

LA VIA DELLA BELLEZZA NELL'ESTETICA TEOLOGICA DI HANS URS VON BALTHASAR

GIOVANNI MARCHESI

PATH 4 (2005) 395-412

Gesù Cristo, secondo una felice espressione di san Bonaventura, è «la bellezza di ogni bellezza» (*pulchritudo omnium pulchritudinum*). La scienza che, sul piano metodologico e speculativo, si occupa di Gesù, è la teologia. Questa, a sua volta, – con Karl Barth – può essere definita «la più bella fra tutte le scienze». Ora,

«la teologia – afferma von Balthasar all'inizio della sua *Estetica teologica* – è l'unica scienza che può avere come oggetto il trascendentale “bellezza”, presupposto che sia possibile avvicinarsi ad esso. Una filosofia, contraddistinta in senso stretto dalla teologia, può tendere all'assoluto [Dio] solo come *principium et finis mundi*, come concetto limite di una ontologia mondana e può esprimere su di esso solo delle affermazioni quanto mai formali. Una siffatta contraddistinzione ha tuttavia origine in un'epoca cristiana tarda (Agostino ancora non la conosce) ed è senza oggetto prima e fuori della sfera biblica. In Grecia la filosofia è una stessa cosa con la teologia e le affermazioni sulla bellezza del dio, la forza di irradiazione della sfera divina, del mondo delle idee, del *logos* cosmico, della luce centrale spirituale dell'uno, sono intese, senza separazione possibile, in senso sia teologico che filosofico. L'uomo filosofeggia alla luce dell'essere eterno che appare nel mondo e dal quale è illuminato e rapito nell'ammirazione»¹.

Anche al tempo della grande riflessione speculativa della Scolastica, filosofia e teologia restano profondamente unite: in sant'Anselmo l'*intelligere* è posto a completo servizio del *credere*, pure quando egli mette da parte metodologicamente il *credere* per lasciare che si sviluppi l'atto dell'*intelligere*. Non dissimile è nel suo complesso il pensiero di san Tommaso

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. 1: *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 60.

d'Aquino: sulla scia di quanto avevano fatto, in ambiti diversi, Platone e Aristotele, Agostino e Dionigi l'Areopagita, anche Tommaso resta fedele al metodo unitario della riflessione sia filosofica sia teologica. Lo stesso si può dire di Nicola di Cusa il quale si muove tenendo presente l'unità speculativa di Proclo e l'unità mistica di Eckhart². Soltanto con Lutero e Giansenio da una parte, e con Cartesio dall'altra, si opera la separazione della filosofia dalla teologia; soprattutto con Cartesio,

«la filosofia cade sotto la dipendenza dall'ideale scientifico delle nuove scienze della natura e si distanzia quindi dalla teologia; solo a partire da qui sorge il desiderio di sperimentare cosa può la ragione senza l'aiuto della rivelazione e che cosa possa essere la natura pura senza la grazia»³.

L'influsso dei tre (Lutero, Giansenio, Cartesio), operando per una separazione della teologia dalla filosofia, secondo von Balthasar, risulterà fatale fino a portare a quella formulazione "letale" data da Lessing:

«La teologia avrebbe a che fare con le "verità storiche contingenti", mentre la filosofia si dovrebbe occupare delle "verità necessarie della ragione"»⁴.

Ma già i Padri della Chiesa e la Scolastica, "in forza della loro concezione del *logos* nella storia", non avrebbero mai potuto accettare una tale posizione circa la rivelazione biblica, il cristianesimo e i dogmi, tutti annoverati da Lessing fra le "verità storiche contingenti". Al fondo di questo processo si è verificato, nell'epoca moderna, quella che von Balthasar chiama la "disestetizzazione" (*Entästhetisierung*) della teologia sia protestante sia cattolica, ossia l'impovertimento della dimensione propriamente "estetica" della teologia con la perdita o l'oblio del "bello" nell'esegesi biblica, nella riflessione teologica, confinando magari soltanto nella "spiritualità", giudicata "non scientifica", quella capacità della *fruitio* della Parola di Dio e delle verità cristiane, iniziando da Dio che è "il Bello" in assoluto.

Estetica teologica e non teologia estetica

Il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar, di cui ricorre quest'anno il centenario della nascita (Lucerna 1905 - Basilea 1988), si è conquistato

² *Ivi*, 61.

³ *Ivi*, 61-63.

⁴ *Ivi*, 63.

un posto da protagonista nella scena teologica del Novecento. La vastissima opera che egli ha realizzato nel campo filosofico e teologico, letterario e spirituale lo consacra come uno dei pensatori cattolici più rappresentativi del secolo scorso. Non a caso, il suo grande amico, Henri de Lubac, creato anche lui cardinale – come von Balthasar – da Giovanni Paolo II “per meriti teologici”, lo aveva definito «l'uomo più colto del nostro tempo». Nell'impossibilità di dare una pur sommaria rassegna della sua immensa bibliografia, ci limitiamo a inquadrare la sua *Estetica teologica*. Ad essa si riferisce direttamente il tema che ci è stato proposto di svolgere: la *via pulchritudinis* (“via della bellezza”). Nelle battute iniziali si è dato come un breve, stringato profilo di quelle che sono le grandi tematiche che attraversano quest'opera, composta in sette volumi, pubblicati negli anni 1961-1969, sotto il titolo: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*⁵. Lo stesso titolo dell'opera, tradotto felicemente in lingua francese con *La Gloire et la Croix*, ci dà la possibilità di intuire subito, senza equivoci, qual è la “via della bellezza” che von Balthasar ha cercato attraverso tutte le fasi del pensiero occidentale, da Omero e Pindaro fino ai nostri giorni, e che ha tracciato nel primo pannello del suo grande trittico teologico. Questo, oltre che dall'*Estetica teologica* propriamente detta, è composto dalla *Teodrammatica*⁶ e dalla *Teologica*⁷. Ognuna delle parti della trilogia

⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (= Herrlichkeit), Bd. I: *Schau der Gestalt* (1961; 1998³); Bd. II: *Fächer der Stile* (1962), pubblicata nel 1969² in due voll.: 1. *Klerikale Stile*, 2. *Laikale Stile*; Bd. III/1: *Im Raum der Metaphysik* (1965), nel 1975² in due voll.: 1. *Altertum*, 2. *Neuzeit*; Bd. III/2, 1. Teil: *Alter Bund* (1966; 1988²); III/2, 2. Teil: *Neuer Bund* (1969; 1988²), Johannesverlag, Einsiedeln (tr. it., *Gloria. Una estetica teologica* (= Gloria), vol. I: *La percezione della forma* [1975]; vol. II: *Stili ecclesiastici* (1978; 1985²); III: *Stili laicali* (1976; 1986²); vol. IV: *Nello spazio della metafisica: L'antichità* (1977; 1986²); vol. V: *L'epoca moderna* (1978; 1991²); vol. VI: *Antico Patto* (1980; 1991²); vol. VII: *Nuovo Patto* (1977; 1991²), Jaca Book, Milano).

⁶ Id., *Theodramatik*, Bd. I: *Prolegomena*; Bd. II: *Die Personen des Spiels*, Teil 1: *Der Mensch in Gott*, Teil 2: *Die Personen in Christus*; Bd. III: *Die Handlung*; Bd. IV: *Das Endspiel*, Johannesverlag, Einsiedeln 1973-83 (tr. it. *Teodrammatica*, vol. I: *Introduzione al dramma*; vol. II: *Le persone del dramma: L'uomo in Dio*; vol. III: *Le persone del dramma: L'uomo in Cristo*; vol. IV: *L'azione*; vol. V: *L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1980-86).

⁷ Id., *Theologie*, Bd. I: *Wahrheit der Welt*; Bd. II: *Wahrheit Gottes*; Bd. III: *Der Geist der Wahrheit*, Johannesverlag, Einsiedeln 1985-87 (tr. it. *Teologica*, vol. I: *Verità del mondo*; vol. II: *Verità di Dio*; vol. III: *Lo Spirito della Verità*, Jaca Book, Milano 1989-92).

teologica è pensata sullo sfondo di uno dei tre trascendentali filosofici dell'essere: l'*Estetica* sul *pulchrum* (bello), la *Teodrammatica* sul *bonum* (buono), la *Teologica* sul *verum* (vero).

S'impone anzitutto una chiarificazione dei termini, facendo la classica *declaratio terminorum*. "Estetica", nell'uso che ne fa von Balthasar, sta per percezione sensibile; "estetico", dal termine greco αἰσθητόν, indica ciò che è percepibile con i sensi e con l'intelligenza. L'atto di tale percezione e l'oggetto percepito non riguardano primariamente né tematicamente la "bellezza" o il "bello" filosofico, ma anzitutto Dio nel manifestare se stesso. Quindi *estetica teologica* viene presa nel duplice senso di una dottrina soggettiva della percezione della verità e di una dottrina dell'autointerpretazione oggettiva di Dio che rivela stesso come l'amore infinito, in sé e per l'uomo. Ciò che è proprio, originario, dell'*estetica teologica* è la sua "teofania" (*Theo-phanía*), la manifestazione e quindi l'apparizione di Dio (non la sua "apparenza") in segni visibili, udibili e percepibili dall'uomo storico-concreto; in questo manifestarsi, Dio "si fa vedere", "si lascia" conoscere e contemplare dall'uomo nella luce della fede. Dio infatti si può conoscere soltanto in Dio (K. Barth), nella sua luce. È quanto già l'antico Salmista biblico aveva cantato: «*In lumine tuo videbimus lumen*» («Nella tua luce vedremo la luce»: *Sal 35*, 10). Tutta la dinamica della riflessione balthasariana è come guidata dall'esperienza dell'uomo biblico che afferma: «*Videntem videre*» (Cf. *1 Re 9*, 9), vedere con gli "occhi della fede" Colui che vede e crea l'uomo, quindi Colui che con le sue "mani" (Ireneo), il Figlio e lo Spirito Santo, ci ha creati a sua immagine e a sua somiglianza e che in Cristo Gesù ci ha destinati alla visione beatificante della sua gloria⁸.

L'"estetica teologica" non va confusa né scambiata con la "teologia estetica". In quest'ultimo concetto, come precisa lo stesso von Balthasar,

«è inevitabile che l'attributo "estetica" venga inteso nel suo senso mondano, limitativo e quindi peggiorativo, un senso quindi del quale un semplice sguardo al tenore della Bibbia insegna subito che non si tratta certamente del valore biblico supremo, ed il quale, al contrario, non può essere preso con serietà come valore biblico in quanto tale».

⁸ Cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Queriniana, Brescia 2003², 280-283.

Presupposto o fondamento della “teologia estetica” è quella di considerare la Sacra Scrittura nella sua totalità sotto il concetto chiave dell’“arte”, quindi come se essa (la Bibbia) fosse un’opera d’arte, valutata sul canone della “bellezza” a misura d’uomo⁹. Gli ultimi grandi tentativi di considerare globalmente la teologia comprendente in sé anche la filosofia – sempre secondo von Balthasar – sono stati quelli compiuti dal Cusano, Ficino, Böhme, Leibniz, Spinoza, Schelling; i loro sforzi però sono falliti in quanto il *pulchrum* è stato sollevato da quella posizione “totalitaria” che aveva presso gli antichi Greci ed è stato ridotto al rango specifico di una scienza particolare, quella appunto dell’“estetica”; tali tentativi non hanno retto all’incalzare dell’autonomia crescente postulata dalle scienze moderne e dalla stessa filosofia, soprattutto di stampo idealistico e poi romantico. E nell’idealismo e nel romanticismo il confronto della Bibbia con la dimensione estetica si presenta ormai secolarizzato.

Secondo von Balthasar, il più grande tentativo volto ad armonizzare le esigenze del rigido luteranesimo, della formazione classica e dell’estetica teologica propriamente detta è quello compiuto da Johann Georg Hamann (1730-88), autore, tra l’altro, della *Aesthetica in nuce*:

«Egli è stato l’unico a prendere in considerazione l’esigenza di abbozzare una dottrina estetica dove si potesse realizzare tutta l’aspirazione di una bellezza mondana e pagana e tuttavia tutto l’onore a Dio in Gesù Cristo»¹⁰.

Nel genio solitario di Hamann, che vive e opera alle soglie dell’epoca moderna, al tempo dell’incipiente idealismo tedesco, von Balthasar individua il precursore di quello che è stato il proprio tentativo nell’impostare una “estetica teologica” tutta incentrata, come vedremo, sulla *Gloria Dei*: si trattava cioè di tentare di riunire ancora una volta – come lo era stato all’epoca dei Padri della Chiesa e della grande riflessione, filosofica e teologica, del Medio Evo e del Rinascimento – la rivelazione cristiana con la accresciuta riflessione sul bello; si trattava, in altre parole, di recuperare la tradizione greca col suo incontro con il cristianesimo, mantenendo però tutta la forza e l’originalità della religione cristiana «spogliata dall’icono-

⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 1: *La percezione della forma*, cit., 68.

¹⁰ *Ivi*, 69.

clastia luterano-calvinista e rifugiata ormai nella pura interiorità pietista». Karl Barth cercherà di recuperare la bellezza propria della teologia e della rivelazione. Più importante, anche se più difficile, è invece il tentativo di proporre, oggi, un incontro autentico fra la bellezza della teologia con la bellezza del mondo. Ed è quello che von Balthasar ha cercato di realizzare nella sua prima parte della trilogia teologica, incentrata sulla *Herrlichkeit* (gloria di Dio). Per lui, modello realizzato di una vera “estetica teologica” sono i Santi, come Agostino, Bernardo, Anselmo, Ignazio di Loyola, Giovanni della Croce, Francesco di Sales, Teresa di Lisieux e tanti altri. La validità del loro metodo “teologico”, per von Balthasar, conserva una forte attualità, perché fondata sull’amore: «Quelli che amano conoscono Dio meglio di tutti gli altri e perciò il teologo deve ascoltarli»¹¹.

Ma per poter raggiungere questo traguardo il teologo svizzero compie un lunghissimo cammino, iniziando dall’antichità greca e cristiana, passando per il Medio Evo e il Rinascimento, fino all’epoca moderna (idealismo, romanticismo, positivismo, marxismo ed esistenzialismo). Il pensiero di Hamann, per quanto riguarda la modernità, è un imprescindibile punto di riferimento. Infatti egli, con la teologia della sua *Aesthetica in nuce*, sta

«nel retroterra dell’intero movimento idealistico, misteriosamente lo copre con la proiezione della sua ombra, ma altrettanto misteriosamente lo supera e lo mette tra parentesi, dal momento che nessuno comprese il suo vero intento, neppure il suo più intimo amico, Herder, e neppure Jacobi e il circolo di Münster, e ancor meno di tutti Kant. Egli indica una dimensione che è rimasta incompiuta. porge a distanza di decenni la mano a Kierkegaard e al Léon Bloy della *Salut par le Juifs*. Come nessun altro Hamann è rimasto nella letteratura tedesca il singolo, anzi l’unico. [...] Il fronte che egli difende combattendo in prima linea è la realtà cristiana (*das Christliche*) contro qualsiasi sua forma di caduta nella pura realtà umana, contro il suo risolvimento in poesia (Herder), in filosofia (Kant), nell’agnosticismo per amore della fede (Jacobi), nell’umanesimo pseudobiblico (Mendelssohn), nella massoneria pseudomistica (Starck), dal banale illuminismo di Nicolai e dei “Nicolaiti”». «Mentre Kierkegaard più tardi punta verso un “equilibrio” dell’estetico e dell’etico che aveva prima drasticamente separati, l’estetico può riguadagnare in Hamann senza ulteriore trasposizione la sua congenita colma dimensione religiosa e cristiana, ed egli può arrivare a parlare di “obbedienza estetica della croce”»¹².

¹¹ ID., *Solo l’amore è credibile*, Morcelliana, Brescia 1969², 14.

¹² ID., “Hamann”, in *Gloria. Una estetica teologica*, vol. III: *Stili laicali*, cit., 221-223.

La distinzione che permette a Hamann di costruire un'autentica estetica teologica contro un'estetica inaridita si basa sul fatto che l'atto dell'*aisthesis*, se non viene mutilato nella sua natura originaria,

«è lo stesso atto religioso primordiale, perché tutte le cose sono parola e lingua di Dio, e perciò chi comprende le cose sente Dio stesso che parla».

Già dopo l'esperienza della sua conversione avvenuta a Londra nella Pasqua del 1758, Hamann vede ormai il mondo soltanto come

«la gloria dell'amore di Dio che si svuota e discende. Tutta la realtà creaturale è *shekinah*, splendore radioso della presenza del Signore, insieme colonna di nube e di fuoco; allo stesso modo che la parola visibile e la Scrittura sono apparizione gloriosa dell'invisibile Pensiero spirituale».

Nella Scrittura è Dio che parla nella parola e nell'azione: Egli

«parla come creatore e crea mediante la parola. In tal modo Egli è “il forte parlatore” e “il libero vasaio”, “il poeta al principio dei giorni”»;

come opera della creazione di Dio, il mondo diventa “poema” – lo diranno anche Herder e Novalis –, è «*art poétique*» (Claudel). Il coronamento di questa rivelazione sensibile della gloria di Dio è la creazione dell'uomo (“il capolavoro dell'uomo”): Dio «creò l'uomo in figura divina; – a immagine di Dio lo creò»¹³.

Nell'estetica teologica di Hamann il bello è visto come concetto trascendentale, è usato in senso intimamente analogo per indicare la bellezza che tutto comprende, ossia la *shekinah* di Dio, la sua gloria, il che significa la sua stessa divinità. La “chiave” che apre su Dio come sul mondo è l'Uomo-Dio, Gesù Cristo:

«Soltanto il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre – scriveva Hamann in *Golgotha und Scheblimini* – ha interpretato la sua pienezza e grazia di verità»,

in quanto nella sua unità di Uomo-Dio e di Dio-Uomo rappresenta sia l'unità di Dio sia la sua Trinità; nello stesso tempo Gesù compendia in sé l'unità e la molteplicità del mondo, e questo in forza dell'incarnazione

¹³ *Ivi*, 225.

del Verbo di Dio, mediante la quale – commenta von Balthasar – egli è diventato «la visibilità di Dio, la verità dell'uomo-mondo»¹⁴. Il nodo centrale, anzi unico, dell'estetica teologica di Hamann è Gesù Cristo, il quale, come Parola, è presente sin da principio, e come uomo è in arrivo e, pur arrivato, resta sempre escatologicamente in arrivo in quanto egli è il creatore e il redentore dell'uomo. Conseguentemente, come per Pascal, anche dagli occhi di Hamann Cristo è contemplato come «il punto geometrico in cui si risolvono le contraddizioni del mondo», è la *coincidentia oppositorum*¹⁵:

«Il mistero della divina sapienza è consistito nell'unire cose che si elidevano a vicenda, che si contraddicevano a vicenda, che sembravano a vicenda annientarsi. Questo è più che non creare dal nulla. Questo non lo può fare nessuno tranne Dio, creare il male e renderlo amico, creare le tenebre e trasformarle in luce (*Is* 47, 7)».

Così scriveva Hamann nelle sue *Biblische Betrachtungen*¹⁶. In una parola, come si legge nelle stesse Meditazioni bibliche, «“Cristo è il capo” di tutto il corpo e perciò la “misura di ogni parte”»¹⁷.

Su queste premesse, von Balthasar può affermare che, per Hamann, l'incarnazione del Verbo di Dio diventa «il canone assoluto di ogni estetica». Le sue prerogative principali sono:

«1) di essere diventato uomo nella libertà e nella grazia; 2) di averlo fatto con un atto estremamente originario di autodedizione; 3) di avere nell'incarnazione assunto precisamente la carne e di avere mediante la carne guarito lo spirito e 4) di avere con la sua realtà carnale superato tutta la irrealtà della filosofia e della poesia umana e di averla inserita nella realtà»¹⁸.

Tutti questi sono elementi di riflessione che si trovano ampiamente sviluppati nell'estetica teologica di von Balthasar. A Hamann, che poteva diventare “il mentore teologico” e “il buono spirito domestico” dell'idea-

¹⁴ *Ivi*, 229.

¹⁵ *Ivi*, 252. Hamann, come scriveva a Jakobi (16 gennaio 1785) e a Herder (19 novembre 1782), attribuiva non al Cusano ma a Giordano Bruno tale *principium coincidentiae oppositorum*.

¹⁶ Citato da H.U. VON BALTHASAR, “Hamann”, in *Gloria. Una estetica teologica*, vol. III: *Stili laicali*, cit. 252.

¹⁷ *Ivi*, 227.

¹⁸ *Ivi*, 229.

lismo tedesco, il teologo svizzero riconosce il merito di aver fatto ampiamente uso del principio dell'analogia, ma nello stesso tempo deve riconoscere in lui il rifiuto "del tutto acritico" della cultura cattolica, "che conosceva a malapena"; altro suo limite è il ricorso a una "ortodossia filosofica chiusa in se stessa", dando l'impressione di una "invadenza eccessiva" della Sacra Scrittura nell'ambito della filosofia, sostituendo troppo in fretta la riflessione sulla realtà creaturale ricorrendo alla grazia¹⁹. E questo forse spiega l'insuccesso che Hamann ebbe al suo tempo, anche tra i suoi amici più intimi. Se il suo pensiero venisse compreso ed esplorato come si merita – è la conclusione del Nostro –, esso «potrebbe fecondare in modo aurorale l'estetica teologica»²⁰.

Il "pulchrum" punto di partenza dell'estetica teologica di von Balthasar

Nella riflessione filosofica il bello (*pulchrum*) è posto al termine della investigazione sull'essere, in quanto esso viene contemplato come una proprietà onnicomprensiva dei trascendentali dell'essere, che è appunto uno, e quindi "vero", "buono" e "bello". Hans Urs von Balthasar opera tematicamente un capovolgimento dell'ordine gnoseologico dei trascendentali e pone il *pulchrum*, la bellezza, come punto di partenza, come principio filosofico e quindi come angolo prospettico della lettura che egli intende fare con la sua *Estetica teologica*. Questa è tutta volta alla contemplazione della rivelazione di Dio nella creazione del cosmo e dell'uomo e soprattutto nella Parola rivelata della Bibbia, incarnata in Gesù Cristo, Parola proposta da Dio alla libertà dell'uomo. Una prima domanda che soggiace a tutta la riflessione balthasariana è: qual è la patria del bello? La creatura o il Creatore? Il mondo o Dio? Fino all'idealismo e al romanticismo, simili interrogativi sarebbero suonati superflui, proprio per quella interazione, di cui abbiamo già parlato, tra filosofia e teologia, per l'ordinamento – ritenuto pacifico – della natura alla grazia. Se la patria del bello fosse il mondo, ne deriverebbe che la bellezza sarebbe una proprietà dell' "essere predicamentale", ossia della creatura, e non dell' "essere trascendentale", cioè l'*Ipsum Esse Subsistens*, che è Dio, secondo la nota

¹⁹ *Ivi*, 257.

²⁰ *Ivi*, 258.

formula di Tommaso d'Aquino. Nello stesso tempo il bello non sarebbe un "trascendentale" dell'essere come lo sono l'unità, la verità e la bontà, e non potrebbe essere predicato di Dio in senso proprio e originario. Se invece il bello

«viene inteso come un trascendentale allora la sua definizione deve essere formulata a partire da Dio e ciò che in primo luogo appartiene a Dio, la sua rivelazione nella storia e la sua incarnazione – siano esse adesso chiare all'uomo o meno –, deve essere considerato come il bello supremo e archetipo del mondo».

E questo è stato il pensiero costante dei Padri della Chiesa e di tutti i grandi teologi cattolici²¹. Per questo von Balthasar ritiene quanto mai importante e attuale recuperare quella inseparabilità della filosofia dalla teologia, ossia la necessità della metafisica dell'essere per poter fare una buona teologia, cogliendo la totalità dello stesso essere nella sua pienezza armonica di vero, buono e bello. Si tratta della necessità di mantenere il dialogo fra la rivelazione biblica e quella che è detta l'"estetica trascendentale":

«Il καλόν (come il felice, sano, splendido, bello) è una delle determinazioni trascendentali dell'essere in quanto tale. La rivelazione biblica può e deve dialogare con questa estetica trascendentale, mentre essa non può avere nessun interesse ad un'estetica settoriale, ristretta all'ambito dell'immanenza»²².

Costruendo la sua *Estetica teologica*, articolata in sette volumi, von Balthasar è ben consapevole di prendere come punto di partenza della sua riflessione teologica una parola che suona oggi "anacronistica", che ha perso molto, se non quasi tutto, del suo fascino antico, una parola con la quale il filosofo non inizierebbe mai la sua trattazione, che non ha mai trovato un posto adeguato nell'ambito delle scienze esatte e che, nell'epoca moderna, è quasi bandita anche dalle chiese e dalle religioni. Questa parola si chiama bellezza (*Schönheit*). Possiamo ascoltare lo stesso autore nell'introduzione della sua opera:

²¹ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. I: *La percezione della forma*, cit., 58.

²² ID., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1: *In Raum der Metaphysik*, cit., 21.

«Bellezza (*Schönheit*) è quella parola che per noi dev'essere la prima. La bellezza è l'ultima avventura verso la quale possa spingersi l'intelletto pensante, poiché essa, come splendore inafferrabile, ruota attorno alla duplice costellazione del vero e del buono ed alla loro reciprocità indissolubile; la bellezza disinteressata, senza la quale il mondo antico non voleva comprendere se stesso, ma che al mondo moderno degli interessi ha detto addio in punta di piedi, per abbandonarlo alla sua cupidigia e alla sua tristezza. La bellezza, che neppure dalla religione è più amata e protetta, come maschera strappata dal suo volto, scopre dei tratti che rischiano di non essere più capiti dagli uomini. [...] Il XIX secolo, in un'ebbrezza appassionata, si è ancora aggrappato alle vesti della bellezza fuggente, alle cocche svolazzanti del vecchio mondo che scompariva ("Elena abbraccia Faust, il corporeo svanisce, la veste e il velo gli rimangono fra le braccia [...] , le vesti di Elena si dissolvono in nubi, circondando Faust, lo sollevano in alto e si dileguano con lui") (Goethe, *Faust II*, atto III)»;

allora il mondo illuminato da Dio diventa apparenza e sogno, romanticismo, presto ormai soltanto musica, ma, dove la nube si dissolve, rimane l'insostenibile immagine dell'angoscia, la nuda materia; si precipita in "un silenzio di morte". Col materialismo sono anche l'edonismo e il relativismo etico che finiscono per essere dominanti in un mondo senza bellezza. Infatti, prosegue von Balthasar,

«In un mondo senza bellezza – anche se gli uomini non riescono a fare a meno di questa parola e l'hanno continuamente sulle labbra, equivocandone il senso –, in un mondo che, anche se non ne è privo, ma non è capace di vederla, di fare i conti con essa, anche il bene ha perduto la sua forza di attrazione, ossia l'evidenza del suo dover-essere-compiuto; e l'uomo resta perplesso di fronte ad esso e si chiede perché non debba piuttosto preferire il male. Anche questo costituisce infatti una possibilità, persino molto più eccitante. Perché non scandagliare gli abissi satanici? In un mondo che non si crede più capace di affermare il bello, gli argomenti in favore della verità hanno esaurito la loro forza di conclusione logica; i sillogismi cioè ruotano secondo il ritmo prefissato, come delle macchine rotative e dei calcolatori elettronici che devono sfoderare un determinato numero di dati al minuto, ma il processo che porta alla conclusione è un meccanismo che non inchioda più nessuno e la stessa conclusione non conclude più»²³.

Nel *pulchrum* filosofico, quale trascendentale dell'essere, von Balthasar individua l'approccio più valido per impostare una riflessione metodologi-

²³ ID., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: *Schau der Gestalt*, cit., 15-16.

ca sulla dottrina della rivelazione biblica e cristiana, quindi sui criteri oggettivi che le sono propri come autorivelazione di Dio, del suo amore, e che costituiscono l'evidenza oggettiva della stessa rivelazione. Essi, a loro volta, fondano e garantiscono la giustezza della evidenza soggettiva, espressa e attuata nella luce della fede. Il punto di partenza dell'estetica teologica di von Balthasar è perciò un cammino dal basso verso l'alto, dalla filosofia alla teologia, quindi dal creaturale al Creatore, dall'uomo che anela all'Assoluto e cerca Dio, a Dio che, di sua iniziativa e col suo libero amore, cerca l'uomo, lo trova e gli si dona in Gesù Cristo. Lo stesso Gesù costituisce il «centro della Figura della rivelazione», poiché è il Verbo di Dio diventato carne, fattosi quindi Parola di Dio in linguaggio umano (Cf. *Gv* 1, 14.18), "esegesi" ed "espressione" (*Ausdruck*) visibile del Dio invisibile. In una parola, Gesù Cristo, in quanto è «bellezza di ogni bellezza» – ed è tale perché egli è in se stesso «la gloria di Dio», lo «splendore della sua gloria»; con la sua incarnazione è diventato «la visibilità del Dio invisibile» (sant'Ireneo)²⁴.

Il primo tempo di questo cammino è sotto il segno dell'analogia in senso anche letterario, ossia come movimento dal basso verso l'alto (*analogos*); la seconda fase del discorso è di tipo discendente, dall'alto verso il basso (*kata-logos*): è il discorso vero e proprio di Dio nel suo manifestarsi o autorivelarsi all'uomo. Tale movimento, storico e salvifico, può essere definito una teologia estetica, nel senso che è la Bellezza suprema che si irradia, si rivela visibilmente e storicamente in Gesù Cristo, che è *ars suprema*, *ars Patris*, perciò stesso è la manifestazione della "bellezza suprema": Dio, in quanto Dio, mistero assoluto (*Mysterium tremendum, fascinatum et adorandum*), attua così la propria *Ek-stase*, ossia fa conoscere se stesso come vero, buono e anzitutto "bello". Questa "estasi" o autorivelazione di Dio e del suo mistero abbraccia sia il contenuto della fede dell'uomo (*fides quae creditur*), sia il fondamento e l'oggetto dell'atto di fede con cui il credente aderisce a Dio (*fides qua creditur*). In tal modo, il movimento dall'alto verso il basso (*kata-logia*) con cui Dio rivela stesso all'uomo è ciò che fonda, accompagna con la sua grazia ed orienta il movi-

²⁴ Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Prefazione di H.U. von Balthasar (Analecta Gregoriana, vol. 207), Università Gregoriana Editrice, 1977.

mento dell'uomo verso l'alto, fino alla possibilità di "essere rapito" da Dio e in Dio. A questo livello si attua, per grazia, la singolare esperienza dell'"estasi" dell'uomo. Quindi, dinanzi alla rivelazione di Dio – attuata a cominciare dalla creazione del cosmo e dell'uomo, passando per la rivelazione storica nell'Antico Testamento (*Alter Bund*), e culminata nella manifestazione definitiva e visibile di Dio nel Nuovo Testamento (*Neuer Bund*) per opera del Verbo incarnato – si attuano nell'uomo due momenti strettamente connessi: la percezione nella fede della verità di Dio rivelato e l'essere presi e compresi dal suo mistero (l'essere rapiti).

Questi due momenti, prettamente teologici, hanno il loro corrispettivo nell'esperienza umana circa la contemplazione del bello (*pulchrum*). Mutuando la terminologia da san Tommaso, nel bello vi sono due momenti chiamati *species* o *forma* e *lumen* o *splendor*, forma (*Gestalt*) e splendore. Dinanzi all'essere oggettivamente bello – e ogni essere lo è – l'uomo può vivere due momenti strettamente correlati: *primo*, la percezione del bello nel suo manifestarsi, perché ogni essere è "epifanico"; ad esso corrisponde quella che von Balthasar chiama la "dottrina della percezione" (*Erblickunslehre*). Essa equivale alla teologia fondamentale. Già a questo livello, lo ripetiamo, sul piano teologico dell'esperienza di fede si attua nel credente la percezione della verità (*Wahrnehmung*) che si è graziosamente manifestata, data e fatta conoscere. *Secondo*, la percezione della verità, fatta con l'apporto dell'intelligenza, dell'intuizione e della sensibilità interna ed esterna dell'uomo, porta al rapimento, chiamato – sul piano teologico – "dottrina dell'estasi" o del "rapimento" (*Entrückungslehre*). Questo è il piano della teologia dogmatica. I due momenti, lo sottolineiamo ancora, sono inseparabili. Infatti,

«nessuno può percepire in verità senza essere già stato rapito e nessuno che non abbia già percepito può essere rapito, questo vale anche per il rapporto teologico tra fede e grazia. La fede infatti afferra, donandosi, la forma della rivelazione e la grazia si è sempre già impadronita del credente per tuffarlo nel mondo di Dio».

Proprio in questo essere "rapiti" dall'esperienza d'incontro col mistero di Gesù Cristo, con la sua "bellezza", ossia con la sua gloria, von Balthasar vede l'inizio della sequela degli apostoli e di tutta la successiva dinamica della via di santità percorsa nel tempo e nello spazio da generazioni di cristiani:

«Ora, l'essere trasportato [rapito] (*Hingerissenwerden*) è l'origine del cristianesimo. Gli apostoli sono rapiti da ciò che vedono, ascoltano e toccano, da ciò che si rivela nella figura (*Gestalt*); Giovanni (soprattutto, ma anche gli altri) descrive in uno slancio sempre nuovo lo spicco della figura di Gesù, nell'incontro e nel dialogo; emergono i contorni della sua unicità, e all'improvviso ed in maniera inespri- mibile il raggio dell'assoluto colpisce l'uomo, lo getta in adorazione, per trasfor- marlo in un credente e in un seguace»²⁵.

Sono soprattutto due i "luoghi" (*topoi*) ai quali tutta l'*Estetica teolo- gica* di von Balthasar fa riferimento per sviluppare l'intera struttura della stessa Estetica: uno è biblico e l'altro liturgico. Il primo è il testo paolino della Seconda Lettera ai Corinzi (3, 18):

«E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'a- zione dello Spirito del Signore».

La «gloria del Signore» è quella di Gesù Cristo, perché sul suo volto di uomo splende la stessa "gloria di Dio". È quanto afferma espressamen- te san Paolo subito dopo nel testo che diventa come *cantus firmus* della meditazione balthasariana:

«E Dio che disse: *Rifulga la luce dalle tenebre*, rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di [Gesù] Cristo» (2 Cor 4, 6).

Insieme al *locus classicus* dell'"estetica teologica" di san Paolo, qual è definito il passaggio appena citato (cf. 2 Cor 3, 18; 4, 6), il nostro Autore trova anche nel Prefazio di Natale la dinamica della sua estetica teologica:

Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur («Nel mistero del Verbo incarnato è apparsa agli occhi della nostra mente una nuova luce del tuo fulgore, perché conoscendo Dio visibilmente, per mezzo suo siamo rapiti all'amore delle cose invisibili»).

La visione o percezione del mistero di Dio, rivelato a noi nel Verbo fatto carne e contemplato nella luce della fede, porta all'"estasi" o rapi-

²⁵ ID., *Herrlichkeit*, Bd. I: *Schau der Gestalt*, cit., 30.

mento dell'uomo in Dio, alla sua trasformazione nella luce e nell'amore del Signore.

La "Herrlichkeit" o Gloria di Dio

Il contenuto specifico dell'*Estetica teologica* di Hans Urs von Balthasar è già enucleato nel titolo preposto ai sette volumi della sua vastissima riflessione: *Herrlichkeit*. Questa è una parola di difficile traduzione, in quanto è ricca di accezione e di sfumature, significanti: magnificenza, splendore, signoria, eccellenza; indica anche qualcosa di stupendamente bello, meraviglioso, fantastico! La *Herrlichkeit* richiama anche termini come imponenza, peso, sfarzo, grandiosità, autorità, prestigio. Il termine o concetto biblico che corrisponde meglio a *Herrlichkeit* è "gloria", espressa nell'Antico Testamento con *kābōd* e nel Nuovo Testamento con *doxa* per indicare, in entrambi i contesti della rivelazione divina e della storia della salvezza, soprattutto la "Gloria di Dio" (*Gloria Dei*), ossia la sua stessa divinità. La "via della bellezza", individuata, tracciata e percorsa dalla riflessione balthasariana, se ha nel bello filosofico il suo punto di partenza, raggiunge invece nella contemplazione della bellezza divina, vale a dire nella Gloria di Dio, il suo vero obiettivo che è quello di una riflessione prettamente teologica (*estetica teologica*), dall'inizio alla fine. Un simile procedimento teologico è impostato e viene sviluppato con un ricorso costante all'analogia sia sul piano metafisico (*analogia entis*) sia sul piano della rivelazione e della salvezza (*analogia fidei*). Di conseguenza, von Balthasar può rilevare:

«Il glorioso (*das Herrliche*) corrisponde sul piano teologico a ciò che sul piano filosofico è il trascendentale bello (*das Schöne*); e la bellezza per il pensiero occidentale, da Omero a Platone attraverso Agostino e Tommaso fino a Goethe e Hölderlin, Schelling e Heidegger, è l'ultima ricapitolante proprietà dell'essere onnicomprensivo in quanto tale; è la sua ultima misteriosa forza di irradiazione».

Perciò, se si concepisce il bello come un "trascendentale", bisogna allora definirlo non partendo dalla creatura ma da Dio stesso, dalla sua rivelazione nella storia e dalla sua incarnazione, proprio perché Dio è la bellezza suprema, archetipo della bellezza del mondo. E in Dio la sua bellezza (divinità) è tutt'uno col suo amore trinitario. Nella Bibbia questo

“trascendentale” supremo è detto Gloria di Dio (*kābōd, doxa*); essa (gloria) riempie ogni pagina della Scrittura, accompagna ogni passo del lungo evolversi della storia della salvezza ed è promessa all’uomo, creato «a immagine e a somiglianza di Dio» (*Gn* 1, 26-27; *Sap* 2, 23), come sigillo della sua salvezza, come premio della sua libera risposta di fede e di amore al Dio Salvatore. La *Gloria Dei* non è altro che la proprietà essenziale e manifestativa di Dio, che si irradia come rivelazione (teofania, epifania) svolta nella storia, incentrata nell’incarnazione del Verbo, e volta sempre alla giustificazione dell’uomo. In una parola, la Gloria di Dio non è altro che il *divinissimum* di Dio stesso²⁶. In questo senso von Balthasar fa propria l’affermazione del suo connazionale e grande amico, Karl Barth: «Dio non è Dio, perché è bello; egli è bello perché è Dio»²⁷.

C’è una precisa ragione “estetica”, ossia teo-logica, per cui von Balthasar disegna la sua grande trilogia, paragonabile a una cattedrale gotica, partendo dal *pulchrum* e quindi anteriormente agli altri due trascendenti: *bonum* (Teo-drammatica) e *verum* (Teo-logica). Il motivo è che Dio non si rivela anzitutto come “il vero” da credere («Maestro per noi»), né come “il buono” da seguire («Salvatore per noi»); il fatto è – come traspare dalla Bibbia, dai grandi eventi di teofania o di vocazione ed elezione di singole persone chiamate ad una speciale missione – che Dio si manifesta in primo luogo

«per mostrare se stesso e per irradiare SE STESSO, cioè la maestà (*das Herrliche*) del suo amore eterno e trinitario, in quel “disinteresse” che ha il vero amore in comune con la vera bellezza. Alla gloria di Dio è stato creato il mondo con la sua propria gloria e alla gloria di Dio sarà anche salvato. Soltanto chi, colpito da un raggio di questa gloria, avrà un sentimento incoativo per ciò che è l’amore che non ha scopo, potrà giungere a percepire la presenza dell’amore divino in Gesù Cristo»²⁸.

Elemento essenziale, anzi primario, della dinamica dell’“estetica teologica”, mirante a riflettere organicamente sulla percezione della verità, nella luce del *pulchrum*, è il “lasciar-essere” ciò che si mostra, ossia l’eter-

²⁶ ID., *Rechenschaft 1965*, Joannesverlag, Einsiedeln, 1965, 28; ID., *Gloria*, vol., I: *Percezione della forma*, cit., 58; vol. VII: *Nuovo Patto*, Jaca Book, Milano 1977, 237-238.

²⁷ ID. *Herrlichkeit*, Bd. VII: *Neuer Bund*, cit., 19-20.

²⁸ ID., *Rechenschaft 1965*, cit., 29.

no amore di Dio per me, capace di manifestarsi e di donarsi anche in quelle forme che suonano paradossali alla ragione umana, come la sua *chenosi* di Cristo e il suo *descensus ad inferos*. Già nel piccolo e prezioso libro *Solo l'amore è credibile*, abbozzo della successiva *Estetica teologica* e del metodo altrettanto teologico che vi avrebbe adottato, von Balthasar affermava:

«Nell'Antico Testamento, questa gloria (*kābōd*) consiste nella presenza dell'augusta maestà di Jahvé nella sua alleanza (e – trasmessa per il tramite di questa – in tutto il mondo), nel Nuovo Testamento questa sublime gloria si spiega come l'amore di Dio in Cristo che discende nell'abisso estremo di tenebra e di morte».

Questo *quid extremum* è la vera escatologia realizzata dalla "realtà assoluta" che è Dio col suo amore²⁹. A questo punto siamo forse in grado di comprendere meglio, senza cadere in facili fraintendimenti, che cosa significhi il termine "estetica" usato dal teologo svizzero: con tale nome si intende qualcosa di prettamente teologico, ossia «l'intuizione, possibile soltanto nella fede, della gloriosa manifestazione dell'amore assolutamente libero di Dio»³⁰.

Anche oggi, il card. Hans Urs von Balthasar, nel centenario della sua nascita, attraverso le pagine della sua *Estetica teologica* è in grado di proporre l'attualità di un messaggio rivolto sia al semplice credente sia al teologo di professione. A questi può ricordare, evocando la storia del pensiero cristiano, che

«non si è data e non si può dare teologia interiormente grande e storicamente feconda che non sia stata del tutto espressamente concepita e data alla luce sotto la costellazione del bello (*καλόν*) e della grazia (*χάρις*)»³¹.

All'uomo moderno e soprattutto al cristiano, che ha la possibilità, data per grazia, di essere illuminato dal raggio della gloria di Dio, della sua rivelazione, viene ricordato che «soltanto l'amore è credibile»³². E ciò

²⁹ ID., *Solo l'amore è credibile*, cit., 12-13.

³⁰ *Ivi*, 13.

³¹ ID., *Gloria*, vol. I: *La percezione della forma*, cit., 4.

³² Cf. ID., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Joannesverlag, Einsiedeln 1963; 1985⁵ (tr. it. *Solo l'amore è credibile*, cit.).

comporta nella vita pratica, sia personale sia comunitaria, di dare spazio anzitutto alla contemplazione dell'amore di Dio, rivelato e donato nella missione redentrice del Figlio Gesù Cristo, accogliendo tale dono con la disponibilità sponsale di Maria, modello della Chiesa orante. Ma nello stesso tempo la percezione della verità di Dio manifestata nella sua bellezza/divinità deve diventare azione d'amore per incontrare i fratelli che Dio ha amato e redento in Cristo Gesù, "archetipo del bello", ossia «il Signore della gloria» (*1 Cor 2, 8*), incarnazione dell'amore divino portato fino all'estremo dono di sé (Cf. *Gv 13, 1*), per la salvezza del mondo.