



## La teologia negativa secondo Hans Urs von Balthasar

*Jesús Villagrasa, L.C.*

Nel contesto di una giornata di studi filosofici sulla conoscibilità di Dio, dove si presentano teologi che hanno una potente metafisica di base e alcune relazioni sono dedicate ad autori e problematiche del Novecento che si radicano nella speculazione medioevale, uno studio sulla teologia negativa secondo Hans Urs von Balthasar non sembra fuori posto.

Questo grande teologo cattolico del XX secolo, per amore della teologia è rimasto sempre filosofo<sup>1</sup>. Papa Benedetto nel centenario della sua nascita considerava che la riflessione teologica di von Balthasar mantiene intatta fino ad oggi una profonda attualità e stimoli ancora molti ad addentrarsi sempre più nella profondità del mistero della fede<sup>2</sup>.

La cultura di von Balthasar è straordinaria. Henri de Lubac lo riteneva “forse l’uomo più colto del suo tempo. E se esiste mai da qualche parte una cultura cristiana, essa si trova in lui! L’antichità classica, le grandi letterature europee, la tradizione metafisica, la storia delle religioni, i molteplici tentativi dell’uomo di oggi che ricerca se stesso – e, soprattutto, la scienza sacra, con s. Tommaso, s. Bonaventura, la patristica (tutta intera), senza parlare per ora della Bibbia... – non c’è nulla

---

<sup>1</sup> Cf. J. VILLAGRASA, «Hans Urs von Balthasar, filosofo», *Alpha Omega* 8 (2005), pp. 475-502; «La metafisica de Hans Urs von Balthasar», *Alpha Omega* 10 (2007), pp. 319-354.

<sup>2</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, in J. RATZINGER, *La vita di Dio per gli uomini*, volumi 208-210, di *Communio, rivista internazionale di teologia e cultura*, Jaca Book, Milano 2007, p. 266

di grande che non trovi in questo grande spirito accoglienza e vitalità”<sup>3</sup>. Tutte queste “figure” saranno interpellati da Lui nel momento di trattare della teologia negativa.

È un teologo che rispetta la specificità della filosofia. Nel suo libro del 1966, *Cordula ovverosia Il caso serio*, von Balthasar critica duramente i teologi che ‘giocano’ con i sistemi filosofici. “Il cristiano non può, in nome della Parola del Dio trascendente, far passare alla leggera le filosofie davanti al tribunale della teologia. Prima di giudicare le filosofie, il cristiano deve, per rispetto alla loro consistenza, ripensarle dal di dentro e fare lo sforzo di pensare, lui stesso, in un modo veramente filosofico. Solo allora il cristiano potrà portare le filosofie a considerare le domande più profonde; e sarà in grado di sottoporle al ‘caso serio’: l’assoluto che i filosofi presentano all’uomo, di qualunque genere esso sia, è tale che l’uomo possa vivere o, ciò che è lo stesso, morire per esso?”<sup>4</sup>. È della conoscenza di questo assoluto, per il quale si può vivere e morire, che qui si vuole parlare.

L’opera di von Balthasar è immensa. “Essa è così varia, così complessa, così poco didattica nel senso comune della parola, si sviluppa in generi così differenti, che di primo acchito è difficile scorgere l’unità. Ma quando invece si comincia ad impossessarsene bene, la sua unità risulta così forte che pare impossibile esporla senza tradirla”<sup>5</sup>. Per un motivo didattico mi concentrerò su una sezione intitolata “Teologia negativa?” del volume *Verità di Dio*<sup>6</sup>.

### Alcuni capisaldi filosofici

Ai conoscitori dell’opera di von Balthasar sarà evidente come nelle pagine di questo volume vengono richiamati alcuni dei temi filosofici centrali del suo pensiero che attraversano tutta la sua opera. Per chi non

<sup>3</sup> H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book 1980, «Un testimone del Cristo nella Chiesa: Hans Urs von Balthasar», p. 137 (pp. 135-156).

<sup>4</sup> J. VILLAGRASA, *Hans Urs von Balthasar. Senza filosofia, nessuna teologia*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum – IF Press, Roma 2012, p. 8.

<sup>5</sup> H. DE LUBAC, *Paradosso...*, p. 136.

<sup>6</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990 (T1), pp. 73-105. Questa sezione si trova nella seconda parte del volume: «Possibilità della cristologia», dopo la sezione «L’autoespressione del Logos».

le conosce, farò qualche richiamo all'analogia, all'interpretazione epifanica della realtà e alla centralità della 'figura della rivelazione'.

*L'analogia e la capacità umana di conoscere Dio e parlare di Dio.* Nell'ambiente culturale tedesco dove si è formato e nel sistema dominante dell'identità in cui si muoveva, von Balthasar ha sviluppato due intuizioni: l'affermazione delle differenze e la ricettività fondamentale e primaria del finito. Nel pensiero di Erich Przywara trovava due difficoltà: la sua *enfasi esagerata sulla teologia negativa*, che rende difficile lo sviluppo di una cristologia, e la riduzione dell'*esse* tomista a esistenza<sup>7</sup>. Queste intuizioni e difficoltà spingono von Balthasar a orientarsi verso l'analogia e altri autori.

L'interpretazione tomista di Gustav Siewerth, nel cui sistema di 'Identità esemplare' l'essere è considerato come la prima somiglianza di Dio, sarà determinante nella concezione balthasariana dell'analogia. "Altro influsso si svolge negli anni quaranta, quando von Balthasar dialoga con il teologo riformato svizzero Karl Barth, in vista di un approfondimento del rapporto tra l'*analogia entis* e l'*analogia fidei*. Come teologo, von Balthasar vuole salvaguardare il primato dell'iniziativa di Dio e, pertanto, opporsi all'antropologismo filosofico e teologico di quel decennio e dei successivi: non è l'oggetto (la Rivelazione) che deve essere conforme alla modalità di ricezione del soggetto (l'uomo) ma il soggetto all'oggetto. Il primato dell'iniziativa di Dio per quanto riguarda l'uomo è il punto focale comune di von Balthasar e Barth"<sup>8</sup>. Nel volume *La teologia di Karl Barth* (1951), von Balthasar, riprendendo il dialogo interrotto tra Przywara e Barth sull'*analogia entis* e l'*analogia fidei*, presenta concretamente la mutua compenetrazione di filosofia e teologia<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Cf. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser: una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, Santandreu Editor, Barcelona 1994, p. 445.

<sup>8</sup> J. VILLAGRASA, *Hans Urs von Balthasar. Senza...*, p. 7.

<sup>9</sup> Cf. 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. In questo volume, von Balthasar raccoglie un dialogo con Barth che 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)» (H.U. VON BALTHASAR, «Piccola pianta dei miei libri (1955)», in ID., *La mia opera ed epilogo*, Jaca Book, Milano 1994 (E), p. 35). Cf. J. VILLAGRASA, «L'Anselmo di Hans Urs von Balthasar. L'*analogia entis* maturata nel dialogo con K. Barth e riletta come *analogia libertatis*», *Alpha Omega* 13 (2010) pp. 87-126; E.T.

*L'interpretazione epifanica della realtà.* La differenza tra l'essere e gli enti genera un'epifania perché il fondamento, l'essere, si manifesta negli enti. Dato che la differenza polare è la struttura propria dell'essere finito, von Balthasar considera che il carattere epifanico è universale. "Il mistero dell'essere è, anche, un mistero manifesto, perché l'essere appare negli enti. I trascendentali sono diversi aspetti di questo movimento e di questa polarità. A partire dalla polarità dell'essere con la sua differenza espressiva e costitutiva (*unum*) sorgeranno le altre manifestazioni dall'essere: il mostrar-si (*pulchrum*), dar-si (*bonum*) e dir-si (*verum*) dell'essere. Questa triade di trascendentali è fondata quindi sul carattere epifanico dell'essere reale"<sup>10</sup>. Questo carattere epifanico (manifestazione-occultamento) è esso stesso analogico. De Lubac, per esemplificare come la dottrina di von Balthasar non trascuri le specializzazioni tecniche, richiama appunto sia la dialettica «del chiarimento e dell'oscuramento» nei diversi gradi della rivelazione, sia "quello che concerne i rapporti tra la teologia naturale negativa e la conoscenza della 'figura della rivelazione' dataci nel Cristo"<sup>11</sup>.

*La figura della rivelazione.* Von Balthasar è uomo del mistero e ci riconduce costantemente al centro del mistero dell'essere e di Cristo. Il senso del mistero sempre si trova in rapporto alla centralità della 'figura della rivelazione' dataci nel Cristo. Nel cuore della sua teologia si trova il mistero del Verbo Incarnato e Redentore. Papa Benedetto XVI identifica qui il cuore della sua teologia e la logica interna della sua grande trilogia:

Egli aveva fatto del mistero dell'Incarnazione l'oggetto privilegiato del suo studio, vedendo nel *triduum paschale* - come significativamente intitolò uno dei suoi scritti- la forma più espressiva di questo calarsi di Dio nella storia dell'uomo. Nella morte e risurrezione di Gesù, infatti, viene rivelato in pienezza il mistero dell'amore trinitario di Dio. La realtà della fede trova qui la sua *bellezza* insuperabile. Nel *dramma* del mistero pasquale, Dio vive pienamente il farsi uomo, ma nel contempo rende significativo l'agire dell'uomo

---

OAKES, *Lo splendore di Dio. Modello di redenzione cristiana. La teologia di Hans Urs von Balthasar*, Mondadori, Milano 1996, in particolare il c. 2 «Il dialogo con Karl Barth», pp. 53-79.

<sup>10</sup> J. VILLAGRASA, *Hans Urs von Balthasar. Senza ...*, p. 10.

<sup>11</sup> H. DE LUBAC, *Paradosso...*, p. 140.

e dà contenuto all'impegno del cristiano nel mondo. In questo von Balthasar vedeva la *logica* della rivelazione: Dio si fa uomo, perché l'uomo possa vivere la comunione di vita con Dio. In Cristo viene offerta la verità ultima e definitiva alla domanda di senso che ognuno si pone. L'estetica teologica, la drammatica e la logica costituiscono la trilogia, dove questi concetti trovano ampio spazio e convinta applicazione<sup>12</sup>.

Sarà questo centro ad illuminare il nostro tema della teologia negativa. Von Balthasar c'invita ad un certo colpo d'occhio sulla figura di Gesù. La natura umana del Cristo non è in nulla alterata dalla sua unione alla divinità. Nemmeno per un solo istante la gloria di Dio si è separata dall'Agnello, o la luce trinitaria da quella del Verbo incarnato.

Ne deriva che, per il cristiano, la teologia negativa, spinta anche all'estremo, non si stacca mai dalla sua base, la teologia positiva che irradia da questa immagine. Certamente, per il cristiano come per tutti, la divinità resta incomprendibile. *Si comprehenderit, non est Deus*, se lo comprendessi, non sarebbe Dio. La dissomiglianza tra Creatore e creatura avrà sempre il sopravvento. Ma la posizione del cristiano, ciò non di meno, è assai diversa da quella del filosofo o di ogni altro uomo religioso. Egli sa che Dio stesso ha un volto. [...] Il credente vede Dio in Gesù. Per lui, dunque, 'quanto di incomprendibile vi è in Dio, non deriva da una semplice deficienza del sapere; proviene invece da una positiva determinazione della conoscenza di fede: la soggiogante e sconvolgente incomprendibilità del fatto che Dio ci ha tanto amato da darci il suo Figlio unico e che il Dio di ogni pienezza si è annientato non solo nella sua creazione, ma nelle modalità di un'esistenza determinata dal peccato, votata alla morte, lontana da Dio. Questa è la tenebra che si mostra svelandosi a noi, tale il carattere inafferrabile di Dio diventato afferrabile nell'atto che lo afferra'. Così non può più capitare al cristianesimo quello che può capitare ovunque altrove: 'che il finito sia in fin dei conti assalito dall'infinito; il non identico sia soffocato dall'identico'; la religione divorata dalla mistica. Compiuto 'una volta per tutte',

---

<sup>12</sup> Benedetto XVI, Messaggio ai partecipanti al convegno internazionale..., pp. 266-267.

l'annientamento di Dio nell'incarnazione non può essere reso caduco. Davanti agli occhi del cristiano, nella tensione espressa dalla figura del Cristo 'tra la grandezza della libertà di Dio e l'abbassamento del Dio che ama' si è aperto 'il cuore della divinità'<sup>13</sup>.

Davanti a questo mistero il teologo si colloca in un doppio atteggiamento: l'adorazione e l'obbedienza. Per von Balthasar non hanno ragione la più grande scienza, né la più profonda saggezza, ma la massima *obbedienza* e la più profonda umiltà:

non i pensieri più eccelsi, ma la semplicità effettiva dell'amore. *Semplicità effettiva*: queste due parole sono indispensabili, senza di esse correremmo il rischio di dare un'idea molto falsa della meta alla quale questo teologo ci conduce: infatti egli vuol essere teologo solo perché vuol essere apostolo<sup>14</sup>.

Se la verità fosse in Dio la realtà suprema, noi potremmo guardare, con gli occhi bene aperti, nei suoi abissi, forse accecati da tanta luce, ma senza essere arrestati da niente nel nostro slancio verso la verità. Ma, essendo l'amore la suprema realtà, i serafini si coprono la faccia con le loro ali, perché il mistero dell'amore eterno nella sua essenza intima è così fatto, che la sua notte, nell'eccesso della sua luce, non può essere glorificata che nell'adorazione<sup>15</sup>.

Esaminati questi elementi centrali del pensiero di von Balthasar consideriamo adesso, in vista della sua concezione di una teologia negativa, come si articolano nella struttura della sua opera magna, la sua trilogia, e in un scritto breve, *Solo l'amore è credibile*, dove troviamo espresso in modo sintetico il suo progetto.

*Teologica* forma parte con *Gloria e Teodrammatica* di una trilogia che dà corpo ad una filosofia costruita alla luce della Rivelazione e in vista della teologia. Von Balthasar ritiene, nella introduzione a *Teologica* che le "conoscenze teologiche sulla gloria, bontà, verità di

<sup>13</sup> H. DE LUBAC, *Paradosso...*, pp. 150-151.

<sup>14</sup> H. DE LUBAC, *Paradosso...*, p. 147.

<sup>15</sup> H.U. VON BALTHASAR, citato in H. DE LUBAC, *Paradosso...*, p. 149.

Dio presuppongono naturalmente una struttura non solo formalistica o gnoseologica, bensì ontologica dell'essere del mondo: senza filosofia, nessuna teologia"<sup>16</sup>. Inoltre che "un teologo può seriamente esistere solo se è anche, e prima, filosofo, e si è immerso – anche precisamente con la luce della rivelazione – nelle misteriose strutture dell'essere creato" (T1 14).

La filosofia di von Balthasar è una metafisica dell'essere adatta all'integrazione con la teologia e articolata sulla distinzione reale, la differenza ontologica, i trascendentali e l'analogia; una metafisica del "miracolo di essere", il miracolo che ci sia qualcosa piuttosto che niente. "Ripensare costantemente questo miracolo radicale dovrebbe essere l'assunto fondamentale della metafisica"<sup>17</sup>.

Von Balthasar presenta una visione sintetica della sua metafisica nella parte centrale del volume che chiude la trilogia: *Epilogo*<sup>18</sup>. In questa parte, intitolata 'Soglia', da una prospettiva filosofica considera la questione dell'essere e dei trascendentali. "L'immagine della soglia, per la parte filosofica, è suggestiva: la metafisica dell'essere creato è il *medium* tra le religioni del mondo ed il mistero cristiano. La filosofia di von Balthasar si compie sulla soglia, tra finito e infinito, tra determinato e indeterminabile, tra conosciuto e inconoscibile"<sup>19</sup>. L'intera "metafisica dei trascendentali dell'essere si può esplicitare solo sotto la luce teologica della creazione del mondo nel Verbo di Dio, che si esprime alla fine nella divina libertà come uomo sensitivo-spirituale, senza che la metafisica stessa debba diventare teologia. Perciò tutta questa seconda parte è stata chiamata 'soglia'"<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teologica I. Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989 (T1), p. 13. *Verità del mondo* si presenta come un'indagine di carattere filosofico con l'avvertenza che il mondo, positivamente o negativamente, si trova già in rapporto con il Dio della grazia e della rivelazione soprannaturale. La verità del mondo rimanda alla verità di Dio (*Teologica II*) che è Gesù Cristo, il Verbo di Dio incarnato.

<sup>17</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V. Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978 (G5), p. 549.

<sup>18</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Epilogo» (1987), in Id., *La mia opera ed epilogo*, Jaca Book, Milano 1994 (E), pp. 93-167.

<sup>19</sup> J. VILLAGRASA, *Hans Urs von Balthasar*, p. 9.

<sup>20</sup> E, p. 135. All'inizio della terza parte di *Epilogo*, Duomo, von Balthasar afferma: «Nella parte seconda a riguardo dei trascendentali hanno già introdotto oltre la soglia nel santuario vero e proprio della santa Città cristiana, in analogia con il modo in cui nella nostra Trilogia di volta in volta una proprietà fondamentale dell'essere rinvia dal suo aspetto filosofico a quello

Von Balthasar ritiene che il “cristiano è colui che deve filosofare in base alla fede. Poiché crede all’assoluto amore di Dio per il mondo, è tenuto a leggere l’essere nella sua differenza ontologica come segno dell’amore e di vivere conforme a questa indicazione” (G5 579). Questa lettura rivela, allo stesso tempo, *la positività del contingente e la trascendenza dell’Unico Necessario*.

“L’ultima parola metafisica non è una necessità logica, ma l’amore libero, fondamento infondato di perché c’è qualcosa. L’uomo e le altre essenze finite possono essere mantenuti e compresi, come sono in se stessi, nella loro contingenza, per l’amore di Dio. La metafisica di von Balthasar, grazie al suo *a priori* teologico, culmina in una metafisica dell’amore e della bellezza”<sup>21</sup>.

L’estetica teologica di von Balthasar non ha niente a che vedere con una teoria dell’arte, né con una teologia estetica; essa è una teologia della rivelazione cristiana e dell’atto di fede. La parola iniziale della trilogia teologica di von Balthasar è la bellezza.

L’elezione di questo punto di partenza è un fatto abbastanza anomalo, perché capovolge l’ordine gnoseologico dei trascendentali. Però è un fatto giustificato. “Von Balthasar pone il *pulchrum* filosofico all’inizio perché egli individua in esso l’approccio più valido per impostare una riflessione metodologica sulla dottrina della rivelazione biblica e cristiana, quindi sui criteri oggettivi che le sono propri come autorivelazione di Dio, del suo amore, e che costituiscono l’evidenza oggettiva della stessa rivelazione. Essi, a loro volta, fondano e garantiscono la giustizia dell’evidenza soggettiva espressa e attuata nella luce della fede. Si tratta di un punto di partenza filosofico motivato dallo scopo teologico dell’opera”<sup>22</sup>.

C’è un altro motivo. La priorità di *pulchrum* si ricava anche dalla natura *epifanica* della realtà creaturale. Dalla “trascendentale epifania di ogni essere mondano si può gettare previamente uno sguardo sulla

---

teologico. Tuttavia sempre in un modo che nella “similitudo” appariva la “maior dissimilitudo”. Allo stesso modo che la “follia di Dio” ha “nullificato” ogni sapienza degli uomini, ma questa “maior dissimilitudo” doveva manifestarsi pur sempre all’interno della “similitudo”, così che l’uomo, reso idoneo a tanto da Dio nello Spirito Santo, potesse intuire “che la stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini” (1 Cor 1,5)» (E, p. 143).

<sup>21</sup> J. VILLAGRASA, *Hans Urs von Balthasar*, p. 11.

<sup>22</sup> J. VILLAGRASA, *Hans Urs von Balthasar*, pp. 11-12.



struttura della rivelazione dell'assoluta Realtà, al cui centro sta la figura-forma (*Gestalt*) di Gesù Cristo" (E, p. 127). "La Rivelazione divina, sostiene von Balthasar, avviene innanzitutto nella bellezza, nella grandiosità che attira e accende la fede. Il denominatore comune della bellezza e dell'amore è la gratuità, la quale è anche il segno caratteristico dell'agire di Dio nei confronti dell'uomo"<sup>23</sup>. Questa idea fondamentale è stata sviluppata da von Balthasar in un volumetto del 1956: *Solo l'amore è credibile*<sup>24</sup>. In esso, von Balthasar abbozza una via 'estetica' per rendere credibile la fede cristiana, in alternativa alla via cosmologica e a quella antropologica seguite fino a quel momento. *Gloria* percorre questa via estetica; è un'estetica teologica, cioè una dottrina della percezione soggettiva della verità e una dottrina dell'autointerpretazione oggettiva di Dio che rivela se stesso come amore infinito, in sé e per l'uomo.

In *Solo l'amore è credibile*, von Balthasar ritiene che la via cosmologica e la via antropologica siano riduttive. Nella via cosmologica la rivelazione cristiana è subordinata alla concezione esplicativa di una rappresentazione religiosa del cosmo. Nella via antropologica la rivelazione cristiana è ritenuta plausibile in quanto ha rilevanza per la comprensione che l'uomo ha di se stesso; quindi, l'uomo è tentato di imporre alla figura singolare e irripetibile della rivelazione cristiana le proprie leggi precostituite, incapace di percepirne l'originale novità. "La via estetica di Balthasar risponde a questa preoccupazione: come si può percepire la 'figura' della rivelazione divina senza doverla ricondurre al metro, alle dimensioni e alle leggi dell'uomo? La risposta va cercata nell'esperienza della bellezza e dell'autentico amore"<sup>25</sup>. Il motivo è chiaro: bellezza e amore si sottraggono alle manipolazioni imposte dalle esigenze proiettive del soggetto: "Come nell'amore fra gli uomini incontriamo l'altro *come altro*, che nella sua libertà non può essere da me costretto, violentato, così nell'intuizione estetica è impossibile una riconduzione della forza che si manifesta alla propria immaginazione, alla propria fantasia" (SAC, p. 55).

L'applicazione della categoria estetica al cristianesimo presuppone che la rivelazione sia letta non soltanto formalmente come 'parola',

<sup>23</sup> J. VILLAGRASA, *Hans Urs von Balthasar*, p. 12.

<sup>24</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 1982 (SAC).

<sup>25</sup> J. VILLAGRASA, *Hans Urs von Balthasar*, p. 14.

ma come ‘amore’ che assume forma visibile e percettibile. Per von Balthasar ‘estetica’ è un concetto prettamente teologico, ossia “l’intuizione, possibile soltanto nella fede, della gloriosa manifestazione dell’amore assolutamente libero di Dio” (SAC, p. 13).

Il teologo che si appresta a riflettere sulla rivelazione di Dio, non può appoggiarsi inizialmente su nessuna sapienza umana, ma deve esclusivamente, a partire dalla propria fede, fidarsi di ciò che il Logos divino ha detto di sé.

“Come questo sia possibile lo hanno mostrato i grandi teologi: con Agostino e Tommaso si può concepire una dinamica, deposta nella forma originaria degli spiriti creati e proiettata verso la visione di Dio, una dinamica sostenuta e orientata da una grazia previamente presente che si muove in direzione di qualcosa di non concepibile a partire dalla natura, per poi essere sollevata e inserita su un piano superiore: *gratia non destruit sed elevat et perficit naturam*. In questa via si rinuncia all’ipotesi di una *natura pura* e si presuppongono due cose: prima, l’apparente paradosso di una natura fatta per un raggiungimento del Dio irraggiungibile con le possibilità naturali e, seconda – come superamento di questo paradosso –, una grazia inserita già nella libertà ‘puramente naturale’, la grazia di un Dio che si apre a noi, il cui irraggiamento sull’intera storia umana verrebbe pensato come procedente dal centro cristologico (cf. E, p. 99). In modo analogo, nessuna filosofia potrà dare una risposta soddisfacente alla domanda: perché c’è un mondo se Dio non ha affatto bisogno del mondo. Questo limite della natura e della ragione umana è, per l’Aquinata, un segno della nobiltà dell’uomo (cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 5 a. 5 ad 2): la perfetta beatitudine dell’uomo consiste nella visione dell’essenza divina, che è al disopra della natura di qualsiasi creatura; Dio gli ha donato però il libero arbitrio, con il quale l’uomo può volgersi a Chi lo farà beato; la creatura razionale, che può conseguire il bene perfetto della beatitudine ricorrendo all’aiuto divino, è superiore alla creatura irrazionale incapace di tale bene, pur raggiungendo questa un bene imperfetto con le capacità della sua natura; già diceva Aristotele che ciò che possiamo grazie agli amici in qualche modo lo possiamo da noi stessi”<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> J. VILLAGRASA, *Hans Urs von Balthasar*, p. 16.

La limitata capacità umana e il dono della fede sono gli estremi per impostare il tema della teologia negativa. Il tema ha una notevole attualità. Nel contesto culturale odierno, come viene presentato da papa Francesco nella introduzione dell'enciclica *Lumen fidei*<sup>27</sup> (LF), l'uomo moderno non sembra capace di cogliere la luminosità della fede. Per il credente la fede è una luce: "Chi crede, vede; vede con una luce che illumina tutto il percorso della strada, perché viene a noi da Cristo risorto" (LF, 1). Per molti nostri contemporanei forse questa luce è illusoria. "Nell'epoca moderna si è pensato che una tale luce potesse bastare per le società antiche, ma non servisse per i nuovi tempi, per l'uomo diventato adulto, fiero della sua ragione, desideroso di esplorare in modo nuovo il futuro. In questo senso, la fede appariva come una luce illusoria, che impediva all'uomo di coltivare l'audacia del sapere" (LF, 2).

Alla fine di questo processo la fede ha finito per essere associata al buio. "Lo spazio per la fede si apriva lì dove la ragione non poteva illuminare, lì dove l'uomo non poteva più avere certezze. La fede è stata intesa allora come un salto nel vuoto che compiamo per mancanza di luce, spinti da un sentimento cieco; o come una luce soggettiva, capace forse di riscaldare il cuore, di portare una consolazione privata, ma che non può proporsi agli altri come luce oggettiva e comune per rischiarare il cammino. Poco a poco, però, si è visto che la luce della ragione autonoma non riesce a illuminare abbastanza il futuro; alla fine, esso resta nella sua oscurità e lascia l'uomo nella paura dell'ignoto. E così l'uomo ha rinunciato alla ricerca di una luce grande, di una verità grande, per accontentarsi delle piccole luci che illuminano il breve istante, ma sono incapaci di aprire la strada. Quando manca la luce, tutto diventa confuso, è impossibile distinguere il bene dal male, la strada che porta alla mèta da quella che ci fa camminare in cerchi ripetitivi, senza direzione" (LF, 3). È la postmodernità. In questo contesto, papa Francesco vuole "recuperare il carattere di luce proprio della fede", una luce "capace di illuminare tutta l'esistenza dell'uomo". E conclude papa Francesco affermando che "la fede non abita nel buio; che essa è una luce per le nostre tenebre" (LF, 4).

---

<sup>27</sup> FRANCESCO, Lettera Enciclica *Lumen fidei*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.

### La teologia negativa in *Verità di Dio*

Il volume II di *Teologica: Verità di Dio*, apre la sezione sulla teologia negativa (T2, pp. 73-105) con questa frase: “A quanto fin qui esposto si potrebbe imputare una mancanza di serietà teologica: non è superficiale evidenziare le analogie tra Dio e la creatura, o tanto più tra il Dio trinitario e la molteplice realtà intramondana, evidenziarle al punto che, di conseguenza, sembra quasi dimenticata la fondamentale sempre ‘più grande dissimilitudine’?” (T2, p. 73).

Von Balthasar ha appena conclusa la sezione ‘L’autoespressione del logos’ (pp. 53-72) che serve de cornice immediata insieme a quella più ampia dell’introduzione. Ecco una estrema sintesi di questa cornice: “La teologia incomincia con l’autorivelazione del Dio trinitario nell’incarnazione del Logos divino” (T2, p. 1). Allora la questione centrale sarà “come mai l’eterno Logos di Dio può esprimersi nella finitezza della creatura” (T2, pp. 1-2). Il punto di partenza o cominciamento di Hegel è agli antipodi di quello teologico, perché questo filosofo comincia con i ‘contenuti più miseri’ (essere, nulla, divenire, qualcosa, ecc.) per sollevarsi con metodo dialettico a poco a poco fino all’ultima pienezza (cioè in Hegel, alla idea assoluta o al sapere assoluto). “La teologia invece si può permettere di iniziare con la pienezza assoluta, perché essa è già autointerpretazione di Dio per il mondo”<sup>28</sup>.

La teologia è possibile perché “l’uomo Gesù si presenta primariamente (almeno secondo Giovanni) come colui che spiega il Padre” (T2 54). Solo il Figlio lo rivela. Dice san Ireneo:

Conforme alla sua maestà è impossibile conoscere Dio. Giacché non è possibile che il Padre venga misurato. Ma secondo il suo amore – perché questo amore è ciò che mediante la sua Parola ci mostra la via verso Dio – sempre noi impariamo, nell’obbedienza a suo riguardo, che Dio è colui che è tanto grande<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> T2, p. 13. «Si potrebbe senz’altro dire che alla miseria dell’inizio hegeliano corrisponde un’analoga miseria sul piano teologico: la povertà dell’esistenza nella carne del Verbo di Dio; ma questa non è una povertà dell’astrazione, bensì dell’amore, [...] una povertà che viene liberamente scelta per arricchire noi (2 Cor 8,9)» (T2, p. 13).

<sup>29</sup> *Adversus Haereses* IV, 20, 1, citato in T2, p. 55.

Gesù, vero uomo, che “possiede una natura umana completa in ogni senso, si presenta tuttavia, uomo di fronte agli altri uomini, come il Tutt’Altro” (T2, p. 56). “Il Tutt’Altro nell’uomo Gesù rispetto agli altri uomini (che egli chiama suoi fratelli non prima del giorno di Pasqua: Gv 20, 17) dev’essere interpretato come un Tutt’Altro essere all’interno della natura umana perfettamente eguale (‘perfectum in humanitate’ DS 301)” (T2, p. 58). Questa perfetta umanità serve proprio alla rivelazione: “il Figlio può rappresentare il Padre in forma adeguata solo mediante la sua totale incarnazione: ciò vuol dire mediante tutto il suo essere finito” (T2, p. 60). Il Figlio non trova del tutto impreparato l’uomo per la rivelazione:

Dio appunto ha fatto la creatura secondo sua immagine e somiglianza, affinché essa con la sua grazia divenga da dentro capace di servirgli per così dire da corpo risonante mediante cui egli possa esprimersi e rendersi comprensibile. Si tratta ora quindi non più solamente delle strutture della lingua umana, ma della ‘lingua’ stessa giacente nella struttura dell’essere mondano, lingua che chiunque sia vivo in condizioni di creatura in qualche modo conosce, senza aver bisogno di espressamente formularla (T2 68-69).

Veniamo ora al nostro testo sulla teologia negativa che è diviso in quattro paragrafi.

[1] Il primo dei quali si intitola il *luogo della teologia negativa*. Come abbiamo detto questo comincia con una provocazione: “A quanto fin qui esposto si potrebbe imputare una mancanza di serietà teologica”<sup>30</sup>. Forse la mancata serietà deve essere attribuita a Gesù, che ha detto: ‘Chi vede me, vede anche il Padre’ (Gv 14, 9) e promette ‘Lo Spirito di verità vi introdurrà in ogni verità’ (Gv 16, 12)? Con la stessa serietà

---

<sup>30</sup> T2, p. 73. «Non è superficiale evidenziare le analogie tra Dio e la creatura, o tanto più tra il Dio trinitario e la molteplice realtà intramondana, evidenziarle al punto che, di conseguenza, sembra quasi dimenticata la fondamentale sempre “più grande dissimilitudine”? Dove va a finire qui, di fronte a tutti i razionalismi filosofici e teologici, l’avvertimento di continuo ripetuto da Eunomio ad Hegel secondo il quale nessuno dei nostri concetti può approdare a Dio [...]?» (T2, p. 73).

con la quale si considera la trascendenza divina si deve considerare il fatto della rivelazione cristiana:

La biblica vicinanza di Dio non dovrebbe venire integrata da un'espressione di infinita distanza, come del resto è successo molte volte nella tradizione? A questo riguardo bisogna ricordare una cosa molto seria. Nella Scrittura del Vecchio e Nuovo Testamento la parola di Dio suona rivolta agli uomini. In quanto però Dio parla a partire da sé, non può negare sé stesso. Egli può testimoniarsi e dimostrarsi unicamente mediante le sue azioni e gesta uniche inconfondibili, interpretate dalle sue parole: come l'Incomparabile, l'Unico (T2 74).

In questa immensa autoaffermazione di Dio ci sta, come legata, un'assoluta negazione, quella che von Balthasar chiama *l'originaria teologia negativa del Dio biblico*. Vale a dire, "il Dio, che non può negare sé stesso nella sua singolarità divina, nega con ciò stesso ogni aspirante Dio o usurpatore, sia nel caso che possa essere qualcuno che volesse a lui identificarsi [...] o che si tratti di idoli come risultato di proiezioni umane" (T2, p. 74).

Vi si aggiunge *la teologia negativa dell'uomo biblico* che si contrappone con il suo culto idolatrico di Dio e più tardi con il tentativo di impadronirsi di Dio nell'atteggiamento farisaico della legge, e che nega poi Dio nel punto supremo della sua autorivelazione<sup>31</sup>.

Nel Vangelo di Giovanni si svolge la "contraddizione reciproca tra sapienza di Dio e follia umana" (T2, p. 75), e tra il vedere e non vedere Dio. Già nella preistoria veterotestamentaria vi si trova una specie di dialettica tra il non vedere Dio e il vedere Dio. Secondo il giudizio dell'uomo vedere Dio sarebbe mortale. "Ma ciò che vale nella prospettiva dell'uomo non lega necessariamente Dio nella libertà della sua

---

<sup>31</sup> «Questa è la decisiva negazione umana dell'autoposizione di Dio. Questa contraddittoria reciprocità era il centro della teodrammatica. Ha trovato la sua soluzione soltanto nella 'parola della croce' (1Cor 1, 18)» (T2, p. 74). Su questo argomento: V. HOLZER, «Théologie de la croix et doctrine trinitaire : Contribution à une théologie négative christologique : une autre analogie», *Revue théologique de Louvain* 38 (2007), pp. 153-186; S. LÖSEL, »Love Divine : All Loves Excelling : Balthasar's Negative Theology of Revelation», *The Journal of Religion* 82 (2002), pp. 586-616.

rivelazione. Si danno così i casi in cui, sempre con meraviglia dell'uomo, Dio si fa vedere, senza che per questo l'uomo muoia" (T2, p. 75). Dio può concedere il favore della sua visione, senza che l'uomo debba morire per questo. Le visioni veterotestamentarie di Dio, nel nuovo testamento decadono al rango di prefigurazioni e la visione di Dio stesso resta riservata agli uomini per il cielo.

Ecco che con san Paolo vediamo "i contorni del luogo di una teologia negativa (che può venir chiamata, in questo senso, anche filosofia negativa). Secondo il discorso dell'Areopago, attribuito a San Paolo, l'uomo è essenzialmente un cercatore di Dio; lo è per natura, [...] egli resta cercatore anche quando non arriva affatto a trovare (invece di trovare lui stesso, viene trovato dal Dio cercato)" (T2, p. 76).

Il punto di partenza della ricerca sta "nell'intuizione che tutte le cose mondane circostanti non possono essere la meta cercata, essendo finite e periture, e devono perciò essere in quanto meta negate" (T2, p. 76). Questo sarà il punto di partenza del breve *Ultimo rendiconto*, dove alla fine della sua vita (1988) von Balthasar ha voluto esprimere in poche righe il suo proposito filosofico-teologico<sup>32</sup>. Queste le prime righe:

Cominciamo con una riflessione sulla situazione umana: l'uomo esiste come un essere limitato in un mondo limitato, ma la sua ragione è aperta all'illimitato; a tutto l'essere; ne è prova la conoscenza della sua finitezza e limitatezza: io sono, ma potrei anche non essere. Molto di ciò che esiste, potrebbe non essere. Gli esseri sono limitati, l'essere no. Questa divaricazione, la «distinzione reale» di san Tommaso, è la fonte di ogni pensiero religioso e filosofico dell'umanità. Non c'è bisogno di dire che ogni filosofia umana (eccetto quella dell'ambito biblico e dell'ambito da essa influenzato) è nello stesso tempo essenzialmente religiosa e teologica, poiché pone la domanda dell'essere assoluto, sia esso pensato in categorie personali o meno (UR, pp. 87-88).

---

<sup>32</sup> Lo stesso von Balthasar ha cercato di presentare, almeno dalla prospettiva del suo metodo e struttura, il centro un'idea d'insieme del suo pensiero in H. U. VON BALTHASAR, «Ultimo rendiconto (1988)», in ID., *La mia opera ed epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 87-91 (UR). In tale scritto Balthasar esplicitamente dice che vuole «offrire uno schema della *Trilogia: Estetica, Drammatica e Logica*» (UR, p. 87).

Si parte dunque da un dualismo invincibile: il finito non è l'infinito. O come in Platone: il mondo terreno sensibile non è il mondo divino delle idee. Ne segue la critica alla mitologia e al politeismo. La pluralità di dèi non può non farsi problematica per l'uomo in ricerca. In occidente la critica alla mitologia è sorta per la prima volta con Senofane, poi continuata da Platone.

La conseguenza di questa critica alla mitologia politeista è la ricaduta in un assoluto raggiungibile ormai solo mediante negazione di ogni concetto umano evidentemente finito, il quale assoluto – manchevole logicamente anche della qualifica di persona – può essere accettato (non pensato) come un ab-soluto 'al di sopra di ogni esistente' (T2, p. 77).

Nel neoplatonismo, il duplice rapporto verso l'inaccessibile assoluto – una totale inafferrabilità concettuale si unisce a una ricerca di approssimazione da non omettere mai, ricerca che talvolta può approdare a qualche mistico istantaneo 'ritrovamento' o 'tocco' – diventa il centro di una filosofia con insita un'inevitabile frattura: nessuna speculazione può condurre alla mistica, nessuna esperienza mistica può venir tradotta in speculazione (T2, p. 77).

Questa è la teologia negativa filosofica, le cui ultime conseguenze vengono dedotte dal buddismo mahayana, da cui deriva il buddismo zen del Giappone.

Von Balthasar ritiene paradossale che l'ebreo Filone identifichi il Superesistente di Platone "che sfugge a ogni pensiero con il Dio vivente di Israele che rifiuta a Mosè di dire il suo nome o che si dichiara come l'essere in assoluto" (T2, p. 80). Esistono pensatori cristiani, che si sono collocati in questa scia di Filone a riguardo di una ricerca che rivela sempre più a fondo la diversità tra Dio e la creatura – vengono citati tre padri: Clemente di Alessandria, Gregorio di Nissa, Dionigi<sup>33</sup> – ,

---

<sup>33</sup> «Più lontano di tutti avanza in questo senso, bisogna ammetterlo, Erich Przywara che costruisce la sua dottrina dell'analogia sulla 'maior dissimilitudo' (Lateranense V, DS 800) [...]. Difficile capire come, sulla base di una simile dottrina dell'analogia, debba essere possibile una cristologia» (T2, p. 81). «L'analogia è una barriera sia contro una comprensione oggettivante e cosificata della fede e dei dogmi, sia contro una teologia negativa eccessiva, che



ma in questo modo essi non possono richiamarsi per tanto alla rivelazione biblica.

Il luogo primario della teologia (filosofia) negativa è e resta la ricerca extrabiblica dell'uomo verso Dio, dell'uomo che, scontento di un cercare che non arriva mai, o si ripara dentro un sistema (anche lo zen lo è) o in un agnosticismo rassegnato, che si distende in negazioni e negazioni, mentre si è già rinunciato alla ricerca. Questa teologia negativa primaria rappresenta il bastione più forte contro il cristianesimo (T2, p. 81).

Una riflessione simile fa von Balthasar in *Ultimo Rendiconto*, dove collega la via della teologia negativa all'agnosticismo e il panteismo. Von Balthasar si domanda: donde questa divaricazione tra finito e infinito? Perché non siamo Dio?

Primo tentativo di risposta: ci deve essere stata una caduta, una decadenza e la via alla salvezza può consistere solo nel ritorno del sensibile finito nel sovrasensibile infinito. Questa è la strada di ogni mistica extrabiblica. Secondo tentativo: l'infinito, Dio, ha bisogno di un mondo finito. A che scopo? Per portare se stesso a compimento ed sperimentare tutte le sue possibilità? Oppure per avere un oggetto del suo amore? Ambedue queste strade portano al panteismo. In ambedue Dio, l'infinito, è divenuto nuovamente in sé bisognoso, quindi finito. Ma se Dio non ha affatto bisogno del mondo, perché c'è un mondo? / Nessuna filosofia potrà mai dare una risposta soddisfacente a questa domanda. Paolo dirà ai filosofi che Dio ha creato l'uomo perché cerchi il divino, *si sforzi* a raggiungerlo. Per questo ogni filosofia precristiana è al suo vertice teologica. Ed effettivamente la filosofia può avere una risposta autentica solo dall'essere stesso in quanto le si rivela. L'uomo sarà in grado di accogliere questa rivelazione? Una risposta positiva sarà data solo dal Dio della Bibbia. D'altro canto questo Dio, creatore del mondo e

---

comprende i dogmi come mere «cifre» di una trascendenza che rimane in ultima istanza inafferrabile e che quindi ignora la natura storica e concreta del mistero cristiano della salvezza» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «L'interpretazione di dogmi (1990)», in ID, *Documenti 1969-2004*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, p. 404.

dell'uomo, conosce la sua creatura. “Ho creato l'occhio e non dovrei vedere, l'orecchio e non dovrei sentire?”. Da parte nostra aggiungiamo: “Ho creato il linguaggio e non dovrei parlare e farmi comprendere?”. Ciò pone anche l'alternativa: per poter udire e comprendere l'autorivelazione di Dio, l'uomo deve essere in ricerca di Dio, una domanda a lui rivolta. Non si dà, quindi, mai teologia biblica senza filosofia religiosa. La ragione umana deve essere aperta all'infinito (UR, pp. 88-89).

[2] Nel secondo paragrafo, *La ricerca di Dio sotto la luce biblica*, von Balthasar ritiene che “tutto il senso della teologia negativa muta radicalmente non appena si entra in territorio biblico” (T2 81). E muta in due modi. Primo:

Ciò che nella ricerca non biblica del fondamento era apparso quasi per necessità libero dai limiti della qualità personale o risultava raggiungibile unicamente in attimi estatici, ora si presenta d'improvviso con tutto il vigore di una libertà spirituale, come l'unico Dio, che ha ormai trovato da sempre l'uomo che lo cerca e a cui d'ora in poi si rivolge con la sua grazia e la sua richiesta. In tal modo viene segnata d'un colpo la fine di qualsiasi sistematica e di qualsiasi rassegnazione. Al posto di un'immersione metodica subentra un'adorazione che sfugge a ogni metodo, al posto di sistematiche approssimazioni e ascensioni una *obbedienza* leale, prestata a un Dio che chiama con grazia ed amore: Abramo diventa l'archetipo per entrambe le cose<sup>34</sup>.

Il secondo modo è importante quanto il primo. L'uomo, che Dio ha trovato e chiamato, non diventa però beato e appagato trovatore di Dio, ma un cercatore di Dio in un senso tutto nuovo e intenso. “Non c'è parola che, a riguardo del rapporto dell'uomo con Dio, risuoni può frequentemente, e variata in centinaia di versioni e risonanze, quanto quella del ‘quaerere Dominum’. È come se il raggio della grazia, che ha colpito l'intimo più profondo dell'uomo, avesse messo finalmente a nudo tutta la realtà della sua essenza in quanto natura creata” (T2, pp. 81-82).

---

<sup>34</sup> T2, p. 81. Corsivo nostro per evidenziare due concetti fondamentali.

La ricerca si dà nella Bibbia all'interno dell'Alleanza, quella di Dio con Israele, e poi quella in Cristo con la Chiesa che rappresenta l'umanità. Perciò benché i padri della Chiesa abbiamo assimilato e radicalizzato in larga misura la teologia negativa del mondo antico, lo fanno sempre su un fondo di *affermazione radicale e originaria*.

Perciò si comprende perché i padri della Chiesa abbiano mirato ad assimilarsi in larga misura la teologia negativa del mondo extrabiblico, e l'abbiano semmai più radicalizzata che attenuata, non sfuggendo talvolta del tutto ai suoi rischi, ma tutto ciò in forza di uno spirito tutto diverso da quello dalle filosofie pagane, perché essi partivano ogni volta dall'affermazione originaria che porta ogni negazione e dalla sua pure originaria eminenza, sempre superiore e ulteriore a tutte le negazioni (T2, p. 84).

[3] Con questa premessa, von Balthasar dedica il terzo paragrafo, *L'accoglimento della teologia negativa nella Chiesa*, a questa teologia negativa cristiana sullo sfondo dell'affermazione originale. Qual è allora questa affermazione?

Già il fatto che l'uomo è secondo la bibbia immagine di Dio, che Dio ha impresso il suo sigillo nell'essenza più profonda dell'uomo, che questa immagine è stata ricostituita e riorientata in Gesù Cristo in ordine al suo Archetipo, tutto ciò fa sì che la posizione [affermazione] originaria di Dio nell'uomo non può venire sconvolta da nessuna successiva negazione (T2, pp. 84-85).

Una continua convinzione dei grandi dottori è che per un'esplicita conoscenza di Dio non arrivi nessun concetto. Dio supera non solo il nostro parlare, ma anche il nostro pensare. Patristica e medioevo conoscono bene la distinzione tra l'esistenza (*an sit*) conoscibile e l'essenza (*quid sit*) non conoscibile di Dio. E di quei pochi attributi che gli ascriviamo non conosciamo il modo di essere. Infatti, non possiamo esprimere l'essere di Dio nella maniera che lo conosciamo e comprendiamo.

Tommaso d'Aquino dice: "L'estremo sapere umano di Dio è di sapere di non conoscere Dio, essendo l'essere di Dio superiore (*excedens*)

a quando noi comprendiamo”<sup>35</sup>. Questo conoscere la *excedentia* e così l’inconoscenza di Dio, sarebbe il più alto sapere. In esso c’è pure l’affermazione, come direbbe Dionigi, che la somma causa sta alta al di sopra di tutte le negazioni. Tutte le negazioni mirano “a un’affermazione alta sopra tutto”<sup>36</sup>.

La teologia negativa in applicazione cristiana si approfondisce rispetto a quella non cristiana. Anzitutto perché quest’ultima pensa sempre in qualche modo emanativamente. “Ma nell’ambito biblico già dell’Antico Testamento si approfondisce la frattura tra Dio e la creatura in base all’assoluta libertà del creatore” (T2, p. 88). Storicamente si può affermare che l’uso anche accentuato della teologia negativa da parte del cristianesimo nasce “come conveniente risposta ai razionalismi degli gnostici (che pretendono di conoscere Dio e di poterlo aprire ‘come un libro’: Ireneo) e a quelli degli ariani come Eunomio” (T2, p. 88). Più in profondità, tale uso si deve ad una certezza: “la certezza cristiana di essere stati da sempre trovati dal Dio della rivelazione. Solo all’interno di questa certezza il ‘quaerere Deum’ dei Salmi o di un Agostino ha il suo senso nella sua accentuata intensità” (T2, p. 88). Massimo Confessore lo esprime con singolare chiarezza:

In nessun caso l’anima può tendersi fino alla conoscenza di Dio, se Dio non si piegasse e discendesse fino a lei per alzarla fino a sé. Giacché lo spirito umano non avrebbe mai la forza di correre fino ad afferrare qualcosa della luce divina, se Dio non lo attirasse a sé<sup>37</sup>.

Nella ricerca si trova quindi nascosto il fatto di essere da sempre superati da Dio. La teologia negativa si armonizza così con il primato della rivelazione: “Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia

---

<sup>35</sup> “Ad decimumquartum dicendum, quod ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere” (*De Potentia*, q. 7 a. 5 ad 14).

<sup>36</sup> *Teologia mistica*, 2 (PG 3, col. 1000 B). In *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 5, ad 2, Tommaso d’Aquino dà un’interpretazione dell’insegnamento di Dionigi.

<sup>37</sup> MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita theologica et oecumenica* 1, Centurie 25 (PG 90, col. 1093-1096), citato in T2, p. 89.

rivelare” (*Mt* 11,27). La fede dell’apostolo è la risposta a parole incomprensibili, eccessive, di Gesù: “Tu hai parole di vita eterna” (*Gv* 6, 68). Gesù accentua sempre oltre se stesso ciò che è già per sé inconcepibile. “Undici volte nel Vangelo e nelle Lettere [di san Giovanni] si rimanda al di là del superlativo che noi ci aspetteremmo a qualcosa di sempre più grande” (T2, p. 90)<sup>38</sup>. Pure le lettere paoline conoscono questo interminabile superamento all’interno della rivelazione venuta da Dio. In particolare, Paolo dice agli Efesini ciò che devono ‘riconoscere’: ‘l’amore di Cristo che supera ogni conoscenza’ (*Ef* 3, 19). La conoscenza che vi si intende “non è affatto quella teoretica, le cui posizioni [affermazioni] hanno bisogno di essere prima negate per essere religiosamente portanti, ma esprime piuttosto una connaturalità da Dio donata [cf. *Ef* 1, 17-19]”<sup>39</sup>.

‘I cristiani devono sapere che l’amore di Cristo che [supera ogni conoscenza e] che vale la pena conoscere – e *gnomai* ha qui il senso di sperimentare – è da più di ogni conoscenza, dunque anche più della conoscenza dell’amore di Dio. È superiore a ogni sperimentato amore di Cristo. Questo conoscere conosce in ultima analisi l’incoscibile, perché fa esplodere e travolge ogni conoscere’. Perciò si dà conoscenza teologica sempre unicamente sulla base della fede, come un ritenere per vero quanto supera la conoscenza, la quale per questo non cessa, secondo la pretesa di Paolo, di essere reale conoscenza [...] ‘la *gnosis* per la quale Paolo prega è il movimento in cui si muove l’esistenza dalla fede nell’amore e dall’amore nella fede per l’esperienza dell’inconcepibile amore di Cristo, che sta alla base di ogni cosa’ (H. Schlier, *Epheser*, 1957, pp. 175-176) (T2, p. 19).

In questa dinamica, alla fine della teologia negativa cristiana non c’è solo il silenzio filosofico che riconosce l’inadeguatezza del linguaggio, ma il silenzio credente dell’adorazione:

<sup>38</sup> In *Teodrammatica*, 2, pp. 125 ss, questo fatto viene chiamato «comparativo giovanneo».

<sup>39</sup> T2 9. La teologia cristiana lega intimamente conoscenza e amore, o per dirla meglio, come dice san Paolo si cerca di «conoscere l’amore di Cristo che supera ogni conoscenza» (*Ef* 3,19). «Un rapporto di conoscenza che non fosse al servizio dell’amore, non potrebbe avere all’interno della teologia, nessuna pretesa di essere una parte della sua logica» (T2, p. 18).

Se quindi alla fine della teologia filosofica negativa c'è il 'silenzio', perché le frecce di tutti i concetti e vocaboli precipitano prima della meta, alla fine della teologia cristiana c'è un altro silenzio: quello dell'adorazione, a cui cade la voce un'altra volta per l'eccesso di quanto si è avuto in dono (T2, p. 91).

[4] La somiglianza e distinzione di queste due forme del silenzio, al di là di ogni dicibilità, è l'oggetto del quarto paragrafo dal titolo *Non parola e super parola*; la non parola del neoplatonismo e la super parola del cristianesimo.

Che il neoplatonismo e la teologia cristiana possano camminare insieme per un lungo tratto di strada è di fatto comprensibile e storicamente dimostrato, ma il fatto che queste strade erano diverse fin dall'origine — come lo fa supporre per principio l'opposizione tra concetto di Dio biblico e non biblico che più tardi diventa consapevole al pensiero cristiano con Nicea — ha avuto due diverse conseguenze possibili: o un mutamento radicale di significato delle strade neoplatoniche teoretiche e pratiche, oppure un sorvolo sulla divergenza da parte dei cristiani — o se non un sorvolo, una correzione insufficiente — il che si è amaramente vendicato nella storia della teoria teologica cristiana e nella prassi spirituale e mistica (T2, p. 92).

Nel neoplatonismo, l'assoluto è *non-parola*, non si rivela nelle sue emanazioni, non pronuncia né una parola di creazione né di redenzione, perciò per l'uomo la 'gerarchia' delle emanazioni diventa, teoreticamente come praticamente, via verso l'Uno.

Questa via però significa essenzialmente avversione dal materiale, dal sensibile e alla fine (sul piano del nous) anche dal concettuale: la salita viene intesa a un tempo come purificazione (dalla negatività del sensibile e materiale e dal concetto sempre limitato), come purificazione ascetica oppure astrazione dal corporale e come assimilazione all'Uno mediante la semplificazione massima possibile, nel qual processo lo spirito, più vicino arriva all'Uno, tanto più viene illuminato dalla sua luce. Così l'ordine graduale gerarchico

dell'essere diventa la strada mistagogica incontro a quell'Uno che riposando in sé rimane una *non-parola* (T2, p. 93).

Il fondo fondamentale è non-parola e deve essere onorato dall'uomo filosofico mediante il silenzio.

La forma graduatoria dell'universo non pone problema al filosofo-teologo cristiano. “Un'eco filosofica di questo gerarchismo si trova ancora nella quarta prova dell'Aquinate ‘ex gradibus’” (T2, p. 94). È problema la forma ivi congiunta, nel neoplatonismo, della ‘purificazione’ mediante progressiva astrazione dal materiale, sensitivo e corporeo...

Questa dottrina di perfezione spiritualizzante ha causato le più grandi devastazioni nel medioevo e fin dentro l'età moderna (un Giovanni della Croce non può qui fare eccezione). Contro la tendenza in fondo incarnatoria del cristianesimo, qui una graduale disincarnazione diviene il modello non solo per l'ascesi, ma in particolare per la teoria della mistica (T2, p. 95).

Una manifestazione estrema di questa tendenza è la mistologia eckhartiana. Perciò i maestri dello zen, in vista di un dialogo con il cristianesimo, preferiscono riferirsi a Eckhart.

La questione centrale sarà quindi: dopo il superamento di tutte queste vie errate neoplatonizzanti, una spiritualità cristiana veramente incarnatoria cosa può contrapporre di valido alla pretesa degli schemi ascensionali extrabiblici. [...] Che cosa, in una religione biblica della rivelazione, possa venir opposto al fascinosum sia del buddismo che della gnosi che del neoplatonismo, cioè alla priorità del silenzio (*sige*, *hesychia*) nei riguardi della parola, della sua pluralità e del suo rumore. Ciò altro non può essere che la trasposizione della dimensione del silenzio nella parola stessa” (T2, pp. 95-96).

Per von Balthasar, “forse la migliore illustrazione del superamento della non-parola mediante la superparola è di Ignazio di Antiochia, a cui senza dubbio è nota la *sige* degli gnostici. Per lui Dio è colui ‘che si è rivelato mediante il Figlio Gesù Cristo, che è la sua parola uscita dal silenzio’ (Magn 8, 2)” (T2, p. 100).

Qualunque cosa diranno i padri dopo Ignazio in onore dell'elevatezza di Dio 'mediante il silenzio', vi è presupposta la divina superparola, l'autocomunicazione di Dio che nella dedizione del Figlio non si è trattenuto nulla di sé (Rom 8, 32-36), un tale immenso dono di sé che va oltre assai la Parola formulata, anzi formulabile (T2, p. 101).

La manifestazione del 'mistero di Dio che è Cristo' non impedisce affatto che in lui 'si trovino nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza' (Col 2,3), proprio in quanto sono manifesti. Nascondimento della nascita, dei trent'anni di esistenza silenziosa, del giudicativo silenzio anche durante gli anni di vita pubblica (adultera, Caifa, Erode, Pilato). Un nascondimento e silenzio che corrisponde bene anche alla sua caratteristica, in quanto Parola che è diventata carne, di parlare più con le azioni e i gesti della carne che mediante parole parlate.

Ciò che si afferra in lui come parola di lingua umana rimane una piccola parte della superparola mediante cui Dio si esprime in lui. Il suo tacere umano è senz'altro un aspetto parziale di questa parola complessiva, come anche la parola complessiva nasconde in se il mistero della parola silenziosa divina (T2, p. 102).

La comprensibilità delle parole di Gesù – si pensi ad esempio a quelle pronunciate sulla croce – non è in contraddizione con la loro insondabilità,

con la necessità, per avvicinarvisi, di chiudere gli occhi e di ingiunocchiarvisi. Esse testimoniano la esattezza del principio dell'Aquinata secondo cui quanto più qualcosa è di rango superiore è tanto più conoscibile in se stessa, ma tanto più inconoscibile per il nostro debole intelletto il quale, rispetto alla luce della verità, si comporta al dire di Aristotele come l'occhio dell'uccello notturno (*In Metaph.*, Lib. II, lect. 1, [Marietti, n. 286]). E se questa verità superiore è quella suprema, divina, allora lo spirito umano può solo consegnarsi a questa verità" (T2, p. 103).



Von Balthasar sceglie il concetto di ‘annientamento’ per contrapporre la non-parola (neoplatonismo) e la superparola (cristiana), mostrando il senso profondamente diverso che ha rispetto a entrambe.

Se l’assoluto è l’Uno che non sopporta nessuna pluralità, quindi nessuna specie di essere alla maniera del mondano, sia materiale che spirituale, allora esso non è altrimenti raggiungibile o almeno attingibile che con la radicale eliminazione di ciò che pretende di possedere dell’essere finito. Ciò vale per ogni mistica religiosa extra-biblica: ciò che è l’‘altro’ dall’Uno deve scomparire, poiché come altro è solo illusione, quanto meno essere decaduto [...] L’essere singolare dev’essere pronto a scomparire nell’universale (T2, p. 104).

Ora il cristianesimo ha di nuovo ripreso la lingua di questa mistica e se l’è fondamentalmente appropriata. Von Balthasar lo dimostra in molti autori. In essi risulta chiaro, però, “che ‘annientamento’ da parte della creatura altro non significa che assimilazione alla kenosis o auto-annientamento di Cristo, mediante cui egli rappresenta l’amore personale del Dio trinitario nella forma più radicale del mondo e chiama all’imitazione” (T2, p. 105).

Il far posto a Dio con l’assoluto dono di ogni realtà propria, il ‘sume et suscipe’ di Ignazio di Loyola è alla fine la suprema accettazione dell’amore di Dio che si dona nella superparola del Figlio, a cui l’uomo tenta di rispondere con una superparola a lui donata. Qui la «teologia negativa» diventa infine il luogo del perfetto incontro, non in equivalenza dialogica, ma nella metamorfosi dell’intera creatura in una ‘ecce ancilla’ per il mistero che l’adempie dell’inafferrabile amore del Dio che si svuota (T2, p. 105)

## Conclusion

Henri de Lubac per sostenere una sua affermazione piuttosto forte, cioè che “un’inflazione indebita di ‘teologia negativa’ rischia di aprire la strada non solo all’agnosticismo ma all’ateismo”, annota a piede di pagina: “Vedere a questo proposito le critiche rivolte ad una certa teologia

negativa da P. von Balthasar<sup>40</sup>. Dopo l'analisi che abbiamo compiuto, in particolare "Teologia negativa?" del volume *Verità di Dio*, riteniamo la valutazione sostanzialmente valida.

Von Balthasar, abbiamo detto, è uomo del mistero. Il senso di mistero conduce ad un pronto riconoscimento dei limiti della conoscenza teologica, che contrasta con qualsiasi pretesa razionalista di esaurire il Mistero di Dio. La ragione, illuminata dalla fede e guidata dalla Rivelazione, è sempre consapevole dei limiti intrinseci del proprio operato<sup>41</sup>. La teologia cattolica nella sua forma "negativa" o "apofatica" non dovrebbe essere messa in contrapposizione con la teologia catafatica. Come dice von Balthasar, seguendo l'Aquinate, ogni negazione si fonda su una affermazione<sup>42</sup>. La teologia intende parlare veramente del Mistero di Dio; sa che la sua conoscenza per quanto vera è inadeguata alla realtà di Dio, che non potrà mai "comprendere"<sup>43</sup>. Però sa pure che Dio ha voluto parlare e comunicare all'uomo la sua parola e la sua vita.

La realtà primaria per la teologia cristiana, tuttavia, è la rivelazione di Dio. Suo punto di riferimento obbligatorio è la vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo. In questi eventi, Dio ha parlato in modo definitivo attraverso il suo Verbo fatto carne. La teologia affermativa è possibile come conseguenza dell'ascolto obbediente della Parola, presente nella creazione e nella storia. [...]. Quando la teologia parla di una via negativa e di un'assenza di parole, si riferisce ad un senso di timore reverenziale davanti al Mistero Trinitario nel quale è la salvezza. Sebbene non sia possibile descriverlo pienamente a parole, per amore i credenti già partecipano al Mistero<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> H. DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, Jaca Book, Milano 1992, p. 246.

<sup>41</sup> L'insegnamento del Concilio Lateranense IV è fondamentale: «Perché tra il creatore e la creatura, per quanto la somiglianza sia grande, maggiore è la differenza» (DH, 806).

<sup>42</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In IV Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2: «Omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione».

<sup>43</sup> «De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus» (AGOSTINO, *Sermo* 117, 3, 5); [PL 38, col. 663]; «Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti» (*Sermo* 52, 6, 16); [PL 38, col. 360]

<sup>44</sup> Commissione Teologica Internazionale, «La Teologia oggi: Prospettive, principi e criteri», *La Civiltà Cattolica* 163 (2012) vol II, n. 3883, p. 93 (n. 98).

Davanti a Dio e la sua Parola, la vera teologia negativa è il silenzio adorante e l'obbedienza filiale.

**Summary:** The article presents the way Hans Urs von Balthasar understands negative theology, and some reservations regarding certain assimilations in Christian theology, of a negative (philosophical) theology. As a premise, there are some key points of philosophy that von Balthasar has conceived which may contribute to an integration with theology. After distinguishing different interpretations of negative theology, he describes the characteristic features of a Christian negative theology. At the end of this, there is not only the philosophical silence that recognizes the inadequacy of language, but there is also the believing silence of adoration. The Christian premise is unanswerable: God has revealed himself; theology begins with the self-revelation of the Trinitarian God in the incarnation of the divine Logos. The comprehensibility of Jesus' words does not stand in contradiction to their unfathomability. Before God and His Word, true negative theology is silent adoration and filial obedience.

**Key words:** von Balthasar, negative theology, apophatic theology, philosophy, neoplatonism, zen, agnosticism, atheism, Eckhart.

**Parole chiave:** Von Balthasar, teologia negativa, teologia apofatica, filosofia, neoplatonismo, zen, agnosticismo, ateismo, Eckhart.