



L'Anselmo di Hans Urs von Balthasar.  
L'*analogia entis* maturata nel dialogo con  
K. Barth e riletta come *analogia libertatis*  
*Jesús Villagrasa, L.C.*

H.U. von Balthasar tratta di Anselmo in due luoghi della sua triologia: in *Gloria* II (G2<sup>1</sup>) Balthasar è impegnato a ricostruire la fisionomia globale della riflessione anselmiana, nel contesto più ampio di una delineazione dei tratti fondamentali di alcune forme di estetica teologica che si sono succedute storicamente (Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo e Bonaventura); in *Teodrammatica* IV (T4<sup>2</sup>), Anselmo è trattato all'interno dell'analisi dei modelli soteriologici, con l'attenzione rivolta esclusivamente alla sua teoria della soddisfazione, considerata come il primo abbozzo di una soteriologia sistematica nella storia della teologia. Altre indicazioni sul pensiero di Anselmo si trovano nel

---

<sup>1</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*. Vol. II. Stili ecclesiastici (*Herrlichkeit II: Fächer der Stile. Teil 1: Klerikale Stile*, 1962, 1984<sup>3</sup>), Jaca Book, Milano 1978, 1985, 235-241. Il contenuto di un articolo del 1964 è integralmente presente già in G2: H.U. VON BALTHASAR, «La concordantia libertatis chez saint Anselme», in AA.VV., *L'homme devant dieu. Melanges offerts au Père Henri de Lubac* II: Du Moyen Âge au siècle des Lumières, Aubier, Paris 1964, 29-45.

<sup>2</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. Vol. IV. L'azione (*Theodramatik III: Die Handlung*, 1980), Jaca Book, Milano 1986, 235-241.

volume *La teologia di Karl Barth* (KB<sup>3</sup>). Il tratto che consideriamo più rilevante dell'Anselmo di Balthasar è l'*analogia entis* filosofica, maturata nel confronto di Balthasar con Barth, è riletta come *analogia libertatis* teologica<sup>4</sup>.

L'opera di Balthasar su Anselmo può essere contestualizzata collocando Balthasar negli studi su Anselmo del secolo XX e Anselmo negli studi di Balthasar (1). Presentiamo, poi, la figura di Anselmo disegnata da Balthasar in *Gloria*, cioè nella sua estetica teologica (2). Consideriamo, infine, il confronto di Barth e a Balthasar sull'analogia: l'opera di Anselmo interessa loro in quanto considera, dal punto di vista gnoseologico del credere e del conoscere, problemi teologici più vasti che possono essere riassunti nel grande tema dell'analogia.

## 1. Contesti

### 1.1. 1.1. Balthasar negli studi su Anselmo

Alcuni studiosi parlano di tre svolte subite dagli studi anselmiani nel XX secolo<sup>5</sup>. La prima inizia con un celebre saggio di K. Barth del 1931, nel quale si stabilisce la necessità di collocare l'*unum argumentum* del *Proslogion*, per comprenderlo a fondo, all'interno del complessivo programma teologico anselmiano<sup>6</sup>.

La seconda è legata alla rivalutazione dell'opera logica di Anselmo. Se nel 1885 C. Prantl poteva dire nella sua *Storia della logica* che il *De grammatico* di Anselmo sta a un livello deplorabilmente basso, nella seconda metà del XX secolo un logico di professione come D.P.

---

<sup>3</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth* (*Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 1951, 1961<sup>2</sup>), Jaca Book, Milano 1985: le citazioni dell'edizione italiana saranno abbreviate con KB.

<sup>4</sup> Problematiche implicite sono: Anselmo è filosofo o teologo? C'è un *apriori* teologico o dei presupposti teologici nella sua filosofia? Questo *apriori* è legittimo? Come mai Balthasar dice, da una parte, che in Anselmo l'estetica si trova nella forma più pura e che, dall'altra, in lui l'estetica è assunta nella drammatica? Come mai l'*analogia entis* filosofica si trasforma in *analogia libertatis* teologica? Si può parlare di un influsso di Barth su Balthasar nel modo di leggere Anselmo e più in particolare nell'impostazione del problema dell'*analogia entis* e della *analogia fidei*?

<sup>5</sup> I. SCIUTO, *La ragione della fede. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*, Marietti, Genova 1991, 12-13.

<sup>6</sup> K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselm Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, C. Kaiser, München 1931, 1958<sup>2</sup>; *Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico*, Morcelliana Brescia 2001. Citeremo da questa traduzione italiana, abbreviata FQI.

Henry – autore di una compiuta esposizione della logica di Anselmo e della sua attualità<sup>7</sup> –, nel suo commento al *De grammatico*, rileva affinità fra l'opera di Anselmo e la logica di Lesniewski. Inoltre, molteplici studi della tradizione analitica anglofona hanno rivalutato l'argomento ontologico di Anselmo<sup>8</sup>.

La terza consiste nella restituzione di Anselmo alle vicende intellettuali del suo tempo, grazie a studi come quelli di R.W. Southern<sup>9</sup> e all'orientamento di alcuni recenti congressi<sup>10</sup>, che hanno mostrato come il pensiero di Anselmo rifletta ciò che ha appreso dalla cultura monastica di cui si è nutrito e come abbia esercitato una immediata influenza sui suoi contemporanei.

Gli studi di Balthasar su Anselmo si collocano nella prima delle svolte, con riferimento esplicito a K. Barth. Dopo l'opera del 1931, il dibattito attorno al *Proslogion* si è intensificato, polarizzandosi attorno alla questione se l'argomento abbia valore teologico o filosofico. Contro un'interpretazione unilateralmente filosofica – rappresentata del principale interlocutore di Barth a quel tempo, l'amico filosofo Henrich Scholz<sup>11</sup> – Barth sottolinea la priorità della prospettiva teologica nell'indagine anselmiana. Secondo Barth, Anselmo non è filosofo, e non vuol esserlo, ma teologo. In tutti i suoi scritti ad Anselmo sta a cuore la teologia, l'*intellectus fidei*, quel *quaerere intellectum* che è esigenza immanente alla *fides*. La fede non ha bisogno di prove. Lo scopo della teologia non è condurre gli uomini alla fede, né confermarli nella fede, né liberare la loro fede dal dubbio. «*Credo ut intelli-*

---

<sup>7</sup> *The Logic of saint Anselm*, Clarendon Press, Oxford 1967.

<sup>8</sup> Cf. N. MALCOLM, «Anselm's ontological argument», *Philosophical Review* 69 (1960) 41-62; CH. HARTSHORNE, *Anselm's discovery. A re-examination of the ontological proof for God's existence*, Open Court, La Salle 1965; A. PLANTINGA, «Kant's objection to the ontological argument», *Journal of Philosophy* 63 (1966) 537-545; a differenza degli autori precedenti, J.N. FINDLAY ritiene che l'argomento anselmiano o è privo di senso o è contraddittorio: «Can God's existence be disproved?», *Mind* 57 (1948) 176-183.

<sup>9</sup> R.W. SOUTHERN, *Saint Anselm and his Biographer. A Study of monastic Life and Thought, 1059 –c. 1130*, Cambridge University Press, Cambridge 1966. Il biografo di cui si tratta è Eadmero autore del *Vita Sancti Anselmi*.

<sup>10</sup> Ad esempio il colloquio internazionale tenuto all'abbazia del Bec nel 1982, i cui atti formano *Spicilegium Beccense II*, è dedicato a questa collocazione storica, e il Convegno di Aosta del 1988 ha per tema «Anselmo figura europea».

<sup>11</sup> Nella prefazione alla prima edizione di FQI (1931) Barth annuncia la futura pubblicazione di Scholz, «una ricerca sull'Anselmo del *Proslogion* 2-4 che costituirà un controscritto, sicuramente benvenuto, di questo lavoro» (FQI, 45). Nella prefazione alla seconda edizione (1958) Barth ci informa della morte di Scholz (la traduzione italiana dice erroneamente Stolz) nel 1956 e del fatto che il controscritto «non è apparso» (FQI, 49).

gam significa: la mia fede stessa e in quanto tale è per me appello alla conoscenza»<sup>12</sup>. Posseduta la certezza della fede, il credente ricerca l'*intellectus fidei*.

Anselmo, sostiene Barth, anche nell'opera più filosofica, fa teologia e non filosofia. La tesi suscitò grande scalpore e aprì un dibattito tutt'ora non chiuso, poiché gli interpreti non sembrano superare quella separazione moderna di fede e ragione, di filosofia e teologia, estranea al pensiero anselmiano. Nell'alternativa «o filosofia o teologia» gli autori prendevano posizione: «è teologia mistica» (A. Stolz<sup>13</sup>); «è filosofia» (A. Kolping<sup>14</sup>); «è apologetica» (F.S. Schmitt<sup>15</sup>); «include un paradosso non risolto» (H. Bouillard<sup>16</sup>). Nella direzione giusta, invece, sembra muoversi G. Söhngen che vedeva la «filosofia nell'unità della teologia»<sup>17</sup>. Nello studio su Anselmo di *Gloria II*, Balthasar, dopo aver presentato alcuni pareri di Stolz e di Bouillard, afferma che la derivazione della sua interpretazione dall'opera di Barth del 1931 «si dimostra da sé»<sup>18</sup>.

## 1.2. Anselmo negli studi più filosofici di Balthasar

I lavori che, secondo Peter Henrici, costituiscono il nucleo centrale degli scritti filosofi di Balthasar sono tre<sup>19</sup>: 1°, *Circa i compiti della*

<sup>12</sup> FQI, 61. «Chi si pone la domanda teologica non intende mettere in discussione l'esistenza della sua fede, né la maggiore o minore pienezza della sua risposta teologica può avere importanza per l'esistenza della sua fede. Egli è così sicuro della sua fede a motivo della *grazia preveniente di Dio*, che non conosce nulla che *lo potrebbe scostare dal crederci fermamente*, anche se non potesse *in nessuna maniera* comprendere ciò che crede. La verità della cosa [*veritas rei*] resta salda, qualunque sia *l'intelligenza capace di afferrarla*. Piuttosto è presupposto di ogni ricerca teologica che la fede in quanto tale rimanga indifferente alle peripezie del sì e del no teologici» (FQI, 61).

<sup>13</sup> A. STOLZ, *Anselm von Canterbury*, Kösel-Pustet, München 1937.

<sup>14</sup> A. KOLPING, *Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Bouvier, Bonn 1939.

<sup>15</sup> F.S. SCHMITT, ed., *Anselm von Canterbury. Proslogion Untersuchungen*, Cannstatt, Stuttgart-Bad 1962, 1984<sup>2</sup>.

<sup>16</sup> H. BOUILLARD, «La preuve de Dieu dans le *Proslogion* et son interprétation par Karl Barth», in *Spicilegium Beccense I. Congrès International du IX centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Vrin, Paris 1959, 191-207.

<sup>17</sup> G. SÖHNGEN, «Die Einheit der Theologie in Anselms *Proslogion*» (Bonn 1938), in ID., *Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München 1952, 24-62.

<sup>18</sup> G2, 211, nota 170.

<sup>19</sup> P. HENRICI, «La filosofia di Hans Urs von Balthasar», in K. LEHMANN - W. KASPER, eds., *Figura e Opere di Hans Urs von Balthasar*, Piemme, Casale Monferrato (AI) 1991, 305-334. Per una visione generale della filosofia di Balthasar, cf. J. VILLAGRASA, «Hans Urs von

*filosofia cattolica nel tempo* (1946)<sup>20</sup>, vero e proprio «Discours de la méthode» di Balthasar, dove questo autore «intende la filosofia cristiana come un filosofare nella fede e con lo sguardo rivolto alla teologia»; 2°, *Verità del mondo* (*Wahrheit der Welt*, 1947) che è «l'unico scritto filosofico di Balthasar puramente sistematico»; 3°, *La teologia di Karl Barth* (*Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 1951) dove Balthasar riprende e prosegue il dialogo interrotto tra Przywara e Barth per colpa del duro scontro riguardante l'*analogia entis* e l'*analogia fidei*. Questa opera «presenta concretamente la mutua penetrazione di filosofia e teologia»<sup>21</sup>.

Due fatti mostrano la rilevanza che Anselmo ha per Barth e Balthasar e per il loro dialogo. *Innanzitutto*, Anselmo occupa un posto di grande rilievo nell'evoluzione intellettuale di Karl Barth, che è sfuggito a molti autori, non però a Balthasar, che in KB segnala due svolte decisive nel pensiero di Barth<sup>22</sup>: «La prima, dal liberalismo al radicalismo cristiano, ebbe luogo durante la prima guerra mondiale e trovò la sua espressione nel *Romerbrief* [*La lettera ai Romani*]; la seconda è costituita dalla liberazione definitiva dalle scorie della filosofia in funzione di una autentica teologia autonoma; questa definitiva liberazione, preparata da quasi un decennio di lotte, va situata intorno al 1930» (KB, 108-109). Il riferimento più preciso per questa seconda svolta è stato rivelato dallo stesso Barth nella sua autobiografia: è il suo volume del 1931 su Anselmo<sup>23</sup>. Balthasar qualifica questa svolta di Barth come conversione dalla dialettica all'analogia (cf. KB, 155).

---

Balthasar, filosofo», *Alpha Omega* 8 (2005) 475-502 y «La metafisica de Hans Urs von Balthasar», *Alpha Omega* 10 (2007) 319-354.

<sup>20</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit», *Annalen der Philosophischen Gesellschaft der Innerschweiz* 3 (1946-1947) 2/3, 1-38.

<sup>21</sup> P. HENRICI, «La filosofia di Hans Urs von Balthasar», 307-309.

<sup>22</sup> Cf. KB, parte seconda «Pensiero e forma di pensiero di Karl Barth», sezione «Presentazione», III. «La conversione all'analogia», paragrafo 2: «In cammino verso la svolta», 108-122. «Di fatto l'*Anselm* rappresenta lo spartiacque tra due modi di fare teologia. Attraverso una serrata indagine sul metodo anselmiano, Barth è costretto ad un esigente e vigoroso esame sulla natura e la portata della sua metodologia teologica. Lo ha riconosciuto lui stesso nella parte iniziale del famoso saggio del 1956 *Die Menschlichkeit Gottes* (L'umanità di Dio)» (N. ALBANESI, *Cur Deus homo: la logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di s. Anselmo arcivescovo di Canterbury*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, 27).

<sup>23</sup> «Il vero documento di questo distacco... dai residui di una fondazione e spiegazione filosofica o antropologica della dottrina cristiana... non è costituito, ad esempio, dal molto letto libretto 'No' rivolto contro Brunner nel 1934, ma dal volume, apparso nel 1931, sulla prova di Dio di Anselmo di Canterbury, libro che penso di aver scritto con il più grande

*Inoltre*, per Balthasar, la scarna opera di Anselmo è un modello di estetica teologica (o in un senso da precisare: «teologia fondamentale» e al limite «apologetica»<sup>24</sup>), perché «realizza in forma pura gli assunti dell'estetica teologica» ed è «splendida nel suo perfetto equilibrio» (G2, 191).

## 2. La figura di Anselmo in *Gloria*

Se il primo volume di *Gloria* aveva mostrato, ancora in modo astratto, una estetica teologica, cioè «la legittimità e l'esigenza di considerare la rivelazione del Dio vivente, come è intesa dal cristiano, non soltanto dal punto di vista della sua verità e bontà, ma altresì da quello della sua inaudita gloria» (G2, 1), nella «Introduzione» al secondo volume Balthasar ci informa che il primo compito dell'estetica teologica sarà «conferire tinta e pienezza storiche» alle proposizioni astratte del primo volume, mostrando gli svariati modi nei quali l'umanità ha esperito la rivelazione cristiana della gloria di Dio.

Tale compito è assolto con la presentazione di «una schiera di teologie e di immagini del mondo cristiane di altissimo rango, ciascuna delle quali, centralmente colpita dalla gloria della rivelazione divina, cerca di rispecchiare centralmente questa impressione» (G2, 3). Le cinque teologie scelte sono belle e, quindi, hanno avuto efficacia storica, perché «soltanto una teologia bella, vale a dire soltanto una teologia che, afferrata dalla *gloria Dei*, riesce a suo volta a farla risplendere, ha la possibilità di incidere nella storia degli uomini imprimendovisi e trasformandola» (G2, 3-4). La molteplicità dei modi di vedere «non è certamente fondata sulla limitatezza umana, ma sulla pienezza della rivelazione, che appare sempre più illuminante e potente» (G2,

---

amore possibile, e che... è stato letto pochissimo» (K. BARTH, «Parergon (Karl Barth über sich selbst)», *Evangelische Theologie* 8 (1948/1949) 268-282, 272; citato in KB, 109). «Ritengo la 'prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico' come un modello di buona, perspicace e accurata teologia, che mi ha istruito ed edificato passo passo [...]» (della prefazione alla prima edizione: FQI, 47).

<sup>24</sup> «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)» (H.U. VON BALTHASAR, «Ancora un decennio (1975)», in ID., *La mia opera ed epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, 79-80).

4). L'assunto del secondo volume è, quindi, «la gloria della rivelazione divina così come si dispiega e si rappresenta nella dimensione della teologia ecclesiastica» (G2, 4). Al terzo volume sono rinviati rappresentanti della teologia laicale. La «modesta» selezione dei cinque teologi ecclesiastici fatta da Balthasar «può rappresentare il complesso della tradizione» (G2, 6). Nell'impossibilità di offrire uno sviluppo continuativo, «ogni figura presentata è relativamente chiusa ed autonoma» (G2, 11).

Per constatare ove una grande figura teologica sia stata centralmente colpita dalla gloria di Dio, avverte Balthasar, non basta «andar raccogliendo i passi (spesso scarsi, o convenzionali, o dipendenti da filosofie estranee) in cui si parla espressamente del bello. Piuttosto i punti decisivi di un'estetica teologica emergono volta a volta nel centro, nel cuore, nella visione originaria e nel punto focale che originariamente funge da cristallizzante nella formazione di un'opera [...]. Bisogna perciò ogni volta preoccuparsi di dedurre ed evidenziare per se stessi i momenti che si cercano da un piano prospettico generale conciso, ma il più esattamente possibile comprensivo» (G2, 4). Questo piano appare parzialmente abbozzato nella giustificazione della scelta di Anselmo tra i cinque teologi da presentare in G2:

La ragione di *Anselmo*, che indaga con stile benedettino, è estetica in un nuovo originale modo: essa è intuizione spirituale di misura e giusta proporzione, insieme con la chiara conoscenza di quanto la gloriosa forma ordinatrice che Dio ha posto entro il mondo dipenda esclusivamente dalla sua inesplicabile libertà e dal suo inesplicabile amore, e di ciò dia testimonianza (G2, 7).

L'oggetto formale della ricerca di Balthasar è «la gloria della stessa rivelazione divina, nella varietà delle sue manifestazioni e delle sue concezioni». Non rientra, quindi, direttamente nell'oggetto «la scelta di mezzi espressivi estetici mondani da parte del singolo teologo, che se ne serve per la rappresentazione della propria visione» (G2, 11). Le visioni teologiche sono classificabili secondo la concezione dell'oggetto formale della teologia (Dio in sé, l'evidenzialità di Dio, Cristo...) e secondo le differenti accentuazioni entro la singola teologia. A queste possibilità di dislocamento del centro dell'oggetto teologico formale corrispondono i mezzi stilistici a disposizione del teologo.

Al riguardo dei mezzi espressivi, l'estetica teologica deve distinguere attentamente due specie di mediazione: «Il generale fenomeno della libertà dell'espressione umana nel discorso spirituale e l'indole umana della rivelazione salvifica storica» (G2, 14). Nei due sensi Anselmo è esemplare. Innanzitutto perché Anselmo e Tommaso d'Aquino sono, per Balthasar, esemplari di uno stile che «tende ad un'estranea autospoliazione ed alla pura trasparenza e dipendenza dall'oggetto» (G2, 13). E, inoltre, perché «coglie realmente il fenomeno della rivelazione divina solo colui che, come Anselmo, vi scorge la suprema libertà di manifestazione nella suprema necessità della forma fenomenica: ove necessità significa assolutamente più di quanto i teologi di solito comprendono col concetto di 'convenienza', ma che essi forse non possono comprendere né meglio né altrimenti, poiché trascurano l'analogia estetica» (G2, 15).

Stabilite le due mediazioni – la libera relazione espressiva umana e quella divina e divino-umana – «appare possibile una transizione fra il contenuto di tutta la teologia (abbracciata nell'estensione delle sfumature del suo oggetto formale) e la forma espressiva della singola teologia. Il contenuto è già di per se stesso espressione divina: gloria divina mondanamente manifestata; e le forme espressive soggiacciono per parte loro alle leggi della libera potenza creativa umana» (G2, 16). In quanto il contenuto stesso della teologia è già espressione di Dio, «la teologia è espressione di espressione» (G2, 16). Gli studi che compongono G2 «non trattano in primo luogo della forma esteriore delle singole teologie, ma della loro forma interiore, in quanto questa è un'irradiazione attivo-passiva della gloria divina a partire dalla forma della rivelazione» (G2, 16).

### 2.1. *Anselmo, teologo-filosofo*

La ragione anselmiana è monastico-benedettina. Come ragione monastica, quanto alla forma, è contemplativa. Come ragione benedettina, quanto al contenuto, è coscienza di libertà. I due aspetti vanno uniti. «Anselmo considera l'altissima rettitudine (*rectitudo*) della creazione e della rivelazione salvifica divina; egli percepisce la sua verità dall'armonia, dalla perfezione delle proporzioni, dal suo dover-esserci (*necessitas*), che dipende da suprema libertà e che rivela suprema libertà – e questa visione rivela assoluta bellezza: bellezza di Dio nella sua forma libera mondana» (G2, 191). In questo senso, secondo Bal-

thasar, Anselmo realizza in forma pura gli assunti dell'estetica teologica.

In Anselmo «il problema dell'espressione rimane secondario di fronte al problema del pensiero: la cosa decisiva, in questa contemplazione monastica, sta nel fatto che essa non è estasi, e neppure sentimento, ma ragione contemplativa (*rationis contemplatio*), sebbene si tratti di una ragione peregrinante con fervore tra fede terrena e visione eterna. Soprattutto, di una ragione orante, che soltanto nel rapporto dialogico con la verità eterna spera di trovare i propri criteri, e perciò trascorre di continuo dalla forma di meditazione alla forma di orazione» (G2, 192).

L'opera di Anselmo ha quindi due lati in tensione l'uno con l'altro, intimamente uniti: forma-metodo e contenuto-oggetto. Secondo Balthasar si è usualmente troppo poco attenti alla loro unità e al loro condizionamento reciproco. «Il metodo è quello delle *rationes necessariae*: esso appare come un metodo prevalentemente filosofico, e ciò presuppone che l'oggetto sia altresì in parte rilevante filosofico. Ciò nonostante l'oggetto è dato dal libero agire del libero Dio con l'uomo liberamente creato e ricondotto alla libertà mediante Cristo; è dunque un oggetto prevalentemente teologico, del quale bisognerà mostrare il rispecchiarsi nel metodo. La meditazione 'filosofica' si sviluppa principalmente nelle due prime opere, *Monologion* e *Proslogion*, mentre la questione teologica della libertà di Dio, degli angeli e degli uomini, dei suoi presupposti, delle sue condizioni e dei suoi drammatici sviluppi, costituisce l'assunto di tutte le successive opere sistematiche» (G2, 192-193). Balthasar nota che «quanto più Anselmo si fa anziano e maturo, tanto più gli accenti si spostano dalla ragione estetica delle opere giovanili (*Monologion* e *Proslogion*), con la sua visione quasi immediata delle necessità teologiche, alla difesa della libertà cristiana – nella persona umana e nella chiesa –, dalla cui gloria abissale tutta la necessità trae la propria origine. La necessità si riduce sempre più al principio di contraddizione, per cui ciò che è posto dalla libertà è necessario in quanto è e non può non essere» (G2, 233-234).

Pur tenendo presente l'intima correlazione e compenetrazione del metodo prevalentemente filosofico delle *rationes necessariae* e dell'oggetto eminentemente teologico dato dal libero agire di Dio con l'uomo liberamente creato e ricondotto alla libertà mediante Gesù Cristo, per esigenze di chiarezza, Balthasar li studia separatamente, cominciando dall'elemento metodico, «perché così emerge la specificità

di Anselmo, anche rispetto al suo grande maestro Agostino». La questione, però, se Anselmo sia un filosofo o un teologo è, secondo Balthasar, «assolutamente oziosa e per principio errata» (G2, 193), per due motivi: Anselmo appartiene ancora ad un'epoca in cui i confini tra filosofia e teologia non sono ancora ben delimitati, e in cui per filosofia si intende, non solo un esercizio puramente teorico e razionale, ma un'arte di vivere.

Se la filosofia viene intesa come una maniera di vivere e di vedere il mondo, il monachesimo può presentarsi di fatto come una filosofia cristiana, cioè uno stile di vita cristiano da collocare in una lunga tradizione. Infatti, la ragione contemplativa cristiana si sviluppa organicamente dalla contemplazione dell'essere esistente propria dell'antichità. «Il *monachos* (cioè l'uomo raccolto nella solitudine e rivolto unicamente all'Uno) completa la *theoria* classica, per cui è anche il *philosophos* del cristianesimo» (G2, 193).

Ai tempi di Anselmo, la polemica antipagana dei Padri non è più attuale e la distinzione della filosofia dalla teologia che comincia nell'alta scolastica non si è ancora acuita. «Anselmo si trova nel *kairos* in cui la rivelazione biblica può venir intesa semplicemente come esuberante compimento della filosofia antica, la quale poi non era filosofia in senso moderno, ma, nelle sue linee fondamentali, era teologica: discorso del divino, dell'eternità, dell'essere dell'ente. I greci sapevano bensì che ogni ente mondano affonda le proprie radici là donde proviene e dove rinvia, ma i cristiani sanno ciò che quelli presagivano appena: che Dio è persona, che è libero, che perciò è creatore, ed è amore che si esprime nella sua intimamente libera vitalità. Qui la filosofia giunge senza interruzione alla sua autenticità, ed è perciò ozioso domandarsi se queste ultime asserzioni siano 'teologia' oppure ragione rischiarata dalla luce della rivelazione. Di fronte alla soggiogante profondità della realtà sarebbe irrilevante e privo di interesse chiedere che cosa sia in grado di fare la ragione senza rivelazione, ma sarebbe altresì impensabile voler fare a meno della ragione per vivere della 'pura fede', poiché la rivelazione di Dio è il suo lasciarsi-vedere che fa perciò appello inequivocabilmente alla comprensione del credente, alla vista della ragione» (G2, 194). Né *sola ratio*, né *sola fides*. *Credo ut intelligam* è la nuova via metodologica, imboccata dalla ragione estetica di Anselmo.

Nella cultura monastica, entro la quale Anselmo vive, «l'avvicinamento a Dio non è realizzato soltanto nell'*esperienza* ma

anche nella *gnosi*, ossia in una forma superiore di conoscenza che si realizza a partire dalla fede, e in questo senso, come dice Gilson, la filosofia di Anselmo può definirsi come 'gnosticismo cristiano'<sup>25</sup>; ma forse è soltanto a partire da Anselmo che la riflessione intorno a Dio non è più concepita soltanto come un esperire, un vedere che è 'ammirazione' oltre la 'speculazione', quindi una pratica di vita, una maniera d'essere, un 'esercizio spirituale'<sup>26</sup>, ma anche come un discorso che affronta un problema, e come tale è sviluppata e fatta valere nel *Monologion*<sup>27</sup>. Il tema dell'esperienza è molto importante in Anselmo perché egli vive in un orizzonte monastico dove non ha senso l'opposizione rigida tra mistica e scolastica, tra senso religioso e rigore logico.

Non solo il cristianesimo ma anche il monachesimo è stato rappresentato come *philosophia*. Di questa tesi, come abbiamo visto, è assertore von Balthasar, interprete di Anselmo. Nel modo di integrare filosofia e teologia, Anselmo e Balthasar non hanno notevoli differenze. Perciò si potrebbe applicare ad Anselmo ciò che G. Narcisse ha detto quando si è interrogato sui fondamenti filosofici della teologia di Balthasar<sup>28</sup>: «Può darsi che la questione dei fondamenti filosofici in Balthasar sia senza risposta *filosofica* perché, sull'esempio di san Paolo, egli non conosce altro fondamento che Cristo (cf. 1Cor 3,11). Naturalmente Balthasar riconosceva la necessità della filosofia per la teologia. Ma forse volle mantenere la tensione tra teologia e filosofia per preservare la totale novità di questo ordine personale rivelato nella kenosi, quella di Cristo e in fondo quella della Trinità [...]. La domanda

---

<sup>25</sup> É. GILSON, «Sens et nature de l'argument de saint Anselme», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 9 (1934) 5-51, 51.

<sup>26</sup> Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris 1987<sup>2</sup>.

<sup>27</sup> I. SCIUTO, *La ragione della fede*, 23.

<sup>28</sup> Narcisse premette che «la ricerca dei fondamenti filosofici nel pensiero di un teologo è meno facile di quanto possa sembrare. Questo dipende da tre fattori: 1) La teologia non è la filosofia e quindi ha una propria logica che non è del tutto derivante dalla filosofia. 2) Una teologia talvolta presenta presupposti che si aprono a loro insaputa oppure restano troppo nell'ambito dell'implicito. 3) Infine, v'è l'indole propria del teologo, capace di riformulare concetti filosofici per adeguarli alla propria prospettiva teologica, l'oggetto della rivelazione, ma anche agli scopi principali dell'autore in un contesto particolare» (G. NARCISSE, «I fondamenti filosofici della teologia di Hans Urs von Balthasar», *Communio* (Milano) 30 n.s. (2005) nn. 203-204, 44-51, 44).

iniziale potrebbe essere rovesciata: quali sono i fondamenti teologici della filosofia di Balthasar»<sup>29</sup>.

Anselmo è filosofo e teologo: egli rifondò su nuove basi la teologia, approfondendo il momento speculativo e razionale del discorso della fede. Il suo progetto di *fides quaerens intellectum* rimanda a una particolare figura della ragione che non è riconducibile né all'*intellectus* della patristica, né alla *ratio* dell'alta scolastica. Il suo metodo è quello delle *rationes necessariae* (della scoperta della intrinseca necessità del dato), perciò è metodo intenzionalmente filosofico. L'oggetto della sua riflessione è, però, dichiaratamente teologico: il libero agire di Dio con l'uomo, creato e chiamato in Cristo a libertà. In questo senso, la meditazione anselmiana è ad un tempo filosofica e teologica. Il famoso argomento del *Proslogion* intreccia i due livelli della riflessione unitaria di Anselmo. Anselmo crede, ma vuole capire ciò che crede, e non teme di riflettere razionalmente pregando il suo Dio: non ha timore di approntare una prova razionale dell'esistenza di Dio nell'invocazione della grazia che deve illuminarlo nel cammino della sua scoperta<sup>30</sup>. Questa particolare figura anselmiana della ragione è chiamata da Balthasar: «ragione estetica».

## 2.2. La ragione estetica

Anselmo è un credente la cui ricerca eminentemente teologica, sostenuta dalla comunità monastica, nasce dalla fede e si sviluppa nell'intelligenza. Il senso fondamentale del credere è «l'umile accoglimento della parola libera e assoluta» (G2, 194). La fede richiede di essere compresa. Già nel Vangelo «la parola esige costantemente comprensione, intuizione, intelligenza da parte degli uditori» (G2, 194). Questa intelligenza, che media tra fede e visione, ha una duplice direzione: «verso il basso è difesa dall'incredulità, cui sono sottratti i fondamenti, verso l'alto è sostegno della contemplazione e della vita cristiana» (G2, 195). La comprensione della verità totale (filosofico-

---

<sup>29</sup> G. NARCISSE, «I fondamenti filosofici della teologia di Hans Urs von Balthasar», 51. Balthasar afferma che benché la teologia non assorba in se la Filosofia (*Theologia supponit philosophiam*), deve comunque portarla al suo livello

(*elevat*) e darle così un senso definitivo (*perficit*): cf. «Analogie und Natur. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths», *Divus Thomas* 23 (1945) 3-56, 7-8.

<sup>30</sup> Cf. A. STAGLIANÒ, «Pregiera e argomentazione filosofica nel *Proslogion* di Anselmo d'Aosta», relazione al Simposio Internazionale tenuto a Roma nel IX centenario della morte di Anselmo: «Conoscenza ed *affectus* in Anselmo d'Aosta» (21 aprile 2009).

teologica) esige l'impegno totale dell'uomo e implica tre momenti: «1) una vita fondata sulla verità e disponibile per essa, dove ha cristianamente il suo luogo un impegno combattivo sostenuto dalla preghiera; 2) lo sforzo del concetto per conseguire l'intendimento, l'*intellectus*; 3) la pura gioia e beatitudine (*delectatio, beatitudo*) per la verità trovata, che perviene all'uomo in virtù di grazie e di merito a un tempo. Ognuno di questi momenti dischiude un momento estetico, onde si integrerà l'anselmiana *pulchritudo rationis*» (G2, 195)<sup>31</sup>. Balthasar considera successivamente questi tre momenti.

1°. Vivere per la verità «significa amorosa dedizione all'oggetto: poiché di *tanta res* si tratta, che richiede di essere compresa non solo con 'fede saldissima', ma con tutto l'amore, ed amore vivificante. In termini cristiani ciò significa purezza, libertà dal peccato» (G2, 195). L'esigenza della «purezza del cuore» e di una «solida fede e di una seria virtù e sapienza» è l'antica esigenza patristica: «perfezionarsi nella *praktike*, prima di tentare la *theoria*; tra fede e comprensione si pone l'esperienza della vita. Questa esperienza dà le 'ali spirituali' con le quali soltanto 'è possibile sorvolare le altissime questioni della fede'» (G2, 196). L'esperienza della vita implica superare il puro contenuto di pensiero e «rendersi effettivamente conto del fatto che a fronteggiarsi sono una libera persona creaturale – che per di più si riconosce nel proprio asservimento al peccato – ed il libero infinito Dio personale» (G2, 196). La *experientia*, come risultato intellettuale della *praktike*, «consiste precisamente nel *sensorium* del fatto che alla creatura finita e caduta manca qualsiasi *sensorium* appropriato al Dio vivente. I due momenti, quello filosofico (della *major dissimilitudo* di Dio) e quello teologico della decadenza della creatura da Dio, sono legati in Anselmo; lo attesta la preghiera all'inizio del *Proslogion*, preghiera in cui si lamenta l'«assenza» del Dio nella presenza del quale tuttavia si

---

<sup>31</sup> K. Barth inizia il suo studio sul *Proslogion* chiedendosi quale sia il motivo che spinge Anselmo a fare teologia. A prima vista sembrerebbe che Anselmo ricerchi, primariamente, non tanto l'*utilitas* (una *prova*, in senso apologetico) quanto la *dilectatio*, il piacere di fare teologia. «Anselmo non può pensare diversamente da quello che i padri della chiesa hanno già scritto: si tratta di rendere lieti i credenti, presentando la *ratio* della loro fede» (FQI, 59). L'*intellectus fidei* non può essere una attività razionale di tipo preambolistico, che porti alla fede. Difatti all'inizio del *Cur Deus homo* (I,1), Anselmo afferma che non è sua intenzione «arrivare alla fede per mezzo della ragione», ma «il piacere di capire e contemplare» quello che già si crede. L'attività teologica non può essere determinata da esigenze esterne, di difesa apologetica o di semplice fruizione estetica, ma è motivata solo dal suo oggetto. «*Credo ut intelligam* significa: la mia fede stessa e in quanto tale è per me appello alla conoscenza» (FQI, 61). Tale conoscenza, il vero scopo dell'attività teologica, produce poi, come effetti secondari, la prova e la gioia.

crede e che non può compiere da se stessa l'atto presentificante» (G2, 196). L'orante si richiama alla sua conoscenza dell'*analogia entis* e, nello stesso tempo, «alla grazia di Dio, che può rinnovare e ricostruire l'immagine di Dio sepolta ed oscurata nel peccatore» (G2, 197). La caratteristica formula anselmiana dell'*analogia* Dio-creatura, *videt se non plus posse videre propter tenebras suas*, abbraccia in uno il momento filosofico con quello teologico. Come si vedrà, secondo Balthasar, questo è il punto di incontro tra una *analogia entis* filosofica e una *analogia libertatis* teologica. «Il punto di partenza della fede, seriamente assunto, ha portato la ragione sino al punto che essa non solo è sopraffatta – nell'esperienza della realtà – dall'essere-sempre-maggiore di Dio, ma altresì, nell'incontro personale, percepisce la disarmonia della persona che si trova nel peccato rispetto alla totalità della purezza e dell'amore. [...] L'uomo non può trattare con Dio da pari a pari, né innalzarsi sopra Dio con il pensiero e quindi col giudizio. Ma oltre tutto questo vi è una dipendenza dalla libertà del Dio della grazia, libertà che si mostra misericordiosamente al peccatore soltanto nelle razionalmente indeducibili situazioni storico-salvifiche. Solo su questo piano risulta intelligibile il passo successivo, cioè lo sforzo del concetto, e in vista di questo la messa tra parentesi metodologica (*epoche*)» (G2, 198).

2°. Questo sforzo dell'intelligenza «è il tratto caratteristicamente anselmiano entro la comune esigenza cristiana dell'*intelligere fidem*» (G2, 198). Questa ragione estetica, che vuole rendere spiritualmente visibile a se stessa una cosa, mette tra parentesi metodologica la fede basata sull'autorità e la mera accettazione di fatti asseriti dalla Bibbia, in vista «di mettere in questione l'adagiarsi comodo e tranquillo del pistico nella fatticità di cui l'uomo non avrebbe bisogno di rendersi conto, di superare il positivismo e il nominalismo teologico» (G2, 198-199)<sup>32</sup>. In questa *epoche*, la ragione non è «pura», bensì «una ragione radicalmente peccatrice e redenta, tinta dagli esistenziali storici, ed è una ragione che scopre nella realtà storica stessa le condizioni di

---

<sup>32</sup> K. Barth insiste sul fatto che in Anselmo la fede è il punto di partenza, il presupposto, perché possa compiersi l'*intellectus fidei* e non il punto di arrivo della ricerca teologica. Non solo: l'*intellectus fidei* stesso nasce da una esigenza della fede e non da motivi esterni alla fede stessa. Il *probare* e il *laetificare* sono effetti dell'*intellectus fidei*. L'opzione di fede in Gesù Cristo non dipende da una ricerca di natura razionale e l'indagine teologica può prendere avvio solo da una fede già posseduta e al riparo dalle «peripezie del sì e del no teologici» (FQI, 61).

possibilità di questa realtà e in questo modo riduce altresì al silenzio i negatori e i derisori» (G2, 199).

La ragione anselmiana ha un carattere «talmente tutto suo da non poter essere definita né con riferimento retrospettivo all'*intellectus* della patristica, né ricorrendo per anticipo alla *ratio* dell'alta scolastica. Per Anselmo ragione è, in un senso del tutto originale, la facoltà visiva dello spirito. Pensare significa rendere spiritualmente visibile una cosa» (G2, 199). Anselmo parla molto della trasparenza del vero, della verità palese e manifesta. L'apertura della verità e delle sue ragioni fa apparire la verità nella sua inconfutabilità ed evidenza, irresistibile per la visione spirituale. Dalla visibilità dell'oggetto di conoscenza deriva poi la certezza. Questa splendente apertura della verità è ciò che le conferisce una persuasiva forza di convinzione, «per cui essa si dimostra – per inserire infine il termine principale – come il 'necessario', come ciò che deve-essere-così: come *ratio necessaria, rationis necessitas, necessitas veritatis*» (G2, 201). Necessario significa ciò che è reso evidente per lo sguardo spirituale, l'inevitabilmente percepibile per vero<sup>33</sup>.

Balthasar, nelle pagine che seguono, si abbandona ad un'analisi minuziosa delle opere di Anselmo per mostrare che il modello anselmiano di razionalità è fondato sulla ricerca dell'evidenza (razionale o di fede) della verità e sulla necessità della ragione (*veritatis claritas et rationis necessitas*). L'evidenza della verità è data nelle proposizioni immediatamente evidenti; la necessità razionale è quella che mostra come una proposizione sia necessariamente connessa con altre già mostrate evidenti. Nel *Cur Deus homo* [CDH] il punto di partenza è l'evidenza data dalla fede: le proposizioni del Credo. La ragione ha solo la funzione di cogliere il nesso fra le verità di fede e ciò che esse implicano. Così si capisce come mai Anselmo insiste tanto sulla fede come presupposto della ricerca teologica sul Credo e insieme sul rigore logico del ragionamento. «Il procedimento razionale di Anselmo, nella sua illustrazione spirituale, è pensiero autentico» (G2, 202).

---

<sup>33</sup> Nel primo capitolo di FQI, «La necessità della teologia», Barth afferma che tale necessità nasce dall' intrecciarsi di 4 motivi fondamentali: 1) il concepire Dio come *causa veritatis in cogitatione*, impegna la razionalità dell'uomo (motivo teologico); 2) la fede, come *tendere in Deum*, coinvolge anche la razionalità dell'uomo (motivo psicologico); 3) l'intelletto umano è necessario per realizzare l'*imago Dei* (motivo antropologico); 4) il pensiero umano tende alla visione beatifica, che escatologicamente corrisponde alla fede (motivo escatologico): FQI, 61-63.

Per comprendere la *ratio* anselmiana può aiutare la distinzione fatta da K. Barth dei tre diversi significati che il termine *ratio* acquista nelle opere di Anselmo: la facoltà conoscitiva dell'uomo, che Barth definisce 'primaria', cioè anteriore all'esperienza, alla formulazione di concetti e giudizi specifici. Questa facoltà, da un punto di vista logico o noetico, permette di distinguere il bene dal male, il vero dal falso. Ora, gli oggetti esterni alla ragione stessa possiedono una loro propria razionalità (è questo il secondo significato) che Anselmo chiama *ratio quaestionis* o *ratio certitudinis meae* e che Barth definisce 'ontica'. Dunque anche l'oggetto della fede possiede una propria *ratio* (la verità ontologica della tradizione scolastica) che la *ratio* primaria ha il potere di scoprire attraverso il dinamismo della ragione noetica. Tuttavia la completezza dell'attività razionale può essere attinta solo considerando il terzo significato della *ratio*, che Barth, interprete di Anselmo, chiama *ratio veritatis*. «La *ratio veritatis* in quanto tale, rigorosamente intesa, è identica alla *ratio summae naturae*, cioè alla Parola divina consustanziale al Padre. Essa è la *ratio* di Dio. Essa possiede la verità non perché è *ratio*, ma perché è Dio, perché la verità la possiede. Non in quanto parola quella Parola è divina, ma perché è la parola generata o pronunciata dal Padre. Ciò vale tanto più per ogni altra *ratio*, non identica alla *ratio Dei*, ma che ne partecipa in quanto *ratio* della sua creatura: non è la verità a essere vincolata alla *ratio*, ma questa alla verità»<sup>34</sup>.

Nell'attività della ragione anselmiana, Balthasar indica alcuni gradi e un'esigenza suprema:

Pensare non è propriamente né giocare su concetti, né guardare a delle immagini. *Monologion* 10 enumera quattro gradi; 1) la semplice menzione indicativa di un nome significativo, come 'uomo'; 2) la cogitazione interiore del nome (*nomen cogitare*); 3) la visione spirituale della cosa stessa mediante un'immagine sensibile (*imago*); 4) la visione spirituale della cosa stessa mediante la *ratio*. Mentre l'*imago* rappresenta solo la figura *sensibilis*, la ragione coglie la *universalis essentia*. *Proslogion* 4 distingue ancora una volta il secondo e il quarto grado (G2, 203).

---

<sup>34</sup> FQI, 93. Vanni Rovighi riassume l'interpretazione barthiana della *ratio* anselmiana esposta in FQI, 92-95: «A base della *ratio* anselmiana c'è un atto di fede, poiché la nostra conoscenza della verità o verità logica (*noetische ratio*) è una adeguazione alla verità delle cose (*ontische ratio*) e questa dipende da Dio che è la fonte di ogni verità (*summa veritas*). La verità è dunque data all'uomo da Dio in modo autoritativo» (S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Editori Laterza, Bari 1987, 140).

Sulla comprensione della cosa stessa indicata con il termine tradizionale *universalis essentia*, Balthasar solo vuol indicare che la filosofica intuizione dell'essenza è il «presupposto inalienabile» di ogni pensiero anche di quello teologico; che «in tutto il pensiero teologico è implicito quello filosofico» e, quindi, che «la filosofia nominalistica (per la quale non si evidenzia nulla di universale) è per Anselmo una contraddizione in se stessa» (G2, 203).

La suprema esigenza che si pone il pensiero è quella di attingere la forza della visione d'insieme. Il giudizio, *judicium animae*, è appunto questa «capacità di elevazione sopra la visione singola nella visione d'insieme, che tutto raccoglie sotto l'*intuitus*» (G2, 204). Le gradazioni nella necessità, cioè nell'efficacia con cui una cosa si impone allo *intuitus* «non riguardano la cosa stessa, bensì la sua più o meno completa ricezione da parte del soggetto. Per quel che concerne invece la cosa stessa, nel libero agire di Dio non esistono gradi di necessità» (G2, 205). L'autorivelazione di Dio si sviluppa a un tempo in una invincibile *libertà* e in una ordinata *necessità*.

Il Dio che si fa vedere (quantunque velatamente), si rivela d'una logica assolutamente insuperabile, la cui intima consequenzialità è quanto di più costrittivo esista, e nella cui oggettiva struttura non vi è spazio quindi per una distinzione tra necessario e semplicemente opportuno o conveniente. Cogliere tale struttura nella sua totalità è però impresa superiore alle forze della ragione umana, anche della ragione credente, e ciò che questa è in grado di stabilire in proposito come necessario resta settoriale e parziale, pur racchiudendo senz'altro in sé con evidenza la garanzia del significato totale. In tal modo ci troviamo per la seconda volta di fronte alla forma anselmiana dell'*analogia entis*, dove *evidentissime comprehendendi potest* che il modo di conoscere e di creare di Dio *ab humana scientia comprehendendi non posse*. Si tratta ancora una volta del *videt se non plus posse videre*. Cionondimeno, se si presuppone la rivelazione di amore di Dio, a chi cerca e a chi anela non è posto alcun rigido limite, ma come al filosofo l'essere dell'ente si svela in modo incomprensibile, al credente si manifesta in modo incomprensibile la ragione della libertà e dell'amore di Dio: *miro modo apertissimum est*. Esiste una *necessitas* che ci 'costringe' a porre in Dio, il libero creatore, una *pluralitas, ineffabile certe*, che 'non può in nessun modo essere espressa'; nella suprema unità agisce *quaedam tam ineffabilis quam inevitabilis pluralitas* (G2, 205-206).

Anselmo afferma che la riflessione ha compreso in modo razionale che Dio è incomprendibile: *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse* (Mon. 64). Per Balthasar, la soluzione di questo paradosso risiede nello spirito umano che può comprendere se stesso come copia di un modello totalmente altro. «Questo è indubbiamente agostiniano; solo che non si può trascurare al riguardo che anche qui l'atto teologico si radica in quello filosofico, e che come l'ente si distingue dall'essere in cui si radica, come la creatura si distingue da Dio, così lo spirito libero si comprende nella propria distinzione rispetto allo spirito assoluto, nel quale esso si radica appunto nel suo essere spirito e nel suo essere-libero» (G2, 206-207). Il cammino del *Monologion-Proslogion* «consiste in questa lenta ascesa dalla intuizione razionale filosofica (o classico-teologica) a quella (cristiano-)teologica, ove l'elemento teologico risiede più nella luce della fede proiettata sull'essenza divina, che in un oggetto proprio della fede; questo ultimo viene anche qui messo metodicamente tra parentesi in funzione della sua comprensione intellettuale» (G2, 207).

Il *Proslogion*, con la 'dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio', si presenta esplicitamente come sintetico compendio del *Monologion*, e deve perciò includere nell'argomentazione sintetizzata il pensiero dell'opera precedente. Se dunque la dimostrazione conclude all'esistenza di Dio dalla denominazione programmatica di Dio come *id quo majus cogitari nequit*, essendo l'esistente superiore a ciò che viene puramente pensato, bisogna considerare per prima cosa che, secondo il *Monologion*, partendo dal mondo non si può raggiungere Dio mediante alcun concetto, anzi, che un 'concetto di Dio' è in generale una espressione contraddittoria essendo Dio l'inconcepibile per essenza, e che l'intelletto finito ben lo sa: *comprehendit incomprehensibile esse*. Lo *id quo majus cogitari nequit* si rende perciò esattamente con il *quiddam majus quam cogitari possit*. Come l'essere non è un concetto, sebbene sia il presupposto di ogni processo concettuale, così, e meno ancora, Dio non è un concetto, sebbene sia il presupposto di ogni essere (ente) e di ogni pensare (pensante). Se poi la formula negativa (*id quo majus...*) vuole designare eventualmente un'idea-limite, il comparativo (*majus*) dice chiaramente che non può essere un'idea statica, bensì un movimento dinamico del pensiero e in tal modo un orizzonte di pensiero non circoscritto ma inclusivo d'ogni altro pensiero che poi la formula positiva (*quiddam majus*) presenta esplicitamente come trascendente (G2, 209).

Criticare l'argomento ontologico di Anselmo come deduzione dell'esistenza dal concetto di Dio è fuori posto per diversi motivi. Nella gnoseologia di Anselmo ogni affermazione di essenza è in genere riferita alla sua applicabilità all'esistenza reale. Inoltre, Anselmo avrebbe potuto considerare una 'deduzione' dell'esistenza da un concetto, anzi la semplice idea di poter pensare Dio, come «la caricatura di un atto filosofico. Al contrario, il compimento del vero atto filosofico consiste in quella esperienza teologica che si attua in rapporto alla rivelazione della misericordia del Padre nel Figlio sofferente, nella quale viene incomprensibilmente soddisfatta tutta la giustizia, *un nec major (misericordia) nec justior cogitari possit*<sup>35</sup>: qui risiede che il soggiogamento della ragione estetica credente da parte dell'incomprensibilità dell'amore divino, che traluce nella scoperta forma della rivelazione: *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse* (Mon. 64). Questa struttura di pensiero è definitiva» (G2, 210-211). Proprio da questa struttura scaturisce il terzo momento.

3°. Terzo momento della ragione estetica è la *delectatio*, il *gaudium*, la gioia per l'altissima bellezza di Dio, nello splendore dell'ordine mondano, ma ancora più evidente nella bellezza sovranaturale dell'ordine salvifico, che rimanda alla gioia escatologica nella quale soltanto avrà luogo il pieno appagamento e la piena immersione nell'eterna divina beatitudine. «La creazione ed ancor più l'ordine salvifico risplendono, nella bellezza del loro ordine, come rivelazione della libertà di Dio e quindi della sua intradivina beatitudine, totalmente altra ed infinita. Perciò non solo la gioia comunicata dalla grazia di Dio non ha proporzione alcuna con lo sforzo umano ed anche con la gioia umana della scoperta, ma neppure la gioia garantita dalla grazia di Dio in questa vita di fede ha proporzione alcuna con la gioia promessa dell'eterna visione del volto di Dio, in cui si adempie ad un tempo la gioia comune di ogni redenta creatura amante» (G2, 212). Di nuovo il fondamento ultimo della gioia si trova nella manifestazione massima del amore misericordioso di Dio: «La gioia della ragione estetica, che medita sull'armonia delle opere salvifiche di Dio, si fonda sulla sofferenza del Figlio di Dio. Questa getta un'ombra su tutta l'estetica teologica, per lo meno sino a che essa è l'estetica della fede, della vita mortale» (G2, 213). La gioia cristiana «essendo offerta con-

---

<sup>35</sup> CDH II, 20. Balthasar dice in nota un'osservazione che approfondiremo: «La derivazione della nostra interpretazione dalla interpretazione di Karl Barth, *Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Monaco 1931, si dimostra da sé».

tro ogni ragione, viene donata unicamente per grazia come il dono pasquale di Cristo» (G2, 214). A questa luce Balthasar nota che, in Anselmo, a differenza di Agostino, la *delectatio* non sta nella gioia del possesso di Dio, che su questa terra sarà sempre parziale e provvisoria, ma nella gioia di cercarlo; e perciò Balthasar chiude il capitolo su Anselmo affermando che «la cosa ultima quaggiù non è vedere, bensì essere veduti» (G2, 234); così come nella beatitudine celeste la gioia non sarà possedere, ma essere posseduti, perché allora «non la gioia di Dio entrerà nel cuore, bensì i cuori beati entreranno nella sempre maggiore gioia di Dio» (G2, 213).

### 2.3. *L'estetica assunta nella drammatica: lo splendore della libertà*

Dopo aver descritto la ragione estetica di Anselmo, Balthasar passa a presentare il filo rosso che lega tutti i trattati dogmatici di Anselmo, cioè «l'assunto centrale di una scienza cristiana della realtà»: il tema della libertà che «contempla il rapporto dell'essere assoluto con l'essere relativo alla luce dell'autoapertura dell'Assoluto» (G2, 214). Per Anselmo l'*analogia entis* filosofica si trasforma nell'*analogia libertatis*. Tutto il discorso teologico «è fondato su una semplicissima visione dell'analogia fra Dio e creatura come analogia di libertà: per la creatura questa può significare soltanto possibilità di rapporto in relazione al Creatore (e in questo senso partecipazione all'essere autonomo e personale di Dio), il che però è attuabile solo a patto di una sempre più intensa misericordiosa assunzione e inserzione della libertà creaturale nella libertà assoluta, fino a quando la creatura non abbia raggiunto la sua ultima libertà, quando sarà libera con Dio e in Dio, e liberamente e senza costrizione di sorta vorrà unicamente ciò che Dio vuole» (G2, 214-215).

L'analogia di libertà fra Dio e la creatura, non può realizzarsi se non nella grazia, come partecipazione alla vita trinitaria di Dio, come anticipazione del compimento escatologico, in vista cioè della realizzazione piena di quella libertà ultima. «Il carattere non-necessario, o contingente, della creatura, implica che, se Dio le dona una libertà creaturale, quest'ultima non può fondarsi su se stessa, ma può giungere alla propria fondazione ultima solo sul fondamento della libertà di Dio. Per essere condotta alla conquista di sé, la libertà creaturale ha però bisogno della libertà di Dio in due modi: legge e grazia; entrambe inseparabilmente costituiscono l'anticipo da parte di Dio in vista dell'autonomo divenire della libertà» (G2, 216).

Per Anselmo, «la *analogia entis* filosofica diviene *analogia personalitatis* o *libertatis* e, corrispondentemente, la perfetta realizzazione della creatura va a coincidere con la sua piena liberazione nell'assoluta libertà divina sulla via dell'inserimento in Dio» (G2, 221-222). La libertà dell'uomo va dunque liberata, riconquistata, custodita, promossa, per essere esercitata. Per questo è necessario un Dio-uomo che riconduca e reinserisca la libertà creaturale nella libertà assoluta di Dio. Nell'assoluta libertà, il Figlio, nel suo sacrificio, ricostruisce spontaneamente la libertà della creatura e la reintegra nel rapporto con Dio. «La libertà divina non è costretta dalla minima necessità quando Dio liberamente (*sponte*) si risolve a salvare l'uomo perduto» (G2, 222).

Nella spontaneità di un'obbedienza amorosa risiede il valore redentore: «Tutto il mistero trinitario che si cela nella relazione tra Padre e Figlio – il fatto che il Figlio obbedisca realmente e fino alla fine, e che d'altra parte il Padre non costringa nulla, ma permetta il cammino sacrificale del Figlio – è, comunque lo si consideri, un mistero di amore spontaneo e non costretto. Ed appunto questa spontaneità, assoluta perché divina, nel sacrificio del Figlio ne costituisce il valore supremo che infinitamente compensa tutta la colpa del mondo» (G2, 222).

Per rendere intelligibile questo, Anselmo ha elaborato il concetto primario di rettitudine (*rectitudo*) che si applica al vero e al bene (e dunque anche al bello) e si interpreta come reciprocità. «L'amore è concepibile appunto solo come un evento implicante reciprocità; e quella *rectitudo*, che Anselmo aveva elevato a idea-guida nell'ambito della logica, dell'etica e dell'estetica, si risolve in questa reciprocità» (G2, 225). Le idee anselmiane di *rectitudo* e di debito (*debere*) e soddisfazione non possono essere intese in termini giuridici. L'uomo con il peccato ha distrutto l'armonia del cosmo e deturpato l'opera di Dio, degradando, nello stesso tempo, la sua stessa natura. Sebbene la potenza e la dignità di Dio non vengano toccate minimamente dal peccato dell'uomo, tuttavia l'onore di Dio viene in un certo qual modo macchiato, in quanto l'uomo non ha saputo conservare il posto che il Creatore gli aveva assegnato. Dunque l'ordine infranto esige una riparazione; l'alterazione dell'armonia dei rapporti tra Dio e creatura va sanata, perché Dio non può tollerare lo squilibrio, il caos e la deformità nella sua opera. E siccome l'amore ha senso solo nella reciprocità dei rapporti, l'uomo deve essere messo in condizioni di corrispondere,

nella libertà, all'amore di Dio, restituendogli quella dignità che aveva perso con il peccato. L'uomo deve essere necessariamente coinvolto in maniera attiva nel dinamismo della redenzione, per tornare ad essere il *partner* di Dio a pieno diritto. Questo dinamismo, così descritto, non ha in sé nulla di giuridico. Nella teoria della soddisfazione non si tratta principalmente di imputazione (Dio si lascerebbe placare dal sangue del Figlio attraverso l'imputazione ai colpevoli dei meriti di quella morte), ma di congiunzione ontica: «Cristo non è istanza mediatrice, ma è l'efficacia del patto stesso, perciò l'intero genere umano fondato da Adamo può convergere verso quel centro che egli è» (G2, 226).

Balthasar riprende l'analisi anselmiana dell'azione drammatica della redenzione, avviata in *Gloria* II, all'interno dello studio dei modelli soteriologici, in *Theo-dramatik* III (T4). Egli passa in rassegna i vari modelli alla luce di cinque criteri che costituiscono una griglia di lettura con cui esaminare e valutare le varie proposte teologiche che si sono succedute storicamente. Questi parametri di giudizio erano emersi al termine della sua analisi del Nuovo Testamento come «aspetti fondamentali» e come «sintesi dei cinque motivi biblici» (T4, 235); possiamo formularli nelle seguenti affermazioni: 1<sup>a</sup>, la redenzione operata da Dio presuppone il dono sacrificale, la dedizione del Figlio (aspetto cristologico); 2<sup>a</sup>, la dedizione del Figlio per noi comporta un vero e proprio scambio del posto (aspetto soteriologico); 3<sup>a</sup>, il frutto della redenzione deve essere inteso, in senso negativo, come una liberazione (riscatto) dell'uomo (aspetto antropologico negativo); 4<sup>a</sup>, la redenzione comporta positivamente una introduzione alla vita divina (aspetto antropologico positivo); 5<sup>a</sup>, tutto il dinamismo della redenzione viene ricondotto all'amore misericordioso del Padre (aspetto teologico).

Nella proposta di Anselmo, Balthasar vede lo sforzo di chi, per primo, tenta di armonizzare in una sintesi coerente i dati forniti dalla Scrittura e dalla Tradizione. E come primo tentativo contiene elementi indubbiamente positivi, insieme a limiti evidenti. Al centro del sistema, Anselmo colloca il concetto di *satisfactio*, ripreso dai Padri latini (in particolare da Tertulliano, Ilario e Ambrogio). Privilegia dunque il terzo motivo, quello della liberazione dell'uomo mediante soddisfazione, e in sua funzione assume il tema dello scambio dei posti (il secondo): colui che può soddisfare ma non deve (il Dio-uomo) prende il posto di colui che deve ma non può (l'uomo). Accanto agli innegabili

pregi della dottrina della soddisfazione, l'opera di Anselmo presenta, secondo Balthasar tre limiti fondamentali.

Anzitutto un certo estrinsecismo, che si manifesta nel fatto che Cristo non è il «portatore del peccato del mondo» ma l'innocente che, attraverso la propria morte, vince il peccato del mondo (in questa visione non c'è una vera e propria assunzione del peccato del mondo, ma la soddisfazione è semplicemente un riscatto, cioè una redenzione attraverso un prezzo); inoltre non è tematizzata la congiunzione ontologica, sottolineata invece dai Padri e fondata sulla Incarnazione, tra Cristo e gli altri uomini. Perciò la disponibilità della sua grazia redentrice per i suoi fratelli viene fondata unicamente sul fatto che il Dio-uomo non ne ha bisogno per se stesso (quindi la può trasferire ad altri) e non sul fatto dell'Incarnazione che lo rende solidale con gli uomini.

Altro limite è che Anselmo concentra il tutto della redenzione sull'evento della morte del Dio-uomo, non prendendo in considerazione la meritorietà della vita di Gesù e delle sofferenze subite. Il concetto del «merito» in Anselmo è ancora oscuro «in quanto non si pensa a un dolore espiatorio sostitutivo per i peccati degli uomini» (T4, 241).

Infine il riferimento trinitario è debole, perché «manca il legame della *missio* trinitaria del Figlio con il Padre in forza della *processio*. Così Anselmo non può spiegare perché l'obbedienza si afferma rispetto al Padre e non invece rispetto alla Trinità intera» (T4, 241).

Nella *Teodrammatica*, come già aveva fatto in *Gloria*, Balthasar respinge l'accusa di giuridicismo nella teoria anselmiana. «Se ci si avvicinasse ad Anselmo con la precomprensione dell'Antico Testamento, dove per una libera grazia divina si costituisce un diritto reciproco che in forza della divina fedeltà al proprio patto viene incondizionatamente mantenuto (anche in caso di infedeltà da parte dell'uomo), l'accesso ad Anselmo verrebbe essenzialmente facilitato» (T4, 235).

Alla fine del primo contributo su Anselmo, Balthasar scriveva: «Quanto più Anselmo si fa anziano e maturo, tanto più gli accenti si spostano dalla ragione estetica delle opere giovanili alla difesa della libertà cristiana, dalla cui gloria abissale tutta la necessità trae la propria origine» (G2, 233-234). In T4, Balthasar si dice impegnato a mostrare il passaggio, nella teologia di Anselmo, da una visione estetica del mondo a una drammatica. Non che tutti i motivi estetici siano scomparsi nel CDH e altre opere successive, ma il rigore (*necessitas*) nella concatenazione dei motivi porta alla luce la drammaticità latente

nella bellezza del piano divino: l'estetica «è assunta nella drammatica» (T4, 238).

La drammaticità del mistero della redenzione emerge chiaramente, non solo a livello contenutistico, ma anche a livello formale. La logica interna della redenzione non è quella di una necessità-necessitante (*necessitas antecedens*) che costringe annullando la libertà, ma di una necessità che scaturisce dal carattere della libertà in azione (*necessitas sequens*). La necessità del libero agire divino «consiste unicamente nell'intima conseguenza che scaturisce dall'essenza di Dio stesso nei riguardi dell'opera una volta intrapresa verso il mondo e l'uomo: tutto, fino alla morte di Gesù, è *necessitas sequens*: seguente la libera risoluzione che destina l'uomo alla beata visione di Dio. Questa risoluzione è naturalmente trinitaria, decisa originariamente dal Figlio, come egualmente dal Padre e dallo Spirito. Perciò '(il Padre) non ha costretto alla morte il Figlio, ma il Figlio stesso di proprio impulso (*sponte*) ha affrontato la morte' (CDH, I, 9). Questo *sponte* di continuo ripetuto è il leitmotiv dell'azione drammatica» (T4, 238). Anselmo fa intendere che «non solo la natura divina del Dio uomo vuole *sponte*, mentre l'umana 'obbedisce soltanto', ma che l'umanità di Cristo con la sua libera volontà è compartecipe di una morte volontaria ed espiatrice: in vista della definitiva *liberatio* dell'uomo» (T4, 239).

Anselmo inoltre distingue «molto bene» tra redenzione oggettiva e soggettiva, cioè tra «una obiettiva ricostituzione dell'ordine del mondo mediante la morte di Cristo e l'appropriazione soggettiva della grazia redentrice da parte del peccatore che si converte» (T4, 239). La redenzione non può essere un'operazione automatica indipendente dalla libertà creaturale dell'uomo peccatore, ma, come si tratta di un dinamismo che coinvolge e integra al suo interno l'uomo, deve comportare necessariamente l'esercizio della libertà, restituita e ricostituita come facoltà, non come atto.

#### 2.4. La vittoria della preghiera

Balthasar intitola la terza parte dello studio di G2 su Anselmo «La vittoria della preghiera». Potrebbe sembrare un elemento marginale però non è così perché, secondo Balthasar, nella preghiera anselmiana si attinge il massimo di intensità luminosa, estetica e drammatica. «Questa preghiera si volge assai significativamente in direzione della forma escatologicamente perfetta della libertà, mira esattamente

verso quel punto in cui la libera volontà degli uomini – nella chiesa e nei suoi santi, e massime in Gesù Cristo – è divenuta una cosa sola con la libera volontà di Dio» (G2, 229). Mentre siamo in cammino verso la patria, ciò che noi vediamo è solo un riflesso. La cosa ultima quaggiù è «la struggente tensione verso la gloria, verso l'aperto splendore del Signore» (G2, 233).

Balthasar e Anselmo hanno visto e vissuto profondamente l'unità della preghiera e della spiritualità con la teologia. Nel centenario della nascita di Hans Urs von Balthasar, il Papa Benedetto XVI diceva: «La teologia, così come lui [Balthasar] la concepiva, doveva essere coniugata con la spiritualità; solo così, infatti, poteva essere profonda ed efficace. Proprio riflettendo su questo aspetto egli scriveva: 'La teologia scientifica ha inizio solo con Pietro Lombardo? E tuttavia: chi ha parlato del cristianesimo più adeguatamente di Cirillo di Gerusalemme, di Origene nelle sue omelie, di Gregorio Nazianzeno e del maestro della riverenza teologica: l'Areopagita? Chi oserebbe aver da eccepire su qualcuno dei Padri? Allora si sapeva che cosa fosse lo stile teologico, l'unità naturale, ovvia, tanto tra l'atteggiamento di fede e quello scientifico quanto tra l'oggettività e la reverenza. La teologia finché fu opera di santi, rimase teologia orante. Per questo il suo rendimento in preghiera, la sua fecondità per l'orazione e il suo potere di generarla sono stati così smisuratamente grandi» (*Verbum Caro. Saggi teologici I*, Brescia 1970, 228). Sono parole che ci portano a riconsiderare la giusta collocazione della ricerca nella teologia. La sua esigenza di scientificità non viene sacrificata quando essa si pone in religioso ascolto della Parola di Dio, viva della vita della Chiesa e forte del suo Magistero. La spiritualità non attenua la carica scientifica, ma imprime allo studio teologico il metodo corretto per poter giungere a una coerente interpretazione»<sup>36</sup>. La figura di Anselmo è modello per la teologia estetica di Balthasar perché presenta nella forma più pura questa perfetta integrazione di filosofia e teologia, e di teologia e spiritualità. La preghiera prende il posto più alto in questo incontro di ragione contemplativa che si pone di fronte ad una libertà assoluta che interpella

---

<sup>36</sup> BENEDETTO XVI, «Messaggio ai partecipanti al Convegno Internazionale in occasione della Celebrazione del Centenario della nascita del teologo Hans Urs Von Balthasar» (6 ottobre 2005), *Communio* 30 (2005) nn. 203-204, p. 8. Sul rapporto tra preghiera e argomentazione filosofica nel *Proslogion*, cf. A. STAGLIANÒ, *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel dibattito contemporaneo sull'argomento di Anselmo d'Aosta*, EDB, Bologna 1996.

una libertà creata che ha bisogno di essere liberata dalla grazia del Redentore.

### 3. L'analogia nel dialogo tra Balthasar e Barth

Nel volume *Karl Barth* (1951, 1958<sup>2</sup>), Balthasar raccoglie dieci lezioni molto discusse su questo teologo riformato svizzero tenute nell'inverno del 1948-49<sup>37</sup>. Balthasar sceglie Barth come interlocutore nel dialogo interconfessionale «perché in lui *per la prima volta* il vero protestantesimo ha trovato una forma pienamente conseguente: la sua. Questa forma non è stata raggiunta soltanto mediante un ritorno radicale alle fonti, a Calvino e Lutero, passando attraverso tutte le 'evoluzioni', deformazioni e stonature del neoprotestantesimo, ma in maniera ancor più essenziale mediante una purificazione e una radicalizzazione di queste stesse fonti» (KB, 37). Nel 1955, Balthasar affermava che il dialogo con Barth si era mosso «soprattutto nei temi della teologia fondamentale (*analogia entis et fidei*, sapere e credere, la questione del presupposto filosofico nel pensiero teologico, dialettica del concetto di natura)»<sup>38</sup>.

Barth stimava molto Balthasar nelle sue qualità di studioso. Di KB disse: «È incomparabilmente più robusto della maggior parte dei libri che si sono scritti su di me»<sup>39</sup>. Nella prefazione alla seconda edizione di FQI (1958), Barth loda le qualità interpretative di Balthasar perché è uno tra i pochi critici che «hanno notato che questo interesse per Anselmo era per me tutt'altro che un'appendice (*Parergon*); piuttosto – che la mia interpretazione storica fosse più o meno giusta! – ne sono stato interamente assorbito e, seguendo la mia stella, ne ho preso coscienza. Ai più è certo sfuggito che in questo libro su Anselmo si ha a che fare, se non con la chiave, almeno con una chiave assai importante per la comprensione del movimento di pensiero che nella *Kir-*

---

<sup>37</sup> «Tutte le volte che gli era stato possibile, Barth aveva presenziato alle lezioni ('per imparare di più su me stesso'), che erano poi seguite da conversazioni tra un gruppo molto ristretto, di cui faceva parte anche Balthasar» (E.T. OAKES, *Lo splendore di Dio. Modello di redenzione cristiana. La teologia di Hans Urs von Balthasar*, Mondadori, Milano 1996, 333, n. 3: abbreviato 'Oakes').

<sup>38</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Piccola pianta dei miei libri (1955)», in ID., *La mia opera ed epilogo*, 35.

<sup>39</sup> *Dogmatica Ecclesiale*, CD IV/1, 768. «Questo stesso passo contiene la risposta di Barth alla critica di Balthasar circa il suo 'restringimento cristologico'» (Oakes, 333 n. 4).

*chliche Dogmatik* è sempre più risultata come la sola appropriata per la teologia» (FQI, 49-50).

Il dialogo tra questi due autori è stato esemplare, animato da grande rispetto, senza il trionfalismo di chi si sente nel possesso della verità<sup>40</sup>, senza fare del dialogo un fine a se stesso e senza nascondere le differenze sostanziali e formali di fondo. Secondo Balthasar, al cattolico che dialoga non mancano motivi per riconoscere la parzialità della propria visione<sup>41</sup>, e la bontà di lasciarsi interpellare dal fratello<sup>42</sup>. Il libro di Balthasar su Barth riflette questo stile di dialogo e di reciprocità.

L'opera di Anselmo interessa a Barth e a Balthasar in quanto considera, dal punto di vista gnoseologico del credere e del conoscere<sup>43</sup>, problemi teologici più vasti che possono essere riassunti nel grande tema dell'analogia:

Il problema del rapporto tra natura e grazia o tra ordine della creazione e ordine della riconciliazione, dal punto di vista gnoseologico si converte nel problema del rapporto tra conoscenza e fede. Poiché all'interno di questo problema viene decisa la polemica intorno al valore della conoscenza naturale di Dio e alla portata dell'*analogia entis*, è necessario prestare un'attenzione particolarmente vigile a ciò che Barth dice e pensa realmente; al riguardo gli sono già state attribuite abbastanza assurdità. A partire dalla sua conversione all'analogia (e a noi qui interessa soltanto questo periodo) Barth si è espresso così dettagliatamente che non è possibile che sulla sua intenzione regnino ancora ambiguità di fondo. Il primo documento di questa conversione è costituito dal suo libro

---

<sup>40</sup> Per Balthasar l'atteggiamento opposto al dialogo è quel trionfalismo di chi pensa di conoscere già la risposta e quindi di non avere bisogno di ascoltare l'altro, giacché l'oppositore ha già ricevuto «risposta»: cf. KB, 26.

<sup>41</sup> «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).

<sup>42</sup> La disponibilità a lasciarsi interpellare dalla parola del fratello «è una parte integrale e una prova importante della fede viva. Come il vero amore di Dio si dimostra nell'amore del prossimo ed è da esso inseparabile, così, per il fatto che Cristo è Dio e uomo, neppure la disponibilità della fede ad accettare la verità di Dio può essere separata dall'apertura alla parola e alla verità del prossimo» (KB, 32).

<sup>43</sup> Cf. KB, parte seconda «Pensiero e forma di pensiero di Karl Barth», sezione «Presentazione», IV. «La forma piena dell'analogia», paragrafo 4: «Credere e conoscere», 154-174.

sulla dimostrazione anselmiana di Dio [FQI, 1931], da lui definito come il vero manifesto del proprio distacco dal primo periodo<sup>44</sup>.

Sarà appunto sul rapporto tra conoscenza e fede dove si concentrerà il principale disaccordo tra Barth e Balthasar. Le loro *discordanze* sono sostanziali e formali. Ci sono discordanze sostanziali, «come non si può non aspettarsi da teologi miranti a rappresentare la quintessenza rispettivamente protestante e cattolica di questo secolo, e non ha senso insistere sui temi più evidenti che separano in primo luogo i due versanti religiosi e, *a fortiori*, i due pensatori. La cosa molto più importante da sottolineare, e quello che emerge con forza nel libro di Balthasar su Barth, è la natura *formale* del loro disaccordo»<sup>45</sup>. È difficile, però, descrivere il disaccordo su un principio puramente formale come è l'analogia. Oakes lo fa in questi termini:

Barth attacca il principio cattolico secondo il quale i dogmi, e per estensione la stessa rivelazione, devono essere adattati a una precedente cornice stabilita dalla teologia naturale, *su cui* la rivelazione è ritenuta poggiare come una cimasa sull'edificio. In altri termini, i cattolici prendono troppo alla lettera la parola 'soprannaturale', e considerano il soprannaturale come un qualcosa di aggiunto 'sopra' (dal latino *super*) la natura (Oakes, 63).

Consideriamo solo questo punto dell'analogia senza entrare nella discussione particolare di quelle che Barth chiama le «condizioni del lavoro teologico»<sup>46</sup>. Balthasar descrive l'approccio-svolta di Barth

---

<sup>44</sup> KB, 154-155.

<sup>45</sup> Oakes, 63. «Barth colloca la sua *Dogmatica* al centro tra due ali: della sinistra egli respinge il contenuto, ma ammette che si possa parlare del suo aspetto formale, della destra invece respinge l'aspetto formale, mentre sembra possibile un accordo sul contenuto» (KB, 51).

<sup>46</sup> Cf. in FQI, 73-82. Queste condizioni sono otto: 1. La teologia, come scienza del *Credo*, può avere nella comprensione di quest'ultimo soltanto un carattere positivo; 2. Il teologo si interroga in qual modo sia così come il cristiano crede che sia; 3. Tutte le affermazioni teologiche sono inadeguate al loro oggetto; 4. Le affermazioni teologiche possono essere formulate soltanto con una certezza scientifica, che differisce per la sua relatività dalla certezza della fede; 5. Esiste per principio un progresso possibile e anche necessario della scienza teologica; 6. Esiste pure un criterio concreto di tutte le affermazioni teologiche: la Sacra Scrittura; 7. La condizione ulteriore dell'*intelligere* è la realtà del *credere* stesso come tale; 8. La retta conoscenza è determinata dalla grazia di Dio preveniente e cooperante (rapporto teologia-preghiera). Ecco il riassunto dello stesso Barth: «La scienza, *intellectus*, di cui tratta Anselmo, è l'*intellectus fidei*. Di conseguenza, esso può consistere soltanto in una positiva meditazione delle affermazioni di fede. Egli non dovrà giustificarle, ma comprenderle proprio nella loro incomprendibilità. Dovrà occuparsi di esse sul piano della

(dalla dialettica all'analogia) come un tentativo di rovesciare la prospettiva hegeliana: «Se è peculiarità della visione hegeliana assumere dalla sua posizione le proposizioni della teologia, risolvere quest'ultima in una filosofia onnicomprensiva, è viceversa peculiarità della visione barthiana ordinare concentricamente, dalla sua posizione teologico-universale e attorno al centro assunto, le rimanenti vie del pensiero umano, filosofiche e religiose» (KB, 52). È chiaro che per Barth il cattolicesimo non è la stessa cosa che l'hegelismo, perché questo «rifiuta la necessità della rivelazione, una posizione inconcepibile per la religione cattolica. Ma l'ammissione cattolica della rivelazione come semplice integrazione di una struttura già in corso di costruzione (per quanto imperfetta si possa considerare questa struttura senza la sovrastruttura), rappresenta per Barth un'infedeltà di principio alla rivelazione stessa. E questa considerazione è alla radice di tutto il suo disaccordo con la dottrina dell'analogia dell'essere» (Oakes 64). Di seguito cerchiamo di vedere, prima, come Balthasar sintetizza nell'opera KB l'obiezione di Barth a tale dottrina e, poi, come Balthasar interpreta l'analogia di Barth.

### 3.1. *Balthasar sintetizza le obiezioni di Barth all'analogia entis*

È chiaro – dice Balthasar – che cosa rimproveri Barth 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. Ma il posto, che Cristo assumerà nella sua funzione di compimento, è visto già 'prima': in un'ontologia che antecede l'ordine della rivelazione e non può essere infranta da essa» (KB, 53). Significativamente, il cattolico Przywara faceva analogo rimprovero al Barth

---

riflessione, del linguaggio figurato per esprimere ciò che è in sé ineffabile. Egli potrà avvalersi per i suoi risultati soltanto di una certezza scientifica, non di una certezza di fede, pertanto non contesterà la sostanziale perfettibilità di questi suoi risultati. In nessun caso egli potrà entrare in esplicito contrasto con la Bibbia, in quanto testo fondamentale dei dati di fede rivelati. E non potrebbe essere e fare quello che è e fa, se non avesse coscienza della fede obbediente. Finalmente il suo pervenire alla mèta è grazia, tanto rispetto al movimento umano, quanto rispetto al fine assegnatogli; in ultima analisi, si tratta di una invocazione della preghiera e del suo esaudimento» (FQI, 82-83).

dell'epoca de *La Lettera ai Romani*, perché faceva in pratica la stessa cosa con il suo metodo dialettico, in base al quale sussumeva la rivelazione sotto un concetto più ampio e complessivo. «Da entrambi i versanti, dunque, ci si lanciava l'accusa reciproca di disegnare uno schema e costruire un letto di Procuste in cui la rivelazione doveva essere adattata» (Oakes, 65). Balthasar, già nel 1944, presentava chiaramente lo *status* della polemica fra Przywara e Barth, visto come un dilemma tra i due principi formali dell'analogia e della dialettica:

Barth ovviamente (e a ragione) vede [nell'analogia] un principio formale strutturale che pervade ogni cosa: in ultima analisi, [è anche] il tentativo anticristiano dell'uomo di mettersi allo stesso livello di Dio, di 'afferrare' Dio, un afferrare che mette allo scoperto l'essenza stessa del peccato. Ma è significativo, a questo punto, che Erich Przywara nelle sue analisi della dialettica barthiana sollevi, nei confronti di questa, la stessa, identica obiezione: la dialettica è per lui il tentativo titanico di colmare la distanza creaturale – garantita solo dal principio dell'analogia! – rispetto a Dio. Questa situazione acutamente paradossale della discussione, in cui entrambi gli antagonisti si scambiano un uguale rimprovero, mentre di fatto sono ispirati da una stessa preoccupazione, deve spingerci a verificare una volta di più questi due principi formali<sup>47</sup>.

Nel suo libro su Barth, Balthasar ritiene di poter rintracciare una graduale evoluzione nel pensiero di Barth, che si allontana sempre più dalla dialettica e muove verso l'analogia. Individua nel commentario sulla *Epistola ai Romani* il momento più alto dell'approccio ispirato dalla dialettica, mentre vede emergere l'analogia (*fidei*) nel periodo di stesura della *Kircheliche Dogmatik*. Nello sviluppo teologico di Barth c'è un progressivo movimento verso un sempre maggiore riconoscimento della razionalità interna della teologia. Per questo motivo, Barth si vede sempre «più costretto a riconoscere il posto dell'analogia nel linguaggio teologico. È questa, in realtà, secondo Balthasar, la vera ragione importante per cui Barth abbandonò il suo primo abbozzo di una dogmatica e ricominciò daccapo: comprese di

---

<sup>47</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths», *Divus Thomas* 22 (1944) 171-216; trad. in Oakes, 65. Nella prefazione alla prima edizione di KB, Balthasar dichiara che con questo volume «devono essere considerati superati» i suoi lavori precedenti su Barth (KB, 15). Comunque, annota Oakes, le opinioni espresse nel testo del 1944 «sono rimaste identiche nel libro e la formulazione degli argomenti è più efficace, come accade spesso nella dimensione del saggio» (Oakes, 336, nota 14).

essere ancora troppo influenzato dalla dialettica, e vedeva ancora Dio e la creazione come termini troppo contrastanti, addirittura contraddittori»<sup>48</sup>.

Allorché Barth arriva a respingere totalmente le forme filosofiche estranee che in precedenza avevano irretito la sua teologia, scartando i *Prolegomena* e ricominciando daccapo con la *Kirchliche Dogmatik* (KD), «assistiamo a un inesorabile movimento verso una dottrina dell'analogia. È vero che fu nella prefazione al primo volume della *Kirchliche Dogmatik* che Barth espose per la prima volta la sua famosa linea secondo cui la dottrina dell'analogia è l'invenzione dell'Anticristo, ma l'attrazione gravitazionale della sua nuova logica anselmiana si rivelò nondimeno irresistibile» (Oakes, 70). Balthasar osserva, perciò, che «Karl Barth dovrà continuamente sviluppare la sua teologia 'in una precisa vicinanza con la dottrina cattolica' (KD 1,252), 'nel pericolo di consentire con certe false proposizioni... del cattolicesimo romano' (KD 6,330), spesso per esempio, descriverà la sua *analogia fidei* in un modo che quasi non la distingue neppure dall'*analogia entis*, per cui in queste linee di confine dovrebbe essere difficile far credere che il primo principio formale sia 'cristiano' mentre l'altro non sarebbe che una sintesi dell'«anticristiano»» (KB, 66-67).

Balthasar mai afferma che siano senza importanza le differenze, che pure continuano a sussistere fra quello che Barth intendeva per *analogia fidei* e quello che Balthasar intendeva per *analogia entis*. Balthasar riassume così la dottrina dell'*analogia fidei* di Barth:

La relazione [fra Dio e creatura] deve essere descritta soltanto come una (specie di) *centro*, posto *tra* i due estremi, e che noi chiamiamo analogia. Questo centro, a sua volta, non può essere dissolto e venire ridotto ad una 'uguaglianza parziale' e ad una 'disuguaglianza parziale' (3,364s.) [...] L'analogia è una relazione ultima, che non può essere spiegata da alcuna uguaglianza o disuguaglianza che ne stia alla base (KB, 125).

Barth, quindi, non pone un fondamento dell'analogia diverso da quello di Tommaso d'Aquino, cioè: la relazione causale presente tra

---

<sup>48</sup> Oakes, 69. «Nondimeno permangono ancora, certi motivi o accenti del *Römerbrief*, e sono essi che hanno spinto Barth a riprendere l'abbozzo della dogmatica e a incominciarlo daccapo» (KB, 105-106).

Creatore e creatura. Questo punto è efficacemente sintetizzato dalla formulazione che Balthasar fa della posizione barthiana:

Ma le parole, che usiamo per indicare Dio, non sono vere e giuste indipendentemente dalla relazione *stabilita* da Dio; essa quindi non è un puro dato o una legge di natura, ma una relazione fondata sulla rivelazione. La verità, che i nostri concetti contengono da sé, in ogni caso è, corrispondentemente ai propri oggetti, una verità creata, relativa, finita. Perché sia possibile arrivare a una designazione di Dio è necessario che Dio stesso stabilisca la relazione tra la sua mondanità e la sua divinità. Egli elegge la nostra verità a espressione della sua verità (KB, 125).

Nulla in quest'approccio suscita obiezioni da parte di Balthasar, perché la dottrina dell'analogia trae la sua legittimità dal tentativo della fede di comprendere che cosa significhi essere una creatura, il che ovviamente implica che è Dio a stabilire insieme, con l'atto stesso della creazione, l'essere e la verità di quello che ha creato. Il punto di acuto disaccordo tra Balthasar e Barth è *in che modo si possa fondare la dottrina dell'analogia*. A questo punto, ha scarsa importanza se il termine usato sia analogia della 'fede' o dell' 'essere', dato che l'elemento centrale è costituito dal desiderio di Barth di fondare la dottrina dell'analogia *esclusivamente* nella cristologia. Balthasar ritiene significativo che la cristologia di Barth «abbia raggiunto un equilibrio prima della sua dottrina della creazione. Da Cristo egli apprende la verità che è bene essere creatura e non Dio stesso» (KB, 107). Balthasar, un pensatore noto per il suo coerente cristocentrismo, vede con notevole simpatia quest'insistenza sulla centralità della cristologia; però non nasconde ciò che lui chiamerà il *restringimento cristologico* di Barth. Benché Barth non dica che la creazione non avrebbe avuto nessun valore se non si fosse verificata l'incarnazione, secondo Balthasar rifiutando il termine di *analogia entis* salvo che in termini di *analogia fidei*, fa proprio questo.

### 3.2. Balthasar interprete e critico dell'analogia di Barth

Nel contesto dell'interpretazione dell'analogia, Balthasar considera la presenza di Anselmo nell'opera FQI di Barth (cf. KB, 161-164). Balthasar afferma che «Barth non ha mai negato che Dio si sia rivelato anche nella natura (in tal caso avrebbe dimenticato e trascurato tutte le relative testimonianze della Scrittura), ha negato soltanto

che questa rivelazione di Dio nella natura (ontica e noetica) sia una rivelazione 'naturale', vale a dire inerente alla stessa natura come sua qualità, e non piuttosto una rivelazione 'soprannaturale', appunto divina. Dio non è mai e in nessun luogo un *apriori* naturale presente nella natura (sia nell'essere che nella conoscenza)»<sup>49</sup>.

Balthasar considera che la prima chiara espressione della posizione definitiva di Barth al riguardo è costituita dalla sua analisi del *Prosligion* di Anselmo nel 1931 (FQI=A<sup>50</sup>). Balthasar non entra a giudicare se l'interpretazione di Barth sia storicamente solida, perché vuole soltanto presentare l'insegnamento di Barth. Il nucleo dell'analisi di Barth consiste nel dimostrare che «anche nella metodologica messa tra parentesi della positiva professione di fede, al fine di far emergere la necessità razionale del concetto di Dio, questo concetto costringe al riconoscimento dell'esistenza reale di Dio, e precisamente non soltanto della sua esistenza in generale, ma proprio della sua particolare esistenza divina» (KB, 162). Il punto di partenza di Anselmo è la *fides quaerens intellectum*. Chi da credente usa il nome di Dio, oppure chi è solidale con il credente e, attraverso lui (anche se incredulo), è pervenuto ad un contatto con il nome proclamato di Dio, muove già dall'evento dell'incontro con Dio. Il *problema* dell'esistenza di Dio che impone l'*evento* della conoscenza di quel nome si distingue da ogni altro.

Il pensiero del concetto di Dio (*id quo maius cogitari nequit* come nome e indice del contenuto ineffabile che si pensa) senza l'inclusione della sua esistenza, e precisamente della sua esistenza divino-assoluta, e non puramente fattuale (che in ogni caso potrebbe anche non esistere), sarebbe 'un'intollerabile contraddizione' (A 145). La dimostrazione dell'esistenza di Dio non può andare oltre una proposizione negativa: un Dio esistente *in solo intellectu* è una impossibilità evidente; in quanto 'proveniente dalla rivelazione, la proposizione positiva non può essere dedotta' (A 146). Soltanto muovendo da questa suprema evidenza della rivelazione di Dio (nell'evento della sua rivelazione) si può avere una sorta di validità assoluta del principio di contraddizione, che pro-

---

<sup>49</sup> KB, 161. «Per sapere contro chi propriamente Barth polemizza, e che cosa egli scopra nella forma cattolica dell'*analogia entis*, sarà bene tenere presenti anche qui le tesi avversarie che vengono respinte e hanno trovato la loro espressione in Fichte, Schelling e Schleiermacher» (KB, 161).

<sup>50</sup> L'edizione italiana di FQI indicata in KB con l'abbreviazione A è quella intitolata *Filosofia e rivelazione* (Silva, Milano 1965).

prio qui, di fronte all'impossibilità della non esistenza di Dio per colui che ne ascolta la parola, si rivela come un principio da non eliminare. Aderendo a quest'unico punto della rivelazione di una verità assoluta ogni verità relativa della creazione può essere conosciuta e riconosciuta nel suo reale essere-vera. Come infatti tutte le cose sono in virtù di Dio, dell'Essente, così per lui esse sono tutte vere e nella sua verità si possono riconoscere tali. Soltanto perché c'è una esistenza assoluta, una verità assoluta, c'è anche un'esistenza, una verità relativa, un' 'esistenza vera e propria', una verità vera e propria: ma un essere analogo e una verità analogo (KB, 162-163).

La questione allora è se questo essere analogo e questa verità analogo sono sufficienti a salire da sé all'essere assoluto, alla verità assoluta. Barth dice che presi per se stessi e astrattamente essi non bastano; bastano soltanto «nel presupposto che in essi si rivelino l'essere assoluto e la verità assoluta, e che questa rivelazione venga accolta nella forma adeguata, nella fede. L'uomo quindi può conoscere Dio nell'immagine del mondo; 'questo *summum bonum* è di fatto conosciuto partendo e salendo (*conscendendo*) dai beni relativi e finiti. La rivelazione è in effetti la rivelazione di Dio nel suo mondo, in questo mondo che è fatto in modo tale che l'essenza di Dio può rivelarsi *in speculo, per similitudinem, per analogiam* (nella misura in cui Dio si vuole rivelare e si rivela effettivamente in esso), anche se di fatto essa non fosse rivelata ad alcun uomo' (A 131-132). Ma per l'uomo la realizzazione di questa possibilità avviene là dove c'è la fede: nella chiesa» (KB, 163).

Si arriva così alla «problematica ultima del libro dedicato ad Anselmo e dell'intera posizione, che vi si riallaccia e non verrà più mutata», e cioè:

Se vale il parallelo ontico-noetico, se quindi la ragione umana, esattamente come l'essere umano, è fondata e deve venire compresa a partire dalla rivelazione della Parola, com'è possibile che un uomo non abbia la fede? Un reale rifiuto della fede non equivarrebbe per l'uomo al rifiuto della ragione e della natura? Poniamo con Barth e Anselmo anzitutto la questione preliminare della 'possibilità di negare l'esistenza di Dio' (A 186 s.). 'Lo stolto dice in cuor suo: Non c'è Dio'. Colui che dice questo non può essere altro che uno stolto 'perché dice in cuor suo ciò che non può pensare' (A 187). Come venire a capo di questa contraddizione? Ora Barth non risponde più, come nel periodo dialettico, dicendo che

l'esistenza creaturale nel peccato si rivela come un'«autocontraddizione». Egli piuttosto risolve la contraddizione sostenendo: 'L'affermazione e la negazione dell'esistenza di Dio – questa è la soluzione dell'enigma – non si operano sullo stesso piano' (A 188). Sul piano, in cui la Parola di Dio e quindi la sua rivelazione lo ha realmente toccato e raggiunto, lo stolto non può negare; e se nondimeno nega, *sa* di che cosa parla. Ma sul piano, in cui pensa, egli astrae da ogni evento e tratta i concetti come se fossero momenti immanenti del pensiero. Questa astrazione è la menzogna; qui vale in maniera incondizionata il principio: *abstractio mentitur*. [...] Dimostrata la stoltezza dello stolto, si ripresenta di nuovo la domanda: che cosa è allora l'incredulità dello stolto? Dopo quello che si è detto difficilmente si potrebbe contestare la seguente risposta: essa non può consistere che nella contraddizione per cui lo stolto non vuole riconoscere, accettare, credere la sua fede (KB, 163-164).

Dopo aver guadagnato questo risultato nell'analisi di FQI, Balthasar prosegue in KB l'esposizione della dottrina di Barth nella *Dogmatica*. A conclusione di questa parte espositiva, egli getta «uno sguardo sulle ragioni che muovono Karl Barth a respingere con tenacia quella che egli chiama l'*analogia entis*»<sup>51</sup>, e ne elenca quattro ragioni, strettamente legate tra loro, che riportiamo in una lunga citazione:

1. Il concetto di essere non è in grado di esprimere ciò che c'è di decisivo nel rapporto tra Dio e la creatura; piuttosto lo nasconde, in quanto rende la loro unione un fatto e una situazione con caratteri generali, mentre esso è quanto di meno ovvio ci possa essere, è il miracolo puro, l'evento e l'attuosità assoluti. Ciò che forma il vertice, il concetto di essere lo interpreta come una vasta base. Ma proprio nella base, cioè in quanto vi è di più proprio ai due soggetti, non si ha alcuna somiglianza: l'uno, in quanto pone se stesso, è *a se*, mentre l'altro, in quanto posto dal primo, è *ab alio*; si ha così un'antitesi assoluta. Cf. *Dogmatica* 1, 40; 1, 175; 1, 180; 1, 459-460; 2, 88; 4, 588 s; 5, 19; 6, 219; 6, 262; 6, 390 s.; 6, 410; 7, 115 s.
2. Il concetto di essere, per quanto lo si consideri analogicamente, non può essere nient'altro che, appunto, *un* concetto e quindi *uno* schema d'ordine, in cui vengono inseriti, insieme, Dio e la creatu-

---

<sup>51</sup> KB, 180. Cf. KB, parte seconda «Pensiero e forma di pensiero di Karl Barth», sezione «Presentazione», IV. «La forma piena dell'analogia», paragrafo 6: «Analogia entis», 180-186.

ra. In ciò non si ha soltanto una mancanza di venerazione da parte della creatura, che sussumerebbe il suo creatore sotto una delle sue possibilità di pensiero, ma soprattutto una sconveniente anticipazione dell'autorivelazione di Dio, al quale soltanto spetta il diritto e la possibilità di dire chi egli sia e come debba essere definita la sua perfetta natura particolare. Cf. *Dogmatica* 1, 252; 2, 41; 2, 48; 3, 90; 6, 413; 7, 115 s.

3. Il concetto di essere, come tutti i concetti di una natura ontologicamente finita e relativa, non può essere che finito e relativo. L'operazione di 'liberazione dai limiti', che il pensatore afferma di intraprendere per suo mezzo, non fa che fingere una certa assolutezza, è il tentativo di assolutizzare la formula per l'essere finito e, quindi, di proiettare la creatura nel divino: è un'autodivinizzazione della creatura. Cf. *Dogmatica* 2, 158; 2, 262; 3, 349; 6, 168; 6, 417.

4. Il concetto di essere, in mano al peccatore, diventa lo strumento pericolosissimo della disobbedienza, in quanto con esso egli pensa di produrre, mediante le sue forze, ciò che per sua natura può essere soltanto donato da Dio. Questo concetto pertanto è l'espressione più diretta della disobbedienza, in quanto in generale può essere prodotto soltanto da una secolarizzazione, da una falsificazione e banalizzazione, da un abuso della grazia. Cf. *Dogmatica* 2, 91-92; 3, 654 s.; 4, 717 s.; 4, 829-830<sup>52</sup>.

Stando così le cose, per eliminare tutti questi abusi e pericoli, Barth pone l'*analogia fidei* al posto dell'*analogia entis*. Con ciò, prosegue Balthasar tirando le conclusioni, Barth vuol dire tre cose:

1. Che ogni conoscenza di Dio si fonda su una precedente rivelazione di Dio dall'alto, comunque questa possa avvenire. 2. Che di questa rivelazione l'uomo acquista conoscenza soltanto in un atteggiamento di adorante abbandono alla propria verità, nell'atto di fede, nel quale si attua sì un'analogia e, quindi, una vera conoscenza, ma in virtù dell'inserimento della potenza creata nell'attuosità divina, nell'evento della rivelazione divina. 3. Che l'autorivelazione di Dio deve venire compresa muovendo dal punto in cui essa si esprime in maniera inequivoca e in cui ha il suo centro: a partire da Gesù Cristo, nel quale poi per il credente può farsi evento anche la rivelabilità di Dio nella storia e nella creazione (KB, 181-182).

---

<sup>52</sup> KB, 181. «Le prime due sono quelle fondamentali mentre le due seguenti vengono adottate piuttosto come ausilio di consolidamento della propria dottrina» (KB, 180).

Da questo centro «sono derivati alla *fides quaerens intellectum* parecchi vantaggi che hanno portato a un interessamento per l'*analogia fidei*» (KB, 182), e di conseguenza anche all'*analogia entis*, grazie al concetto di 'presupposto', indispensabile per Barth. Come la posizione di una circonferenza è indispensabile nell'atto della posizione del centro, e in rapporto alla quale soltanto il centro può essere se stesso, «così l'incarnazione di Dio in Cristo presuppone l'ordine della creazione, che però non si identifica con essa. Quest'ordine della creazione esiste perché orientato e disposto in vista dell'ordine dell'incarnazione: esso perciò contiene immagini, per così dire analogie, strumenti, che in un senso vero sono delle premesse per l'incarnazione» (KB, 182). È in questa prospettiva che «Barth non ha difficoltà a riconoscere e ad approvare una tale, di fatto, inevitabile *analogia entis* che emerge in seno alla più ampia *analogia fidei* (3, 89-90). Egli avverte che il concetto di essere, il quale usato in modo neutrale cela così tanti pericoli, non può in fondo essere evitato in una dottrina di Dio elaborata dalla teologia» (KB, 183).

La tendenza di Barth al sistema e alla costrizione spiega in parte ciò che Balthasar ha chiamato il «restringimento cristologico» di Barth. Una tale costrizione «è così presente nel progetto generale della *Dogmatica* da determinarne l'articolazione fin negli aspetti più minuti. Si tratta inoltre più di una sfumatura, di una coloritura e, dal punto di vista cattolico, di un'esagerazione e forzatura, che di un errore di fondo. Ci si riferisce al postulato cristologico, che in quanto tale può ben essere applicato, anzi, se si prende sul serio la testimonianza biblica, deve essere applicato incondizionatamente. Ma da qui al *restringimento* intrapreso da Barth c'è più di un passo. Il *prius* di Cristo non esige affatto necessariamente che l'intera opera della creazione venga compressa con tanta meticolosità in uno schema cristologico»<sup>53</sup>.

Nelle ultime pagine di KB, Balthasar si serve di alcune immagini per centrare di nuovo il problema e le diverse soluzioni apportate da lui e da Barth. Costui scelse due immagini per descrivere la relazione della creatura col suo punto di partenza cristologico: la clessidra e i catarifrangenti. Nella clessidra le due ampolle sovrapposte (Dio e la creatura) si incrociano solo nella strettoia di passaggio al centro, dove s'incontrano in Gesù Cristo; nei catarifrangenti posteriori delle automobili, la capacità di irradiare luce deriva solo dai fari anteriori della

---

<sup>53</sup> KB, 259. Per questa via, Barth finisce col «parlare del Cristo uomo vero come se tutta la rimanente umanità non fosse che un suo epifenomeno» (KB, 260).

macchina che segue. Balthasar preferisce, invece, l'immagine della vite e dei tralci e il concetto biblico di fecondità, che è molto utile ad aiutare a dissipare le ultime divergenze confessionali perché, nel suo impiego biblico, esso esprime due cose: la genuina collaborazione della natura e l'esclusività della grazia in quanto principio di questa fecondità.

Mentre il cattolico è solito tener presente il primo momento, il protestante esalta il secondo. Ma la parabola della vite esprime categoricamente entrambi questi momenti: 'Voi portate molto frutto', ma: 'senza di me non potete far nulla'. La teologia cattolica, in tutti i tempi, ha cercato di valorizzare entrambi i momenti, anche se, in verità, ha preferito considerare il primo con la categoria giuridica (e non direttamente biblica) di 'merito'. Poiché il concetto di 'merito' esprime un diritto della creatura nei confronti del creatore, il protestante preferisce non usarlo. Ma il fatto dell'autentica collaborazione creaturale alla grazia può essere espresso in maniera più sfumata, ma non meno energica, con l'immagine del portar frutto usata dal Signore: principio di fecondità è la vite, non il tralcio, ma non la vite senza il tralcio (KB, 411-412).

Non è dunque il fatto che Barth metta Cristo al centro a sollevare le obiezioni di Balthasar, ma solo «il modo in cui egli esagera la comunicazione fra Cristo e il credente, insistendo sull'unidirezionalità a scapito dell'autentica reciprocità. A causa di questa esagerazione Barth ha poi difficoltà a spiegare in che modo la vita passi, con potere trasformativo, dalla vite fin nelle profondità più intime del credente. Nel tentativo di preservare la grazia solo come grazia, senza nessuna sfumatura di merito, Barth ne ha trasposto il potere trasformativo in una realtà puramente escatologica» (Oakes 75). Per Balthasar, invece, «la grazia di Dio è partecipazione alla sua vita intradivina, e, in quanto tale, elevazione della creatura al di là di ogni pretesa e aspettativa. Questa partecipazione non è né semplicemente forense né semplicemente escatologica, ma reale, interiore e presente. Proprio per venire compresa rettamente come l'evento che è, deve essere vista come una trasformazione che raggiunge l'essere stesso della creatura» (KB, 402). Nella considerazione della distanza fra Dio e creatura bisogna lasciare lo spazio alla reciprocità-collaborazione della creatura e alla graduale crescita di questa nella grazia. «La trasformazione di una creatura è un'idea che richiede come correlato quella del tempo: ci vuole tempo perché essa possa venire trasformata, esattamente come i tralci

non vengono fuori dalla vite all'improvviso. La redenzione, dal momento che è stata realizzata attraverso l'incarnazione, deve per definizione rispettare le nostre vite incarnate» (Oakes, 76). Al filo di queste riflessioni del 1951, Balthasar può dire parole che riassumono il fondamento della sua successiva *Teodrammatica*:

Poiché è questo [una trasformazione che raggiunge l'essere stesso della creatura], essa [la grazia] dà spazio a tutti gli eventi reali e a tutte le fasi che costituiscono il cammino dell'uomo verso Dio: conversioni, progressi, ricadute, collaborazioni e impedimenti. Non una redenzione in blocco, così che tutta questa piccolezza umana finisca per apparire insignificante, in quanto, vista sotto il profilo dell'attesa dell'eternità, fu da sempre passato e non raggiunse mai la forza di un essere presente, ma un camminare insieme sulle orme del Signore incarnato, in cui i passi hanno il loro senso proprio e il loro peso particolare, e in cui le decisioni vengono prese sul serio da Dio stesso e inserite di volta in volta nei suoi piani (KB, 402).

Secondo Balthasar, proprio questo è il significato della dottrina cattolica dell'analogia: lungi dal far collassare Dio e il creato in uno schema più ampio e onnicomprensivo, l'analogia dell'essere mette in termini concettuali la distanza che «è il presupposto della trasformazione che ci dà una partecipazione alla vita divina» (Oakes, 76). Una simile distanza lascia lo spazio per un dramma reale: solo in questa prospettiva ha vera importanza la risposta che l'essere umano dà alla parola rivelata. I diversi rifiuti di Barth sono segno di una teologia della storia nella quale in verità non c'è dramma, e non accade proprio nulla:

Il rifiuto o, al massimo, l'impiego esitante di categorie ontiche, quando si tratta della grazia e della giustificazione, la riduzione degli effetti dei sacramenti esclusivamente all'ordine cognitivo, con il rifiuto della dottrina cattolica e luterana di una causalità efficiente, [...] il rifiuto di ogni discorso di crescita, progresso, ma anche di possibile decadenza e perdita della grazia e della fede, insomma di tutto ciò che nel campo del relativo e del temporale costituisce la storia, sempre movimentata, dell'uomo con il Signore e Dio che lo redime, tutto ciò non può che rafforzare l'impressione che in questa teologia dell'evento e della storia non accada, forse, proprio nulla, poiché tutto è già avvenuto nell'eternità (KB, 395-396).

Balthasar conclude acutamente che «è fallito» il tentativo di Barth e dei teologi a lui vicini di collegare a ogni costo le dottrine particolari del cattolicesimo con l'*analogia entis* (filosofica) come da loro attribuita al cattolicesimo. Paradossalmente proprio dove il protestante vede un eccesso umano, il cattolico riconosce la massima condiscendenza della grazia divina:

Si tratti della struttura della chiesa (del magistero infallibile e della grazia 'contenuta' nei sacramenti) o dell'uomo ecclesiastico 'collaborante' con la grazia (nella dottrina del 'merito' della 'santità' fino alle sue conseguenze nella mariologia), in questione è sempre il disporre divino di Cristo sull'uomo e sull'ordine umano, un disporre che è libero di servirsi anche della natura e della condizione umana e di rivestirsi di una forma analoga alla natura e alla condizione creaturali. Proprio ciò che il protestante biasima come eccesso umano nella chiesa cattolica è per questa il segno della massima condiscendenza della grazia divina, e quindi addirittura la radicalizzazione estrema della sua attualità (KB, 411).

Su questo trasfondo del dialogo tra Balthasar e Barth si comprende meglio la grandezza speculativa di un Anselmo, quale rappresentante modello di una estetica teologica riassunta in una drammatica teologica, dove le grandi questioni della intelligenza di una fede, ricevuta in dono con la rivelazione, si risolvono nella reciprocità di un amore umano che liberamente corrisponde al libero amore divino che è grazia a noi dispensata senza meriti precedenti.

**Summary:** *The figure of Anselm sheds light on some aspects of the comparison between Karl Barth and Hans Urs von Balthasar with regard to the theme of analogy. Barth's work Anselm strongly influenced von Balthasar, yet neither conditioned nor limited the originality of the famous Catholic theologian. In his work Gloria, Balthasar tried to legitimate a theological aesthetics in which Anselm is one of the most illustrious representatives. According to Balthasar, an intellectual evolution occurs in Anselm, who is seen to depart from the «necessary reasons» of theology and give increasing importance to the truly theological theme of freedom, namely, to the relationship of the Absolute Being with relative being in the light of the self-opening of the Absolute. In Anselm the philosophical analogia entis becomes the theological analogia libertatis. The whole of the theological discourse is founded upon a simple vision of the analogia libertatis between God and creature.*

**Key words:** Hans Urs von Balthasar, Karl Barth, Anselm of Canterbury, Philosophy-Theology, faith-reason, *analogia entis*, *analogia fidei*, *analogia libertatis*, Theological Aesthetics.

**Parole chiave:** Hans Urs von Balthasar, Karl Barth, Anselmo d'Aosta, filosofia-teologia, fede-ragione, *analogia entis*, *analogia fidei*, *analogia libertatis*, estetica teologica.