



L'apologetica in *Epilogo* di Hans Urs von Balthasar

Jesús Villagrasa, L.C.

La Chiesa è sempre alla ricerca di una nuova apologetica, perché in ogni epoca si trova a dialogare con molteplici e mutevoli culture per rendere credibile la propria fede. Nelle ultime decadi l'apologetica è stata integrata o identificata con la teologia fondamentale. Sia alla apologetica pastorale di dialogo con il mondo e le religioni, sia a quella in forma di teologia fondamentale, Hans Urs von Balthasar ha qualche parola da dire.

Divido la relazione in tre parti: Balthasar nella teologia fondamentale del secolo XX; quale idea di apologetica ha Balthasar; l'apologetica "insufficiente ma necessaria" che si trova nella prima parte della sua opera *Epilogo*. Nelle due prime parti avremo davanti più il Balthasar della teologia fondamentale, mentre nella terza il Balthasar dell'apologetica pastorale del dialogo.

1. Balthasar nell'apologetica odierna

Von Balthasar è associato alle proposte di teologia fondamentale della seconda metà del secolo XX, la cui riflessione sulla credibilità muove dalla Rivelazione verso la ragione – e non viceversa – e dove

le diverse “ragioni per credere” presentate dalla rivelazione cristiana vengono orientate verso un’unica ragione fondamentale: la credibilità della persona di Gesù Cristo. In tale prospettiva, l’apologetica della teologia fondamentale non si giova più del contributo dei *praeambula fidei*, in quanto il loro itinerario razionale muoveva dalla ragione verso la fede¹.

Due anni fa, la VIII Sessione Plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso d’Aquino (20-22 giugno 2008), i cui atti sono stati pubblicati con il titolo «Praeambula fidei e nuova Apologetica»², ha incoraggiato un retto uso della filosofia e una rinnovata riflessione sui *praeambula fidei*. Al riguardo, non si dovrebbe dimenticare l’autorevole giudizio pronunciato nel 1996 dall’allora cardinale Joseph Ratzinger:

Ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di ricostruire i *Praeambula Fidei* con una ragione del tutto indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale; tutti gli altri tentativi che procedono su questa medesima strada, otterranno alla fine gli stessi risultati. Su questo punto aveva ragione Karl Barth nel rifiutare la filosofia come fondamento della fede, indipendentemente da quest’ultima: la nostra fede si fonderebbe, allora, su mutevoli teorie filosofiche³.

Von Balthasar è della stessa opinione: la ragione cui la teologia può far appello non può essere una ragione totalmente indipendente o separata dalla fede⁴.

Una delle principali sfide della teologia fondamentale del secolo XX è l’articolazione di due esigenze diverse, non facilmente componibili, cioè del suo momento dialogico-contestuale con quello dogmatico: *da una parte*, il desiderio di offrire una fondazione razionale-antropologica all’apertura-attesa dell’uomo nei confronti di una rive-

¹ Certo, l’Apologetica della prima metà del Novecento non aveva mai proposto le verità di ragione come “motivi della fede”, bensì come “motivi della credibilità della fede”. Il *motivum fidei*, il motivo della fede in senso stretto, è soltanto l’autorità di Dio che rivela.

² *Doctor Communis* n.s. 12/1-2 (2008).

³ J. RATZINGER, “La fede e la teologia ai giorni nostri”, Conferenza tenuta durante l’incontro tra la Congregazione per la Dottrina della Fede e i presidenti delle Commissioni per la Dottrina della Fede delle Conferenze Episcopali dell’America latina, *Civiltà Cattolica* 147 (1996) 490.

⁴ Sono da ricordare i nomi di alcuni autori che hanno avuto un notevole influsso nella critica all’impostazione neoscolastica dell’apologetica: Pierre Rousselot (1878-1915), Jean Mouroux (1901-1973), Henri de Lubac (1896-1991).

lazione divina, nonché una giustificazione delle stesse condizioni di possibilità di tale apertura, con il corrispondente desiderio di poter fare appello ad argomentazioni fruibili anche da chi ancora non crede; *dall'altra*, la consapevolezza del fatto che l'offerta della Rivelazione contiene in sé il suo principio ermeneutico e la ragione ultima della sua credibilità, e che questa sfugge ad una presa completa della ragione. In breve, si tratta di articolare nella teologia fondamentale la tensione tra la *logica dell'offerta* della Rivelazione e la *logica della ricerca* delle ragioni per crederci. Tale tensione riflette quella più profonda che si trova nei rapporti fra natura e grazia, filosofia e teologia, ragione e fede.

Nella ricerca di un'articolazione di questa tensione, Hans Urs von Balthasar (1905-1988) e Karl Rahner (1904-1984) fanno proposte diverse.

Von Balthasar parte dalla Rivelazione: le stesse categorie per comprenderla vengono tratte dalla Rivelazione stessa e non da altre fonti; teologia fondamentale e teologia dogmatica sono inseparabili e ogni riflessione apologetica deve muoversi in un ambito teologico, non filosofico. La Rivelazione si mostra con la sua bellezza (*pulchrum*) e la sua coerente figura (*Gestalt*), portando con sé il suo principio ermeneutico e la sua credibilità. La credibilità è donata nella persona di Gesù Cristo. Egli riassume in Sé tutta la Rivelazione come un *universale concretum*, e la propone con l'ineducibile ermeneutica dell'amore. Ogni cammino ascendente verso Dio, cosmologico o antropologico, resta insufficiente e riduttivo e in qualche modo fallisce, perché viene misurato sul soggetto e perché non reca l'unica credibilità significativa per l'uomo che è la credibilità dell'amore.

K. Rahner adotta una prospettiva antropologica: prende avvio dalla situazione esistenziale dell'essere umano come creatura aperta alla Rivelazione, dalle dimensioni antropologiche della fede, dalle possibilità nell'uomo di una rivelazione divina – e quindi dalla sua conoscibilità e intelligibilità –, dalla possibilità di un discorso su Dio che necessariamente deve servirsi di parole umane, e dalla rilevanza esistenziale che tutto ciò comporta per l'uomo.

Riteniamo che l'articolazione cristologica di von Balthasar integri meglio i momenti apologetico-dialogico e apologetico-dogmatico: le ragioni ultime che giustificano l'accoglienza della Rivelazione giacciono entro la Rivelazione stessa e non fuori di essa, perché i motivi ultimi della credibilità vanno cercati nella credibilità del Soggetto che

si rivela. Infatti, se la Rivelazione è compresa come un rapporto personale-dialogico e la fede come fede in qualcuno, allora la credibilità della Rivelazione e la credibilità della fede sono, di fatto, la credibilità della Persona di Gesù Cristo, nel quale l'intera Rivelazione si esprime; i "motivi di credibilità" della fede sono da considerarsi anch'essi donati nella Rivelazione, e non preamboli.

Dopo questa breve collocazione dell'apologetica di von Balthasar nel contesto della teologia fondamentale del secolo XX, cerchiamo una presentazione più precisa della sua proposta.

2. Che idea ha Balthasar dell'apologetica?

La concezione più sintetica e matura del pensiero di von Balthasar – e implicitamente della sua apologetica⁵ – crediamo si trovi in due testi brevi: *Epilogo* (1987) e *Ultimo rendiconto* (1988). Secondo Elio Guerriero, tre brevi opere di Balthasar permettono cogliere l'impostazione generale della sua opera e, quindi, in qualche misura della sua apologetica: *Abbatere i bastioni* (1952) quale *pars destruens* che spiana la superficie su cui edificare; *Solo l'amore è credibile* (1965) quale *pars construens* scritta quando già erano stati pubblicati alcuni volumi di *Gloria* e, infine, *Epilogo* (1987) quale giustificazione finale⁶. Nella presentazione della *pars destruens* e della *pars construens*

⁵ Ci sembra giusta l'opinione di Joseph Doré che vede motivi apologetici nell'obiettivo essenziale della sua opera: "Mettre en valeur la spécificité de la foi chrétienne, et plus précisément de la foi catholique, comme moyen de mettre en lumière son intérêt de toujours et sa crédibilité dans le présent: tel est, à n'en pas douter, l'objectif essentiel de l'œuvre théologique de Balthasar [...]. L'insistance principale de B. est toujours pour demander de revenir au 'centre' (ou au 'cœur') de la foi. En tout son propos est, en conséquence, de tout repenser du message et de la doctrine catholiques en fonction de l'événement révélateur en lequel culmine toute l'histoire (dès lors manifestée comme histoire du salut), et qui donne sens à toute la destinée humaine aussi bien personnelle qu'universelle. Les prodigieuses investigations à travers l'ensemble de la culture occidentale et au sein de la diversité des visions du monde, des sagesse et des religions de l'humanité, ont pour seul but de manifester l'originalité de cette révélation. Et le résultat n'est autre que de faire apparaître comment, dans le Christ et dans sa Pâque, resplendit l'apparition, la manifestation, la révélation – unique dans toute l'histoire, totale pour ceux qui l'accueillent, et définitive pour toute l'humanité – d'un Dieu qui n'est qu'Amour et que seule la foi peut reconnaître" (J. DORÉ, "Hans Urs von Balthasar et son œuvre", *Etudes* (2002) nr. 396 (6), 789-800, 798-799).

⁶ Cf. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Paoline, Milano 1991, 241-253. H.U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, Borla, Torino 1966 (AB); *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 1982; "L'ultimo rendiconto (1988)", in ID., *La mia opera ed epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, 87-91; "Epilogo", in *o.c.*, 93-167. Si tenga presente la cronologia della pubblicazione di alcune opere: *Gloria* (1961-1969) in 7 volumi; *Teodrammatica* (1973-

consideriamo altri scritti di Balthasar che completano le idee e impostazioni delle due opere indicate. Riserviamo la terza parte del nostro studio a *Epilogo* e alla conferenza *Ultimo rendiconto* quale estrema sintesi del suo progetto teologico⁷.

2.1. *Pars destruens: Abbattere i bastioni*

Balthasar costata che il mondo e la posizione della Chiesa nel mondo sono cambiati. La Chiesa non è più la detentrica di verità, isolata sulla rocca, ma la mediatrice di salvezza nel e per il mondo. In questa mutata situazione, la nuova apologetica dovrebbe presentare “l'esistenza cristiana sotto il punto di vista del servizio, del compito”, e insegnare “ad irradiare insieme e insieme struggersi di zelo per il bene dell'umanità. Una volta che una tale teologia fosse chiaramente elaborata e immessa nella coscienza del popolo attraverso l'insegnamento, una nuova forza potrebbe irradiarsi dalle comunità cristiane sul mondo. Non va dimenticato che la rivelazione delle ricchezze di Cristo ha una pienezza infinitamente superiore a quella offerta da concetti e schemi teologici – comunque s'intendano – e dalla stessa coscienza della Chiesa di qualunque tempo” (AB 82). La nuova posizione della Chiesa nei confronti del mondo è l'indice di un'incarnazione sempre più profonda e seria:

Come il figlio di Dio manifestando i suoi attributi umani (fino alla completa nudità sulla croce) non perdeva nulla della sua divinità, anzi la rivelava sempre più chiaramente (fino alla rivelazione del mistero della notte del Calvario), così anche la Chiesa, penetrando più profondamente nel mondo, si trova esposta ad un simile paradosso (AB 85).

La Chiesa incarnata nel mondo diventa “agli occhi del mondo, una religione fra le altre, una comunità fra le altre, una dottrina e una verità fra le altre (così come Cristo diventò uomo tra uomini, senza distinzione esterna), la sua verità viene a confondersi, in una specie di comunismo, con tutte le forme della verità profana” (AB 86). Questa situazione e questo “urto” – dice Balthasar – è connaturato con la mis-

1983) in 5; *Teologica* (1985-1987) in 3; *Epilogo* (1987); *L'ultimo rendiconto e morte* di Von Balthasar (1988).

⁷ “L'ultimo rendiconto” è la conferenza tenuta a Madrid il 10 maggio 1988 in occasione dell'apertura di un simposio sulla sua teologia, alcune settimane prima di morire.

sione stessa della Chiesa: “Avvenne già nel secolo III ad Alessandria, quando la cristianità dovette misurarsi con Platone e Filone; nel secolo XIII, quando Aristotele entrò nell’orizzonte della teologia come stella polare del sorgente empirismo moderno; nei secoli XV e XVI, quanto tutta l’antichità classica prese vita, le scienze si svilupparono, le religioni storiche dei popoli si affacciarono alla ribalta della cultura; e di qui progressivamente fino ai nostri giorni in cui la scienza profana si ramifica come un delta a perdita d’occhio” (AB 86).

La Chiesa vive tra la tolleranza e l’inflessibilità che le è stata comandata, e che esegue nell’obbedienza. Si può predicare la Chiesa come l’unica sede della verità in mezzo ad un mare fluttuante di errori e relatività senza approdo se questa “intransigenza, che è un mandato, è sofferta con una tolleranza nascosta, con un’autentica comprensione di tutte le forme di esperienza umana, non escluse le più estranee, così che non solo i peccatori, ma anche i santi, anche i preservati e risparmiati dalla Chiesa – ed essi con più ragione – siano in grado di pronunciare con Cristo, loro capo, il *nil humanum mihi alienum puto*”⁸. Questo è il senso del moto “Abbatere i bastioni”: demolire l’ultima e più alta muraglia tra Dio e il mondo, che “troppo a lungo fu tenuta in piedi” e che adesso sta cadendo. “Dio stesso abbatté, quando il Figlio suo comparve sulla terra, barriere ancora più grandi per ‘fare in se stesso di due uomini un nuovo uomo, restauratore della pace’ (*Ef.*, 2,15). Le mura che crollano possono seppellire molte cose che una volta, protette da loro, sembravano vivere. Ma la partecipazione all’ambito che così ne nasce è più grande” (AB 116).

Alle idee e inquietudini di *Abbatere i bastioni* si possono avvicinare alcune riflessioni sul dialogo che si trovano in un testo di un anno prima: *La teologia di Karl Barth* (1951)⁹. Balthasar denuncia un certo “senso di superiorità” di alcuni cattolici che intervengono nel dialogo ecumenico e che “sono in grado di combattere con tutte le armi dell’avversario, di cambiare pelle e far proprio ogni sistema di pensiero, dando così a vedere di essere senz’altro i superiori. A chi non passerebbe l’umorismo nel vedersi manipolato, vivisezionato e classificato in questo modo, ancor prima di aver aperto bocca? Ci si deve chiedere se tali rappresentanti della causa cattolica e universale abbiano in realtà compreso che cosa significhi la divisione delle chiese: il baratro aperto, che non può essere superato da nessun salto dialettico e neppure

⁸ AB 100. La frase latina è di Terenzio.

⁹ H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985 (KB).

re analogico, la ferita sanguinante, che nessun cerotto di formule teologiche può guarire. Un po' alla volta, dopo 400 anni, a molti diventa chiaro che l'immagine del tutto e della parte, così rassicurante per il cattolico, non è sufficiente a rappresentare la situazione" (KB 26).

La cattolicità può concepirsi come compiutezza e totalità se, per usare una celebre frase di Newman, avrà fatto realmente tutto per incorporare attivamente la ricchezza di tutti i punti di vista parziali. I Padri hanno tentato un'impresa del genere cercando di ricondurre all'unità del Logos universale non soltanto il *Logos spermaticós* della Scrittura, ma anche quello della filosofia greca e persino della gnosi eretica; lo stesso ha fatto, in grande stile, Tommaso con ogni forma di conoscenza cristiana e pagana. Sono forse i cattolici di oggi tanto sazi e indolenti da aspettare che l'enorme travaglio spirituale dell'epoca moderna, e soprattutto il lavoro e i risultati della filosofia moderna e della teologia protestante, piovano come lasagne nella loro bocca? (KB 27).

Il cattolico deve parlare all'interlocutore una lingua che questi comprenda. Il problema serio non è questo, bensì il fatto che il cattolico entra nell'arena del dialogo tra le religioni con la coscienza di possedere la verità piena, e questo, in certo modo, risulta problematico "già obiettivamente (e a prescindere da ogni considerazione tattica). Ogni frattura non è soltanto, come aveva cura di notar Agostino, un'occasione per una ricerca dogmatica approfondita, ma per la chiesa è anche, assolutamente, un impoverimento. E non soltanto quanto al numero dei suoi membri ma anche per quanto concerne l'ampiezza e la pienezza della verità, una parte della quale viene arbitrariamente strappata alla chiesa. Ogni eresia è unilateralità, per cui la chiesa è costretta a rispondere all'affermata unilateralità mediante un'accentuata contro-proposizione" (KB 28). Balthasar cita un lungo testo di M.J. Congar del quale prendiamo solo alcune righe:

Contro la deformazione unilaterale della verità certamente la chiesa non si limita a ribadire la contraria verità parziale, bensì afferma la verità totale che supera le verità parziali e gli errori. Ma è inevitabile che nei suoi annunci attuali essa punti il dito sugli aspetti concreti che vengono negati dalla dottrina erronea, ed è soprattutto impossibile che i suoi apologeti non tentino di ristabilire il diritto delle verità disconosciute, che i suoi teologi non siano impegnati a rimettere in vigore in tutta la sua forza la dottrina corrispondente. Per la teologia ecclesiale, quindi, l'eresia è insieme

un'occasione di progresso e un pericolo di unilateralità. Ogni qualvolta si esprime un determinato errore, l'organismo della chiesa si irrigidisce, le sue energie si polarizzano per opporsi al male; alla falsa affermazione, che è sempre l'esagerazione di una verità, si oppone quella giusta, che si specifica esattamente; ma per lo più non si ritorna alla totalità del dogma, bensì ci si accontenta di dare dei lineamenti più marcati e una maggiore precisione alla verità discontinua o negata. E poiché l'errore è sempre parziale, anche la verità dogmatica opposta è in pericolo di essere parziale, in quanto si limita ad affermare il contrario. Le verità contrarie, dicono gli scolastici, sono dello stesso genere, E chi poi, per abitudine, sistema o comodità, si attiene più ai testi ufficiali che alla vita: i teologi pigri, non di rado opportunisti, che si accontentano di consultare i loro Denzinger, invece di studiare la Scrittura, i Padri, la liturgia, la fede creduta dalla chiesa e le testimonianze minori dello spirito cristiano, gli apologeti, infine, che hanno la vocazione di combattere gli errori di ogni giorno di considerare la chiesa nel suo aspetto più esteriore, quindi la maggioranza, quanto meno la maggioranza di coloro che parlano, scrivono e si fanno intendere: tutti costoro oppongono all'errore una verità irrigidita, incompleta (se si rimane alla loro formulazione contingente), una verità unilaterale e parziale... (*Chrétien désunis*, 1937, 34-36, citato in KB 28-29).

Anche se il cattolico rappresenta fondamentalmente la 'totalità', non dimenticherà che l'impossibilità di dominare e abbracciare con lo sguardo appartiene all'essenza della fede. "Il cattolico, che ritiene realtà l'infinità della rivelazione, il carattere vivo della scrittura e della tradizione nonché il progresso del dogma, non dovrebbe provare fatica ad ammettere la parzialità della sua visione attuale, anzi l'incompletezza della visione e interpretazione della fede propria della Chiesa di oggi, e quindi ad avere un orecchio vigile per tutti coloro che, come lui, si preoccupano della vera fede" (KB 31-32).

Non può esserci dialogo quando, dal bastione, solo si vuole parlare e colpire l'altro senza ascoltare e lasciarsi colpire¹⁰. Bisogna superare l'epoca delle mere antitesi – di Riforma e Controriforma –, e tentare di pensare, da una parte, in maniera cattolica e non più antiprotestante e, dall'altra, in maniera biblica ed 'evangelica', e non più protestando.

¹⁰ "La maggior parte delle polemiche non incide affatto, non perché esse hanno uno stile polemico e, quindi, feriscono, ma perché 'vogliono colpire'. Poiché ognuno mira soltanto a colpire è impossibile incontrarsi. Infatti non si ha intenzione alcuna di *lasciarsi colpire* [...]. Nel dialogo la capacità di ascoltare è ancora più importante del parlare" (KB 32).

Nella comune indigenza è necessario “un dialogo che, nella coscienza della comune colpa, si interroga sulle ragioni ultime della divisione” (KB 35). Un terreno comune filosofico non sarebbe una via percorribile per il dialogo. Infatti, Barth rimprovera al cattolicesimo “il possesso di un principio sistematico, che non è Cristo Signore, ma un principio astratto – appunto l'*analogia entis* – in base al quale, già nella precomprensione filosofica (della teologia naturale) può essere conosciuto il rapporto tra Dio e creatura, di modo che, in ultima analisi, la rivelazione di Dio in Gesù Cristo si presenta come il compimento di un senso e di una scienza già esistenti prima, anche se forse non nel senso di una metafisica librantesi sopra la fede e la coscienza” (KB 53). Nel *Progetto di dogmatica* Barth si è sforzato di liberarsi, all'interno della teologia, da ogni criptofilosofia. Barth sa che ogni uomo, porta con sé una determinata filosofia, non fosse altro che quella del sano intelletto. Egli comunque afferma che con gli stessi presupposti filosofici si può essere un buon e un cattivo uditore della Parola. “Una filosofia non diventa ‘pericolosa’ al teologo perché è filosofia oppure perché è questa o quella filosofia. Lo diventa... se egli non si ricorda della relatività di questo fattore che condiziona anche la sua audizione della parola” (citato in KB 107-108). L'intero sforzo di Barth mira ad esercitarsi in una forma di pensiero, che non consiste in niente altro che nel provenire dalla Parola di Dio e nel non voler in alcun modo raggiungere la cosa strisciando per vie traverse, come se Dio potesse essere conosciuto anche senza Dio.

In un articolo dell'anno seguente ad *Abbatere i bastioni*, intitolato “La sede della teologia”¹¹, incontriamo le stesse preoccupazioni, sensibilità e tematiche. Il suo cristocentrismo teologico è chiaro: solo grazie all'Incarnazione del Verbo abbiamo la rivelazione di Dio¹². Ogni disputa teologica sarà alla fine una disputa su Cristo. La teologia della Chiesa non dovrebbe dimenticare che, in san Giovanni, “la di-

¹¹ H.U. VON BALTHASAR, “La sede della teologia” (1953), in ID., *Verbum Caro*. Saggi teologici I, Morcelliana, Brescia 1968, 165-177 (ST).

¹² “Il Verbo, che è Dio, si è fatto uomo, senza cessare di essere Dio. Il Verbo, che è infinito, si è fatto finito, senza cessare di essere infinito. Il Verbo, che è Dio, ha assunto un corpo di carne, per essere uomo. Poiché è Verbo e, come Verbo, ha assunto la carne, Egli ha assunto al tempo stesso un corpo costituito di lettera, scrittura, concetto, immagine, voce e predicazione, in quanto altrimenti gli uomini non avrebbero compreso o che il Verbo si è realmente fatto *carne*, o che questa persona divina, la quale si è fatta carne, è realmente il *Verbo*. Tutti i problemi della Scrittura devono essere affrontati partendo dalla cristologia: la lettera si rapporta allo spirito come la carne di Cristo (si sa bene che cosa significhi questa espressione: la natura umana) alla sua natura e persona divina” (ST 165).

sputa teologica con il Verbo è già, sempre, fin dall'inizio, sulla via che porta o verso l'atto di fede o verso quello d'incredulità" (ST 169). La disputa con la Samaritana, l'adultera, il cieco nato, le sorelle di Lazzaro è già sempre parola redentrice, avvio dell'interlocutore verso la adorazione totale; "la disputa con i Giudei è già sempre rottura dell'incontro, rigore del giudizio per indurimento dell'interlocutore, e pertanto, nel vangelo di san Giovanni, in queste dispute, la passione del Verbo è ormai pienamente in corso. Sono ore di tenebra nella cui volontà di non capire si riversa, si effonde la luce. È il principiare del massacro cui soggiacerà il Verbo divino. Filologia incoativa, che non intende sfociare nell'adorazione e nella obbedienza, ma vuole bastare a se stessa" (ST 170). Una conseguenza, per l'apologetica, di questo cristocentrismo teologico è che l'universalità della fede cattolica non è filosofica-astratta-razionale bensì teologica-concreta-creduta:

Qualsiasi concetto della teologia dev'essere cattolico, cioè universale, cioè tale da rappresentare ogni verità, da attrarre in sé o di aprirsi ad ogni verità, da spezzare i limiti, da risorgere nella verità celeste, dopo avere attraversata una propria morte. E questo deve avvenire nella fede, non (hegelianamente-dialetticamente) nel sapere: o in un sapere che sia esso stesso una fede protesa nella ricerca e appagata nel ritrovamento secondo la norma dell'adorazione e dell'obbedienza e della grazia. Un concetto cattolico non è affatto identico a un concetto platonico o aristotelico. Per il fatto che il Verbo di Dio in forma umana (carne o Scrittura) non è *Verbum quaecumque*. Questa logica cattolica 'inclusiva' o 'aperiente' non è per nulla un invito a sommergere tutto in un'infinità vaga ed edificante, ma l'esigenza più rigorosa che vi sia per la speculazione, cioè l'istanza che il nostro pensiero sia permanentemente posto innanzi a una decisione per il Verbo di Dio, non semplicemente quanto al contenuto, bensì già formalmente, nello stesso atto di pensiero, che come tale deve recare su di sé lo stigma della logica cattolica (ST 171-172).

Da questa situazione seguono altre implicazioni per l'uso teologico e apologetico, non strumentalizzato, della Scrittura¹³: "La portata della Rivelazione non sminuita, non mutilata, che deve valere per la

¹³ "L'incarnazione non è un 'esempio' per illustrare una verità, è la verità stessa [...]. La Scrittura non è una cava di pietre da cui la teologia possa staccare singole frasi, che le servano e si adattino nel contesto; essa è la testimonianza di un processo totale, unitario, che è oggetto della teologia appunto in questa sua totalità" (ST 172).

teologia come dimensione di fondo, si amplia in quanto la teologia dev'essere il fattore regolativo d'una predicazione non intemporale, ma attuale. Ciò non significa [...] che si debba proporre di edificare un' 'eristica', cioè apologetica, aggiustata sulle misure dell'uomo moderno, ma invece che essa, a sua volta, appoggiandosi alla propria legge più intima, sia attenta alla luce che lo Spirito proietta proprio oggi sulla Rivelazione" (ST 174).

L'apologetica non dovrebbe essere ingenua o semplicistica, come forse è accaduto nel passato. Nel capitolo "Gesù illumina il cuore?" di *Nuovi punti fermi*¹⁴, Balthasar prende sul serio la condizione di Gesù che, per la sua incarnazione, si presenta come un uomo tra gli altri: "Gesù di Nazareth si trova anche lui – ed essenzialmente – nel contesto storico e quindi nel vivo della battaglia tra prove e negazioni" (NPF 11). Come ha fatto Jaspers, Gesù può essere inserito insieme a Socrate, Budda e Confucio nella serie dei personaggi "autorevoli"; però così viene evitata la questione decisiva della pretesa di Gesù. "Ha egli, però, veramente avanzato la pretesa di essere l'unico portatore di salvezza inviato da Dio? Nei tempi passati l'apologetica a suo favore era molto più semplice: egli ha fatto miracoli per confermare la sua dottrina, ha adempiuto le profezie che si riferivano a lui, gli uomini che lo testimoniano sono veritieri, la chiesa che egli ha fondato si estende sia geograficamente che qualitativamente a tutto il mondo" (NPF 11-12). Ora, afferma laconicamente Balthasar, "nessuna di queste prove è rimasta senza smentite [...]. L'apologetica deve combattere su tutta la linea battaglie di ritirata di fronte al nemico"¹⁵. Conzelmann diceva che la chiesa vive nell'ignoranza di quel che avviene nell'esegesi. Per Balthasar il fenomeno rilevante bisogna esprimerlo in un altro modo: "La moltitudine di persone semplici che si accostano a Gesù umilmente, immediatamente senza preoccuparsi del filo spinato dei filologi, non vedono forse qualcosa che sfugge del tutto ai sapienti con il loro metodo storico-critico? [...]. Questi semplici anche oggi riescono a collegare delle cose i cui nessi sembrano sfuggire ai sapienti e agli intelligenti. Come sarebbero giunti improvvisamente questi

¹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Nuovi punti fermi* (1979), Jaca Book, Milano 1980 (NPF).

¹⁵ NPF 12. Balthasar mostra la validità di questa affermazione con alcuni esempi, alcuni non secondari: "I dati centrali sui quali sembrava poggiare il fenomeno Gesù sono contestati: la risurrezione soprattutto (che cosa è realmente successo dietro i racconti così contraddittori?), e se viene a cadere la risurrezione cade naturalmente anche l'interpretazione della croce da essa data, il significato salvifico di quest'ultima è allora irripetibile, e dietro la croce la singolare pretesa avanza da Gesù nella vita pubblica" (NPF 12).

discepoli catastrofici alla loro ricchezza spirituale se Gesù non fosse risorto e non avesse impresso tutto nella loro mente?” (NPF 14-15). Balthasar conclude che Gesù risplende ancora nei cuori dei cristiani. La domanda, allora, è questa: “Ma cosa significa risplendere?”:

Certamente qualcosa di più dell’essere puramente cogente dal punto di vista logico e quindi convincente. La parola stessa porta in sé una luce che risplende in noi e se già la parola porta questa luce, tanto più colui che l’ha pronunciata. Diventa qui semplicemente impossibile distinguere tra oggettivo e soggettivo, tra ‘prove’ apologetiche che si basano su fatti esteriori e sulla cosiddetta luce interna della fede che ci mostra la nascosta verità dei fatti, delle parole e dei contesti significanti. Gli occhi semplici della fede non vedono dentro di sé la verità risplendente della fede, ma nel vangelo oggettivo che essi incontrano in qualche modo. Questa luce però risplende per essi e perciò in essi stessi. E non c’è alcuna discrepanza tra colui che si è conosciuto fuori e colui che si dà a conoscere nell’intimo: è lo stesso” (NPF 16).

Questo mistero della conoscenza viene illuminato dall’incontro con una persona amata. Centinaia di persone l’hanno incontrata ugualmente, conoscono il suo nome, la sua professione e le sue abitudini, ma solo l’amico la conosce dall’interno, così come è, e la riconosce anche attraverso le sue parole e gesti neutri che gli altri percepiscono ugualmente e ‘comprendono’ a loro modo, ma senza vedere il cuore. Per incontrare veramente Gesù “bisogna credergli. Ritenere vero e possibile quello che egli dice, promette e fa [...]. E credere non significa ancora in questo caso praticare una ‘virtù teologale’, ma non sottrarsi a colui che si offre. Non guardare di traverso, bensì prender posizione, non cedere. Qui avviene la decisione. La maggior parte evitano di guardare alla realtà. Essi hanno già pronto il loro giudizio prima ancora di essersi confrontati. La parola pre-giudizio trova qui una piena applicazione” (NPF 17).

Balthasar conclude che né Gesù né la chiesa hanno bisogno di apologetica, ma devono tentare di far risplendere Gesù nei cuori: “La chiesa non deve fare alcuna apologetica per se stessa ma tentare di essere tale da risplendere nei cuori; questo è più difficile perché ad essa appartengono molti che sono tutti peccatori e perciò fanno fatica a vivere insieme. Ma essi sono raccolti per il nome e l’opera sempre presente di Colui che è la loro luce e perciò non dovrebbe essere affatto difficile essere illuminati e messi in grado da Lui di essere un po’ ‘lu-

ce del mondo' (Mt 5,14) e cioè render visibile colui che vorrebbe formare una sola luce con i suoi" (NPF 18). Sarà questa la proposta, la *pars construens*, di Balthasar per l'apologetica, che si trova 'in nuce' nell'opuscolo *Solo l'amore è degno di fede* e più sviluppata nell'opera magna *Gloria*.

Prima di esporre le idee principali di queste opere per l'apologetica di Balthasar ci soffermiamo in un articolo che li precede di poco e dove Balthasar si confronta, ancora, con un pregiudizio: il saggio "Le implicazioni del Verbo"¹⁶ intende esporre un "aspetto esiguo, ma essenziale" del problema del rapporto intercorrente tra la rivelazione naturale e quella soprannaturale, tra quella dell'essere e quella del Verbo, che sembra adatto ad aiutare ad attenuare i contrasti e ad abbattere i pregiudizi:

Quando l'apologetica e la teologia fondamentale più vecchie si furono liberate dagli inadeguati concetti dell'idealismo tedesco filosofico e cristiano, secondo il quale il sorgere del mondo ('creazione') coincideva in senso assoluto con la manifestazione dell'Essere divino ('Rivelazione'), e la possanza impetuosa e la profondità della Rivelazione del Verbo appariva, per un suo grado, riconducibile al linguaggio della stessa creazione, cominciò allora un periodo che fu contrassegnato da un dualismo immediato, e perciò irriflesso e ingenuo, tra le due forme della rivelazione: da un lato si poneva una rivelazione autonoma inerente alla creazione, il cui contenuto si poteva delineare con una certa precisione, anche se persisteva un'incertezza quanto alla forza rimasta all'uomo decaduto per la conoscenza religiosa, dall'altro lato si negava che vi fosse tale 'seconda' fonte di rivelazione accanto alla Rivelazione di Dio attraverso la parola, il Verbo, in Gesù Cristo: sembrava che questa seconda fonte non potesse che sminuire, intorbidire e confondere il Verbo chiaro, definitivo ed esauriente, che il padre vuol elargire al mondo mediante il suo Figlio; infatti in tal caso gli uomini si darebbero l'aria di sapere già dalla natura la maggior parte delle verità che li concernono, conseguentemente concederebbero alla filosofia e all'etica naturale un posto larghissimo, lesivo del Verbo di Dio, e in pratica confinerebbero questo ultimo in un angolo. Sennonché, questo supposto abuso cattolico, in cui *sembrano* occasionalmente incorrere anche notificazioni e dichiarazioni ecclesiastiche, non parla chiaramente per

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, "Le implicazioni del Verbo" (1959), in ID., *Verbum Caro*. Saggi teologici I, Morcelliana, Brescia 1968, 55-79 (IV). Questo saggio si colloca in continuità con le tematiche del libro *La teologia di Karl Barth*.

l'ipotesi che qualche cosa non quadri nei fondamenti così posti? La teologia cattolica si è sforzata bensì di pervenire, passando attraverso il secondo periodo di dualismo ingenuo, a un terzo, che sia contraddistinto da un pensiero cristologico in senso consequenziale e comprensivo, integrale; ma i suoi effetti non sembrano ancora manifestarsi in maniera vigorosa e pratica ai fratelli evangelici (IV 55-56).

Balthasar propone un'espressione di pensiero cristologico che, "invece di percorrere la via consueta, dalla rivelazione nella creazione, la quale offre i fondamenti alla Rivelazione nel Verbo, che sopraeleva e corona la prima", percorre "la strada opposta, che parte dalla Rivelazione nel Verbo e porta a quella donata nella creazione" (IV 56). In questa strada – come appare nel Vangelo di Giovanni – ci sono vie per due tipi di soggetti: un processo dimostrativo primario che prova la verità del Verbo e una costruzione ausiliaria secondaria.

La dimostrazione primaria sta nel fatto che il collegamento analitico tra la verità della parola (per esempio 'Io sono la luce del mondo', 'Io sono la resurrezione') e il dono della carne e del sangue, entrambi questi elementi, vengono intesi con evidenza come atto di obbedienza verso il Padre, e quindi come atto di rivelazione del Padre che vi si rivela; quest'evidenza poi, per parte sua, porta direttamente alla fede, e, a sua volta, ne scaturisce in una misteriosa identità vivente (IV 63)

Chi non possiede la forza intellettuale di seguire la logica cristologica e di arrendersi alla sua evidenza, trova pronta l'altra via, che si sposta al primo piano nell'apologetica cristiana: miracoli e profezia. Il soggetto è in grado di credere nell'unicità irripetibile del Verbo, dall'evidenza del rapporto tra promessa e adempimento, dalla carismatica 'preannunciante' ('profezia') e dalla carismatica proclamata nella sua pienezza ('miracolo').

In questa dimostrazione si tratta della logica della storia sacra, in cui non si resta più fermi all'unicità irripetibile del fenomeno centrale e non ci si lascia più persuadere, contemplandolo, della giustezza delle sue strutture, ma se ne esce per immettersi nella molteplicità delle preparazioni, dei gradi preliminari, dei rinvii, che nel loro singolo presentarsi come nel loro disporsi in gradi e nel loro raggrupparsi in un complesso son comprensibili solo quando vengono interpretati come promessa: il che è veramente possibile solo al cospetto dell'adempimento presente qui, in Cristo. La pro-

va chiara in modo da sopraffare ogni resistenza, che Dio elargisce ai poco perspicaci – quali siamo tutti – è la proporzione tra Antico e Nuovo Testamento, cosa assolutamente singolare, che tuttavia racchiude in sé tale ampiezza e molteplicità, da poter essere riallacciata a quasi innumerevoli passi e considerata in essi. [...] E se anche l'economia dei due Testamenti costituisce una espansione della verità nella dimensione storica, estensione che corrisponde intrinsecamente all'Incarnazione – e non è, poniamo, semplicemente un espediente apologetico estrinseco, una concessione agli uomini, – tuttavia si deve provare soprattutto che il Padre ha trasmesso ogni potere al Figlio, e che pure quanto Questo adempie, cioè la promessa, ha tratto la sua forza di promessa in virtù, in funzione di Lui (IV 64).

Balthasar nella sua proposta o *pars construens* percorre la prima via, perché secondo lui, oggi la Chiesa deve tentare di far risplendere Gesù nei cuori.

2.2. *Pars construens: Solo l'amore è credibile*

In *Solo l'amore è credibile*, Balthasar offre una via 'estetica' per rendere credibile la fede cristiana, in alternativa alla via cosmologica e a quella antropologica seguite sinora.

Nella via cosmologica, tipica dei padri della Chiesa, il cristianesimo sullo sfondo di un mondo concepito come qualcosa di sacro e nella cornice della religione “doveva essere reso credibile presentandolo sia come principio riunificatore di tutti i frammenti, sia come il termine di dipanamento di tutti i confusi sviluppi di pensiero e di raddrizzamento di tutte le storture”¹⁷. In un mondo al quale mancava, dal punto di vista formale, un 'centro', la concezione cristiana veniva ad assumere “il carattere di compimento, di completamento della concezione cosmologica frammentaria (*logos spermatikos*), la quale, nel Verbo fatto uomo (*logos sarx*), raggiunge la sua unità, la sua pienezza e riscatta la propria libertà” (SAC 17).

Nell'epoca moderna si trasferisce il campo di verifica del cristianesimo dal cosmo, sempre più divinizzato, all'uomo come quintessenza dell'universo. Secondo questa moderna *via antropologica*, l'uomo ha in sostanza bisogno del cristianesimo e a esso tende con un segreto desiderio.

¹⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 1982, 18 (SAC).

Balthasar considera che entrambe le vie sono riduttive. Nella cosmologica, la rivelazione cristiana viene subordinata ad una concezione esplicativa di una rappresentazione religiosa del cosmo. Nella via antropologica, la rivelazione cristiana è ritenuta plausibile in quanto ha rilevanza per la comprensione che l'uomo ha di se stesso. Balthasar si distanzia dalla via antropologica perché la vede insidiata da un pericolo: "Il soggetto umano è tentato di imporre alla figura singolare e irripetibile della rivelazione cristiana le proprie leggi precostituite, incapaci di percepire l'originale novità di cui è portatrice ogni singolarità"¹⁸. Nel fondo, le due vie funzionalizzano la comunicazione gratuita, che Dio fa di sé all'uomo, a la riducono a strumento interpretativo cosmologico o antropologico.

Balthasar propone una terza via, una 'via estetica' che risponda a questa preoccupazione: come si può percepire la 'figura' della rivelazione divina, senza doverla ricondurre al metro, alle dimensioni e alle leggi dell'uomo? La risposta va cercata nella esperienza della bellezza e dell'autentico amore, che di per sé sono non riduttive e si sottraggono alle manipolazioni imposte dalle esigenze proiettive del soggetto. Nell'esperienza che si fa di una superiore bellezza – nella natura o nell'arte – "ciò che ci sta dinanzi è di una grandiosità schiacciante come un miracolo e in quanto tale non può essere mai colto, raggiunto da colui che ne fa l'esperienza, ma possiede, proprio *in quanto* miracolo, la facoltà di essere compreso" (SAC 54-55). Nello stato estetico avviene qualcosa di analogo a ciò che succede nell'amore. "Come nell'amore fra gli uomini incontriamo l'altro *come altro*, che nella sua libertà non può essere da me costretto, violentato, così nell'intuizione estetica è impossibile una riconduzione della forza che si manifesta alla propria immaginazione, alla propria fantasia" (SAC 55). L'applicazione della categoria estetica al cristianesimo "suppone che la rivelazione venga letta non soltanto formalmente come 'parola', ma contenutisticamente come 'amore', come amore che assume forma visibile e percettibile"¹⁹. Questo è il tema sviluppato in *Gloria*. La totali-

¹⁸ F. ARDUSSO, *Imparare a credere*, 171. "Se l'apologetica dell'immanenza ha il merito di ricercare la corrispondenza inclusiva fra Dio che si rivela e l'anima del credente, grava però una pesante minaccia sul suo metodo: che la tensione del desiderio umano, il cuore inquieto, vengano stabiliti in qualche modo come misura della rivelazione" (*o.c.*, 173).

¹⁹ F. ARDUSSO, *Imparare a credere*, 167.

tà dell'esistenza storica di Gesù Cristo costituisce la figura della mediazione cristiana²⁰.

Solo l'amore è credibile è del 1965. Dieci anni dopo, quando appena aveva finito di scrivere i sette volumi di *Gloria*, Balthasar dirà:

L'ultimo decennio ho rafforzato questa mia fondamentale convinzione: fa buona apologetica colui che fa buona e centrale teologia; colui che espone validamente la teologia, ha fatto la migliore apologetica. La parola di Dio (che è anche e sempre agire di Dio) mostra da se stessa la sua verità e fecondità – dove la Chiesa e il fedele sono già coinvolti. Colui che è in grado di fare intendere questa parola in ciò che egli dice a partire da se stesso, non ha bisogno per procurarle un ascolto di rivolgersi previamente ad un'altra disciplina (chiamata teologia fondamentale)²¹.

Vediamo più in particolare alcuni elementi di *Gloria* che possono chiarire la sua concezione dell'apologetica. Nel primo volume²², viene presentata una estetica teologica che abbraccia inseparabilmente una teologia fondamentale e una teologia dogmatica. Cioè una “estetica come dottrina dell'incarnazione della gloria di Dio e della elevazione dell'uomo alla partecipazione di questa gloria” (*Gloria I* 110). Questa unità metodologica – avverte Balthasar – “deve essere sempre tenuta presente quando in seguito distingueremo tra l'aspetto teologico fondamentale e la considerazione dogmatica. L'apologetica è già segretamente (e di questo esse stessa ne è cosciente) caricata di tutta la dogmatica, quando intraprende il tentativo di rendere plausibile e di avvicinare, a colui che non crede ancora, l'immagine della rivelazione divina. Ma questa non diviene plausibile realmente che a colui il quale vede albeggiare davanti al suo spirito i contorni esatti della sua forma

²⁰ “Far percepire la figura, convertire all'immagine, reagire ai tentativi esegetico-teologici di dissolvere la figura di Cristo: ecco il programma di Balthasar che vuole nuovamente ristabilire l'incontro originario tra rivelazione e bellezza. La figura della rivelazione cristiana ruota attorno a tre tematiche: bellezza-amore-gloria. Il carattere specifico del cristianesimo è la rivelazione che Dio fa di se stesso in Gesù Cristo come amore sconfinato, abissale. La croce è il vertice dell'autorivelazione divina: qui, nella figura del servo, irrompe nel mondo la gloria del figlio e l'amore divino raggiunge in tal modo il suo punto estremo. Il centro della rivelazione della gloria di Dio è quindi il mistero della Pasqua” (F. ARDUSSO, *Imparare a credere*, 168).

²¹ H.U. VON BALTHASAR, “Ancora un decennio (1975)”, in ID., *La mia opera ed epilogo*, 79-80.

²² H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971.

globale. Nel corso del lavoro dogmatico egli dovrà spesso rettificarli, chiarirli e precisarli. Ma non dovrà e non potrà mai perderli di vista un solo istante” (*Gloria I* 111).

Nel secondo volume di *Gloria*²³, Balthasar presenta la figura di Ireneo che si confronta con l’eresia gnostica. “Giacché la gnosi si presentava non come non cristiana ma come il perfezionamento della religione cristiana, questa autoconfutazione dell’eresia è non solo un’apologetica rivolta all’esterno, ma al tempo stesso una parte della dogmatica, che appunto insegna in che modo l’unico vero Dio della rivelazione si mostra come colui che è tale attraverso la dispersione di superbi e degli ‘dei’ e l’innalzamento degli umili [...]. Apologetica e dogmatica sono in Ireneo pienamente congiunte, poiché la non lacerabilità dell’intrinseca necessità ed armonia tra il Dio trinitario, la possibilità salvifica in Cristo, la Scrittura e la chiesa insieme con la sua tradizione, costituisce tanto il contenuto autentico dell’*intellectus fidei* quanto l’unica prova convincente della verità cristiana verso l’esterno” (*Gloria II* 32). Ireneo è un ‘antimoderno’, perché “non fa dipendere la forza di irradiazione della religione cristiana dalla sua continua modernità e dal suo adattamento alle correnti del tempo, bensì piuttosto dalla inconfutabilità e dalla irresistibilità della sua intrinseca evidenza. Analogamente, la sua esposizione vuole essere soltanto semplice e vera, egli vuole chiarire a partire da ciò che è chiaro”. “Ireneo, di fronte alla saputissima gnosi, vuol conoscere una cosa soltanto, Gesù il crocefisso, poiché egli è l’amore. Così per lui la santità sta al di sopra della gnosi: la santità è l’ideale nella religione cattolica, di contro all’ideale della gnosi in tutte le religioni orientali e greche” (*Gloria II* 32-33).

Nel volume quinto di *Gloria* troviamo un giudizio abbastanza severo sulla Scolastica post-tomista e Suárez, che disertando del mistero “bello” dell’essere – con conseguenze gravi sia per la filosofia che per la teologia – portano ad un circolo vizioso nella Neoscolastica che è pressoché privo di vie d’uscita: la rivelazione biblica delle profondità di Dio, che il cristiano fornito del dono dello Spirito scruta, sembra invitare a saltare il mistero filosofico dell’essere:

Con la sparizione della coscienza filosofica del mistero sparisce anche quella teologica, la quale tuttavia secondo l’assioma *gratia*

²³ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica II. Stili ecclesiastici: Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1978.

supponit, non destruit naturam, sed elevat dovrebbe rappresentare un sentimento più intenso e profondo del mistero della gloria. Ma un sentimento simile non lo irradiano in genere ormai più gli strumenti didattici della neoscolastica clericale con la loro presunta informazione apologetica su tutto e tutti. Essi influiscono in tutta corrispondenza sulla predica e sull'insegnamento cristiano, se non addirittura sulla preghiera e la meditazione dei fedeli, con le quali un simile illuminismo sta però in invincibile contraddizione [...]. Caratteristico è il fatto che nella neoscolastica va perduto, insieme con il fiuto per la gloria di Dio (che pervade tutta la rivelazione, ma che da parte della logica concettualistica non viene neppure percepita o viene al più passata sotto silenzio e metodicamente colpita a morte), anche il *sensorium* per la gloria della creazione (in quanto 'estetica') che pure aveva illuminato tutta la teologia dei Padri della Chiesa e l'alto e culminante medioevo²⁴.

Sui rapporti tra Rivelazione e Filosofia si è espresso von Balthasar nel capitolo "Semplicità e filosofia" del volume *La semplicità del cristiano*²⁵ che riprende idee da precedenti opere. La semplicità è collegata alla ricerca del senso e del perché ultimo, e perciò può trovarsi nelle concezioni filosofiche e religiose dell'umanità.

"La semplicità non viene donata all'uomo solo con la rivelazione biblica, essa gli viene da questa soltanto definitivamente confermata, come un atteggiamento che in base al suo essere gli è necessariamente proprio, e questo proprio allorquando egli si vede posto di fronte all'inevitabile questione ultima: perché egli esista, a quale istanza egli sia debitore del suo esserci e del suo essere tale" (SF 94). L'uomo è essenzialmente uno che è 'alla ricerca', uno al quale nella sua costituzione non è stata data alcuna garanzia che egli pervenga fino a trovare qualcosa. "In questo ricercare consiste la filosofia, che ogni uomo pratica consapevolmente o inconsapevolmente, e che è una specie di 'sapienza' nella misura in cui comprende se stessa come 'desidero di sapienza' (filo-sofia)" (SF 95). Dopo un percorso per alcune realizzazioni filosofiche, Balthasar conclude con una riflessione che ritornerà in *Epilogo*:

²⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Nello spazio della metafisica V. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, 34.

²⁵ H.U. VON BALTHASAR, "Semplicità e filosofia" (1983), in ID., *La semplicità del cristiano*, Jaca Book, Milano 1987, 94-101 (SF).

Se l'Uno è in se stesso incomunicabile, allora l'essenziale desiderio di esso del molteplice rimane inadempibile, rimane un eterno tormento. E qui si innestano i tentativi intimamente contraddittori di impossessarsi dell'assoluto, malgrado la costitutiva finitezza dell'ente, mediante la 'tecnica' religiosa dell'estasi mistica. Ma tutti questi progetti soffrono di un errore di fondo: si accingono a progettare un Intero in sé soddisfatto a partire dalla finitezza – un Intero strutturato monisticamente oppure dualisticamente, del quale poi il finito che aspira a oltrepassare le proprie frontiere sarebbe infine solo una parte e un aspetto. Consciamente o no, a questi progetti soggiace un impulso a dominare con lo sguardo dall'alto e ad impossessarsi. Quello che ogni volta è escluso (persino là dove il divino viene pensato come il sole del Bene che si irradia 'senza invidia') è quel gratuito libero esser posto o esser fatto del finito, che in effetti è il fenomeno di base di cui questo prendeva le mosse, e che solo dà avvio all'atto della semplicità del riconoscere con gratitudine la propria dipendenza (SF 97-98).

Balthasar considera che si devono tenere insieme due cose: "che la teologia è in effetti risposta, ma che la teologia non soffoca mai la domanda della filosofia in ricerca, bensì la promuove più che mai" (SF 98). Questa convinzione la vedremo più sviluppata ed argomentata in *Epilogo*, però l'essenziale è già qui presente in un testo che citiamo, perciò, ampiamente:

La teologia biblica libera Dio dai sistemi universali filosofici, che lo rinchiudono in un Universo cosmico che tutto abbraccia. Questo lo fa già l'Antico Testamento, che annuncia la perfetta libertà di Dio e la sua assenza di bisogni; esso pone però Dio anche in un rapporto col mondo non dialettico, giacché gli dà la libertà di comunicare se stesso in modo tale che in ciò rimane non dipendente dal mondo.

La teologia neotestamentaria rischiarà ulteriormente le aporie filosofiche, collocando in Dio stesso, a motivo dell'incarnazione del Logos, senza che ciò sia a detrimento della sua identità essenziale, un'alterità delle ipostasi, la cui massima positività – visto che in effetti ciò è il presupposto per cui Dio possa essere 'l'amore' in se stesso, indipendentemente dal mondo – fonda la possibilità di un essere creato che sia altro da Dio. Così diventa infine anche possibile che questo 'altro' creato (per mezzo del 'Figlio') possa venir accolto e contenuto in Dio, senza dover sacrificare la sua identità finita, e in tal modo l'atto di riconoscere con gratitudine la propria dipendenza, in semplicità, diviene l'atto fondamentale insuperabile della creatura nei confronti di Dio. Anzi, questo atto viene radi-

cato ancor più profondamente, se si può trovare la sua origine già nella vita divina stessa (SF 98-99).

Le risposte e sovra-risposte teologiche sembrano appagare e guastare la ricerca della filosofia o al meno sembrano il motivo per cui c'è una "ritirata della ricerca filosofica nella dimensione intramondana: nei problemi dell'antropologia, della cosmologia, della teoria della conoscenza, nell'epistemologia e nella filosofia del linguaggio, ecc. Quasi che la presenza della teologia cristiana avesse guastato ai filosofi la loro originaria ricerca. Di semplicità non si parla più, in tutti questi razionalismi e positivismi" (SF 99). Balthasar non è d'accordo perché in realtà la teologia biblica apre nel suo ambito proprio nuovi punti d'aggancio per la ricerca filosofica. Nuove questioni vengono formulate dalla teologia che dovrebbero stimolare i filosofi ad intraprendere l'attività che è loro più propria. "Se essi però fossero riluttanti a prendere in mano questioni suggerite loro dalla teologia, questa potrebbe rammentar loro il fatto che essi sono già sempre impegnati teologicamente più profondamente di quanto essi stessi suppongano. Chi può infatti determinare i confini tra la pura e semplice natura del libero ente finito, che a partire da sé si interroga sulle origini, ed un misterioso appello divino per grazia indirizzato ad ogni uomo, appello che desta in lui l'interrogarsi e sempre nuovamente lo sostiene? Certamente c'è una teologia naturale del filosofo, ma chi ne può stabilire le linee di demarcazione nei confronti della teologia di Dio stesso?" (SF 100-101).

Questo atteggiamento non è volontà di confondere le cose ma la semplicità di chi riconosce, come già affermava Aristotele, che la luce di Dio è così intensa da abbagliare il nostro occhio spirituale, come la luce del sole abbaglia il pipistrello.

Quanto nella rivelazione di Dio in Gesù Cristo colpisce lo spirito dell'uomo, non è né incomprendibile [apofatismo], né deve venir scomposto in comprensibile e incomprendibile [apologetica dei *praeambula fidei*], ma ha la qualità del più che comprensibile. L'uomo semplice, che non scompone, comprende esattamente questo, che il suo occhio spirituale non viene riempito, bensì sovrariempito. Ciò viene espresso con la massima precisione da Paolo, quando egli prega che i cristiani possano 'riconoscere (*gnònai*) l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza (*gnòsis*) (Ef 3, 19), ove egli, in maniera apparentemente paradossale, ma descrivendo il fenomeno con estrema acutezza, dice entrambe le cose:

che i cristiani devono davvero conoscere l'amore di Cristo, ma all'interno della loro conoscenza devono anche capire che questo amore supera non solo la loro conoscenza, ma ogni – reale e possibile – umana conoscenza²⁶.

La conseguenza metodologica sarà che ogni uso teologico della filosofia deve essere fatto all'interno della teologia. Il teologo che si appresta a riflettere sulla rivelazione di Dio, non può appoggiarsi inizialmente su nessuna sapienza umana, ma deve esclusivamente, a partire dalla propria fede, fidarsi di ciò che il Logos divino ha detto di sé: "Di fronte allo iato la 'logia' della teologia non può in nessun caso poggiarsi sulla continuità (senza rotture) della 'logia' umana (e della scienza umana), ma unicamente sulla teo-'logia' mantenuta da Dio stesso nello iato della 'morte di Dio'"²⁷. La filosofia deve trovare il proprio posto teologico:

O essa (la filosofia) misconosce l'uomo in quanto platonicamente o gnosticamente non prende in tutto il suo peso l'esistenza umana, ma la colloca in qualche altro luogo, nel cielo, nella pura spiritualità; o sacrifica la sua personalità irripetibile alla natura e all'evoluzione; o innalza talmente l'uomo a immagine e somiglianza di Dio che Dio viene ridotto ad immagine e somiglianza dell'uomo, giacché l'uomo nella sua sofferenza e nel superamento di essa si mostra più grande di Dio e Dio stesso si realizza e perviene al fine dei suoi desideri solo quando e se si spoglia della sua essenza e diventa uomo per patire, soffrire e morire 'divinamente' come uomo. Se la filosofia non si rassegna o a parlare astrattamente dell'essere o concretamente di ciò che è terreno-mondano (e di nient'altro), allora deve abnegare se stessa per 'non volere sapere niente' altro che Gesù e per di più crocifisso' (*1 Cor 2,2*) e solo dopo, a partire da qui, potrà 'annunciare la misteriosa e nascosta saggezza di Dio, che egli ha fissato prima dei tempi per la nostra glorificazione' (*1 Cor 2,7*). Quest'annuncio sorge da un silenzio più

²⁶ H.U. VON BALTHASAR, *La semplicità del cristiano*, 28. Prendiamo, come validi, le parentesi quadre interpretative di G. MELATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, PUG, Roma 1998, 341.

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, «Mysterium Paschale», in J. FEINER - M. LÖHRER, eds., *Mysterium Salutis*, III/II, Benzinger, Einsiedeln - Zürich - Köln 1969, 133-326, tr. it., *Idem*, *Mysterium Salutis* vol. VI, Queriniana, Brescia 1971, 172-412. Citato dalla riedizione: *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Queriniana, Brescia 1990, 2008⁷, 79.

profondo e da un abisso ancora più oscuro di quanto non possa pensare la pura filosofia²⁸.

In questo contesto, è proprio la morte di Cristo che aiuta a pensare correttamente il rapporto tra queste due discipline. “Se la teologia non può che sorgere dalla ‘parola della croce’, allora ogni uso della filosofia non può che essere fatta ‘all’interno’ della teologia. L’irriducibilità della croce nega ogni possibilità di fare del rapporto tra Teologia e Filosofia una relazione giustapposta”²⁹.

Molte delle idee fin qui considerate in scritti di diverse decadi e in contesti molto diversificati sono state riprese in modo sintetico alla fine della produzione di von Balthasar.

3. L'apologetica in *Epilogo*. Ricapitolazione e giustificazione

Balthasar scrisse *Epilogo* nel 1987, un anno prima della sua morte, subito dopo aver concluso i quindici volumi della sua *Trilogia*. Questo testo di appena 70 pagine è diviso in Premessa e tre parti intitolate: Pronao, Soglia e Duomo.

Nella ‘Premessa’, Balthasar non si fa molte illusioni sulle possibilità di trasmettere un’eredità culturale (e una fede religiosa) agli uomini nell’era dei *mass media*: “Questo volumetto non intende essere niente più che una bottiglia gettata nell’acqua del mare; sarebbe un miracolo se toccasse terra da qualche parte e trovasse qualcuno. Ma queste cose a volte succedono” (E 95).

‘Pronao’, dice Balthasar, è “una specie di apologetica, indispensabile e tuttavia insufficiente”. ‘Soglia’, articolata secondo i trascendentali, espone “il passaggio da una *vera* (e quindi religiosa) filosofia alla teologia biblica della rivelazione”. Nella *terza* parte, ‘Duomo’, “si trovano i ‘misteri del cristianesimo’, non deducibili da filosofie religiose” (E 95).

Ci limitiamo a ‘Pronao’ che, in appena 18 pagine, contiene una riflessione sul metodo dell’apologetica e un abbozzo dei suoi compiti. Faremo riferimento a due passi di ‘Soglia’ dove si parla di apologetica e ai paralleli di *Ultimo rendiconto*, una conferenza che contiene una formulazione molto sintetica delle principali intuizioni di Balthasar.

²⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, 66-67.

²⁹ P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell’amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996, p. 107 nota 47.

In ‘Pronao’, per rispondere alla domanda se il cristianesimo sia credibile, Balthasar analizza diverse concezioni religiose e filosofiche. Queste, alla fine, sono giudicate insufficienti e non pienamente integrabili nel cristianesimo. ‘Pronao’ è divisa in quattro paragrafi:

1°. “Integrazione come metodo?”. Si tratta di un’interrogazione. Balthasar si domanda se si può procedere mediante l’integrazione di concezioni filosofiche e religiose globali senza vanificare l’atto di una libera fede, nell’uomo, e l’atto di una libera donazione e rivelazione in Dio creatore e redentore.

2°. “La domanda mai posta”. La domanda mai posta è la domanda metafisica sul senso e valore dell’essere in generale, e dell’essere dell’uomo in particolare. Il positivismo rinuncia a questa domanda, e vieta la posizione di domande su qualsiasi cosa che non possa essere provato con certezza scientifica. C’è una luce che possa chiarire il senso dell’essere? Ci sono tre possibili risposte a questa domanda: il “No” dello scetticismo, che viene trattato nella veste del positivismo; il “Sì”, nell’uomo, che è l’oggetto del paragrafo 3°; il “Sì”, in una luce che trascende l’uomo: l’oggetto del paragrafo 4°.

3°. “La domanda vista a partire dall’uomo”. La domanda filosofica sul senso dell’essere nella sua totalità, portata a termine nell’uomo, si converte nella domanda religiosa sulla sua salvezza totale. Una ricerca di Balthasar su diversi monismi filosofici e religiosi conclude che nessuna proposta monista può risolvere il problema, perché non rispetta l’infinito abisso che media tra la sfera divina e la sfera umana.

4°. “Parola di Dio”. Balthasar percorre le proposte del Giudaismo e dell’Islam. Benché il cristianesimo può integrare alcuni dei loro assiomi, Giudaismo e Islam rifiutano i dogmi fondamentali dell’Incarnazione e della Trinità.

Questi quattro paragrafi – che presentiamo di seguito – corrispondono sostanzialmente a quattro momenti metodologici rilevanti di questa “specie di apologetica, indispensabile e tuttavia insufficiente” abbozzata in ‘Pronao’.

3.1. *Una situazione di fatto*

La *situazione* in cui si trova la Chiesa e il cristiano è contrassegnata da due componenti: in un mondo segnato dal positivismo, la visione cristiana – come pure le altre visioni filosofico-religiose del mondo – si trova spiazzata, sospesa nel limbo del disinteresse; in un

mondo nel quale sono cadute tutte le barriere etniche e religiose, la proposta cristiana si presenta come una fra le tante.

Secondo *una concezione ingenua dell'apologetica* non resta che prendere atto della situazione e con il metodo dell'integrazione "si può tentare di mostrare che i significati meno ampi stanno inclusi in altri più ampi e abbraccianti, e si può porre alla fine la questione di dove si trova l'integrazione più alta. Colui che cerca la verità non può far a meno di questo metodo" (E 95). Si dovrebbe mostrare che la visione cristiana può far proprie numerose intuizioni presenti nelle altre visioni del mondo e rivendicare una sorta di primato in base all'assioma: "Chi vede di più ha ragione".

Il metodo dell'integrazione mostra che nel mondo vi sono effettivamente tanti *logoi spermatikoi*; tuttavia il tentativo (lodevole) di riportarli alla visione cristiana non sempre è destinato al successo. Ognuno dei concorrenti innalza la sua pretesa di verità universale o quantomeno legittimità e vi sono dei postulati contraddittori che si oppongono ad ogni tentativo di integrazione. "Il cristiano, arrampicatore spirituale, urta contro un ostacolo insormontabile. Arriva sì, con questo metodo addizionale e integrativo, a una certa altitudine, ma a un tratto s'accorge che, procedendo su questa linea (ammesso sia praticabile), non arriverebbe a Cristo, bensì a... Hegel, ossia al 'sapere assoluto', il quale assimila in sé la fede cristiana (forse *optima fide*)" (E 98).

Ci sono altri due pericoli in questo metodo dell'integrazione: primo, la tentazione di ricorrere al dato rivelato per riempire gli spazi vuoti, i buchi della ragione; secondo, il rischio di non lasciare spazio alla auto manifestazione libera di Dio che come tale non può essere mai trasformata in materia della ragione.

Nella seconda parte di *Epilogo*, Balthasar dirà che in 'Pronao' – sotto il motto: "Chi vede di più ha ragione" – ha sviluppato una specie di apologetica che costringe "l'interlocutore a vedere il limite di ogni grado di concezione religiosa e così a oltrepassarlo". Come gli argomenti possono essere opposti tra loro, nasce sul piano filosofico e religioso "un pluralismo in apparenza irriducibile, che ci riporta al punto di partenza" (E 115). "Un'apologetica cristiana secondo il motto 'Chi vede di più ha ragione' deve lasciarsi porre interrogativi in ogni direzione sul significato di questo 'più'. Mediante accumulazione di ragioni sarà difficile per essa evincere un consenso – che in ogni caso, per essere fede, dev'essere libero – poiché su ogni gradino del pensie-

ro essa viene bloccata da controragioni (almeno ipotetiche), se non logiche, esistenziali” (E 116).

3.2. *Quale via percorrere?*

Balthasar ritiene che “non si può rinunciare senz’altro al metodo dell’integrazione crescente, se dobbiamo essere sempre pronti a ‘rendere ragione della nostra speranza’ (IPt 3,15). Ma questo metodo non è in grado per sé solo di portarci alla meta” (E 98). La difficoltà o *aporia* può essere espressa in altro modo: “Come può un metodo, che avanza per via di integrazione di singoli punti di vista, muoversi ad incontrare una rivelazione unica e straordinaria, e libera rispetto a qualsiasi evento creazionale?” (E 99). Ci sono *vie non percorribili*. Infatti, in questa aporia incappano – secondo Balthasar – approcci interpretativi così diversi come quelli di K. Barth, Schelling, E. Drewermann e K. Rahner.

Allora che fare? Balthasar analizza una *via percorribile*, i suoi presupposti e principi. La via sarebbe “concepire con Agostino e Tommaso una dinamica, deposta nella forma originaria degli spiriti creati e proiettata verso la visione di Dio”, una dinamica sostenuta e orientata “da una grazia previamente presente” che si muove “in direzione di qualcosa di non concepibile a partire dalla natura”, per poi essere sollevata e inserita “su un piano superiore”: *gratia non destruit sed elevat et perficit naturam*. In questa via: si rinuncia all’ipotesi di una *natura pura* e si presuppongono due cose: prima, l’apparente paradosso di una natura fatta per un raggiungimento di Dio irraggiungibile con le possibilità naturali e, seconda – come superamento di questo paradosso –, una grazia inserita già nella libertà “puramente naturale”, la grazia di un Dio che si apre a noi, il cui irraggiamento sull’intera storia umana verrebbe pensato come irradiante dal centro cristologico.

Su tali presupposti si potrebbe compiere un tentativo (apologetico) d’integrazione di progetti salvifici intrastorici, che rispetti *due condizioni*: prima, quando sorgono opinioni diametralmente opposte che escludono per ora l’integrazione dei giusti elementi di entrambe, potrebbero queste opinioni contribuire a una visione unitaria forse possibile sopra un livello superiore per ora irraggiungibile; seconda: progetti “sorti *prima* della conoscenza della rivelazione cristiana si distinguono da progetti consapevolmente postcristiani che rifiutano la sintesi conseguita in Cristo (come centro e vertice della storia biblica

dell'Alleanza) e che presumono di porre in suo luogo qualcosa di più plausibile. Elementi precristiani e consapevolmente postcristiani possono essere a vicenda strutturalmente simili, nella loro intenzione più intima vi è però qualcosa di essenzialmente diverso" (E 99-100). Oggi il lievito cristiano è penetrato in tutta l'umanità, sarà difficile ritrovare qualcosa di ingenuamente "precristiano". Balthasar comincia la sua ricerca di risposte a partire dall'uomo che si pone la domanda filosofico-religiosa della sua salvezza.

3.3. *La domanda filosofico-religiosa*

La domanda filosofica sul senso dell'essere nella sua totalità, portata a termine nell'uomo, si converte nella domanda religiosa sulla sua salvezza totale. Una ricerca di Balthasar su diversi monismi filosofici e religiosi conclude che solo una forma dualistica rispettosa dell'infinito abisso che media tra la sfera divina e la sfera umana può assumere la concezione del senso salvifico in genere nell'uomo. In *Ultimo rendiconto*, Balthasar afferma che bisogna "partire da un dualismo invincibile: il finito non è l'infinito. Platone: il mondo terreno sensibile non è il mondo divino delle idee. Ne risulta la domanda ineludibile: donde questa divaricazione? Perché non siamo Dio?" (UR 88). Ci sono, però, due tentativi inadeguati di rispondere a questa domanda filosofico-religiosa:

[1] Ci deve essere stata una caduta, una decadenza e la via alla salvezza può consistere solo nel ritorno del sensibile finito nel sovrasensibile infinito. Questa è la strada di ogni mistica extrabiblica (UR 88).

[2] L'infinito, Dio, ha bisogno di un mondo finito. A che scopo? Per portare se stesso a compimento ed sperimentare tutte le sue possibilità? Oppure per avere un oggetto del suo amore? Ambedue queste strade portano al panteismo. In ambedue Dio, l'infinito, è divenuto nuovamente in sé bisognoso, quindi finito (UR 88).

Questi due tentativi, che coprono buona parte del pensiero dell'umanità, non offrono una risposta soddisfacente e ultima. L'analisi di diverse forme di monismo in *Epilogo* conclude che "tutti i sistemi monistici, i quali miravano a sorvolare in una qualche maniera un dualismo presente come dato originario" sono "un fiasco per la domanda filosofico-religiosa". Tale fiasco si manifesta nelle religioni "nella sua duplice forma di ritualismo popolare e di mistica elitaria o

esoterica. Quello rimane fermo all'ineliminabile aspetto della distanza dell'uomo davanti agli dei o al divino, questo butta via questa distanza per raggiungere in profondità l'unificazione che l'uomo brama" (E 106).

Dal punto di vista delle filosofie, *Ultimo rendiconto* afferma che nessuna filosofia potrà mai dare una risposta soddisfacente alla domanda: perché c'è un mondo se Dio non ha affatto bisogno del mondo (cf. UR 88). *Epilogo* invece intravede in questo limite della natura e della ragione un segno della sua nobiltà: nessuna metafisica religiosa escogitata dall'uomo a partire da sé è in grado di andare oltre quella aporia nella quale "si esprime secondo Tommaso d'Aquino la nobiltà dell'uomo e delle sue domande rispetto a tutti gli esseri puramente intramondani (S.Th. I-II q. 5, a. 5 ad 2)"³⁰: La perfetta beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina, che è al disopra della natura di qualsiasi creatura. Dio gli ha donato però il libero arbitrio, con il quale può volgersi a Dio, che lo farà beato. La creatura razionale, che può conseguire il bene perfetto della beatitudine ricorrendo all'aiuto divino, è superiore alla creatura irrazionale incapace di tale bene, pur raggiungendo questa un bene imperfetto con le capacità della sua natura. Già Aristotele diceva che ciò che possiamo grazie agli amici in qualche modo lo possiamo da noi stessi.

Alla fine, Balthasar sia in *Epilogo* che in *Ultimo rendiconto*, dopo aver mostrato i limiti delle concezioni filosofiche-religiose, si rivolge alle religioni rivelate:

³⁰ E 106. L'articolo 5 si domanda se l'uomo possa acquistare la beatitudine con le sue capacità naturali. Gli argomenti a favore sono forti perché, si dice: "1. La natura non può mancare nelle cose necessarie... 2. L'uomo, essendo superiore alle creature irrazionali, deve essere più completo. Ma le creature irrazionali, mediante le loro capacità naturali, possono raggiungere i propri fini...". Nel *corpus* si argomenta che "L'uomo può acquistare la beatitudine imperfetta, raggiungibile nella vita presente, come può acquistare le virtù, negli atti delle quali consiste tale beatitudine [...]. Ma la perfetta beatitudine dell'uomo consiste [...], nella visione dell'essenza divina. Ora, vedere Dio per essenza è al disopra della natura non soltanto dell'uomo, ma di qualsiasi creatura [...]. Quindi né l'uomo né qualsiasi altra creatura può conseguire l'ultima beatitudine con le sue capacità naturali". L'analisi delle obiezioni offre idee care a Balthasar: "[...Dio] gli ha donato però il libero arbitrio, con il quale può volgersi a Dio, che lo farà beato. 'Infatti', dice Aristotele [*Ethic.* 3, 3], 'ciò che possiamo grazie agli amici in qualche modo lo possiamo da noi stessi'. 2. Come insegna il Filosofo [*De caelo* 2, 12], una natura che può conseguire il bene perfetto, sia pure con aiuti esterni, è sempre più nobile di quella che raggiunge un bene imperfetto senza aver bisogno di tali aiuti. [...] Quindi la creatura razionale, che può conseguire il bene perfetto della beatitudine ricorrendo all'aiuto divino, è superiore alla creatura irrazionale incapace di tale bene, pur raggiungendo questa un bene imperfetto con le capacità della sua natura".

Nei tentativi della filosofia religiosa (cristianamente parlando) delineati a partire dall'uomo sono venuti alla luce molti *logoi spermatikoi*, dove certuni di essi si potrebbero integrare con altri, ma che l'integrazione sui punti davvero decisivi non è possibile, perché postulati in apparenza autoescludentisi si trovano giustapposti fino all'ultimo; postulati che, attenendosi alla problematica umana, non si potevano legare insieme in un sistema metafisico superiore o supremo. Se quindi d'ora in poi si passerà ai dati della religione (o religioni) rivelata, è ormai per principio sicuro che questi dati non hanno lo scopo di colmare le insormontabili lacune della ragione o di aiutarla in direzione di un sistema conclusivo, giacché questi dati sono validi unicamente per quello che si danno: Dio che si schiude in una libertà che come tale non si può mai risolvere in oggetto della ragione³¹.

3.4. *Dio parla*

Nel paragrafo 4 di 'Pronao', intitolato "Parola di Dio", Balthasar percorre, quindi, le proposte del Giudaismo e dell'Islam. Benché il Cristianesimo possa integrare alcuni dei loro assiomi, Giudaismo e Islam rifiutano i dogmi fondamentali dell'Incarnazione e della Trinità: Cristo come Verbo di Dio incarnato e Dio come amore trinitario. Benché sia impossibile, quindi, un'apologetica unicamente razionale della religione cristiana in base al principio di integrazione, "tuttavia il tentativo di una simile apologetica non è inutile, ed è quanto ora vorremmo provare definitivamente" (E 111). In questo tentativo, Balthasar formula una sola questione: "quanto degli assiomi di altre religioni il cristianesimo è in grado di integrare" (E 111). Rispetto alle due colonne che sostengono la religione di Israele e l'Islam, "i cristiani non hanno che da pronunciare un grande sì: ineliminabile distanza tra Dio e la creatura (quest'ultima è creazione del Dio libero onnipotente), ed accoglienza da parte della creatura di una diversa autorivelazione di questo Dio: per libero amore" (E 111).

³¹ E 106. "Ma se Dio non ha affatto bisogno del mondo, perché c'è un mondo? Nessuna filosofia potrà mai dare una risposta soddisfacente a questa domanda. Paolo dirà ai filosofi che Dio ha creato l'uomo perché cerchi il divino, *si sforzi* di raggiungerlo. Per questo ogni filosofia precristiana è al suo vertice teologica. Ed effettivamente la filosofia può avere una risposta autentica solo dall'essere stesso in quanto le si rivela. L'uomo sarà in grado di accogliere questa rivelazione? Una risposta positiva sarà data solo dal Dio della Bibbia" (UR 88).

Un sì allora a queste due grandi assiomi, però anche il riconoscimento di un limite: Israele e ancor più l'Islam “non sono in grado di dare una risposta esauriente alla domanda: perché Jahvé, Allah ha creato un mondo di cui, come Dio, non ha bisogno? In tutte e due le religioni viene evidenziato il fatto, senza darvi una giustificazione” (UR 91). Non possono spiegare come sia possibile che accanto all'infinito (o assoluto) Dio un essere finito possa ancora possedere un vero valore e una vera dignità.

Una simile incertezza viene superata dal cristianesimo con la sua affermazione essenziale che Dio, per essere chiamato amore, vuole essere in se stesso dedizione e fecondità, e quindi all'interno della sua unità vuole far spazio all' 'Altro', e che questo positivamente Altro giustifica l'alterità della creatura rispetto a Dio e che l' 'Altro in Dio', senza eliminare la differenza Dio-creatura, può essere quest'Altro anche nella condizione di creatura. Solo così, questa è la convinzione dei cristiani, gli assiomi del giudaismo e dell'Islam sono definitivamente fondati. [...] Con il riconoscimento della positività dell' 'Altro' vengono cristianamente colmate le lacune lasciate scoperte dalle altre due religioni di rivelazione. Anzitutto il soggetto spirituale creato acquista l'ineliminabile dignità di persona; non più il popolo (Israele), non più la comunità ('umma') è il partner primario di Dio, bensì, all'interno certamente della comunità, l'uomo singolo, il quale riceve la sua ultima dignità dal fatto che è fratello e sorella di Cristo³².

Conclusione: come pecore tra i lupi

Significativamente 'Pronao' e *Ultimo rendiconto* chiamano l'attenzione sul rischio del cristiano davanti al mondo. Se non è possibile un'apologetica puramente razionale della fede cristiana, si comprende “quanto sia a rischio la situazione del cristianesimo, il quale mantiene ferme le sue due affermazioni centrali proprio nei due motivi

³² E 111-112. “La risposta cristiana è contenuta nei due dogmi fondamentali della Trinità e dell'incarnazione. Nel dogma trinitario Dio è uno, buono, vero e bello, sostanzialmente perché è amore e l'amore presuppone l'uno, l'altro e la loro unità. E se in Dio deve essere posto l'altro, la parola, il Figlio, allora l'alterità della creazione non è caduta, abbassamento, una immagine di Dio, senza essere essa stessa Dio. E poiché il Figlio è l'icona eterna del Padre, potrà assumere in sé, senza contraddizione, l'immagine rappresentata dalla creatura; purificarla, senza eliminarla (in una falsa mistica); introdurla nella *communio* della vita divina. Qui si dovrà distinguere tra 'natura' e 'grazia'” (UR 91).

da ebrei e islamici violentemente rifiutati” (E 111). Questo tema è ripreso da Balthasar proprio nelle ultime righe di *Ultimo rendiconto*, quindi, possono essere considerate le sue ultime parole:

Ogni soluzione che pretenda di muoversi nell'autenticità della fede cristiana difende due misteri che vengono categoricamente respinti da una ragione umana che si pone con assolutezza. Per questo la vera battaglia tra le religioni ha inizio solo dopo l'avvento di Cristo. L'umanità preferirà rinunciare ad ogni domanda filosofica – marxismo, positivismo di ogni genere – piuttosto che accettare una filosofia che trova la sua ultima risposta nella rivelazione di Cristo. Proprio in previsione di questo, Cristo manda i suoi fedeli in ogni parte del mondo 'come pecore tra i lupi'. Prima di confrontarsi col mondo, vale la pena di riflettere su questo paragone (UR 91).

Essere pecore tra i lupi. Non si tratta di buonismo, ma di serena consapevolezza del fatto di essere cristiano e della novità scandalosa del proprio annuncio. Si tratta, certo, di una buona novella; però il bene ha una forza tutta sua. Nella seconda parte di *Epilogo*, mentre considera il trascendentale *bonum*, Balthasar si domanda se la bontà abbia la forza di farsi accogliere da una libertà, se la libertà si lasci influenzare da fuori. Nella risposta, Balthasar fa riferimento a 'Pronao' e, in un testo che citiamo ampiamente, offre preziose chiavi per l'apologetica compresa come dialogo con il mondo e le religioni:

Tutta l'apologetica esposta nella prima parte di quest'opera radunava motivi e ragioni per fare impressione in uno spirito; ma rimane affidato a questo spirito il farsi o lasciarsi impressionare dagli argomenti. Si trattava in quel caso di visioni del mondo e di religioni storiche, per le quali dovevano venir trasmessi allo spirito argomenti da fuori, empirici, e non di verità matematiche la cui plausibilità egli trova immediatamente riflettendo da dentro. Dopo i buoni argomenti viene il 'buon esempio', il quale mira a produrre un effetto in qualche modo più forte, più persuasivo [...] Tuttavia Gesù non attribuisce a quest'esempio un'efficacia infallibile, altrimenti non predirebbe ai discepoli l'odio del mondo che li colpirà come ha colpito lui, e come "odio senza ragione" (Gv 15, 25); ciò vuol dire che il mondo si oppone senza ragione alle ragioni anche più incontrovertibili. Così la libertà altrui può essere una fortezza inespugnabile. Ma come può Paolo dire di avere la forza di "abbattere le fortezze, distruggendo i ragionamenti e ogni baluardo che si leva contro la conoscenza di Dio, e rendendo ogni intelli-

genza soggetta all'obbedienza al Cristo" (2 Cor 10,4); con quali mai armi conseguirà questo risultato? Nel suo 'discorso pazzo' egli presenta la sua esistenza apostolica, che deve 'persuadere' perché essa è immagine dell'esistenza di Cristo; ma egli sa al tempo stesso che questo modello non si impone in quanto è 'immagine', bensì in quanto porta in sé la forma dell'efficacia di Cristo: "Quando sono debole allora sono forte"; Cristo stesso gli aveva detto: "La mia grazia ti basta; la mia potenza si manifesta pienamente nella debolezza" (2 Cor 12,10.9). Perciò egli eviterà sistematicamente la "sapienza eloquente", le "sapiienti parole persuasive", "affinché non venga resa vana la croce di Cristo" (1 Cor 1, 17; 2, 4)³³.

Ecco allora la proposta di Balthasar per un'apologetica cattolica: abbattere i bastioni che ci separano dal mondo, per andare in missione verso questo mondo e far risplendere la luce di Cristo, per mostrare quell'amore che solo è credibile, quell'amore-bontà che si dona nel rispetto della libertà dell'altro. La vera testimonianza cristiana avrà l'eloquenza della croce, dell'amore che è ripagato da un "odio senza ragione", la testimonianza della pecora tra i lupi. Perciò, come conclude Balthasar la sua ultima conferenza, "prima di confrontarsi col mondo, vale la pena di riflettere su questo paragone".

Summary: *After establishing von Balthasar's place in twentieth-century fundamental theology, the article presents the general outlines of his work and, therefore, to some degree, his apologetics. This is done by explaining some structural features of three brief works: Razing the Bastions: On the Church in this Age (1952) which constitutes the pars destruens and clears the basis on which to build; Love Alone is Credible (1965) which represents the pars construens and was written when some volumes of Gloria had already been published; and finally, Epilogue (1987) which provides the final justification for the edifice. The article concludes with a presentation of the "insufficient but necessary" apologetics from the first part of the Epilogue.*

Key words: Fundamental Theology, Apologetics, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, *praeambula fidei*, nature and grace, philosophy and theology, reason and faith.

Parole chiave: Teologia fondamentale, Apologetica, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, *praeambula fidei*, natura e grazia, filosofia e teologia, ragione e fede.

³³ E 131-132. La *suasio* di Ireneo, intesa come l'agostiniana *voluptas trahens*, "non è né coazione né seduzione da fuori, bensì liberazione della libertà più interiore del cuore umano, la quale consiste precisamente nell'amore verso Dio e verso il prossimo" (E 132).