hope for all?», *Com(US)* 23/3 (1996) 448-464;
- , «Per una valutazione nell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar», *RTLu* 4/1 (2001) 67-89.
- , «La libertà, dono di Cristo all'uomo, secondo Hans Urs von Balthasar», *RTLu* 7/1 (2002) 99-118.
- STRUKELJ, A., «Mann und Frau in Gott. Die Würde des Menschen nach Hans Urs von Balthasar», *FKTh* 10/4 (1994) 269-277.
- , «Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr. L'unità di due opere», *Com(I)* 203/204 (2005) 27-43.
- SUTTON, A., «The complementarity and symbolism of the two sexes: Karl Barth, Hans Urs von Balthasar and John Paul II», *NBL* 87/1010 (2006) 418-433.
- TORRALBA ROSELLÓ, F., *L'home en el drama de Déu. Lectura antropològica de la Theodramatik d'Urs von Balthasar*, Barcelona 1997.
- TÜCK, J.-H., «Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit», in M. Streit – J.-H. Tück, ed., *Die Kunst Gottes verstecken. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg – Basel – Wien, 2005, 82-116.
- , «Drama zwischen Gott und Mensch. Zur bleibenden Aktualität Hans Urs von Balthasars», *HerKorr.* 59/8 (2005) 389-393.
- , «Nachbetrachtung», H. U. VON BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit e Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005, 117-130.
- URAM, J., *La ricezione del pensiero di Karl Barth nella teologia cattolica. Analisi delle opere di Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2006.
- WALLNER, K.J., *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Wien 1992.
- WENCEL, K.T., *Hans Urs von Balthasar. Teologia chwaly [=Hans Urs von Balthasar. Teologia della gloria]*, Kraków 2001.

- WHITE, T.J., «Von Balthasar and Journet on the Universal Possibility of Salvation in the Twofold Will of God», *NV(e)* 4/3 (2006) 633-666.
- VERWEYEN, H., «Was ist die Hölle? Fragen in der Spur Hans Urs von Balthasars», *IKaZ* 37/3 (2008) 254-270.

3. Altri studi

- AGOSTINO, *De Civitate Dei*, OSA V/3
 ———, *Enarrationes in Psalmos*, OSA XXV
- ALTHAUS, P., *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh 1957.
- ANCONA, G., *Escatologia cristiana*, Nuovo corso di teologia sistemata 13, Bologna 2003.
- ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, M. ZANATTA, ed., Milano 1997.
 ———, *Fisica*, M. ZANATTA, ed., Torino 1999.
- BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, I-IV, Zürich 1958-1970.
- BÄTZING, G., *Kirche im Werden. Ekklesiologische Aspekte des Läuterungsgedankens*, Trierer Theologische Studien 56, Trier 1996.
- BENEDETTO XVI, «*Giuda Iscariota e Mattia*», Udienza generale di mercoledì 18 ottobre 2006, *L'Osservatore Romano*, 19 ottobre 2006, 4.
 ———, *Sacramentum Caritatis*, Postsinodale Esortazione Apostolica, 22 febbraio 2007, *AAS* XCIX (2007) 105-180.
 ———, *Spe salvi*, Lettera Enciclica, 30 novembre 2007, *AAS* XCIX (2007) 985-1027.
 ———, *Verbum Domini*, Postsinodale Esortazione Apostolica, 30 settembre 2010, Città del Vaticano 2010.
- BIFFI, G., *Alla destra del Padre*, Milano 2004.
- BLANDINO, G., *Problemi di teologia. Una ricerca di sintesi*, Roma 1989².
- BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959.
- BLONDEL, M., *La Philosophie et l'esprit chrétien. II. Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, Paris 1946.
 ———, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris 1963².
- BORDONI, M. – CIOLA, N., *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Corso di teologia sistematica 10, Bologna 2000².
- CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, Città del Vaticano 1992.
- CONGAR, Y., «Bulletin de théologie dogmatique. Fins dernières», *RSPHTh* 33 (1949) 463-464.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia «Recentiores episcoporum Synodi»*, 17 maggio 1979, *AAS* LXXI (1979) 939-943.

- CROUZEL, H., *Origène*, Paris, 1985.
- CULLMANN, O., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Bologna 1965; orig. tedesco, *Christus und die Zeit*, Zürich 1946.
- DANIELOU, J., *Sacramentum futuri: etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.
- , «Christologie et Eschatologie», in A. GRILLMEIER – H. BACHT, ed., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. III. Chalkedon heute*, Würzburg 1954, 269-286.
- , *Saggio sul mistero della storia*, Brescia 1957; orig. francese, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953.
- , *Il mistero dell'Avvento*, Brescia 1958; orig. francese, *Le mystère de l'Avent*, Paris 1948.
- DURRWELL, F.-X., *La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza*, Roma 1993; orig. francese, *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*, Paris 1950.
- FRANK-DUQUESEN, A., *Création et Procréation*, Paris 1951.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., «Notes sur le messianisme dans les psaumes», *RB* 14 (1905) 188-202.
- GIOVANNI PAOLO II, «Discorso del Santo padre ai partecipanti», *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyer. Atti del II Colloquio Internazionale del pensiero cristiano*, Milano 1986, 185-186.
- , «L'inferno come rifiuto definitivo di Dio. Lettura: Gv 3,17-19», Udienza generale di mercoledì 28 luglio 1999, *L'Osservatore Romano*, 29 luglio 1999, 4.
- GRESHAKE, G., *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969.
- , «Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie», *HerKorr.* 27 (1973) 625-634.
- GRESHAKE, G. - LOHFINK, G., *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg – Basel – Wien 1982⁵.
- HAMANN, J.G., «Kreuzzüge des Philologen», in J. NADLER, ed., *Sämtliche Werke. II. Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik. 1758–1763*, Wien 1950.
- HENGSTENBERG, H.E., *Tod und Vollendung*, Regensburg 1938.
- , *Der Leib und die Letzten Dinge*, Regensburg 1955.
- , «Die menschliche Person und die Letzten Dinge. Zur Eschatologie der Materie», *Theol.* 17/10 (1987) 7-16.
- IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, Napoli 1999.

- IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, E. BELLINI, ed., Milano 1981.
- KOWALSKA, F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej* [=Diario. *La Misericordia Divina nella mia anima*], Warszawa 2002.
- LOCHET, L., *Jesus descendu ux enfers*, Parigi 1979.
- DE LUBAC, H., «Du hast mich betrogen, Herr!», *Der Origenes-Kommentar über Origenes – Kommentar über Jeremia 20,7*, Einsiedeln 1984.
- MECHTHILD VON MAGEDEBURG, *Das fliessende Licht der Gottheit*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1995.
- MCBRIEN, R.P., *Catholicism*, Minneapolis 1981.
- MICHEL, A., «Résurrection des morts», *DThC*, XIII/2, 2501-1571.
- MILLÁS, J.M., *La figura di Cristo. Il segno della verità del Cristianesimo*, Roma 2006.
- MOIOLI, G., «Dal “De Novissimis” all'escatologia», *ScCatt* 101 (1973) 553-576.
- MOLTMANN, J., *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Brescia 1979; orig. tedesco, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*; München 1964.
- MONSERRAT, J., *Existencia, Mundanidad, Cristianismo*, Madrid 1974.
- NITROLA, A., *Escatologia*, Manuali di base 26, Casale Monferrato 1991.
- , *Trattato di escatologia. I. Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001.
- , *Trattato di escatologia. II. Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo (Milano) 2010.
- OEPKE, A., «Apokatastasis», *ThWNT* I, 388-392.
- O'COLLINS, G., *Gesù Nostro Redentore. La via cristiana alla salvezza*, BTC 154, Brescia 2009; orig. inglese, *Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation*, Oxford 2007.
- ORIGENE, *In Leviticum Homilia*, VII, 1-2, PG 12, 481.
- , *I principi*, M. SIMONETTI, ed., *Classici delle religioni 4: La religione cattolica*, Torino 1968.
- PIEPER, J., *Sulla speranza*, Brescia 1965; orig. tedesco, *Über die Hoffnung*, Leipzig 1935.
- PIO XII, *Mystici Corporis*, Lettera Enciclica, 29 giugno 1943, *AAS* XXXV (1943) 193-248.
- PIOLANTI, A., «Risurrezione dei morti», *EC*, X, 979-984.
- PLATONE, *La repubblica*, F. GABRIELI, ed., Firenze 1950.
- RAHNER, K., «Problemi della cristologia oggi», *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Roma 1967, 3-91; orig. tedesco, «Problemeder Cristologie von heute», *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln 1954.

- , «Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche», *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1969, 399-440; orig. tedesco, «Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen», *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1961, 401-428.
- , *Lettera aperta sul celibato. Il celibato del prete diocesano nella discussione attuale*, Brescia 1967; orig. tedesco, *Zölibat des welpriesters im heutigen Gespräch. Ein offener Brief*, Würzburg 1967.
- , «Inferno», *SM*, IV, 552-557, orig. tedesco, «Hölle», *SM*, II, 735-739.
- , «A proposito dello "Stato intermedio"», *Nuovi saggi*, VI, Roma 1978, 557-570; orig. tedesco, «Über den "Zwischenzustand"», *Schriften zur Theologie*, XII, Einsiedeln 1975.
- , *Corso fondamentale sulla fede: introduzione al concetto di cristianesimo*, Alba 1977; orig. tedesco, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976.
- RAST, T., «L'escatologia», in R. VANER GUCHT – H. VORGRIMLER, ed., *Bilancio della teologia del XX secolo. III. La teologia del XX secolo*, Roma 1972, 314-335.
- RATZINGER, J., «Auferstehung des Fleisches», *LThK*, I, 1048-1051.
- , «Auferstehungsleib», *LThK*, I, 1052-1053.
- , «Hölle», *LThK*, V, 445-449.
- , *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Brescia 2008¹⁶; orig. tedesco, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968.
- , *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi 2005⁴; orig. tedesco, *Eschatologie – Tod und Ewiges Leben*, Regensburg 1977.
- , «Zwischen Tod und Auferstehung», *IKaZ* 9/3 (1980) 209-226.
- , «Das Problem der christlichen Prophetie. Niels Christian Haidt im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger», *IKaZ* 28 (1999) 177-188.
- SCHEFFCZYK, L., «Apokatastasis. Faszination und Aporie», *IKaZ* 14/1 (1985) 35-46.
- SCHLIER, H., *Besinnung auf das Neue Testament*, Wien 1964.
- SCHMAUS, M., «Das Eschatologische im Christentum», in G. SOEHNGEN, ed., *Aus der Theologie der Zeit*, Regensburg 1948, 56-84.
- , *Von den letzten Dinge*, Münster 1948.
- VON SPEYR, A., *Bergpredigt. Betrachtungen über Matthäus 5,7*, Einsiedeln 1948.
- , *Das Johannesevangelium. III. Die Abschiedreden*, Einsiedeln 1948.
- , *Das Johannesevangelium. I. Das Wort wird Fleisch*, Einsiedeln 1949.
- , *Das Johannesevangelium. II. Die Streitreden*, Einsiedeln 1949.

- , *Dienst der Freude. Betrachtungen über den Philipperbrief*, Einsiedeln 1951.
- , *Die Welt des Gebetes*, Einsiedeln 1951.
- , *Das Geheimnis des Todes*, Einsiedeln 1953.
- , *Der Sieg der Liebe*, Einsiedeln 1953.
- , *Der grenzenlose Gott*, Einsiedeln 1955.
- , *Sie folgten seinem Ruf*, Einsiedeln 1955.
- , *Der erste Korintherbrief*, Einsiedeln 1956.
- , *Achtzehn Psalmen*, Einsiedeln 1957.
- , *Isaias*, Einsiedeln 1958.
- , *Gleichnisse des Herrn*, Einsiedeln 1966.
- , *Kreuz und Hölle. I. Die Passionen*, Einsiedeln 1966.
- , *Das Wort und die Mystik. II. Objektive Mystik*, Einsiedeln 1970.
- , *Erde un Himmel - Ein Tagebuch. II. Die Zeit der großen Diktate*, Einsiedeln 1975.
- STEIN, E. «Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik», in L. GELBER-R. LEUVEN, *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben. Edith Steins Werke*, VI, Freiburg 1962, 137-197.
- STEINBECK, J., *The Log from the sea of Cortez*, New York, 1974⁶.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *L'ambiente divino*, Milano 1975²; orig. francese, *Le milieu divin. Essai de vie intérieure*, Paris 1957.
- TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.
- , *La Somma contro i Gentili*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001.
- VORGRIMLER, H., *Storia dell'inferno*, Casale Monferrato 1995; orig. tedesco, *Geschichte der Hölle*, München 1993.

INDICE DEGLI AUTORI CITATI

- Agostino: 10, 18, 33, 54, 63, 64, 70, 71, 73, 74, 82, 86, 91, 98, 118, 201, 236, 237, 239, 251
- Althaus: 86
- Ancona: 19, 211, 223
- Aristotele: 132, 173, 204
- Auer: 236
- Baatz: 34
- Babini: 15, 83, 110, 146, 148, 150
- Balthasar: 3, 9, 10-22, 25-31, 33-63, 65-100, 102-105, 107, 108, 110, 111, 114, 116-122, 126, 128, 131-141, 143, 145-155, 157, 159-163, 166-171, 173-176, 180-182, 185-195, 197, 199-204, 206-208, 210-213, 215, 216, 219-223, 225-231, 234-242, 244-253
- Barth: 10, 11, 18, 32, 41, 69, 74-78, 93, 117, 141, 250
- Bätzing: 91
- Benedetto XVI: 17, 109, 154, 181, 233, 234, 236, 241
- Besler: 16, 65, 226, 236, 253
- Biffi: 189, 210, 212, 223
- Blandino: 108
- Bloch: 168
- Blondel: 18, 64, 66, 69, 147, 184
- Bokwa: 14, 57, 75, 100, 101, 103, 250
- Bordoni: 19
- Byrne: 199
- Carelli: 114, 219
- Ciola: 19
- Colombo: 75, 76
- Congar: 88, 92
- Cordovilla Pérez: 110, 128, 151
- Crouzel: 72
- Cullmann: 85
- Dalzell: 205
- Daniélou: 85, 97, 106
- Disse: 202
- Engelhard: 211
- Escobar: 84, 91, 92, 229
- Espezet: 103, 207, 212
- Ferges: 236
- Fisichella: 11, 12, 78-80
- Frank-Duquesen: 139
- Gardner: 117
- Garrigou-Lagrange: 92
- Giovanni Paolo II: 11, 12, 16, 17, 83, 117, 141, 239, 240-242, 249, 250
- Greshake: 66, 67, 101, 211
- Guerriero: 70, 74, 76, 78, 80, 226, 231
- Haas: 33-35
- Hallensleben: 34
- Hamann: 195
- Hatstrup: 34
- Hauke: 16, 57, 61, 74, 187, 235, 236, 249
- Healy: 14, 16, 17, 25, 26, 102
- Hengstenberg: 86, 216, 217
- Hermes: 62, 236
- Hoeres: 236
- Hofer: 212
- Holzer: 99, 102
- Ifeme: 76
- Ignazio di Loyola: 18, 66, 70, 238
- Imperatori: 56
- Ireneo di Lione: 207, 208, 221

- Kijas: 15
 Kowalska: 253
 Krenski: 82, 226
 Lochet: 64
 Löser: 74
 López: 203
 Lubac: 11, 66, 70, 72, 263
 Mali: 34
 Marchesi: 75
 Margerie: 236
 Martinelli: 226
 McBrien: 227
 Mechthild von Magedeburg: 211, 232
 Menke: 226
 Meuffels: 15, 101, 114, 116, 151
 Michel: 215
 Millás: 173
 Minutella: 14, 98, 100
 Moda: 91
 Moioli: 40, 90, 101
 Moltmann: 53, 59
 Monserrat: 173
 Moss: 117
 Mucci: 16
 Nandkisoré: 15, 16, 33, 78
 Nitrola: 10, 19, 69, 92, 95, 103, 106, 159, 166, 172, 208, 211, 241, 242, 250
 O'Collins: 214
 O'Donnell: 117, 141, 163
 Oepke: 68
 Origene: 10, 18, 33, 63, 69, 70-75, 82, 221, 239
 Ouellet: 15, 146, 148, 150
 Parotto: 14, 25, 101
 Pieper: 64, 70
 Pio XII: 206
 Piolanti: 215
 Piotrowski: 89
 Pitstick: 231
 Platone: 39, 133, 172
 Rahner: 11, 61, 66, 67, 84, 87, 90, 97, 100, 101, 103, 189, 210, 219, 230, 238, 250, 251
 Rast: 84, 90
 Ratzinger: 11, 51, 61, 62, 66, 83, 182, 190, 191, 193, 209, 211-217, 221, 222, 229, 232, 252
 Ruffini: 87, 91, 93, 94, 101, 210
 Sabbioni: 14-16, 40, 78, 83, 114, 226
 Sain: 117
 Sanna: 40, 84, 95, 103, 161
 Schauf: 62
 Scheffczyk: 236
 Schindler: 202
 Schlier: 158
 Schmaus: 85, 86
 Scola: 17, 26, 57, 101, 114, 125, 126, 210, 212, 237
 Servais: 78, 79, 81, 82, 208, 210, 234
 Speyr: 10-12, 18, 57, 60, 65, 66, 78-83, 107, 143, 153, 154, 177, 179, 187, 192, 194, 203, 208, 214, 225, 226, 228, 236, 239, 245, 247-253
 Stein: 67, 235
 Steinbeck: 111
 Strukelj: 79, 82, 161
 Sutton: 117, 141
 Teilhard de Chardin: 59, 88, 137, 138
 Tommaso d'Aquino: 63, 132, 160, 224
 Torralba Roselló: 15
 Tüek: 17, 26, 35, 36, 38, 41, 76, 80, 81, 90, 95, 115, 183, 222, 226, 236
 Uram: 76
 Verweyen: 242
 Vorgrimler: 237
 Wallner: 14, 96
 Wencel: 57
 White: 231

INDICE GENERALE

PRESENTAZIONE.....	5
INTRODUZIONE.....	7
CAPITOLO I: <i>La visione generale dell'escatologia di Hans Urs von Balthasar</i>	21
1. Gli scritti di Hans Urs von Balthasar sull'escatologia	21
1.1 Gli scritti giovanili del carattere letterario.....	22
1.1.1 Storia del problema escatologico nella moderna letteratura tedesca (1930)	22
1.1.2 Apocalisse dell'anima tedesca. Studi su una dottrina degli atteggiamenti ultimi (1937-1939)	25
1.2 I piccoli contributi all'escatologia	31
1.2.1 Escatologia nel nostro tempo. Le «cose ultime» dell'uomo e il cristianesimo (1954-1955)	31
1.2.2 Morte nel pensiero odierno (1956)	35
1.2.3 I novissimi nella teologia contemporanea (1957).....	36
1.2.4 Escatologia, la teologia delle «cose ultime» (1959)	38
1.2.5 Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica (1966).....	40
1.2.6 L'uomo e la vita eterna (1972).....	42
1.2.7 Lineamenti di escatologia (1974).....	45
1.2.8 Giudizio (1980).....	47
1.2.9 Su una teologia cristiana della speranza (1981).....	48
1.2.10 Primizie del nuovo mondo (1983)	50
1.2.11 I giudizi divini nell'Apocalisse (1985)	51
1.3 L'«escatologia matura» - L'ultimo atto (1983).....	52
1.4 I brevi scritti polemici.....	56
1.4.1 Piccola catechesi sull'inferno (1984).....	56
1.4.2 Sperare per tutti (1986)	58
1.4.3 Sulla domanda: «Speranza per tutti» (1986).....	61
1.4.4 Breve discorso sull'inferno (1987)	61

1.4.5 Apocatastasi (1988)	64
2. Gli ispiratori del pensiero escatologico di Hans Urs von Balthasar.....	65
2.1 Fra Origene e Agostino.....	66
2.2 Karl Barth	70
2.3 Adrienne von Speyr	74
3. La caratteristica dell'escatologia di Hans Urs von Balthasar e il suo contributo.....	79
3.1 La valutazione balthasariana del pensiero escatologico contemporaneo	79
3.2 Escatologia biblica e conforme alla Tradizione e al Magistero	85
3.3 Due postulati ermeneutici	86
3.3.1 La decosmologizzazione dei dati escatologici.....	87
3.3.2 La concentrazione cristologica dei dati escatologici	91
3.4 Escatologia teocentrica, cioè trinitario-cristologica	95
3.5 Escatologia come prospettiva di tutta la teologia	99
3.6 Escatologia come la chiave interpretativa dell'antropologia.....	101
 CAPITOLO II: <i>Antropologia escatologica di Hans Urs von Balthasar</i>	 105
1. L'uomo come l'enigma	105
1.1 L'enigmaticità dell'esistenza umana	105
1.2 L'enigmaticità della natura dell'uomo.....	109
1.2.1 Il carattere enigmatico della libertà finita	109
1.2.2 Il carattere enigmatico della tensione fra spirito e corpo	111
1.2.3 Il carattere enigmatico della tensione fra uomo e donna	112
1.2.4 Il carattere enigmatico della tensione fra individuo e comunità	113
2. Il cammino verso una soluzione dell'enigma dell'uomo	115
2.1 L'uomo – la libertà finita.....	115
2.1.1 L'uomo e natura («precrislianamente»).....	115
2.1.2 La novità cristiana.....	118
2.2 L'uomo – spirito e corpo	126
2.2.1 L'uomo e natura («precrislianamente»).....	126
2.2.2 La novità cristiana.....	131
2.3 L'uomo – uomo e donna.....	133
2.3.1 L'uomo e natura («precrislianamente»).....	133
2.3.2 La novità cristiana.....	135
2.4 L'uomo – individuo e comunità	138
2.4.1 L'uomo e natura («precrislianamente»).....	138

2.4.2	La novità cristiana.....	140
3.	<i>L'eschaton</i> – la luce rischiarante l'enigma dell'uomo.....	144
3.1	L'esistenza umana illuminata dall' <i>eschaton</i>	144
3.2	La natura dell'uomo alla luce dell' <i>eschaton</i>	147
3.2.1	La libertà infinita di Dio – il compimento della libertà finita dell'uomo.....	148
3.2.2	La risurrezione – lo scioglimento della tensione spirito-corpo.....	153
3.2.3	Il rapporto Cristo-Chiesa – il modello della realizzazione definitiva del rapporto uomo-donna.....	156
3.2.4	La <i>communio sanctorum</i> - il superamento della tensione individuo-comunità.....	158
CAPITOLO III: <i>Escatologia antropologica di Hans Urs von Balthasar</i>		161
1.	Morte dell'uomo.....	162
1.1	La morte vista dalla prospettiva umana.....	162
1.1.1	La morte - realtà ambigua.....	162
1.1.2	La morte – limite e rottura di vita.....	164
1.1.3	La morte – il più grande enigma dell'uomo.....	166
1.2	La morte alla luce della rivelazione di Dio.....	168
1.2.1	La morte «buona» e morte «cattiva».....	169
1.2.2	La morte «subabbracciata» e cambiata da Cristo.....	172
2.	Giudizio dell'uomo.....	176
2.1	L'uomo come giudicato da Dio.....	176
2.1.1	Motivo del giudizio dell'uomo.....	176
2.1.2	Giudice dell'uomo.....	177
2.1.3	Materia del giudizio dell'uomo.....	181
2.1.4	Uno o due giudizi dell'uomo?.....	183
2.1.5	Il purgatorio - aspetto del giudizio dell'uomo.....	185
2.2	L'uomo come giudice.....	190
2.2.1	Autogiudizio dell'uomo.....	190
2.2.2	L'uomo - «giudice aggiunto».....	192
3.	Il cielo dell'uomo.....	193
3.1	Caratteristiche del cielo.....	193
3.1.1	Cristo – porta del cielo.....	201
3.1.2	Cena e nozze – immagini del cielo.....	195

3.1.3 Dio – cielo dell'uomo.....	196
3.1.4 Eternità del cielo.....	197
3.2 L'uomo in cielo.....	200
3.2.1 <i>Visio beatifica</i> e partecipazione alla vita intratrinitaria.....	200
3.2.2 Libertà dell'uomo in cielo.....	203
3.2.3 Risurrezione del corpo.....	205
3.2.4 Sessualità dell'uomo in cielo.....	212
3.2.5 <i>Communio sanctorum</i>	214
4. L'inferno dell'uomo.....	216
4.1 Caratteristiche dell'inferno e degli uomini dannati.....	216
4.2 La questione della speranza per la salvezza di tutti.....	221
CONCLUSIONE.....	239
SIGLE E ABBREVIAZIONI.....	249
BIBLIOGRAFIA.....	257
INDICE DEGLI AUTORI CITATI.....	273
INDICE GENERALE.....	275