JAVIER M. PRADES LÓPEZ
– Facultad de Teología «San Dámaso» (Madrid) –

Ci sono due economie: una del Figlio e un'altra dello Spirito? Riflessioni a partire dalla Trilogia di Hans Urs von Balthasar

1. Introduzione: la pretesa di universalità del cristianesimo nel contesto delle religioni e della filosofia oggi

1.1. Il contesto

In un'altra stagione teologica la domanda sull'unità dell'economia poteva giustificarsi per il pericolo diffuso in una certa teologia cattolica di separare l'ordine della creazione e l'ordine della salvezza intese come due "economie", una naturale e una soprannaturale, anche se il linguaggio non si serviva del termine "economia" e parlava abitualmente di "rivelazione" naturale o soprannaturale. La preoccupazione di sottolineare la completa gratuità della rivelazione soprannaturale avrebbe portato a legare l'azione del Figlio e dello Spirito Santo soltanto alla economia della salvezza per grazia, mentre la creazione, attribuita a Dio in modo indifferenziato, sembrava essere premessa naturale e non dimensione inerente di tale economia salvifica¹.

¹ Rimando più ampiamente a A. SCOLA – G. MARENGO – J. PRADES, *La persona umana*, Milano 2000, 25-67; J. PRADES, *Communicatio Christi. Reflexiones de teología sistemática*, Madrid 2004, 15-73; L. LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión*, Salamanca 2002, 11-64. Si vedano a mo' di esempio le voci *Economía*, in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, I, Casale Monferrato 1983, 1062-1063, e *Teología y economía*, in X. PIKAZA – N. SILANES (edd.), *Diccionario teológico El Dios Cristiano*, Salamanca 1992, 1334-1344.

Nel contesto di oggi, le teorie pluralistiche del dialogo interreligioso offrono lo spunto più visibile per postulare una separazione delle economie in un modo alquanto diverso, e ben più grave di quello appena citato². Ciò che una volta era l'ordine "naturale" viene ora trasformato nell'ordine di una religiosità naturale-razionale, di taglio genericamente teocentrico e non più cristocentrico (il Logos divino, slegato da Gesù), dove lo Spirito divino agisce in un modo indeterminato e universale, senza riferimento esclusivo a nessuna ordinazione religiosa particolare. Ciò non toglie, almeno in alcune delle posizioni, che si possa accettare una concreta economia del Verbo in relazione con Gesù Cristo, dove lo Spirito può agire all'interno di questa determinazione della salvezza. Tuttavia, alla fine risulta una divisione fra ordine trinitario immanente e ordine trinitario economico che finisce per ridurre fatalmente i due misteri cristiani: Trinità e Incarnazione. Il Magistero recente, auspicando il dialogo interreligioso come dimensione inerente alla missione della Chiesa (*Redemptoris Missio*, 55), ha rifiutato qualsiasi separazione e tanto meno contrapposizione fra azione economica del Figlio e azione dello Spirito, come si vede paradigmaticamente nella Dichiarazione *Dominus Iesus*³. Né mancano interventi abbondanti su questo argomento che è diventato dalla fine degli anni '80 il punto di maggiore attenzione della problematica teologica⁴.

Ma questo problema settoriale, la cui importanza nessuno negherà, costringe ad una osservazione più a monte, decisiva per vagliare il momento attuale e per giustificare l'importanza della questione posta. Infatti, la natura della Chiesa e della sua missione dipen-

² Anche se ci sarebbero punti di paradossale coincidenza tra quella teologia che era ortodossa e questi tentativi per lo più rifiutati dall'autorità magisteriale: soprattutto il rischio di un razionalismo. Cfr. J. RATZINGER, *La fede e la teologia ai giorni nostri*, in *L'Osservatore Romano*, 7-10-1996, 7.

³ *Dominus Iesus*, 11. Cfr. F. GIOIA (a cura di), *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio (Documenti 1963-1993)*, Città del Vaticano 1994. Sulla dichiarazione *Dominus Iesus* c'è un'abbondante bibliografia. Ci limitiamo a rimandare agli articoli di A. CARRASCO, L. LADARIA e A. AMATO in *Revista Española de Teología* 61 (2001).

⁴ Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, in *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 557-604. 562. E una selezione di bibliografia: W. KASPER (Hrsg.), *Absolutheit des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1977; G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1990; A. BERTULETTI, *Fede e religione: la singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale*, in AA.VV., *Cristianesimo e religione*, Milano 1992, 201-233; M. VON BRÜCK - J. WERBICK (Hrsg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg-Basel-Wien 1993; A. FABRIS - M. GRONCHI (edd.), *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*, Cinisello Balsamo 1998; M. CROCIATA (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano 2000; G. D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, New York 2000, 19-52; M. SERRETTI (a cura di), *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, Cinisello Balsamo 2001; P. CODA - M. CROCIATA (edd.), *Il crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Roma 2002; A. PISONI, *Chiesa e religioni: quale ecumenismo*, Milano 2003; I. MORALI, *Grazia, salvezza e religioni secondo la dottrina del Concilio Vaticano II. Memorandum per la teologia delle religioni (I-II)*, in *Revista Española de Teología* 64 (2004) 343-396 e 527-578.

de dalla giusta percezione dell'unità dell'economia mediante l'invio di Cristo e dello Spirito. È l'unica economia attuata dallo Spirito del Padre e del Figlio quella che elargisce tutti i doni necessari (gerarchici e carismatici) per rendere possibile la contemporaneità di Cristo al singolo; altrimenti l'intera vita ecclesiale si scompone e decade nella sua missionarietà. Una comprensione giusta della missione della Chiesa non può che fondarsi trinitariamente, vale a dire pneumatologicamente e cristologicamente in una reciprocità circolare.

1.2. Il compito: fondativo e dogmatico

Il compito che dobbiamo intraprendere a partire dalle sfide precedenti è duplice: fondativo e dogmatico.

Il primo, di carattere fondativo o "apologetico", è quello di legittimare la particolare modalità dell'economia della salvezza proposta dalla Tradizione cristiana. In maniera speciale sembra inevitabile misurarsi con l'obiezione che le teorie del pluralismo religioso hanno opposto a questa *oconomia salutis*. Tanti tentativi agiscono infatti nella convinzione che sia più ragionevole, vale a dire più rispettoso della condizione propria dell'uomo, una religiosità la cui universalità sia indipendente da ogni avvenimento storico concreto. Se l'universalità è una caratteristica della verità, si vorrà dire che il carattere universale e necessario della verità per essere tale non si può legare a situazioni particolari e contingenti; saranno piuttosto queste a farsi misurare dall'universalità della religione.

Affiora subito la vecchia *querelle* dell'Illuminismo (Lessing, Kant)⁵ contro la modalità storica della rivelazione cristiana, e non è un caso che tante teologie pluralistiche del dialogo interreligioso abbiano dietro queste filosofie⁶. Ma il problema ha radici anche in momenti precedenti della storia del pensiero occidentale, da una parte, e si prolunga in altre problematiche posteriori, fino ad esprimersi appunto nelle odierne teologie pluralistiche del dialogo interreligioso.

⁵ L'obiezione di Lessing «esige di dissociare Gesù da Cristo: in quanto una individualità storica, contingente, particolare non può pretendere ad una universalità, ad una normatività, ad una assolutezza quale appunto il cristianesimo intende riconoscere ed attribuire a Gesù», G. MOIOLI, *Cristologia*, Milano 1989, 41. Lessing respinge quello che per Kierkegaard è lo «scandaloso paradosso» («l'unità reale di Dio e di un uomo singolo, in una situazione storica reale») che è l'originalità del cristianesimo, per cui la fede cristiana si distingue da ogni altra. Cfr. A. RIZZACASA, *Il tema di Lessing. È possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?*, Cinisello Balsamo 1996.

⁶ Cfr. G. L. MÜLLER, *Le basi epistemologiche di una teologia delle religioni*, in M. SERRETTI, *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, 35-64; J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 119-143.

Dovremo mostrare, in questo primo passaggio fondativo, perché è ragionevole un'universalità che si lega essenzialmente ad un avvenimento storico. Quali sono le condizioni antropologiche e ontologiche che possono legittimare una pretesa simile? E, tenendo presente che l'*oeconomia* cristiana implica l'attuazione del Figlio di Dio incarnato e dello Spirito Santo, la domanda si dovrà, per così dire, raddoppiare, anche nel caso dello Spirito: se l'avvenimento del Figlio incarnato è universale, perché ci vuole inoltre una azione universalizzante dello Spirito?

Le risposte più abituali nel panorama del pluralismo interreligioso normalmente non arrivano a cogliere la radice ultima del problema che è quello della natura della verità filosofica e rivelata. Angelo Scola ha mostrato convincentemente i pregi e i limiti di queste teorie e ha indicato le vie per un dialogo interreligioso fecondo e radicato nella vera natura dell'avvenimento cristiano⁷. Il nostro tentativo, che è logicamente imparentato con quel dibattito, vuole da parte sua approfondire la natura dell'economia cristiana come tale, sia dal punto di vista fondativo che dogmatico.

Infatti il secondo nostro compito, che svolgeremo più ampiamente, sarà quello di dispiegare dogmaticamente l'universalità concreta del Figlio e dello Spirito Santo, per favorire una giusta comprensione dell'azione salvifica dello Spirito di Cristo nel singolo e nella Chiesa per la missione nel mondo.

2. I criteri fondativi per una risposta adeguata ai problemi del contesto odierno

Per identificare i criteri adeguati, un'opzione a mio avviso feconda è quella di seguire la riflessione balthasariana⁸, soprattutto a partire dall'*Epilogo* della Trilogia⁹. Questo libretto è ritenuto da diversi autori più come una vera chiave di accesso al pensiero balthasa-

⁷ A. SCOLA, *I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica*, in P. CODA (a cura di), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma 1997, 203-221. ID., *La logica dell'Incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà*, in AA.VV., *Wer ist die Kirche?*, Einsiedeln 1999, 99-135. ID., *Quale fondamento? Note introduttive*, in Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. *Communio* 6 (2001) 14-28.

⁸ La nostra lettura di Balthasar sarà influenzata dagli autori che più ci hanno accompagnato in questa lettura: G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, Leuven 1983, A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991, V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris 1995, N. REALI, *La ragione e la forma*, Roma 1999.

⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Epilog*, Einsiedeln 1987. Si possono vedere le altre occasioni in cui, con ritmo quasi decennale, Balthasar ha ripercorso il suo lavoro: *Mein Werk. Durchblicke*, Freiburg 1990.

riano che come una sintesi conclusiva¹⁰. Proprio in quelle pagine si possono identificare i criteri che permettono di rispondere adeguatamente alle domande che abbiamo formulato sopra.

2.1. La critica al razionalismo

A giudizio di N. Reali, *Epilogo* esprime una preoccupazione fondamentale: quella di salvaguardare il carattere storico del *logos* filosofico-teologico, e la sua irriducibilità ad una fondazione di tipo metafisico classico che deduce la storicità a partire da un a priori di tipo razionalista¹¹. Balthasar prende le distanze dal cosiddetto "metodo di integrazione", di taglio razionalistico, che si proponeva di raggiungere la verità di Dio in quanto definizione o formula onnicomprensiva, quasi che Dio fosse situato alla fine di una sequenza di idee¹². Le conseguenze negative di questo metodo sono soprattutto due: si separa la storicità delle forme esterne dal loro nucleo veritativo immutabile, ottenuto a priori, perdendo così l'effettiva storicità dell'esperienza religiosa; ma, soprattutto, si perde la comprensione dell'avvenimento di Cristo come libera autorivelazione di Dio¹³. Non per caso, il teologo svizzero avverte che un tale tentativo, se riuscisse a raggiungere l'esito desiderato, non sboccherebbe in Cristo ma in Hegel¹⁴.

La preoccupazione teologica di Balthasar è quella di salvare interamente la libertà della rivelazione, di fronte al pericolo che il metodo di integrazione possa eliminare la storicità concreta dell'avvenimento di Cristo¹⁵. Se si assumesse fino in fondo quel metodo la teologia perderebbe le categorie necessarie per rendere la ragione ultima dell'economia cristiana nella sua originalità, secondo la quale per raggiungere il fondamento universale di tutto (Padre) non c'è altra via che la concreta vicenda storica di Cristo e il dono dello Spirito.

¹⁰ Come introduzione al significato di questo volume conclusivo: E. BISER, *Dombau oder Triptychon? Zum Abschluß der Trilogie von Balthasars*, in *Theologische Revue* 84 (1988) 177-184; R. MENGUS, *L'Épilogue de Von Balthasar (1905-1988)*, in *Revue des Sciences Religieuses* 62 (1988) 252-264; G. CHANTRAINE, *L'Épilogue de la Trilogie*, in *Transversalité* 63 (1997) 23-36; R. NANDKISORE, *Hoffnung und Erlösung. Die Eschatologie im Werke Hans Urs von Balthasars* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 22), Roma 1997, 191-202; N. REALI, *La ragione e la forma*, Roma 1999, 13-69. Per la valutazione che proponiamo si vedano soprattutto Chantraine e Reali. Mengus e Biser si mostrano particolarmente critici verso l'impianto del libro, e in realtà verso la teologia balthasariana *tout court*.

¹¹ Cfr. REALI, *La ragione*, loc. cit.

¹² Cfr. A. SCOLA, *Questioni di antropologia teologica*, Roma 1997; M. SCHULZ, *Warum das Christentum die Absolute Religion ist. Zu Hegels trinitätsphilosophischer Begründung*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 47 (1996) 365-384.

¹³ Il Magistero condanna il razionalismo in difesa del carattere libero della rivelazione (DH 3010, 3035).

¹⁴ *Epilog*, 11.

¹⁵ *Epilog*, 12-13; 22; 28.

Detto in altre parole, Balthasar, pur non rinnegando il valore di alcuni aspetti del tentativo di integrazione¹⁶, eccipisce alla proposta di insieme, in quanto incapace di legittimare sia la storicità dell'esistenza umana quando si esamina il fenomeno religioso, sia la difesa della differenza Dio-uomo che garantisce l'alterità divina e la sua effettiva azione libera nella storia umana¹⁷.

L'interesse evidente di questa nuova prospettiva balthasariana sta nel fatto di proporre una "apologetica" che non si limita a integrare i diversi dati storici o religiosi in un paragone astratto, mediante una riduzione razionale. Si allontana dalle tesi che intendono ricondurre le manifestazioni religiose a una definizione a priori di "religione" che le riunisca tutte ordinandole all'interno di un sistema preconstituito. Abbiamo già accennato prima che questa concezione si può identificare nel tentativo illuministico di riassumere in alcuni principi generali di religione e di etica il contenuto universale del cristianesimo, liberato dai fatti storici contingenti¹⁸. Ma si pensi specialmente alla sistematizzazione filosofica della Trinità nell'idealismo hegeliano, sulla quale ha avvertito esplicitamente Balthasar e sulla quale torneremo più avanti.

Ma il metodo di integrazione non si identifica soltanto con il pensiero filosofico appena citato. Caratterizzava anche – con le dovute distinzioni rispetto a razionalismo e idealismo – quella apologetica di taglio neoscolastico, che pretendeva giustificare la superiorità del cristianesimo in un paragone – spesso sillogistico – con altre posizioni, mostrando che il sistema cristiano era più compiuto, abbracciava di più le verità/la verità¹⁹.

Quella *forma mentis* della manualistica si può riconoscere paradossalmente in tante impostazioni odierne del problema religioso, anche se da tempo i vecchi manuali non vengono più usati nelle nostre Facoltà teologiche. La differenza è che adesso perseguono uno scopo contrario a quello neoscolastico, vale a dire, intendono mostrare la *non* supe-

riorità del cristianesimo nei confronti di altre religioni²⁰. Si può segnalare un'altra differenza fra il vecchio e il nuovo razionalismo, dovuta anch'essa all'evoluzione del pensiero dominante. Se una volta si poggiava sulla metafisica essenzialista per stabilire il paragone, oggi non è più la filosofia ma sono le scienze umane a fornire il fondamento teoretico dell'impostazione teologica. La conseguenza inevitabile è che la diversità di metodo si riflette anche nella consistenza delle conclusioni: se il razionalismo antico sosteneva comunque un'universalità della ragione (a favore del cristianesimo nella neoscolastica, contro di esso nell'illuminismo) oggi la parabola della ragione approda nel relativismo proprio del metodo ipotetico delle scienze sociali e, dunque, nella regionalizzazione del sapere, in particolare quello religioso. Le varie forme religiose vengono racchiuse in un insuperabile relativismo. I principi ritenuti universalmente validi in campo non religioso (diritti umani...) dispongono le religioni e le culture in spazi ben delimitati, da non superare, secondo una logica di ghetto²¹. Sarebbe la situazione definita dal multiculturalismo, con la sua miscela di relativismo per quanto riguarda religioni e culture, e assolutismo per quanto riguarda il principio ultimo di interpretazione di tali fatti e della convivenza umana²². Questo compito è assegnato alla ragione non religiosa, così come si esprime nei diversi modelli di elaborazione del consenso sociale in sede filosofica, giuridica o sociologica²³.

2.2. Una nuova proposta ontologica per fondare la libertà

Si deve cercare un metodo che eviti i pericoli del razionalismo antico o moderno, senza cadere, dall'altra parte, in una riduzione irrazionale del cristianesimo. Qual è l'alternativa al metodo di integrazione?

Senza rifare tutto il percorso di *Epilogo* possiamo ricordare alcuni capisaldi del meto-

¹⁶ Cfr. *Epilog*, 12. Tra l'altro era stato proprio Balthasar a sostenere una prospettiva simile in altri momenti. Cfr. *Theologik I*, 209 e, più precisamente sul problema delle religioni, *Das Christentum und die Weltreligionen. Ein Durchblick*, Freiburg i. Br. 1979.

¹⁷ REALI, *La ragione*, cit.

¹⁸ Si può vedere G. E. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*. Per contestualizzare questa sensibilità religiosa si tenga presente lo sfondo filosofico del razionalismo e dell'idealismo. Leibniz distingue *verité du fait et verité de raison*, Schelling rifiuta la storia in nome della metafisica. Né sarà inutile ricordare la mutazione interna al cattolicesimo tramite la rilettura essenzialista della metafisica di Suárez, che Heidegger vede all'origine della svolta filosofica moderna. Su questo ultimo punto cfr. C. ESPOSITO, *Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia*, in *Quaestio. Annuario di Storia della Metafisica I* (2001) 407-430.

¹⁹ I giudizi di «credibilità» (*hoc est credibile*) e di «credentità» (*hoc est credendum*) nella teologia apologetica si costruivano in base a motivi puramente razionali per raggiungere una *fides naturalis*; la grazia soprannaturale compariva il più tardi possibile.

²⁰ Pensiamo alle teorie di fenomenologia della religione che concludono alla scambiabilità completa delle forme religiose – poiché tutte esprimono in maniere diverse lo stesso "fatto religioso" –, alle teologie pluralistiche della religione che ritengono impossibile accedere al Fondamento a partire dalla storia e dunque affermano la assoluta relatività storica dei tentativi religiosi, o alla tesi del *Weltethos*, che ritiene di dover tradurre la religione (particolarizzante) in etica (universale). Per le questioni riguardanti le religioni e il cristianesimo si veda sopra nota 4; in più H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990 e tutta la bibliografia che ha prodotto in seguito sullo stesso argomento.

²¹ Si veda un'apertura interessante sul valore pubblico del discorso religioso in J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Frankfurt 2001.

²² Rimando per un primo approccio, con bibliografia, a J. PRADES, *Multiculturalidad, tradición y mestizaje en un mundo globalizado. Fundamentos antropológicos y teológicos*, in *Studium* [Lima] (2005).

²³ Rimando più ampiamente a J. PRADES, *¿Está Dios en el centro de la vida?*, in A. PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Dios para pensar. El Escorial 2002*, Madrid 2003, 15-47.

do proposto dal teologo di Basilea²⁴. Incomincia rivendicando la legittimità della domanda filosofica e religiosa, che da Comte in poi era stata vietata²⁵. Si tratta della domanda filosofica sull'essere e sul senso, partendo dall'uomo, che non può non tradursi nella domanda religiosa sulla sua salvezza completa. A partire di questa rivendicazione percorre le diverse risposte offerte dalla storia del pensiero, sia in termini filosofici (monismi o dualismi) che in termini religiosi (religioni orientali, ma anche l'ebraismo, l'islam e il cristianesimo)²⁶. Nessuna riesce a spiegare esaurientemente l'enigma di una realtà dove le contrapposizioni duali essere/apparire, unità/molteplicità, individualità/universalità risultano irriducibili a unità. Balthasar presenta in un primo approccio le filosofie e le religioni così come appaiono dentro la confusione delle voci mondane – si può dire, in un approccio fenomenologico – prendendo nota della reale difficoltà di trovare un punto di vista che si possa dichiarare superiore agli altri dentro la storia, in quanto capace di “vedere di più” degli altri. Anche perché ci sono posizioni che invece ritengono più perfetto dire di meno, o addirittura non dire niente sul mistero dell'uomo e di Dio. Si registra così l'impossibilità di ottenere la risposta adeguata alla domanda²⁷.

In un secondo momento, Balthasar situa la riflessione filosofica nello spazio intermedio («Pronao») fra la domanda filosofico-religiosa registrata nella prima parte («Soglia») e la dogmatica cristiana («Duomo»). In questo modo vuole evitare una transizione immediata, non ben fondata, dalla domanda di senso all'automanifestazione dell'avvenimento di Cristo nella storia²⁸.

Adesso ci limitiamo ad accennare i criteri della riflessione filosofica di Balthasar per arrivare allo scopo di una legittimazione della pretesa cristiana di verità. La questione decisiva è quella di riformulare l'ontologia in chiave non intellettualistica per poter contribuire alla risposta delle domande che c'eravamo posti all'inizio²⁹: perché è ragionevole un'economia della salvezza che dipende da un avvenimento storico particolare?

²⁴ Più ampiamente N. REALI, *La ragione*; A. SCOLA, *Questioni di antropologia teologica*.

²⁵ Si veda la descrizione di una concezione dell'antropologia che prescinde proprio del soggetto che elabora quella disciplina in *Epilog*, 16-17. Balthasar si mostra critico nei confronti di una ragione scientifica che negando la domanda ha come scopo il dominio mediante la tecnica. L'esito finale non è una liberazione ma una schiavitù. Si può pensare alla posizione antiumanistica di Heidegger: cfr. M. SERRETTI, *Il mistero della eterna generazione del Figlio*, Roma 1998, 287-301, dove commenta fra gli altri la *Brief über den Humanismus*.

²⁶ Si veda il percorso sintetico di *Rückblick in Mein Werk*, 89-96.

²⁷ Cfr. *Epilog*, 35.

²⁸ Nel nostro lavoro terremo presente questa opzione di metodo come una dimensione interna allo svolgimento del problema dogmatico dell'economia, in quanto criterio di lettura dei vari dati teologici.

²⁹ Cfr. FR 84-95.

Il tentativo dell'*Epilogo* mostra la sua originalità quando propone un'inversione radicale nell'orientamento della domanda, per mettere in questione proprio ciò che è apparentemente evidentissimo: l'essere. A differenza di altre impostazioni che ritengono già conosciuto l'essere e da esso traggono le conseguenze (deducendo per esempio le categorie...), Balthasar imposta un cammino di domanda che nasce dallo stupore di fronte all'essere così come si dà nella realtà finita. Perciò intraprende lo studio delle caratteristiche proprie dell'essere (proprietà trascendentali) in quanto riflettono l'originale differenza ontologica fra ente ed essere nella nostra esperienza dell'essere finito. In questo itinerario adotta come punto di osservazione e di paragone quell'essere contingente che sono io (*Dasein*), ciascun uomo concretamente esistente. Questo passaggio all'uomo giustifica l'abbandono del termine classico di metafisica per parlare invece di una metantropologia³⁰.

Qui trova aggancio l'altro asse portante della riflessione filosofica balthasariana decisivo ai nostri scopi: l'esame del dinamismo della libertà finita nel suo rapporto con la Libertà Infinita. Infatti il secondo obiettivo della proposta balthasariana è quello di rendere ragione della storicità dell'esperienza umana; a questi scopi è d'uopo mostrare come la libertà umana ha due tratti fondamentali: da una parte è una libertà finita ma richiama una realizzazione infinita. Questa finitudine non è soltanto una pura negazione o limite ma indica quella singolare modalità di autopossesso che non consente di affermare che l'uomo sia assolutamente assoluto – lo è soltanto Dio – ma relativamente assoluto, in quanto l'autopossesso si fonda in una dipendenza originale. Il secondo tratto caratteristico della libertà è che il dinamismo della sua realizzazione infinita deve avvenire necessariamente attraverso una scelta nel terreno della storia. Detto in altre parole, la libertà umana “deve” sempre scegliere qualcosa di storicamente determinato, perché altrimenti non si muove, non si realizza³¹. Il fondamento ontologico di questa concezione antropologica della libertà si trova nella differenza ontologica descritta nella seconda parte di *Epilogo*³².

Alla luce di questa riflessione religiosa e filosofica si comprende che l'economia salvifica sarà ragionevole proprio in quanto sia manifestazione nella storia della vita trinitaria immanente (e qui siamo agli antipodi dei sistemi razionalisti descritti). Infatti, solo in questo modo si riesce a comprendere che la Trinità è la realizzazione dell'umano già

³⁰ Si veda *Theodramatik* II/1, 306; *Mein Werk*, 92. Sul significato di questa impostazione una prima rassegna bibliografica in K. LEHMANN – W. KASPER (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln 1989.

³¹ Cfr. *Theodramatik* II/1, 186-219; N. REALI, *La ragione*, 24ss.

³² Cfr. *Epilog*, 38-45.

all'interno della storia (per l'avvenimento di Cristo e il dono dello Spirito) perché solo così si mostra che l'unità è all'origine della differenza, senza eliminarla. La vita divina tri-personale nell'unica natura – come sostiene il dogma – consente un superamento di ogni contrapposizione fra unità e differenza, senza con ciò risolvere l'una nell'altra. Se la libertà finita riesce a partecipare di questa realtà può vivere dentro la storia la pienezza della dinamica che le è propria senza contrapposizioni fra vivere per sé (come autopo-sesso) e vivere per un altro (come origine e destino).

2.3. Impostazione unitaria

L'ultimo aspetto dell'impianto balthasariano che vogliamo evidenziare è il suo carattere fortemente unitario. Tutta la riflessione ha un'impostazione unitaria, anche se si può e si deve registrare la scansione dei tre momenti già segnalati, dove il primo avrebbe un carattere più fenomenologico, il secondo sarebbe ontologico e il terzo dogmatico. Eppure ognuna delle parti è presente nelle altre due in un processo di circolarità che riteniamo il più adatto per la riflessione in quanto filosofia e teologia, creazione e salvezza nella loro giusta distinzione convergono nella Figura dell'unica economia della salvezza, che non può che essere trinitaria.

3. La riflessione dogmatica sull'economia del Verbo incarnato e dello Spirito Santo

Una volta che abbiamo indicato sommariamente i criteri e i compiti di una riflessione fondata, in dialogo con la situazione attuale, passiamo ad esaminare alcuni punti di contenuto teologico dogmatico della *Trilogia*, la cui importanza per il nostro scopo potrà risultare più chiara alla luce di quanto detto sopra.

3.1. L'economia della salvezza ha un unico centro: il Fatto di Gesù Cristo

3.1.1. L'incarnazione come Fatto accaduto

La prima affermazione dogmatica essenziale ai nostri fini è stata espressa da Balthasar con chiarezza elementare, nell'indicare quale sia il punto focale dell'economia: «“Verbum Caro factum est”: è accaduto che il Verbo si sia incarnato, e perciò che il Verbo si sia incarnato è un Fatto, è il Fatto»³³. Questo Fatto include in sé, per la sua stessa natura,

³³ *Theologik* II, 256 (corsivo nostro).

tutto lo spazio del mistero cristiano, ed è il punto di partenza e il punto centrale della fede cristiana.

Excursus: il «Factum» come criterio metodologico di ogni teologia e di ogni esegesi

Prima di entrare nel contenuto dogmatico dell'universalità di Cristo, Balthasar ricorda che la teologia cristiana sviluppa tutte le sue dimensioni di contenuto e di metodo a partire da questo Fatto, fino al punto che «tutta la teologia sta o cade con l'accettazione credente del Fatto. Chi lo respinge o lo riduce in modo significativo... non può produrre una vera teologia cristiana»³⁴. La seconda affermazione portante per la teologia è che la ricezione di questo Fatto non è pensabile senza l'illuminazione dello Spirito Santo³⁵. E da questi primi due fattori si ottiene un terzo: tutti i criteri per l'elaborazione teologica procedono essenzialmente dal Fatto di Cristo, e dunque dalla Chiesa, in quanto sono resi funzionali definitivamente dallo Spirito Santo³⁶.

È ben noto che la centralità unica di Cristo come contenuto e forma della rivelazione costituisce un *leit motiv* della teologia balthasariana³⁷. Data questa importanza interessa registrare un punto di evoluzione nel suo pensiero. Nei testi precedenti alla *Teodrammatica* Balthasar aveva richiamato il valore dell'unicità di Cristo appresa nella fede per una giusta impostazione del metodo esegetico e teologico. Gesù è una Forma che possiede in sé la sua evidenza e si impone (per grazia) all'osservatore³⁸, il quale ha bisogno degli «occhi della fede» per percepire la singolarità della Forma rivelata³⁹. Balthasar aveva contestato

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Theologik* II, 257. Coerentemente con quanto abbiamo esposto sul metodo di *Epilog*, Balthasar respinge come criteri insufficienti sui quali poggiare una teologia il criterio di un'autoevidenza di ciò che si crede o quello dell'autoverificazione di una esperienza religiosa fatta, oppure quello di un rimando escatologico a ciò che si accetta senza prove, nella fiducia. Il criterio cristologico e quello pneumatologico si traducono per il teologo di Basilea in due affermazioni di metodo teologico determinanti: la comunione nella verità (Parola, Eucaristia, Spirito), e l'autorità apostolica (*Theologik* II, *ibid.*).

³⁷ Balthasar ha proposto la centralità di Cristo come asse cristocentrico della teologia della storia in *Theologie der Geschichte* (1959), *Das Ganze im Fragment* (1963); l'ha anche rivendicata come principio ermeneutico per l'esegesi e la dogmatica in *Theologie und Heiligkeit* (in *Verbum Caro*) (1960), *Einfaltungen* (1969), *Herrlichkeit* I (1960) e III/2 (1969); ha sviluppato il contenuto teologico e scritturistico del Mistero Pasquale in *Theologie der drei Tage* (1968); se ne è ancora occupato quando ha sviluppato le questioni di metodo della cristologia: *Theodramatik* II/2 (1978).

³⁸ Cfr. ad es. *Herrlichkeit* I, 413 ss. Abbondano le indicazioni sulla polarità fra la forma di Gesù storico (colta dal metodo storico-critico) e lo spazio della fede della Chiesa (unico luogo dove si può leggere esattamente ciò che cominciò ad abbozzarsi come forma nella vita terrena di Gesù); ma domina l'insistenza sulla corrispondenza fra il carattere unico della forma rivelata e il suo riconoscimento nella fede. Cfr. anche *Herrlichkeit* III/2, 93 ss.; 105 ss.

³⁹ Cfr. *Herrlichkeit* III/2, 12.

gli esiti di un'esegesi esclusivamente «storico-critica», così come denunciava la separazione artificiosa dei trattati teologici o la rottura fra dogmatica e spiritualità, sintomi tutti di un grave declino teologico⁴⁰. Occorreva a suo avviso «ritornare al centro» cogliendo con semplicità nella fede la Forma singolare di Cristo così come essa si auto-mostra nella rivelazione. L'accento si metteva sulla necessaria corrispondenza fra dato scritturistico e fede della Chiesa per ogni lavoro in campo esegetico e teologico⁴¹.

Quando Balthasar riprende anni dopo il problema, approfondisce criticamente ciò che egli chiama adesso «la struttura ellittica» della cristologia nella reciprocità di contenuto (rivelazione) e forma (fede). All'interno di questa ellisse si sono mosse ingenuamente le cristologie cattoliche e protestanti⁴², e Balthasar comprende che anche la sua concezione in *Gloria* è chiamata in causa in quanto debitrice dell'impostazione ellittica⁴³. Perciò si assume il compito di misurarsi con la storia della ricerca storico-critica su Gesù, in particolare con la pretesa di separare scientificamente il Gesù della storia dal Cristo della fede. Percorre le tappe della ricerca esegetica, con le oscillazioni ben note, per guadagnare il profondo nesso fra il Gesù storico e il kerygma cristologico, secondo i criteri di continuità e di discontinuità adoperati dall'esegesi⁴⁴. A partire da esso potrà mostrare la reciproca implicazione di esegesi (l'ora verso la quale cammina Gesù che coincide con la fine del mondo) e dogmatica (la sua vita e sopra tutto la sua morte *pro nobis*) nel destino unico ed irripetibile di Gesù⁴⁵. Si misura finalmente con il non meno difficile problema del rapporto tra il tempo unico e impartecipabile di Gesù e quello dei discepoli (il tempo della Chiesa), per il quale rimanda alla soluzione «canonica» del N.T.: dopo Pa-

⁴⁰ Questa sensibilità risuona ancora nel discorso pronunciato in occasione della concessione del Premio Paolo VI. Cfr. *L'Osservatore Romano*, 24-6-1984, 1-4.

⁴¹ Cfr. *Herrlichkeit* III/2, 105.

⁴² Cfr. *Theodramatik* II/2, 53-62.

⁴³ «Se guardo il mio impianto in *Herrlichkeit* devo sottolineare la sua impostazione ellittica: correlazione fra epifania di Dio e occhi della fede (patristici-rousseletiani) [...] Le obiezioni del metodo storico-critico furono sommariamente affrontate (Vol. I, Parte III, C). Adesso dobbiamo prenderle in considerazione più seriamente perché mettono in discussione direttamente il concetto centrale di *Gestalt*, dal quale procedeva la *Gloria*. Va salvato?» (*Theodramatik* II/2, 57). «Noi qui lo dobbiamo considerare [il problema dell'identità tra Gesù storico e kerygma] anzitutto come un problema per noi: se cioè, dopo tutte le analisi storico-critiche, il nostro concetto di forma a riguardo di Gesù Cristo sia ancora suscettibile di applicazione» (*ibid.*, 62).

⁴⁴ Sulla storia si può vedere sinteticamente A. CARRASCO, *La puesta en cuestión histórico-critica del testimonio apostólico sobre Jesucristo*, in *Revista Española de Teología* 61 (2001) 207-231.

⁴⁵ Cfr. *Theodramatik* II/2, 53-135. Si veda una presentazione del problema in A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991, 82-89.

sua i discepoli ricevono con lo Spirito la possibilità di inserirsi nello spazio della vita di Gesù, che apre all'*escaton*.

Questa evoluzione riguardo l'esegesi può avere forse un parallelismo con la presa di distanza riguardo al metodo di integrazione in *Epilogo*. In quella sede Balthasar ha ritenuto necessario proporre un'ontologia rinnovata, situata fra la domanda religiosa e la automanifestazione dell'avvenimento di Cristo, per far emergere criticamente l'oggettiva corrispondenza della Figura cristologica con l'antropologia drammatica. Per questo motivo evita il passo immediato alla autoevidenza della *Gestalt* e sceglie piuttosto un metodo «circolare» fra rivelazione cristologica e riflessione filosofica. Sul versante del metodo cristologico avrebbe realizzato un'operazione simile, per quanto sente il bisogno di paragonare la sua nota tesi dell'immediata corrispondenza fra *Gestalt* e fede con gli esiti della scienza storico-critica, per non restare esposto alla critica di ingenuità. A noi interessa trattenere come, nel paragone serrato con i risultati dell'esegesi scientifica, Balthasar abbia potuto mantenere la singolarità della Figura del Verbo di Dio incarnato, in quanto la sua missione appare unica nell'intreccio dell'ora apocalittica (esegesi) con il *pro nobis* (dogmatica), e indica nel dono dello Spirito del Risorto la possibilità di partecipare a questa missione altrimenti impartecipabile.

3.1.2. Carattere universale del Fatto dell'incarnazione

Una volta accennati alcuni punti di metodo teologico possiamo entrare nel merito del contenuto dogmatico. Balthasar ha studiato a più riprese il delicato problema del rapporto fra il Fatto dell'incarnazione e l'insieme dell'umanità, provando a mostrare la ragionevolezza teologica della pretesa di una sua rilevanza universale. Egli si pone spesso la difficoltà: come può essere universale un singolo? Come può il destino di una persona corporea essere decisivo per tutte le altre persone⁴⁶?

Se si tenta una risposta naturale, l'unica possibilità sarebbe quella di situare l'essenza della persona nell'ambito puramente spirituale, ritenendo che il corpo sia una tomba, oppure quella di svalutare l'incarnazione rinunciando alla concreta unicità di tale persona. Balthasar vede qui la *crux* di ogni religione non cristiana, e rimanda a una risposta teologica di tipo trinitario⁴⁷. Di per sé questa obiezione era stata formulata contro la pretesa

⁴⁶ Cfr. *Theologik* II, 275; *Theologik* III, 180ss.

⁴⁷ *Theologik* III, 180. Già prima aveva spiegato la singolarità paradossale di Gesù, appoggiandosi sul concetto di Cusano del *maximum concretum*. Si può vedere ampia documentazione sul tema in E. M. FABER, *Universale concretum bei Hans Urs von Balthasar*, in *I.K.Z. Communio* 3 (2000) 258-273. Il tema della singolarità di Cristo ha acquistato notevole rilevanza nella teologia degli ultimi anni e la produzione è sterminata. Cfr. fra gli altri, G. MOIOLI, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica*, cit. in K. H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995; G. C.

cristiana già ai tempi dei Padri della Chiesa⁴⁸. Vediamo alcuni elementi della risposta balthasariana⁴⁹.

3.1.2.1. Pretesa universale di Gesù di Nazaret

Il primo livello della risposta dice che già la pretesa di Gesù nella vita terrena fu senza dubbio universale. La sua missione includeva e superava tutte le altre, non solo dopo la risurrezione ma durante la sua vita mortale, dove pronuncia le parole escatologiche: «vi è stato detto, ma io vi dico...» (cfr. Mt 5,21-22)⁵⁰. Egli lo può fare perché lo Spirito di Dio riposa su di lui e lo anima in modo tale che dall'interno della sua vita terrena può richiamare l'universalità. Questa si fonda non solo nella validità delle sue parole e opere, ma anche nella doppia possibilità che gli è stata concessa: portare su di sé il peccato universale per riconciliare il mondo intero con Dio, e, ancora di più, anticipare la sua passione nell'istituzione dell'eucaristia, dove la sua corporalità è a disposizione «dei molti»⁵¹. In questo passaggio Balthasar collega insieme i fattori cristologici e pneumatologici dell'universalità⁵².

3.1.2.2. Ragioni dell'unicità universale del Fatto di Cristo nel Nuovo Testamento e nella teologia patristica

3.1.2.2.1. Balthasar ricorda che l'universalità del Fatto nella sua concretezza è insegnata dal Nuovo Testamento. La Scrittura insegna infatti che c'è un'unità di tutti in Cristo (cfr. Gv 14,20; Gal 3,28; Ef 4,13), e che questa unità non è ideale ma altamente reale a partire dal corpo del crocefisso (cfr. Ef 2,15). In forza di quest'unità corporea abbiamo accesso al Padre in un solo Spirito (cfr. Ef 2,18), e si rende possibile il superamento delle

PAGAZZI, *La singolarità di Gesù come criterio di unità e differenza nella Chiesa*, Roma-Milano 1997; M. BORDONI, *Singolarità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione teologica contemporanea*, in P. CODA (ed.), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma 1997, 67-108.

⁴⁸ Balthasar fa notare per esempio la tendenza nella patristica e nella mistica a negare in Cristo le proprietà che l'avrebbero reso un individuo singolo, per «salvaguardare» così l'assunzione universale dell'umana natura.

⁴⁹ Affrontiamo questo problema in prospettiva dogmatica, in particolare cristologico-soteriologica, seguendo l'impostazione di *Theologik* II e III, prendendo anche in considerazione i rimandi a *Theodramatik* II/2 e III. Lasciamo la prospettiva di teologia della storia, suggerita dallo stesso Balthasar e che egli ha sviluppato in diversi momenti.

⁵⁰ Ovviamente in questa sede Balthasar non fa che riassumere una tematica ampiamente sviluppata in *Herrlichkeit* I e III/1-2.

⁵¹ Cfr. *Theologik* III, 180-181.

⁵² L'aspetto pneumatologico verrà considerato più avanti, anche se conviene da subito registrare che entrambi si devono tenere uniti già dalla vita terrena di Gesù. Adesso dobbiamo approfondire i motivi cristologici dell'universalità.

differenze fra uomo e donna, schiavo e libero, greco ed ebreo (cfr. Gal 3,26-27; Col 3,11).

I Padri, malgrado le tendenze platonizzanti di non pochi di loro, hanno fedelmente cercato spiegazioni per questa dottrina⁵³. Tuttavia Balthasar rivolge una critica alle loro posizioni perché non gli risulta chiaro quale sia in ultima analisi il principio decisivo per la salvezza⁵⁴. È il Logos il datore della vita nuova oppure lo è l'unità che si trova nella carne e congiunge gli individui? Cioè si tratta della redenzione o dell'incarnazione? Per i Padri citati, tutti e due i momenti sono a vicenda indivisibili: il primo è attivo, il secondo ne è la condizione di possibilità.

Balthasar sottolinea che non basta l'unità naturale nella stessa umanità, anche se è certamente un ingrediente irrinunciabile. Vuole approfondire l'unione di Gesù Cristo con la natura umana, prendendo in considerazione il contenuto della missione di Cristo⁵⁵. Vale a dire, si sposta sul piano dell'attuazione drammatica di Cristo nella storia, della quale l'assunzione della natura umana nell'incarnazione è un fattore costitutivo e non viceversa. Se già sul piano umano si può accettare che ogni individuo (soggetto spirituale) «include ogni altro nel senso che è concretamente partecipe di tutta l'umana natura»⁵⁶, si deve tenere presente tuttavia che Cristo non è solo un soggetto spirituale ma una persona elevata sopra la natura generale (sia come specie che come somma di individui). Egli è il Logos personale in cui tutti gli esseri ragionevoli (*logikoi*) furono creati e in cui tutti partecipano per natura. Orbene, Balthasar fa notare che questo rapporto stabilito dall'alto ha condotto storicamente a una cristologia deficiente (*logos-sarx*), secondo la quale Cristo si mette in comunione con gli uomini mediante la carne intesa come materialità comune⁵⁷. Perciò ci fu il bisogno di precisare (contro l'apollinarismo) che l'unità si basa sull'uomo completo Cristo dotato di anima spirituale e corpo individuato, cioè sull'individuo singolare Gesù Cristo e la sua vicenda storica.

Ma, allora, come si può unire questa Persona incarnata a tutti gli uomini? In che cosa consiste questa unità? La risposta di Balthasar focalizza la missione di quest'uomo sin-

⁵³ Balthasar elenca Atanasio, con la teologia del *logos-sarx*, Ilario, che vede la congiunzione dell'eucaristia fra il corpo fisico e mistico di Cristo, Gregorio di Nissa, che sostiene la concreta unità dell'intera natura umana nel *hen phyrma* – una sola pasta –, Cirillo Alessandrino, per il quale la comunicazione della vita divina alla carne assunta dal Logos, è partecipata mediante l'eucaristia e la sostituzione del secondo Adamo.

⁵⁴ Cfr. *Theologik* II, 279.

⁵⁵ Cfr. il paragrafo «Gesù e la natura dell'umanità» in *Theodramatik* II/2, 213-218.

⁵⁶ *Theodramatik* II/2, 214, dove Balthasar rimanda a Mersch y Malevez.

⁵⁷ Balthasar rifiuta anche come molto insufficienti gli schemi *Pneuma-sarx* delle cristologie pneumatologiche primitive, ancora più esposte all'adozionismo. Cfr. *Theologik* III, 31-34.

golare che, in quanto Figlio divino, si estende a tutta l'umana natura⁵⁸. Consiste nel partecipare agli uomini questa missione nella sua «carne che dona la vita»⁵⁹. L'unità di Cristo con tutti gli uomini si basa dunque non soltanto sull'inclusione delle forme nel Logos, a cui partecipano per natura, ma sull'inclusione dei soggetti spirituali nello «spazio drammatico» della missione universale di Cristo, in cui vengono redenti (liberati) e a loro volta dotati di missione, cioè personalizzati all'interno della sua unica missione. L'unità con Cristo non è solo l'unità della specie, né l'unità delle forme con il Logos, né l'unità dei soggetti spirituali umani nella carne comune (con un «uomo non completo», non singolo, non storico). È invece l'unità di tutti gli uomini in Gesù Cristo, nella sua missione, mediante la carne eucaristica universalmente missionaria, che sollecita la libertà sprigionandola dal peccato e dotandola con una missione di autodonazione dentro la sua.

I motivi biblici e patristici che Balthasar riprende per esprimere l'unità di tutti gli uomini in Cristo sono: rapporto alla natura umana comune, *admirabile commercium*, sostituzione vicaria, *en Christoi*. Tutti hanno in comune l'affermazione di questa unità, il cui fondamento ontologico si troverebbe nella teoria della comunanza naturale delle essenze⁶⁰, ma hanno sfumature diverse. L'*admirabile commercium* sottolinea l'unità di tutti nella carne; la sostituzione vicaria sottolinea invece l'assoluta singolarità di Gesù che può prendere il posto di tutti; *en Christoi* insiste soprattutto nell'unità nel corpo del crocifisso (missione). Tutti sono necessari per capire il mistero salvifico. Infatti, nel primo motivo la libertà risposta dell'uomo e la piena umanità di Gesù restano un po' sbiadite; nel secondo è meno chiara la solidarietà-partecipazione degli uomini all'opera singolare di Cristo; devono essere completati mediante l'unità corporea delle persone corporee all'interno della missione universale di Cristo⁶¹. I motivi che esprimono l'inclusione degli uomini in Cristo portano logicamente a parlare della predestinazione e preesistenza di Cristo⁶².

3.1.2.2.2. Rimane ancora da considerare un altro aspetto della rilevanza universale del Fatto di Cristo. Si tratta del discusso problema paolino di come Cristo può venir definito al tempo stesso capo della Chiesa e del cosmo. San Paolo ritiene che Cristo sia capo del cosmo e della Chiesa e tuttavia il cosmo non è mai il corpo di Cristo⁶³. Cristo sta in

⁵⁸ Cfr. *Theodramatik* II/2, 217-218.

⁵⁹ *Ibid.*, 216.

⁶⁰ *Theodramatik* II/2, 212-213.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, 229-232. Balthasar non usa invece questo tema quando tratta il *Verbum-Caro* in TL II.

⁶³ Cfr. *Theologik* II, 280-284. San Paolo celebra Cristo come «primogenito della creazione» in cui tutto ha consistenza, precisamente non come Logos divino ma come incarnato. Cristo è il capo della creazione

un rapporto diverso verso la Chiesa e verso il cosmo, perché solo la Chiesa ha intimamente parte alla sua vita, morte e risurrezione, mediante i sacramenti (battesimo-eucaristia) e la fede. Il rapporto del cosmo con Cristo-capo è «per forza», per la natura della sua superiorità; la Chiesa-corpo invece ne partecipa per l'esistenza vissuta personalmente nella fede e i sacramenti, vale a dire per la partecipazione nella missione del Figlio incarnato⁶⁴.

3.1.2.2.3. In sintesi, vediamo che a livello cristologico – sia metodologico che dogmatico – l'universalità del Fatto non si risolve in un ordine puramente «naturale», in forza della comune unità della specie umana, alla quale si sarebbe unito il Logos. Questo aspetto è certamente valido e consente tanti approfondimenti, ma si deve integrare nella spiegazione globale che sola può venire dalla missione di questo uomo singolare che è il Figlio di Dio.

Si potrebbe forse tentare un parallelismo, sui tre livelli esaminati: sul piano metodologico, si accolgono i contributi della ragione esegetico-scientifica riguardanti Gesù di Nazaret, e si rileggono all'interno della *missio* trinitaria (*l'ora* ↔ *pro nobis*); sul piano soteriologico, si accolgono i suggerimenti patristici sulla comunanza «naturale» nella *sarx*, purché il riferimento ultimo sia la missione del Figlio, nella quale vengono a sua volta incorporati i discepoli; sul piano ecclesiologico il nesso «naturale» di Cristo capo del cosmo si deve situare in riferimento al rapporto di Cristo capo del suo corpo che è la Chiesa, dove si partecipa nella fede e i sacramenti dell'esistenza di Cristo.

3.1.3. «Analogia entis» cristologica

Il Fatto di Cristo ha una pretesa inconfondibile di universalità, e abbiamo esaminato alcuni dei motivi metodologici, soteriologici ed ecclesiologici offerti da Balthasar. Dobbiamo adesso approfondire la domanda sulla conoscibilità di questo «concreto universale» nella sua singolarità. Come si può mostrare il carattere universale di una verità vivente, personale?

(Col 1,14 e ss.); in lui abita tutta la pienezza (*pleroma*) della divinità, per riempire come Dio stesso «tutto», e dapprima il cosmo. La difficoltà inizia là dove si definisce Cristo come il «capo» che Dio «ha costituito su tutte le cose», e anche «capo della Chiesa, la quale è il suo corpo» (Ef 1,22).

⁶⁴ Il bisogno di rispettare la necessaria distinzione non implica una separazione o una contrapposizione. Balthasar sottolinea che la Chiesa non è una grandezza in sé chiusa, ma che si apre in tutta la sua essenza verso il cosmo, anche se considera che non si deve parlare di una «Chiesa cosmica» ma di una «Chiesa che addita fuori e sopra di sé stessa». Su questo argomento, i Padri si deviano da Paolo in un solo tratto: concepiscono il dominio del Logos sopra il cosmo preincarnatoriamente, e perciò anche il cosmo come suo corpo. Tuttavia è vero che non hanno trascurato il lato soteriologico: affermano che il corpo di Cristo è ciò che santifica il cosmo mediante il suo operare, soffrire, morire e risorgere. E questo in nessun modo senza la Chiesa (sacramenti-carità).

Sullo sfondo ontologico e antropologico che abbiamo premesso nel paragrafo 2, ora possiamo domandarci sulla singolarissima struttura di questo uomo che è personalmente il Figlio di Dio. Balthasar ha proposto una tesi originale quando parla del *Verbum-Caro* come *analogia entis concreta*, o *analogia entis cristologica*⁶⁵. Gesù Cristo dice «Io sono la verità» (Gv 14,6) perché tutto ciò che è vero ha la sua consistenza in Lui (cfr. Col 1,15). In questo senso personalizza l'*analogia entis*, in quanto Egli è l'adeguata manifestazione, donazione e affermazione di Dio nel mondo finito. È un essere umano che si manifesta sensibilmente con gesti e parole come gli altri. Come si può verificare la verità delle sue parole? Egli rimanda alle sue parole, e più radicalmente alla sua vita in conformità con il Padre. La sua persona – divina – si rivela sensibilmente in modo tale che chi lo vede, vede

⁶⁵ Forse è utile prendere in considerazione una possibile obiezione. Potrebbe risultare strano che per parlare del Mistero dell'Incarnazione si usi una formula quale è *analogia entis*, che si utilizza per descrivere le proporzioni fra ente e essere, normalmente ritenute impersonali. La risposta di Balthasar è che già nell'ordine creazionale la verità in senso pieno è un atto conoscitivo dello spirito, e lo spirito, in quanto tale, è libero, è un essere per sé. Perciò la verità introduce necessariamente nella sfera della libertà. Il realizzarsi della verità non è mai un semplice processo naturale, ma un evento spirituale: cfr. *Theologik I*, 79. Balthasar ha riflettuto sistematicamente sulle caratteristiche della verità e ne ha mostrato il legame intrinseco con la libertà. Per un approfondimento nella concezione balthasariana della verità si può vedere: C. NIGRO, *Riflessioni sul concetto di verità in un libro di Hans Urs von Balthasar*, in *Aquinas* 11 (1968) 178-206; ID., *Riflessioni sul concetto di verità in un libro di Hans Urs von Balthasar (II)*, in *Divinitas* 14 (1970) 135-170; J. O'DONNELL, *Truth as love: the Understanding of Truth according to Hans Urs von Balthasar*, in *Pacifica* 1 (1988) 189-211; A. MODA, *Struttura e fondamento della logica teologica secondo H.U. von Balthasar*, in *Rassegna di Teologia* 31 (1990) 548-566 e 31 (1991) 31-60; D. J. FARES, *La configuración de la verdad como develamiento y velamiento del ser en los primeros escritos de Hans Urs von Balthasar*, in *Stromata* 51 (1995) 89-122; ID., *Fenomenologia de la verdad en H. U. von Balthasar*, in *Stromata* 51 (1995) 181-259, 52 (1996) 173-219, 53 (1997) 45-117 e 53 (1997) 277-307; J. DISSE, *Liebe und Erkenntnis. Zur Geistesmetaphysik Hans Urs von Balthasars*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 50 (1999) 215-227; ID., *Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, in P. REIFENBERG – A. VAN HOOFF (Hrsg.), *Gott für die Welt*, Mainz 2001, 367-384.

Già nel volume del 1947 il teologo svizzero aveva guadagnato due conclusioni decisive ai nostri fini: a) La comunicazione della verità di un essere spirituale implica che il rapporto fra il contenuto comunicato e la sua espressione dipenda dalla libertà di chi si manifesta. La sua apertura alla condivisione della verità è mediata dalla sua libertà. Perciò la comunicazione dell'essere spirituale deve essere denominata *testimonianza*. Cfr. *Theologik I*, 99; 195-196; 128. Si può vedere M. NERI, *La testimonianza in H. U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, Bologna 2001. Un panorama interdisciplinare in P. CIARDELLA – M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità*, Roma 2000. b) Fra esseri spirituali, la comunicazione della verità riveste la modalità di testimonianza perché la libera apertura del soggetto si manifesta sotto la forma di una consegna di sé. Infatti l'apertura all'altro potrebbe essere guidata da un egoismo oppure da un amore disinteressato per l'altro. È dunque fondamentale registrare che per Balthasar «amore è la disinteressata comunicazione di ciò che è proprio, così come è la disinteressata accoglienza dell'altro». Una comunicazione è dunque autentica rivelazione di se stessi se ha come senso la propria consegna all'altro. Si vede perché, allora, Balthasar reputi che l'amore è inseparabile della verità. Così come non c'è conoscenza senza libertà, non c'è neppure verità senza amore. Cfr. *Theologik I*, 117-118; 77.

il Padre (cfr. Gv 14,9) senza che sia possibile superare questa sua apparizione sensibile. Come possiamo comprendere meglio questa formula⁶⁶?

3.1.3.1. «Verbum-Caro» e analogia

In forza dell'incarnazione, la persona (divina) di Gesù Cristo ha attraversato l'abisso che separa essenzialmente la natura creata e la natura divina. Per la cristologia, la formula calcedonense consente di camminare sul filo del rasoio fra i rischi opposti di monofisismo o nestorianesimo. Balthasar sottolinea che questo caso unico non si può ricondurre ai termini apparentemente più ampi di un concetto generico di essere (*Sein überhaupt*) che potesse accomunare Dio e la creatura⁶⁷. Il caso di Cristo è un *unicum* che non rientra sotto nessuna legge precedente, sia filosofica che teologica. Piuttosto saranno tutte queste leggi a doversi misurare con il Fatto cristologico.

Il punto fermo della riflessione rimane il Lateranense IV con la sua nota formula della *maior dissimilitudo* che è quasi un motto del pensiero balthasariano⁶⁸. Quali sono gli elementi essenziali dell'analogia fra la creatura e Dio così come la formula conciliare permette di elaborare? In primo luogo si predica l'imparagonabilità fra Dio, assoluto e infinito, e la creatura, dipendente e finita, come hanno sempre mantenuto i Padri e i medioevali, garantendo in questo modo la perfetta trascendenza divina. Per noi è impossibile una *proportio* o *comparatio* tra Dio e la creatura, si può parlare di una strutturale sproporzione. In secondo luogo, si deve ribadire tuttavia che Infinito e finito non si rapportano *equivoce*. L'analogia fra Dio e la creatura contiene al suo interno il carattere indistruttibile dell'immagine che ogni creatura spirituale porta nei confronti di Dio: l'apertura della ragione e della libertà⁶⁹.

⁶⁶ Il teologo svizzero ricorda che l'analogia è un modo con il quale gli uomini giudicano sulla verità nelle relazioni delle cose o nelle relazioni in se stesse. L'avevano già usata i pitagorici per paragonare diverse grandezze di aritmetica o geometria in una proporzione (*ana-logon*). Certamente un discorso teologico non può arrivare a questo livello di esattezza, ma è anche vero che già Platone aveva allentato la rigidità matematica quando paragonava il significato dell'Idea di Bene (per il mondo ideale) con il sole (per il mondo sensibile). È evidente come non fosse lontano dalla tesi cristiana secondo cui ogni ente creato, in forza della sua dipendenza causale e formale dall'Essere divino, sia "analogico". Cfr. *Theologik II*, 284-285.

⁶⁷ Qui Balthasar intravede il rischio del razionalismo della seconda scolastica e della modernità. Cfr. *Herrlichkeit*, III/I 1. E si coglie il valore della proposta ontologica di *Epilog*.

⁶⁸ Pensiamo alla sua nota formula *Der Gott des Je-mehr* oppure all'uso dell'*id quo maior cogitari nequit*, alla sua stima delle idee agostiniane e anselmiane, ma anche tommasiane, sulla incomprendibilità del mistero divino... Egli si dichiara debitore in questo punto di E. Przywara.

⁶⁹ Balthasar rimanda a quanto già detto in *Theodramatik II/1* su Libertà Infinita-libertà finita. Volendo stare ai termini classici si può dire che il cammino dalla creatura verso Dio potrebbe incominciare da una prima *attributio* delle cose create al Logos in quanto è fondamento e destino della creazione e rea-

3.1.3.2. *Proporzione fra Infinito e finito a partire dalla libera comunicazione del Mistero*

Anche se l'uomo è immagine di Dio e perciò non si dà una pura equivocità fra Creatore e creatura, la *maior dissimilitudo* resta sempre insalvabile alle sole forze umane⁷⁰. L'autocomunicazione di Dio trino alla creatura, che fonda la possibilità di una conoscenza analogica del Mistero nel Fatto di Cristo, riveste il carattere della libera manifestazione della verità. Balthasar afferma infatti che la «sintesi» di Infinito e finito in Gesù Cristo non può essere che una libera azione della Persona divina e non una proprietà delle sue due nature⁷¹. È tipico del pensiero balthasariano mostrare come l'articolazione di questa *proportio* o corrispondenza (*Entsprechung*) fra uomo e Dio avvenga precisamente attraverso la libera decisione del Mistero di comunicarsi *ad extra*. La proporzionalità dell'essere fra Dio e la creatura finita accade infatti nella libera decisione con cui Egli si comunica, e nella libera risposta con cui questa lo accoglie. E questa struttura vale sia per la creazione che per l'incarnazione e la missione salvifica di Cristo e, per partecipazione in essa, quella dei cristiani (creazione-elevazione all'interno dell'unico disegno redentivo). La libertà finita è chiamata incondizionatamente dalla Libertà Infinita, invitandola a porsi al Suo servizio per portare a compimento il dono infinito di Dio al mondo. In questa concordanza amorosa si trova il punto di innesto del dono che Dio fa del suo essere al mondo finito. Si parla di *analogia entis* poiché si tratta di una effettiva proporzione nell'essere, e si parla di *analogia libertatis* per rendere concretamente la natura propria di questo essere che si paragona nella proporzione. Dio si serve dell'accordo dell'umana libertà per testimoniare nel mondo la ricchezza del suo amore sovrabbondante. Come è ovvio, il caso insuperabile di questa «proporzione impossibile», a partire dal quale si riesce a comprendere tutti gli altri possibili, è quello di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, che rivela il Padre mediante la corrispondenza perfetta alla sua volontà. Quando manifesta la sua identità divina e filiale è l'immagine definitiva del Padre⁷². È dunque ragionevole parlare

lizza la *proportio* fra Dio e creatura, che, mediante lo Spirito, il Logos comunica alle cose (*predestinatio* alla partecipazione nella natura divina in Cristo, cfr. *Theologik* II, 287); aldilà di ogni concetto umano, questa è sempre una *proportionalitas*, una proporzione di proporzioni fra la relazione/differenza che si dà fra Creatore e creatura e la relazione/differenza che si dà fra Padre, Figlio e Spirito Santo. Più avanti vedremo anche l'aspetto pneumatologico dell'*imago Dei*.

⁷⁰ Si veda il riferimento all'impossibilità di raggiungere la realtà di Dio mettendo insieme un'essenza che noi conosciamo solo come finita e l'essere indeterminato. L'identità reale di Dio è al di sopra di ciò che noi riusciamo a concepire come essere. Cfr. *Epilog*, 71-72.

⁷¹ Cfr. *Theodramatik* II/2, 202-210. Si veda SCHRIJVER, *Le merveilleux accord*, 29-72.

⁷² Balthasar sostiene che Gesù Cristo può essere l'*analogia entis* concreta perché già nella vita intradivina il Figlio è la totale epifania, autodonazione e autoaffermazione del Padre (cfr. *Epilog*, 69). La domanda se la nozione di "immagine" sia da riferire all'umanità e/o alla divinità del Verbo incarnato ebbe diverse risposte nella teologia pre e postnicena; cfr. L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998, 322-324; SCOLA - MARENGO - PRADES, *La persona umana*, 146ss.

di *analogia entis christologica*, la cui formula si sintetizza nei quattro avverbi di Calcedonia: *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*⁷³.

3.1.3.3. *Condizioni di comprensione dell'«analogia entis christologica»*

Come possiamo spiegarci ulteriormente questa autocomunicazione del Mistero nella Persona del Figlio incarnato e dunque questa conoscenza analogica del Dio inconoscibile in quanto fondamento di una salvezza universale? È veramente possibile oltrepassare l'abisso di una differenza che non consente una misura comune? Balthasar propone un triplice fondamento per questa conoscenza analogica della verità divina: ontologico, trinitario e pneumatologico.

3.1.3.3.1. Per quanto riguarda l'aspetto dell'essere rimanda alla teoria di Malmberg (e Rahner) secondo cui Dio partecipa il suo essere a ogni creatura, e tanto più si consegna quanto più alta è la creatura, più autonoma in forza della sua ragione e libertà. È la tesi della creazione come cristologia incoativa e della cristologia come antropologia sovrabbondante⁷⁴.

3.1.3.3.2. Ma in secondo luogo, occorre chiarire perché tale comunicazione avviene nella Seconda Persona trinitaria e perché c'è soltanto un uomo in grado di autotrascendersi perfettamente in Dio (singolarità!). Qui l'argomento non può più essere soltanto filosofico e richiama la sistematica teologica: ricompare il concetto di missione trinitaria di Gesù come l'unico che può renderne conto. Balthasar offre un *resumé* della sua nota tesi sulla coincidenza fra persona e missione del Figlio, cominciando dalla sua autoco-scienza⁷⁵. In Cristo avviene la rivelazione del Padre in modo sempre personale, nell'adesione libera alla totale obbedienza alla Sua missione. Compaiono sinteticamente in queste pagine i temi cristologici e trinitari cari a Balthasar: poiché la *missio* coincide con la *processio* si deve accettare che uno della Trinità ha sofferto, e che dunque la persona divina è personalmente coinvolta nel suo intimo⁷⁶; ora poiché in Cristo non ci possono esse-

⁷³ Cfr. DH 302.

⁷⁴ Se Dio decide di «pronunciare», vale a dire creare liberamente, una moltitudine di esseri non divini, nell'atto con cui crea l'essere (*esse*) può anche includere l'atto del Figlio come un atto personale (*esse completum subsistens*) che abbia la somiglianza di uomo (Fil 2,7) e personalizzarlo senza sostituire in lui l'*esse non subsistens*, per non dover così personalizzare in Lui l'intera umanità (cfr. *Epilog*, 70).

⁷⁵ Cfr. *Theodramatik* II/2, 206-210; più ampiamente 136-238.

⁷⁶ Cfr. *Theologik* II, 117. A proposito di questa pagina di Balthasar, si è parlato di una sensibilità cristologica «neo-calcedonense», di fronte all'impostazione più «calcedonense» di Rahner. Cfr. W. LÖSER, *Gott ist dreifaltig einer*, in P. REIFENBERG (Hrsg.), *Gott, das bleibende Geheimnis*, Würzburg 1996, 131-150.

re due autocoscienze, va sottolineato che Gesù è consapevole che il suo invio è l'invio dell'Unigenito, e che l'uomo Gesù non porta a compimento ciò che un altro (il Logos) vuole fare ma porta a compimento la sua propria missione. Il nucleo più misterioso di questa identificazione è appunto l'identificazione del Logos con la coscienza di un soggetto spirituale umano. Questa avviene nella modalità di una identità imprevedibile fra missione del Figlio eterno e coscienza di Gesù, che non può essere capita sufficientemente se non sulla base della *kenosi* nell'incarnazione e soprattutto nella croce, dove «l'infinita distanza» del Figlio abbandonato rispetto al Padre, ivi compresa l'alienazione del peccato, è la massima rivelazione della diastasi fra Padre e Figlio nell'unità dello Spirito Santo, all'interno dell'unica essenza divina⁷⁷. La misura definitiva del rapporto Infinito-finito culmina nella (s)proporzione della croce contro la quale si imbattono tutte le leggi dell'umano pensiero. L'analogia cristologica supera ogni filosofia per quanto, non escludendo l'*analogia entis*, la richiama sempre ad una nuova apertura: il *logos* della croce costringe tutti i tentativi intramondani di sistematizzare il *logos* a una *metanoia*, a un cambiamento di misura, a un rispetto nuovo per la distanza infinita del Mistero.

3.1.3.3. Anche per quest'ultima ragione, ma non solo, il terzo elemento della risposta balthasariana è il dono dello Spirito Santo per poter comprendere questa *proportio* misteriosa fra uomo e Dio rivelatasi nell'incarnazione redentrice. Infatti tutto il cammino ascendente dall'uomo verso Dio (*ana*) non può essere letto che dall'alto in basso (*kata*) grazie al dono dello Spirito che solo consente di cogliere la spiegazione divina così come essa si dà, nella vita, passione, morte e risurrezione del Figlio. Lo Spirito entra nell'intelligenza umana per renderla capace di comprendere chi è Gesù; in questo conoscere (fede) è incluso l'affidarsi all'altro, come accade in ogni conoscenza personale⁷⁸. Su questo punto torneremo più avanti.

In sintesi: anche qui è la missione il criterio teologico decisivo, all'interno del quale si integrano tutti gli elementi pensabili di tipo filosofico. In questa sede si può riassumere con l'espressione che tutti i movimenti *ana-logici* (ascendenti) sono compresi dalla dimensione *kata-logica* (discendente), in una reciprocità circolare.

⁷⁷ Cfr. *Theodramatik*, II/2, cit. Si veda l'accurata riflessione di P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*, Milano 1996.

⁷⁸ *Theologik* II, 274, 286; *Epilog*, 96-98.

3.2. L'unica economia della salvezza è attuata dallo Spirito del Padre e del Figlio

In *Theologica* III ci si chiede ancora sull'universalità della salvezza cristiana, in sede di pneumatologia. Balthasar si domanda perché ci vuole lo Spirito Santo per universalizzare la missione di Cristo se il Fatto era già di per sé universale, o, detto in altri termini: non bastava il Figlio per introdurre alla Verità⁷⁹? Se consideriamo validi gli argomenti presentati nel paragrafo precedente sull'universalità del Fatto di Cristo, sembra ragionevole accettare adesso la sfida che questa domanda suscita. Ci troviamo con una questione chiave per lo svolgimento del nostro tema secondo l'impostazione data all'inizio. Infatti la questione dell'universalità dell'azione dello Spirito sta al cuore del dibattito sulle religioni, e, più ampiamente, della natura e la missione della Chiesa.

Diciamo subito che troveremo la risposta alla domanda nello sviluppo della tesi centrale della pneumatologia balthasariana: lo Spirito Santo è l'espositore (*Ausleger*) della rivelazione di Dio in Cristo⁸⁰. Egli introduce al Figlio così come il Figlio introduceva al Padre⁸¹; non realizza la sua propria opera, ma introduce personalmente nell'opera di Gesù Cristo e la sviluppa dall'interno. Lo Spirito fa confessare il Figlio venuto nella carne, essendo l'espositore e l'introduttore all'amore economico fra il Padre e il Figlio. L'invio dello Spirito è legato a quello del Figlio lungo tutta l'economia salvifica, dalla creazione all'escatologia, secondo la nota immagine ireneana delle due mani del Padre⁸².

Nell'ultimo volume di *Theologica* Balthasar sviluppa consistentemente i cenni pneumatologici presenti nei testi cristologici di *Teodrammatica* e *Theologica* II. Non era mai mancato il rimando allo Spirito Santo nella comprensione della figura storica di Gesù e della nascita e sviluppo del Suo corpo che è la Chiesa, né nell'interpretazione dell'universalizzazione della verità cristologica, tramite l'*analogia entis* concreta⁸³. La riflessione di *Teo-*

⁷⁹ Cfr. *Theologik* III, 62. Per questi paragrafi si vedano commenti e bibliografia in J. PRADES, *El Espíritu Santo como Intérprete y Testigo de la verdad en la «Teológica» de H. U. von Balthasar*, in *Revista Española de Teología* 62 (2002) 691-715; ID., *El Espíritu Santo como Don Increado en la «Teológica» de H. U. von Balthasar*, in E. BENAVENT - I. MORALI (edd.), *Sentire cum Ecclesia. Miscelánea en homenaje al Prof. Dr. K.J. Becker SJ, con motivo de sus 75 años*, Valencia-Roma 2003, 211-229.

⁸⁰ In *Theologik* III, 13 ss. fa una sintesi dove efficacemente anticipa i motivi teologici fondamentali.

⁸¹ Balthasar (*Theologik* III, 169) cita Bonaventura: «Sicut Filius procedit a Patre, clarificat in suis operibus Patrem a quo est, sic et Spiritus Sanctus... enuntiat Filium a quo procedit», *In Joh.* 16 (Quaracchi VI, 459b). Poteva citare lo stesso contenuto in Tommaso: *In Joh.* 16,1,4 (Marietti, 2107).

⁸² Sull'unità dell'economia della salvezza e l'uso della categoria di «predestinazione», secondo il disegno eterno del Padre, cfr. J. PRADES, «*Communicatio Christi*». *Reflexiones de teología sistemática*, 60-62, 163, 167.

⁸³ In quei testi Balthasar si era concentrato soprattutto nel mostrare la misteriosa struttura della verità cristologica, sottolineando vari punti essenziali: è una verità personale e vivente (*caro*), è una verità che cerca una proporzione impossibile alle forze umane per quanto richiede attraversare un fossato malettamente largo fra umano e divino, è una verità che trova il suo fondamento ontologico nella dottri-

logica III permette, a mio avviso, di integrare le risposte date nei volumi precedenti, ma anche di completare l'impianto globale di *Epilogo* dove di certo non manca la prospettiva trinitaria e conseguentemente la presenza dello Spirito Santo, ma quest'ultima non è così approfondita come lo sono i problemi legati alla cristologia già citati: *analogia entis*, missione del Figlio incarnato, corporalità, sacramento...

3.2.1. Una cristologia dello Spirito come prospettiva

Balthasar fa eco alle perplessità dell'ultimo Barth che si interrogava con un qualche rimpianto sulla possibilità di rifare tutta la sua teologia illuminandola a partire dallo Spirito Santo, e avvertiva che una teologia della terza Persona divina sarebbe stata possibile soltanto a persone di grande valore culturale e spirituale⁸⁴.

Il nostro teologo raccoglie questa sfida e si mette all'opera sulla scia di alcuni grandi autori che ci hanno provato prima di lui, significativamente Hegel. Egli vuole tentare una sua teologia dello Spirito, paragonandosi anche con quello che è stato il progetto più ambizioso di riformulazione sistematica della storia in chiave dello Spirito⁸⁵. Ricordiamo che l'*Epilogo* cominciava con una critica alla pretesa di un «metodo di integrazione» dove si citava esplicitamente la posizione hegeliana⁸⁶. Nel momento in cui si deve spiegare l'azione dello Spirito nella storia della salvezza, è necessario precisare bene i suoi tratti originariamente cristiani per non venirsi a trovare nella posizione di una razionalizzazione della *oconomia salutis*, dalla quale sin dall'inizio si è voluto prendere le distanze⁸⁷.

Secondo Balthasar, Hegel cercava già dalla sua gioventù la riconciliazione fra finito e infinito di ciò che poteva chiamare vita e poi chiamò Spirito⁸⁸. Hegel respingeva la religione ebraica per la sua irriducibile distanza fra Dio infinito e creatura finita, e cercava nel cristianesimo forse non tanto l'uomo-Dio quanto lo Spirito Santo che essendo il divino in noi può scrutare le profondità divine. Balthasar ritiene che Hegel rappresenti «il tentativo più vasto di una cristologia dello Spirito, vale a dire di una filosofia teologica dove lo

na della autoespropriazione dell'Essere ma che risolutivamente ha il suo fondamento teologico nella singolarità della missione del Verbo incarnato, senza confusione né separazione (Calcedonia), finalmente è una verità che si può soltanto partecipare per il dono dello Spirito.

⁸⁴ Cfr. *Theologik* III, 28-29.

⁸⁵ Presenta e discute Hegel in diversi momenti: a proposito della cristologia pneumatologica (34-41), a proposito della personalità dello Spirito (139-143), e in tante altre occasioni sparse nel libro sui più vari problemi.

⁸⁶ Cfr. *Epilogo*, 11.

⁸⁷ Sulla concezione dello Spirito in Hegel in quanto reinterpretazione assoluta del cristianesimo, si veda M. BORGHESI, *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo «storico» al Vangelo «eterno»*, Roma 1995.

⁸⁸ Si veda la presentazione dello Spirito nel giovane Hegel in *Theologik* III, 139.

Spirito è l'alfa e l'omega, e include tutto, in modo tale di avere il suo centro in una cristologia a partire dalla quale è compreso come Spirito»⁸⁹. Senza poter qui percorrere i passaggi della spiegazione balthasariana, segnaliamo alcune sue conclusioni: a) nel processo dialettico dello Spirito soggettivo e di quello oggettivo anche la morte di Cristo si può ridurre a una delle tante conversioni dialettiche dello «Spirito», in un senso filosofico completamente generico; b) lo Spirito non può venir compreso come una terza persona divina in quanto per Hegel lo Spirito è l'identità di chi pensa e di ciò che è pensato, ma lo Spirito Santo non è costituito da questa bi-unità, perché manca il dono della fecondità di entrambi (il terzo); c) malgrado le intenzioni hegeliane di elevare la Trinità a principio della sua filosofia teologica, finisce in un modalismo dovuto all'applicazione universale del metodo dialettico: include la creazione nella Trinità immanente e deve fare entrare ciò che è altro (*aliud*, il non divino) al posto di colui che è l'altro (*alius*, le persone divine)⁹⁰.

La presentazione di una pneumatologia cattolica, dentro il contesto dell'unica economia salvifica, deve fare i conti con questo tentativo di teologia filosofica, che Balthasar critica a fondo, ma al quale non nega grandiosità. Si vede come la sfida hegeliana tocchi decisamente le due istanze che in partenza ritenevamo essenziali: la alterità Dio-uomo e quindi la libertà della creazione-rivelazione nell'avvenimento di Cristo; e la natura storica concreta della libertà finita. Non c'è da stupirsi se Balthasar ha premesso una sua valutazione dell'impostazione hegeliana prima di fornire la visione unitaria della storia salvifica in chiave cristologico-pneumatologica.

3.2.2. Le due mani del Padre: il Figlio e lo Spirito

Com'è noto, l'espressione che il Figlio e lo Spirito sono «le due mani del Padre» appartiene a Ireneo di Lione. Balthasar la presenta come introduzione al punto centrale del nostro percorso e di fatto diviene il *leit motiv* della descrizione trinitaria della storia della salvezza⁹¹. Balthasar sottolinea che l'amore di Dio per il mondo è stato trinitario sin

⁸⁹ *Theologik* III, 34 elenca alcuni dei nomi che non si possono pensare nella teologia cristiana senza Hegel: Barth, Jüngel, Pannenberg, Moltmann, Rahner, Küng, Bruaire, Chapelle, Brito, Léonard, Fessard.

⁹⁰ Cfr. *Theologik* III, 45-53. Balthasar presenta alcuni tentativi recenti di cristologia pneumatologica per appoggiare il suo discorso: Congar, Bouyer, Durrwell, Von Speyr, Kasper. Si potrebbero aggiungere altri nomi: M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, 683-739; 813-870; ID., *Cristologia*, Madrid 2001, 225-247; 430-432; 552-557; J. MOLTSMANN, *El Espíritu de la vida*, Salamanca 1998, 13-28; S. DEL CURA, *Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo: una pneumatologia trinitaria*, in *Estudios Trinitarios* 83 (1999) 217-259.

⁹¹ *Theologik* III, 153-155. Insieme a Ireneo, raccoglie anche testi di Atanasio, il quale è stato ripreso da Bulgakov. Il teologo ortodosso propone alcune delle formule di cui si serve Balthasar: Parola e Spirito formano una diade.

dal principio, dalla creazione, fino alla salvezza finale. In questa tesi è implicata l'affermazione che lo Spirito è stato sempre presente e attivo nella *oeconomia*, malgrado tutte le divisioni della storia salvifica in periodi trinitari, dove lo Spirito compaia nell'ultima tappa⁹². Per difendere teologicamente l'alterità divina di fronte al mondo e la libertà della rivelazione nella storia, Balthasar si allontana da tutte le teorie storico-teologiche che in modi vari suggeriscono un processo di tappe successive, che porterebbero da una imperfezione ontologica iniziale a una perfezione finale, identificabile con la pienezza dello Spirito. All'inizio non c'è una mancanza da riempire ma una pienezza sovrabbondante (quella del Padre) da comunicare tramite le sue due mani: Figlio e Spirito. Non c'è una necessità interna a Dio di autocostruirsi nella creazione e nella storia⁹³. C'è una libera decisione di comunicare a creature che non sono Dio la ricchezza di vita personale che eternamente si comunica *in divinis*⁹⁴.

3.2.2.1. Lo Spirito e Gesù Cristo: la verità tutta intera dentro la storia

Nella dottrina veterotestamentaria, l'autorivelazione di Dio è legata a un monoteismo rigoroso dove Parola di Dio e Spirito di Dio non si possono ritenere come due espositori differenziati, in quanto entrambi rimandano alla stessa verità (oggettiva) e veracità (soggettiva) divina. Pure con le distinzioni dovute Dio si comunica in un modo indivisibile, nella creazione e nella storia di Israele⁹⁵. È nel Nuovo Testamento dove troviamo la novità della rivelazione trinitaria di Dio, che Balthasar presenta a partire di Giovanni, e successivamente degli altri autori neotestamentari. Riprendiamo sinteticamente alcune delle affermazioni portanti sul rapporto fra Gesù e lo Spirito per passare dopo alla loro attuazione nella *historia salutis*.

È in particolare l'evangelista Giovanni che aiuta a percepire il rapporto fra il Figlio incarnato e lo Spirito nel manifestarsi e comunicarsi della verità divina agli uomini. Nel

⁹² Qui rimanda a Gregorio Nazianzeno, ma in *Theologik* II aveva presentato e paragonato gli schemi di divisione trinitaria della storia di Ruperto di Deutz e di Gioacchino da Fiore (cfr. 184-191).

⁹³ Già i medioevali si erano interrogati sul nesso razionale fra creazione e Trinità. Autori come Bonaventura o Enrico di Gand sostengono, in senso opposto a quello hegeliano, che, se c'è la produzione della creazione, di necessità razionale (*necessario*) ci deve essere un Dio trinitario le cui processioni intradivine siano la causa perfettissima e libera della creazione. Tommaso d'Aquino manterrà la distinzione fra ragione e fede all'interno dell'unità di entrambe (si veda il classico *locus* di *STh* I q. 32 a.1 sul rapporto fra conoscenza della Trinità e creazione). Durando di San Porziano inaugura l'epoca moderna, dove la conoscenza di fede si identifica *simpliciter* con la sua non dimostrabilità e non scientificità. Cfr. G. EMERY, *Trinity in Aquinas*, Ypsilanti 2003, 18-26.

⁹⁴ Si veda il paragrafo I,C,2 del documento *Teologia-Cristologia-Antropologia* della Commissione Teologica Internazionale (1981).

⁹⁵ Si veda il riassunto di Balthasar in *Theologik* III, 87-90.

quarto vangelo, Gesù promette lo Spirito Santo che introdurrà i discepoli alla «verità tutta intera» (Gv 16,13). Questa espressione significa non tanto la sintesi di un certo numero di verità parziali, quanto quell'unica Verità che è la spiegazione di Dio attraverso la pienezza inesauribile della concreta universalità personale del Figlio.

3.2.2.1.1. La prima osservazione da fare è che sia nell'attuazione del Figlio – mediante lo Spirito – durante la sua vita terrena che nell'attuazione dello Spirito dopo Pasqua si rispetta una medesima legge fondamentale: la Verità trascendente si comunica dall'interno del concreto tempo storico. Per stare ai termini di *Epilogo* si rispetta il valore dell'ontico, dall'interno della differenza fra finito e infinito senza eliminarla o assolutizzarla⁹⁶. Cristo ha manifestato il Padre attraverso la sua umanità, che è insuperabile (cfr. Gv 14,8-11), e lo Spirito del Figlio passerà anche Esso dalla concreta corporalità della Chiesa/eucaristia. L'unica economia salvifica mantiene sempre strettamente legate la dimensione corporale e quella spirituale, sia nel tempo di Gesù che in quello posteriore della Chiesa.

3.2.2.1.2. Si deve ricordare che la verità è già tutta presente quando il Figlio «spiega» personalmente l'amore divino con la sua vita, parole e opere. Gesù non si è limitato a istruire. Per identico motivo, l'esposizione dello Spirito non si potrà mai ridurre, neanche essa, a una pura istruzione esterna. Dovrà avere la condizione di «testimonianza», intesa in senso teologico e non solo giuridico, vale a dire, come testimonianza «non solo pronunciata davanti a qualcuno né soltanto *in favore di* qualcuno, ma piuttosto come l'offerta a qualcuno di ciò che è proprio, e, se viene accolto, *dentro* qualcuno»⁹⁷. Così come il Figlio ha aperto lo spazio dell'amore fra il Padre e il Figlio mediante la consegna di sé al mondo, in modo simile lo Spirito introduce in questo ambito di amore, che è la verità, mediante la sua consegna personale a chiunque lo vorrà accogliere. Questo ruolo dello Spirito riguardo la «verità tutta intera» può essere descritto doppiamente: introduce nella profondità vivente del rapporto fra Padre e Figlio, e così guida alla verità, ma simultaneamente Egli si identifica con la verità, e, in quanto tale, l'ambito della verità fra Padre e Figlio al

⁹⁶ Cfr. *Theologik* III, 13 ss. Si vede con chiarezza dalla struttura dell'unico peccato che non si perdona, quello contro lo Spirito Santo. È lo Spirito che illumina appunto l'unità fra il Padre e il Figlio nella loro insuperabile identità e differenza, come è dato riconoscerla nell'umanità di Gesù. Cfr. *Dominum et Vivificantem*, 46.

⁹⁷ *Theologik* III, 65. Corsivo nel testo. Si veda sopra quanto detto sulla testimonianza della verità personale, in ambito filosofico.

⁹⁸ Cfr. *Theologik* III, 14; 65-66; 153-161; 176.

quale introduce è Egli stesso, lo Spirito di amore fra Padre e Figlio⁹⁸. In questo senso, si può dire che è una Persona la cui proprietà è comunicare le altre Persone manifestando la loro comunione originaria.

3.2.2.1.3. Solo così si può comprendere l'esistenza di uno spazio dove lo Spirito Santo comunica la verità (aspetto pneumatologico dell'economia). Si tratta dello spazio di una persona che si offre alla libertà dell'interlocutore nel tempo della storia, così come l'altra persona (Gesù Cristo) si è anch'essa offerta alla libertà nel tempo e lo spazio della storia, ognuna delle due con i tratti propri della sua missione, secondo la loro processione eterna. Non c'è nessun altro spazio fra il Figlio inviato e lo Spirito mandato che possa giustificare una separazione di due economie, dove la seconda (Spirito) dovesse superare la prima (Figlio) e tanto meno cancellare l'altra. Lo spazio più «proprio» dello Spirito coincide con il suo manifestare le altre persone divine, nella loro comunione eterna.

3.2.2.1.4. In forza delle loro proprietà manifestate nell'economia⁹⁹, si può e si deve sottolineare una variazione nella «proporzione» con cui il Figlio e lo Spirito si rapportano prima di Pasqua e dopo l'Ascensione. Lo Spirito era già presente – abbiamo detto – nella missione incarnatoria del Figlio, lungo tutta la sua vita terrena, fino alla croce, dove la piena consegna del Figlio al Padre accade nel sangue e nello Spirito. Ma è vero che ci sono differenze nel rapporto fra i due, prima e dopo la glorificazione. E la ragione non è che il Gesù corporalmente presente debba scomparire per essere sostituito da una «spiritualità» generica; si tratta piuttosto che la Parola incarnata non si può spiegare nella sua totalità se non si dice fino alla fine, il che implica morte e risurrezione. Soltanto allora la verità tutta intera è pronta all'interpretazione dello Spirito. Quando il Figlio nella croce consegna al Padre lo Spirito – che era il garante della sua obbedienza e il testimone dell'incarnazione e passione – conclude la missione terrena del Figlio. E lo Spirito, che aveva «accompagnato» il Figlio nella terra, si è reso familiare con l'umanità, in modo tale che quando sarà inviato dal Figlio alla Chiesa e al mondo, renderà presente l'unità di Figlio e Spirito in una sintesi nuova di corporeo e spirituale¹⁰⁰. A questo proposito Balthasar usa l'espressione della Von Speyr per parlare di «inversione di competenze» (*Umkehr der Kompetenzen*) fra Figlio e Spirito prima e dopo Pasqua.

⁹⁹ Per Balthasar le processioni eterne si manifestano nell'economia secondo un'«inversione trinitaria», come vedremo più avanti.

¹⁰⁰ Cfr. *Theologik* III, 64; 181; 274 ss.

3.2.2.2. L'attuazione della diade Figlio-Spirito nella storia salvifica

Balthasar esamina più da vicino alcuni problemi speculativi legati alla sua tesi dell'attuazione simultanea delle due mani del Padre nella storia della salvezza. In particolare vuole chiarire sia il problema del rapporto fra il Figlio e lo Spirito nell'incarnazione sia quello delle diverse modalità orientale e occidentale di rapporto fra Figlio e Spirito nella santificazione del cristiano. Vediamoli brevemente per quanto importa il nostro discorso.

3.2.2.2.1. Il Nuovo Testamento attesta una differenza riguardo alla modalità con cui è avvenuta l'incarnazione del Verbo. Pure nella consapevolezza dell'impossibilità a sviscerare questo mistero centrale della fede, si riconosce una prospettiva basata su Fil 2,6-8, dove il Logos ha un ruolo attivo: Egli si spoglia e prende la forma di servo; un'altra, basata sul vangelo di Luca (1,35), attribuisce invece un agire attivo allo Spirito che scende su Maria e stende su di lei l'ombra dell'Altissimo. In seguito anche i Padri e i medioevali hanno sottolineato sia l'una che l'altra di queste due prospettive¹⁰¹. Nessuno ha negato che l'incarnazione sia un'opera trinitaria e che le persone vi partecipino secondo le loro proprietà personali. Per accordare le due prospettive, la spiegazione speculativa che nel tempo è diventata comune è quella di una duplice santificazione dell'umanità di Cristo: prima mediante la *gratia unionis* con la persona del Logos, e ulteriormente mediante la grazia santificante che unge l'umanità di Cristo per la missione, ad opera dello Spirito. Balthasar, seguendo Mühlen, ritiene questa tesi una scappatoia riguardo al dato lucano, e ne scorge la causa nel non voler accettare una qualsiasi precedenza (logica) dello Spirito sul Figlio nell'economia, in forza della *taxis* intratrinitaria.

Secondo il teologo svizzero si deve accogliere la tesi dell'«inversione trinitaria» fra la *taxis* immanente e la sua manifestazione economica¹⁰². In forza di questa inversione, che non modifica l'ordine intradivino ma implica che non c'è una corrispondenza esatta fra i due ordini, immanente ed economico, se *in divinis* lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, nell'economia il Figlio è incarnato dallo Spirito. La fondazione speculativa dell'inversione richiederebbe una riflessione sull'essenza dello Spirito come procedente dal Padre e dal Figlio. In quanto Spirito del Padre è inviato su Maria, e simultaneamente come Spirito del Figlio muove questi ad una disponibilità per l'unione ipostatica. Se si accetta questa tesi si segue che il punto medio cristologico dell'economia è abbracciato

¹⁰¹ Cfr. *Theologik* III, 161-168.

¹⁰² La presentazione più articolata di questa tesi, sostenuta da Balthasar ma già presente in Bulgakov, si trova in *Theologik* III, 156 ss. Si veda anche *Theologik* III, 29, 166-168.

dalla pneumatologia sia antecedentemente che conseguentemente¹⁰³. Senza entrare adesso nella complessa discussione dell'intera tesi dell'«inversione trinitaria», ciò che essa favorisce ai nostri scopi è una comprensione più stretta del rapporto tra l'agire dello Spirito Santo e l'umanità di Cristo poiché «incarnazione e unzione coincidono in modo assoluto, come coincidono anche l'unzione dell'umanità di Cristo con la natura divina e con lo Spirito Santo – poiché Dio è tanto “naturale” quanto “personale”»¹⁰⁴. Se si accetta questa impostazione, diventa certamente più difficile concepire un'economia della salvezza di tipo pneumatologico dove la comunicazione dello Spirito non sia intrinsecamente riferita al Figlio incarnato. Se invece si sostiene che l'azione dello Spirito sul Figlio è più accidentale (grazia santificante della sua umanità assunta nell'unione) sembra più facile slegare l'azione dello Spirito nella storia dalla concreta umanità del Verbo e della Chiesa.

3.2.2.2.2. Da questa prospettiva si può guadagnare inoltre una visione rinnovata dell'agire dello Spirito del Figlio nell'opera della santificazione del cristiano. Nel tempo della salvezza le «due mani» continuano ad attuare non in modo giustapposto o successivo, ma insieme, una dentro l'altra, in quanto lo Spirito è quello proprio di Cristo. È lo Spirito che spiega l'incarnazione, la gloria del Figlio, la sua divinità e l'amore reciproco fra il Padre e il Figlio. Per questo motivo l'azione santificatrice dello Spirito può essere descritta come divinizzazione (Oriente) o incorporazione a Cristo (Occidente) senza che ci sia nessuna differenza essenziale fra queste categorie. Balthasar percorre la storia della teologia della grazia in oriente e in occidente mostrando che sia in una che nell'altra tradizione entrambi i motivi si legano insieme; Cirillo Alessandrino e Agostino gli servono come esempi paradigmatici di questa comune sensibilità, pur con i loro accenti diversi¹⁰⁵. Sia nell'una che nell'altra corrente la profonda corrispondenza fra umanità di Cristo e azione dello Spirito Santo permettono di affermare, con Massimo il Confessore, che il «di

più» di divinizzazione dell'uomo è simultaneamente un «di più» di umanazione di Dio, come si vede nel caso archetipico di Gesù, dove il suo estremo spogliarsi fino alla morte in croce coincide con la più alta «pneumatizzazione» del Figlio che esala il suo spirito e diventa Signore dello Spirito¹⁰⁶. E si può riconoscere analogamente questo paradosso nella vita dei santi dove, il rendersi trasparente della loro missione spirituale coincide con la loro piena personalizzazione¹⁰⁷.

3.2.2.3. Universalizzazione del Figlio per lo Spirito Santo

A questo punto si hanno già tutte le premesse per rispondere alla nostra domanda iniziale: se il Fatto era già universale, perché ci vuole l'universalizzazione dello Spirito? Abbiamo anticipato alcuni elementi della risposta quando abbiamo mostrato la diversa «proporzione» fra missione del Figlio e dello Spirito prima e dopo Pasqua¹⁰⁸. Adesso si può prolungare tale risposta al tempo postpasquale, al tempo della Chiesa. Lo Spirito che era stato presente nelle parole e nelle opere universali di Gesù riceve la missione di universalizzarle, in nessun caso senza la presenza e attuazione del Figlio, che sarà con noi «fino alla fine del mondo» (Mt 28,20)¹⁰⁹.

3.2.2.3.1. Così come l'incarnazione è un Fatto trinitario, ugualmente la risurrezione e glorificazione del Figlio sono un gesto trinitario, attuato dal Padre mediante lo Spirito *zoopoiun* (cfr. Rm 8,11), pur rimanendo vero che Gesù ha potere di consegnare liberamente la sua vita e di riprenderla (cfr. Gv 10,17). Con questa azione trinitaria si inaugura il tempo dello Spirito che introduce alla verità tutta intera. Il Figlio partecipa attivamente a questa universalizzazione non come uno spettatore passivo ma come uno che regna (cfr. 1Cor 15,25). La modalità del suo regnare è quella di «lasciar accadere» ciò che spetta allo Spirito: svelare i tesori di Dio nascosti in Cristo prima dei secoli (cfr. Ef 2,7; Col 1,26). Egli svela sempre di nuovo la rivelazione compiuta dal Figlio, non come uno che manifesta una parte dopo l'altra, ma come colui che illumina sempre di nuovo la totalità vivente e personale del Figlio. La verità infinita di Cristo, comunicata nella sua carne limitata entro il tempo e lo spazio, viene ora esposta dallo Spirito lungo tutti i tempi e gli

¹⁰³ Una presentazione dell'«inversione trinitaria» e della discussione che ha suscitato in SERRETTI, *Il mistero*, 134-136; G. VANDEVELDE-DAILLIÈRE, *L'inversion trinitaire chez H. U. von Balthasar*, in *Nouvelle Revue Théologique* 120 (1998) 370-383; J. N. DOL, *L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, in *Revue Thomiste* 100 (2000) 205-238. Forse più che di una inversione di ordine – che sempre lascia qualche perplessità – si tratta di mostrare meglio la duplice modalità di attuazione dello Spirito già *in divinis* secondo la sua piena personalità, in quanto è del Padre e del Figlio, perché così si mostra nell'ordine economico lo stesso ordine immanente.

¹⁰⁴ *Theologik* III, 166-168. Da questo punto di vista Balthasar apprezza i testi patristici che mostrano il Padre come agente ultimo dell'unzione del Figlio per lo Spirito Santo. Rimanda a Ireneo, Ambrogio, Basilio, Crisostomo, Damasceno. Sull'unzione di Gesù dallo Spirito si veda LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 59-72.

¹⁰⁵ Cfr. *Theologik* III, 169-174.

¹⁰⁶ Si può ricordare quanto detto sopra sulla tesi di Malmberg della transappropriazione dell'essere divino e il nesso fra cristologia e antropologia.

¹⁰⁷ Cfr. *Theologik* III, 177.

¹⁰⁸ Cfr. *supra* 3.2.2.1.4.

¹⁰⁹ Nel documento *El Cristianismo y las religiones* della CTI, si leggono le seguenti affermazioni, fra le altre: «L'universalità dell'alleanza dello Spirito è pertanto quella dell'alleanza in Gesù» (55), «Il dono dello Spirito è il dono di Gesù risorto... Perciò non si può pensare un'azione universale dello Spirito che non sia in relazione con l'azione universale di Gesù» (58), «Lo Spirito Santo conduce a Cristo» (59).

spazi della storia, mostrando sempre simultaneamente il suo carattere totalizzante e unificante¹¹⁰.

3.2.2.3.2. Per il teologo svizzero la dimostrazione più netta dell'attuazione comune delle due mani del Padre si trova nel mistero dell'eucaristia. È comunemente accettato che la sacramentaria cattolica sia riuscita a recuperare l'importanza dell'azione dello Spirito, contro la vecchia accusa di un cristomonismo gerarchico-sacramentale¹¹¹. Balthasar sottolinea in questa sede l'epiclesi eucaristica in quanto realizza il miracolo di rendere presente il Cristo corporeo, in intima collaborazione con il Figlio che ha detto: «tornerò a voi» (Gv 14,28), «se uno mi ama... verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23). Egli vuole enfatizzare che la permanenza eucaristica di Cristo non è appena spirituale ma propriamente corporale, *somatikós*: si rende presente nel sacramento la condizione umana di Cristo, vivificato da sempre dallo Spirito. Nel gesto sacramentale, per l'azione dello Spirito, la carne di Cristo è realmente consegnata e il suo sangue versato, rendendosi disponibile «per i molti» (Mc 14,24), e addirittura indispensabile per loro (Gv 6,52 ss.). La *caro cardo salutis* di Tertulliano rimane ineliminabile in tutta l'attuazione pneumatologica dell'economia. Così come lo era nell'umanità di Cristo, succede ora nel corpo eucaristico ed ecclesiale (sacramenti e carismi)¹¹². Nella logica dei sacramenti e dei carismi si rende evidente ancora una volta la struttura propria della rivelazione cristiana, secondo la quale la comunicazione della trascendenza della verità divina nello Spirito passa sempre attraverso il momento storico fattuale (umanità di Cristo, corpo ecclesiale ed eucaristico, santità e carismi dei singoli cristiani) senza eliminarlo – gioachimismi antichi e moderni – né eliminare la differenza fra Verità trascendente e storicità contingente identificando lo Spirito con la storia (hegelianismi).

3.2.3 La libertà è liberata dallo Spirito di Cristo liberamente

3.2.3.1 Finiamo il nostro percorso cristologico-pneumatologico valorizzando l'affermazione antropologica dell'inizio. Insieme alla difesa della libertà della rivelazione divina, abbiamo ritenuto caratteristico della proposta cristiana la difesa del carattere storico-

concreto della libertà finita¹¹³. In sede di pneumatologia Balthasar ritiene che questa sia l'ora di un'opportunità unica per la rivelazione cristiana, dato che «l'uomo è personale e storico, e ogni religione che non ne tenga conto, trascura l'uomo reale, se addirittura non lo mette in discussione o lo dissolve»¹¹⁴. La struttura dell'unica *oeconomia salutis* cristiana, come abbiamo inteso presentarla, è in grado di approfittare tale opportunità, perché prende in considerazione la struttura reale della libertà finita e vi risponde adeguatamente.

Non è possibile ovviamente rifare l'antropologia drammatica balthasariana¹¹⁵, ma si possono raccogliere alcuni cenni antropologici che il nostro teologo include in *Theologica III* per sottolineare l'aspetto pneumatologico. Il primo fattore antropologico decisivo, di cui abbiamo già detto, è che il metodo del "sacramento" è pienamente rispettoso della storicità fattuale della libertà umana; adesso si possono sottolineare altri aspetti del rapporto fra la Libertà Infinita e la libertà finita.

Per esempio si può ricordare che il rapporto con lo Spirito è prettamente interpersonale, in quanto Egli stesso come Persona divina rispetta la dinamica della comunicazione della verità come si concepiva in sede filosofica: lo Spirito si automostra (bellezza), si autodona (bene), si autodice (verità), come del resto ha fatto anche il Figlio¹¹⁶. E di fronte a questa comunicazione personale della verità si richiede nell'interlocutore un atteggiamento nel quale si incontrano il sapere e la fede, un atteggiamento che possiamo considerare teorico-pratico¹¹⁷. Nel rispetto insuperabile per la libera origine del Dono infinito di Dio, vediamo come nel tempo della storia viene attuata l'ontologia della libertà finita.

A ben guardare tale dinamica è qui portata al limite, in quanto la libertà personale si può comunicare all'altro soltanto in una libera offerta liberamente accolta. Balthasar si domandava in *Epilogo* come si possa combinare il fatto di una libera offerta di salvezza eterna con la sua oggettiva efficacia per il mondo e per il singolo. La sostituzione vicaria di Cristo costringe infatti a porsi la domanda se la libertà dell'uomo può essere "forzata" dal dono di un'altra libertà¹¹⁸. Questa stessa domanda si radicalizza nel caso dell'azione

¹¹⁰ Cfr. *Theologik III*, 16-20; 156-157. Commentato in PRADES, *El Espíritu Santo Intérprete*, cit.

¹¹¹ Sulla situazione della sacramentaria si può vedere uno *status quaestionis* aggiornato in N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Milano 2001; ID., *A che punto è la teologia sacramentaria contemporanea?*, in *Revista Española de Teología* 64 (2004) 511-526.

¹¹² La Chiesa diventa il Corpo di Cristo e il Tempio dello Spirito. Qui trova il suo punto d'innesto la riflessione ecclesiologicala di *Theologica III*, impostata sull'azione oggettiva e soggettiva dello Spirito di Cristo.

¹¹³ Reciprocamente una fondazione antropologica del carattere fattuale della libertà consente legittimare la Forma concreta della rivelazione trinitaria.

¹¹⁴ *Theologik III*, 180.

¹¹⁵ Si veda ampiamente *Theodramatik II/2* e *III*. Una prima presentazione in E. BABINI, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1988. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, 101-118.

¹¹⁶ Si può vedere la dinamica dei trascendentali in *Epilog*, 45-66 e la descrizione della dinamica della libera comunicazione della verità in *Theologik I*, 128-141.

¹¹⁷ Cfr. *Theologik I*, 196; *Theologik III*, 68, 175ss., 186.

¹¹⁸ Si veda *Epilog*, 94; *Theodramatik*, III, 295-395; *Theologie der drei Tage* (Freiburg 1990). Balthasar ricorda che Hegel accetta l'espiazione vicaria contro la negazione di essa in Kant, per il quale soltanto il singolo può espriare i suoi peccati (*Theologik III*, 37).

dello Spirito (*Donum doni*) dove si manifesta più intensamente il paradosso di una forza esterna alla libertà dell'io che nel donarsi la può rendere se stessa se viene accolta. E il problema diventa più acuto quando ci accorgiamo che la forza dello Spirito, senza la quale *nihil est in homine nihil est innoxium*, riesce a sfondare anche le barriere più profonde opposte dal peccato umano¹¹⁹.

Balthasar raccoglie testimonianze patristiche e medioevali di questa caratteristica dell'agire della libertà divina: dalla *suasio* di Ireneo alla *potestas datur nec est necessitas* di Agostino. Senz'altro va anche citato Tommaso che ha sempre saputo mostrare la singolare modalità di donazione libera dello Spirito, il quale *sic nos ad agendum movet ut nos libere agere faciat*¹²⁰. E tenta una veloce spiegazione nell'indicare che lo Spirito può guidare l'agire dell'uomo (cfr. Rm 8,14) senza fargli violenza poiché l'uomo è stato creato ad immagine di Dio, e dunque nella sua essenza è impressa un'immagine che non è soltanto del Figlio ma anche dello Spirito (cfr. Gn 1, 26: soffio nella polvere di Adamo). A partire da questa immagine creaturale lo Spirito può incominciare la sua azione. Analogamente, se la creazione di tutto il cosmo è stata realizzata dalle due mani del Padre, nel mondo si troveranno non soltanto *logoi spermatikoi* ma anche *spermata pneumatiká* che consentono pensare a certe analogie o *vestigia* dove trovare il nesso fra la libertà concreta e storica dell'uomo e del mondo e la donazione dello Spirito al singolo e nel cosmo¹²¹. Questa pista della presenza originale dello Spirito nella creazione è stata approfondita ampiamente nel ripensare teologicamente il valore salvifico delle religioni¹²². Non dimentichiamo che la tradizione ecclesiale ha sempre accettato il battesimo *in voto* e la comunione spirituale – sempre in riferimento al sacramento.

3.2.3.2. Su questa base creazionale pneumatologica, Balthasar rilegge anche la spiegazione del rapporto fra persona e missione in Cristo e nei cristiani in chiave pneumatologica. Ci è nota la tesi secondo la quale il soggetto spirituale umano diventa persona nella partecipazione alla missione di Cristo¹²³. Orbene, se Cristo è stato unto dallo Spirito Santo proprio in vista della sua missione (At 10,38), in ogni riflessione sul rapporto fra

¹¹⁹ Per la presentazione articolata del problema: J. PRADES, «Guidati dallo Spirito» (*Rom 8,14*): itinerari spirituali e morali nella prospettiva della missione, in L. MELINA – O. BONNEWIJN (a cura di), *La Sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Roma 2003, 55-81.

¹²⁰ Cfr. CG IV, 21-22.

¹²¹ Lo stesso Spirito aleggiava sulle acque sin dall'inizio della creazione (Gn 1,1). Qui si collega tutta la dimensione cosmica dello *Spiritus Creator*, che Balthasar raccoglie in *Theologik III*, 383-395, nonché nel volume dallo stesso titolo nei *Theologische Skizzen*.

¹²² Cfr. il n. 84 del documento *Il cristianesimo e le religioni* della CTI sopra citato.

¹²³ Si veda qui sopra 3.1.3.3.2.

persona e missione a partire da Cristo sarà ugualmente presente il dono dello Spirito Santo. Questo dono può avere una pluriformità espressiva come attesta il Nuovo Testamento, ma sempre in rapporto a una missione cristologica. Ogni dono carismatico, nella pneumatologia paolina, deve condurre a Gesù, per lo svolgimento di una missione nel corpo di Cristo, e se non è così si tratta di uno spirito inautentico, demoniaco¹²⁴.

3.2.3.3. Non mancano in diverse pagine di *Theologica III* bellissimi rimandi alla libertà come preghiera. Proprio nella comprensione dell'io personale come aperto alla realtà infinita e come posto nell'esistenza non solo da un tu finito ma da un Tu infinito, si giustifica antropologicamente la preghiera: «la preghiera è l'atto fondamentale dell'esistenza finita»¹²⁵. Infatti questo atteggiamento presuppone sempre una distanza da rispettare riguardo a Dio, ma simultaneamente una fiducia originaria. Chi prega lo può soltanto fare dalla base della sua reale creaturalità alla quale è riportato sempre dallo Spirito. Anche quando l'uomo non sa cosa gli conviene domandare, lo Spirito interviene in favore suo con gemiti ineffabili (Rm 8,26), che il Padre ascolta come preghiera dell'uomo. Chi prega con l'umiltà del Figlio è indefettibilmente ascoltato non solo più tardi, ma nell'istante stesso della supplica (cfr. Mc 11,24; 1 Gv 5,15). Non è un caso che si chiuda la Sacra Scrittura nell'atteggiamento di domanda quando lo Spirito e la Sposa dicono: Vieni, Signore Gesù! (cfr. Ap 22, 17.20).

4. Conclusione: l'unica economia universale della salvezza ha delle dimensioni cristologiche e pneumatologiche (trinitarie)

Alla luce di ciò che abbiamo esposto, si può concludere che c'è una sola economia che è sempre stata trinitaria e dunque cristologica e pneumatologica: il Padre agisce mediante le sue due mani nella creazione, nella vita di Gesù, nel tempo della Chiesa (sacramenti).

Già il Verbo incarnato è universale, e abbiamo visto i motivi, che rimandano sempre alla missione trinitaria del Figlio, in forza della quale si riconosce la singolarità di Gesù Cristo, morto e risorto. La spiegazione teoretica è stata l'*analogia libertatis* che rende possibile comprendere come mai in questo caso singolare l'abisso infinito fra umano e divino (*maior dissimilitudo*) sia stato attraversato e dunque sia anche possibile in Lui la corrispondenza di ciascuno alla iniziativa divina fino ad attraversare ciascuno di noi tale abis-

¹²⁴ Cfr. *Theologik III*, 185-186.

¹²⁵ Cfr. *Theologik III*, 138.

so. Infatti non è appena l'abisso fra creatura e Creatore, che sarebbe comune ad ogni tentativo umano di cercare la verità, ma ulteriormente l'abisso rappresentato dalla pretesa inaudita che questa verità del Creatore coincida con una creatura storica contingente. Per questo la spiegazione sulla singolarità della missione trinitaria del Verbo incarnato è in grado di abbracciare e superare qualsiasi altra legge del pensiero umano.

Allora perché ci vuole anche lo Spirito? In primo luogo, Gesù non attua mai da solo ma c'è sempre stato con Lui lo Spirito che il Figlio manda dopo Pasqua. Dal punto di vista fondativo si deve sempre tener conto del carattere personale della verità e della testimonianza come un Fatto che chiama la libertà dell'altro; non è una dottrina da comprendere e applicare, ma un amore che si offre personalmente alla libera accoglienza di ogni singolo, nel tempo e nella storia. Teologicamente, la missione del Figlio è un invito a incorporarsi alla vita trinitaria, salvando un abisso che nessuno può attraversare da solo. Questa forte sottolineatura nell'analogia cristologica permette di capire che non può esserci partecipazione alla verità divina senza che Dio stesso (Spirito del Padre e del Figlio) prenda l'iniziativa rispetto a ogni uomo di donarsi. Il tempo della Chiesa è il tempo di questa offerta gratuita di partecipare alla Verità assoluta, come invito di Dio stesso, sempre attraverso una carne visibile: la carne eucaristica che apre a tutti lo spazio drammatico della missione (*ratio sacramentalis* dell'economia salvifica).

Lo Spirito Santo mostra nella storia la struttura cristologica e trinitaria della verità in quanto fa vedere simultaneamente l'unità e la differenza fra il Padre e il Figlio, rendendola comprensibile a noi¹²⁶. È la persona che comunica le altre persone, e in questo modo si comunica il Dio Infinito che rivela che nell'origine della differenza insuperabile nella quale ci troviamo a vivere non c'è una dissoluzione nel niente o una fusione nel tutto, ma c'è un'unità che non elimina la differenza ma la salva: la vita comunione della Trinità.

Da qui susseguono le considerazioni anche storiche: verso la storia, verso il mondo, verso le religioni: tutti devono paragonarsi con questi dati: impossibilità di raggiungere la verità divina, iniziativa divina di parlare nel linguaggio della carne – di Cristo e del sacramento – concedendo sempre il dono dello Spirito della verità – nel tempo di Gesù e nel tempo della Chiesa.

¹²⁶ Cfr. *Theologik* III, 24-25; 183ss.