



## Hans-Urs von Balthasar di fronte alla differenza ontologica ed all'onto-teologia

*Jesús Villagrasa, L.C.*

I relatori di questo convegno hanno già presentato la complessa problematica dell'ontoteologia: cioè della concezione di una metafisica che sia allo stesso tempo *philosophia prima*, che tratta delle cause prime delle cose; *metaphysica*, che tratta dell'ente in generale e dei principi universali che gli ineriscono in quanto tale, e *theologia*, che tratta delle sostanze immateriali, e in particolare di Dio<sup>1</sup>. Si tratta di vedere come Dio entri nella filosofia, e in particolare nella metafisica, e di quale Dio si tratti.

Hans Urs von Balthasar, uomo coltissimo<sup>2</sup>, grande teologo cattolico del XX secolo, per amore della teologia è rimasto sempre filosofo. I suoi scritti sono impregnati di una filosofia dell'essere e dell'analogia, pensata in vista della rivelazione. Scegliamo questo autore e la prospettiva della “differenza ontologica” per presentare una concezione originale di onto-teologia. Nella vasta opera di von Balthasar non viene usata la parola “onto-teologia”, benché le problematiche ad essa connesse siano onnipresenti, e si può accedere ad esse tramite la “differenza ontologica” che invece occupa un posto di grande rilievo.

Vediamo innanzitutto la collocazione della differenza ontologica (I) nello sviluppo del suo pensiero e (II) nell'impostazione della sua metafisica; consideriamo poi il tema (III) da una prospettiva più ampia e teologica; e, per la rilevanza che nel nostro autore ha l'apriori teolo-

---

<sup>1</sup> C. ESPOSITO, «Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia», in *Heidegger e i medievali*, a cura di C. ESPOSITO – P. PORRO, *Quaestio – Annuario di storia della metafisica* 1 (2001), p. 412.

<sup>2</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Paradoxe du mystère de l'Eglise*, Aubier -Montaigne, Paris 1967, p. 184: «Cet homme-là [était] le plus cultivé de son temps».

gico, vediamo (IV) il contributo cristiano alla metafisica. Infine (V), a modo di corollario, un accenno alla sua concezione della teologia negativa.

### Sviluppo del suo pensiero

La divisione del pensiero filosofico di von Balthasar in tre fasi — Identità, Differenza e Analogia, proposta da Eliecer Pérez Haro<sup>3</sup> — è un po' artificiale, ma non infondata. Serve a sottolineare una certa evoluzione in una sostanziale continuità di pensiero.

La fase dell'Identità non implica un'appropriazione, ma lo studio profondo e critico dei valori e dei difetti dei sistemi di identità che caratterizzano l'ambiente culturale in cui Balthasar si è formato. Questa fase culmina in *Apokalypse der deutschen Seele (Apocalisse dell'anima tedesca, 1937-1939)*. La figura titanica di Prometeo è l'immagine principale del "sistema" dominante germanico: il sé autosufficiente che si pone all'altezza del divino, dove l'intero stesso è il divino e non c'è spazio per un Dio personale, né per la gratuità. Le fasi di Differenza e Analogia si concentreranno sul superamento di questo sistema di identità.

Nella fase della Differenza, von Balthasar sviluppa due intuizioni al fine di superare tale sistema: l'affermazione delle differenze — e quindi il riconoscimento della realtà dell'altro — e la ricettività fondamentale e primaria del finito. Nell'analizzare il pensiero di Erich Przywara — che lo ha influenzato in questo periodo —

trova due aspetti criticabili: la sua enfasi esagerata relativa alla teologia negativa, che rende difficile lo sviluppo di una cristologia, e la riduzione dell'*esse* tomista a esistenza<sup>4</sup>.

Queste intuizioni e difficoltà spingono von Balthasar a orientarsi verso l'Analogia. Tre lavori costituiscono il nucleo centrale degli scritti filosofici di Balthasar e in essi dovrebbe essere individuato il passaggio, nel suo pensiero, dallo stadio della Differenza allo stadio dell'Analogia: *Circa i compiti della filosofia cattolica nel tempo* (1946<sup>5</sup>), dove von

<sup>3</sup> E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser: una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar* (MS), Santandreu Editor, Barcelona 1994, pp. 442-451.

<sup>4</sup> Cf. E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, p. 445.

<sup>5</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit», in *Annalen der Philosophischen Gesellschaft der Innerschweiz* 3 (1946-1947) 2/3, pp. 1-38. Secondo Peter Henrici, questo lavoro è il vero «Discours de la méthode» di von Balthasar e una

Balthasar intende la filosofia cristiana come un filosofare nella fede e con lo sguardo rivolto alla teologia; *Verità del mondo* (1947), che è l'unico scritto filosofico sistematico di von Balthasar<sup>6</sup>; *La teologia di Karl Barth*<sup>7</sup> (1951), dove Balthasar, riprendendo il capitolo su Barth di *Apokalypse* e il dialogo interrotto tra Przywara e Barth sull'*analogia entis* e l'*analogia fidei*, presenta concretamente la mutua compenetrazione di filosofia e teologia.

Verso l'anno 1950 Balthasar approfondisce l'interpretazione dell'*actus essendi* tomista<sup>8</sup>, dovuta principalmente all'influenza di Gustav Siewerth e alla sua teoria della "Identità esemplare" come base dell'analogia<sup>9</sup>. Nell'interpretazione tomista di Gustav Siewerth, l'essere (*actus essendi*) è considerato come la prima somiglianza di Dio. Fino a quel tempo, il pensiero di von Balthasar era stato sotto l'influenza di Erich Przywara nell'interpretazione della distinzione reale tomista come polarità di essenza ed esistenza e nell'accentuazione dell'analogia come *major dissimilitudo* tra Dio e il mondo.

Come teologo, 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 deve conformarsi all'oggetto. Il primato dell'iniziativa di Dio per quanto riguarda l'uomo è il punto focale comune di von Balthasar e Barth.

---

risposta implicita a coloro che lo rimproverano ostilità verso la Scolastica, cf. P. HENRICI, «La filosofia di Hans Urs von Balthasar», in *Hans Urs von Balthasar figura e opera*, a cura di K. LEHMANN – W. KASPER, Piemme, Casale Monferrato 1991, pp. 307-308.

<sup>6</sup> Benché l'*Avant-propos* alla traduzione francese di 1951 (H.U. VON BALTHASAR, *Phénoménologie de la Vérité*, Beauchesne, Paris), dice: «Ce livre est un essai, non un traité systématique» (p. 5). Per una volta, un libro senza riferimenti a nomi, benché in un costante e sottinteso dialogo con Tommaso d'Aquino e Heidegger.

<sup>7</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985. H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 1951, 1961<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> P. Henrici percepisce una forte somiglianza tra von Balthasar e Tommaso in tre temi: la distinzione *essentia-esse*; il desiderio naturale della visione divina; il fatto che Tommaso sia innanzitutto teologo e che, quindi, la sua metafisica debba essere compresa in vista della teologia, cf. P. HENRICI, «La filosofia di Hans Urs von Balthasar», pp. 326-328.

<sup>9</sup> Cf. G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt a.M. 1939, 1961<sup>2</sup>; nel 1958 G. Siewerth pubblicherà *Das Sein als Gleichnis Gottes*. Cf. PH.W. ROSEMANN, «L'être entre 'positivité pure' et 'milieu médiatisant'. Reflexions sur quelques notions centrales dans 'der Thomismus Identitätssystem' de G. Siewerth», *Revue Philosophique de Louvain* 95 (1997), pp. 225-239.

La serietà con cui Balthasar tratta questi temi filosofici si riflette nel titolo di un suo libro del 1966: *Cordula oder der Ernstfall* (*Cordula ovvero il caso serio*). In questo lavoro, 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, in altre parole, morire per esso?

### **Impostazione della sua metafisica**

La filosofia dell'essere di von Balthasar è una metafisica adatta all'integrazione con la teologia; essa si articola sulla distinzione reale e la differenza ontologica, sui trascendenti e l'analogia; una metafisica del “miracolo di essere”, il miracolo che ci sia qualcosa piuttosto che niente.

Il senso delle intricate vie storiche della metafisica occidentale è rettilineo e semplice — afferma —, se si cerca di ordinare i dispersi frammenti in funzione della domanda metafisica autentica che sta al centro. Perché c'è qualcosa invece di niente?<sup>10</sup>

Questa domanda e la meraviglia che provoca l'essere accompagnano il filosofo in tutte le sue meditazioni e indagini, fino alla fine.

La meraviglia circa l'essere non è soltanto punto di partenza, bensì — come Heidegger ha ben visto — permanente elemento (*arché*) del pensiero. Ma questo dice — contro Heidegger — che non è soltanto strano che l'ente possa meravigliarsi, nella differenza dell'essere, dell'essere, ma piuttosto che egualmente l'essere come tale e da se stesso sia alla fine “meraviglia”, si comporti come un “miracolo” mirabile, stranamente e meravigliosamente. Ripensare

---

<sup>10</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V. Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, p. 547.

costantemente questo miracolo radicale dovrebbe essere l'assunto fondamentale della metafisica; e noi oseremo qui tentare di accostarci a un simile miracolo in quattro fasi, con l'indicazione di quattro differenze, le quali tutte insieme svelano alla fine che cosa meriti davvero nello spazio della metafisica il nome di "gloria"<sup>11</sup>.

Presentiamo quindi una visione sintetica della sua metafisica e poi delle quattro differenze. Per la presentazione sintetica del pensiero di von Balthasar ci serviamo di *Epilogo*<sup>12</sup>, un breve testo, scritto da von Balthasar nel 1987, un anno prima della sua morte, dopo aver concluso i quindici volumi della trilogia: *Gloria, Teodrammatica, Teologica*; e della conferenza *Ultimo rendiconto*<sup>13</sup>, pronunciata il 10 maggio 1988, qualche settimana prima di morire (26 giugno), dove von Balthasar formula una sintesi delle sue principali intuizioni metodologiche, quando il suo pensiero poteva ormai considerarsi definitivo. Il tema della quadruplici differenza verrà completato con quanto viene sviluppato nell'ultimo capitolo del volume V di *Gloria*.

*Epilogo* è diviso in una premessa e tre parti, intitolate rispettivamente: I. *Vorhalle*, Pronao; II. *Schwelle*, Soglia; III. *Dom*, Duomo. *Pronao* è «una specie di apologetica, indispensabile e tuttavia insufficiente»<sup>14</sup>: da una prospettiva filosofico-religiosa espone la domanda sul senso ultimo dell'esistenza. *Soglia*, da una prospettiva filosofica, considera la questione dell'essere e dei suoi trascendentali, ed espone «il passaggio da una vera (e quindi religiosa) filosofia alla teologia biblica della rivelazione». *Duomo* è la parte teologica dove «si trovano i "misteri del cristianesimo", non deducibili da filosofie religiose»<sup>15</sup>.

Nella seconda parte di *Epilogo* troviamo, quindi, una visione sintetica e strutturata dei principali elementi della metafisica di von Baltha-

<sup>11</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V*, pp. 548-549.

<sup>12</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Epilogo», in ID., *La mia opera ed epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 93-167. Questa opera è stata concepita come un messaggio sintetico finale, elaborato in fretta, come una bottiglia gettata nel mare dell'attuale positivismo. È un gesto di carità intellettuale perché il lettore stanco ha diritto a questo epilogo alla voluminosa trilogia in quindici volumi. Si presenta come una prospettiva che racchiude l'intero suo lavoro (H.U. VON BALTHASAR, «Epilogo», p. 93).

<sup>13</sup> H.U. VON BALTHASAR, «L'ultimo rendiconto (1988)», in ID., *La mia opera ed epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 87-91.

<sup>14</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Epilogo», p.95.

<sup>15</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Epilogo», p. 95.

sar: differenza ontologica e distinzione reale, trascendentali, *analogia entis* e, aggiungiamo già, amore.

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. L'intera, non abbreviata, «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>16</sup>.

*Soglia* è suddivisa in sette capitoli. Il primo, *Bedenken des Seins* (Riflessioni sull'essere), presenta l'oggetto del compito metafisico: farsi carico dall'essere del mondo. Questo compito continua la domanda religiosa della prima parte, *Pronao*, ma invertendo l'orientamento indagatore, con una virata dalla domanda sulla cosa ultima — lo scopo finale dell'esistenza umana — alla domanda su ciò che si conosce per primo ed è apparentemente evidente, certissimo. Secondo Tommaso d'Aquino questo *primum* che trova lo spirito conoscente è l'ente.

Se il capitolo primo offre la struttura e la logica di *Soglia*, il secondo, *Sein und Seiendes* (Essere ed esistente (essente), approfondisce l'essere in se stesso e nelle sue differenze. Il capitolo terzo, *Erscheinung und Verborgenheit* (Apparenza e nascondimento), analizza attraverso questi due termini paradossali il mistero “epifanico” dell'essere. Il capitolo quarto, *Polarität im Sein* (Polarità nell'essere), tratta dell'unità dell'ente che è il trascendentale soggiacente alla *Trilogia*<sup>17</sup>. Il capitolo quinto, *Sich-zeigen* (mostrar-si), si occupa della bellezza come mostrar-si dell'essere. Il capitolo sesto, *Sich-geben* (dar-si), considera la

<sup>16</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Epilogo», p. 135.

<sup>17</sup> Di queste proprietà ne furono rilevate tre: “bello”, “buono”, “vero”, ma diventerà in seguito chiaro quanto esse — proprio perché percorrono insieme inevitabilmente l'intero essere — sono a vicenda inseparabili, sono anzi l'uno nell'altro. Prima di esse viene trattata di norma la proprietà dell'“uno”, ma si vide chiaro nella *Trilogia* che la problematica particolare di quest'ultimo trascendentale accompagna i tre indicati per primi. Ma è significativo che in *Epilogo* tratta inizialmente dell'“uno” distintamente dagli altri, e allora risulta evidente perché questi tre sono stati trattati nella *Trilogia* secondo un ordine di serie insolito (cf. H.U. VON BALTHASAR, «Epilogo», p. 117).

bontà come darsi dell'essere. Il capitolo settimo, *Sich-sagen* (dir-si), ricapitola nel trascendentale *verum* i trascendentali *pulchrum* e *bonum* per sottolineare il carattere epifanico della realtà. Nella formula sintetica di *Ultimo rendiconto* possiamo riassumere la proposta di von Balthasar:

L'unità è dunque polare nel campo del finito. La stessa polarità può essere dimostrata per il buono, il vero, il bello. Un essere *appare*, ha luogo un'epifania: in ciò è bello e ci rende felici. Apparendo ci si dona: è buono. E donandosi *si esprime*, si svela: è vero (in sé e nell'altro a cui si rivela)<sup>18</sup>.

I trascendentali, nella elaborazione dottrinale nel Medioevo, sono determinazioni universali che appartengono all'ente in quanto tale e che, pertanto, trascendono ogni specie e categoria; essi sono coestensivi con l'ente in modo tale da predicarsi di ogni ente e, come l'ente, sono indefinibili. La luce dei trascendentali brilla solo se rimane integra. Isolare uno dall'altro o dimenticarne qualcuno è a danno di tutti. Von Balthasar, senza ignorare che i trascendentali in questione — verità, bontà e bellezza — includono nella loro nozione una relazione con l'uomo, rileva tuttavia che si trovano *principaliter in re*, e sono inerenti all'essere come tale. Ciò si deve alla loro fondazione in un movimento, interno allo stesso ente, che presuppone la distinzione in due poli, tra i quali avviene appunto questo movimento "epifanico".

Perciò, prima di parlare di ogni trascendentale in particolare, Balthasar dedica il capitolo *Manifestazione ed occultamento* a questo movimento epifanico dell'essere. La differenza tra l'essere e gli enti, oggetto del capitolo secondo, genera un'epifania perché il fondamento si manifesta. Dato che la differenza polare è la struttura propria dell'essere finito, 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 dell'essere: il mostrar-si (*pulchrum*), il dar-si (*bonum*) e il dir-si (*verum*) dell'essere. Questa triade di trascendentali è fondata quindi sul carattere epifanico dell'essere

<sup>18</sup> H.U. VON BALTHASAR, «L'ultimo rendiconto (1988)», p. 90.

reale. Quasi alla fine di *Soglia*, von Balthasar getta questo sguardo retrospettivo sui rapporti e sui contesti dei modi trascendentali dell'essere mondano:

Ovunque risulta evidente la loro reciproca compenetrazione, nonostante che essi come modalità dell'essere siano a vicenda distinti. Il fenomeno di fondo era il carattere epifanico che tutti li investe: mostrarsi (bello) — darsi (buono) — dirsi (vero) erano aspetti diversi di questo obiettivo apparire che ricorda l'illuminarsi della luce, che è però significativo unicamente se si resta fermi alla differenza tra apparizione (*Erscheinung*) ed apparente-apparso (*Erscheinenden*). L'apparizione senza qualcosa che appare in sé decade in pura apparenza (*Schein*)<sup>19</sup>.

I trascendentali sono, pertanto, frutto del movimento ontologico (*Soglia*, cap. 3) tra l'essere non-sussistente e le essenze finite (*Soglia*, cap. 2). Da questo 'movimento' universale o "fenomeno fondamentale" (prima era stato chiamato fenomeno originario), coestensivo alla legge fondamentale della polarità e della differenza, sorge la ricchezza dei trascendentali.

La *quadruplici differenza* di cui parla von Balthasar è la via per accedere e approfondire il "miracolo dell'essere". Come già detto, von Balthasar tenta di accostarci a un simile miracolo in quattro fasi, «con l'indicazione di quattro differenze, le quali tutti insieme svelano alla fine che cosa meriti davvero nello spazio della metafisica il nome di "gloria"»<sup>20</sup>. La quadruplici differenza è il crescente ampliamento, in quattro fasi, di ciò che è «già presente nel primo atto di coscienza del bambino che si desta alla vita»<sup>21</sup>. Il bambino tra le braccia di sua madre si sente come qualcuno che è stato ammesso alla vita.

Tutti noi siamo parte di quelli ammessi. Anche la madre. Anche gli animali con cui gioco. C'è già molta realtà, e tuttavia l'essere si curva come una volta su tutto ciò, sublime e tranquillo; niente di tutto ciò doveva essere come è. Tutto sta immerso in una luce aperta che è più grande e magnifica di tutta la quintessenza del mondo bello e

<sup>19</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Epilogo», p. 139.

<sup>20</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V*, p. 549.

<sup>21</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V*, p. 569.

terribile [...]. Io e noi tutti siamo, rispetto ad essa, “casuali”: tutti noi insieme non siamo una sufficiente spiegazione dell’essere; esso è libero di mostrarsi infinitamente diverso, di fare luce a infiniti altri. Tuttavia: che cosa sarebbe la luce se nessuno la vede? Non siamo dunque forse bisognosi a vicenda? L’essere bisognoso degli enti e gli enti dell’essere? [...] Ma come potrà mai questa reciproca assegnazione, dunque questo condizionamento, esibire qualcosa di assoluto? Così noi, esitanti, quasi controvoglia, dobbiamo innestare una quarta differenza: al di là della libertà pur sempre condizionata, a vicenda assegnata dell’ente ad essere libero nell’essere e dell’essere a sussistere libero nell’ente, ecco una libertà incondizionata, da se stessa tutt’al più condizionata, non intaccata dal nulla, *actus purus*, una libertà che a tutta prima viene postulata semplicemente affinché la luce di apertura tra l’essere e l’ente resti una libera luce non coatta<sup>22</sup>.

Le quattro differenze balthasariane raccolte in questo testo sono: 1<sup>a</sup>, la differenza interpersonale; 2<sup>a</sup>, la differenza ontologica; 3<sup>a</sup>, quella essere-Dio; e infine 4<sup>a</sup>, quella mondo-Dio.

La prima non presenta ulteriori difficoltà; riguarda la differenza tra gli enti del mondo e, in particolare, la differenza interpersonale Io-tu: il figlio non è la madre.

Ora, l’essere non è l’ente; si verifica in ogni ente; non è la somma degli enti reali o possibili o pensati.

Un essere pensato come possibile non ha come tale la possibilità di realizzare se stesso, ma d’altra parte il realizzabile ha bisogno di un’essenza per diventare in essa una realtà: un essere reale che viene realizzato e che poi da se stesso è in grado di effettuare qualcosa (Un essere possibile non può muoversi o mangiare o proliferare; solo uno reale lo può, e a partire dalla sua essenza realizzata). Di qui l’affermazione di principio: «esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens» (Tommaso, *De Pot.* 1,1). L’intero della realtà esiste solamente via via nel frammento di un essere limitato, ma il frammento esiste solamente mediante la totalità del reale. Ciò evidenzia una differenza reale tra l’essere come realtà e l’essere (essente esistente) singolo<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V*, pp. 569-570.

<sup>23</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Epilogo», p. 118.

L'uomo può riconoscere questa seconda differenza, grazie alla sua spiritualità, alla sua apertura al tutto. In questo modo a lui, «che pur si sa frammentario (in mezzo agli innumerevoli frammenti di essere del mondo) si dischiude il totale, cioè l'esperienza della realtà e simultaneamente si dischiude a se stesso a partire da essa»<sup>24</sup>.

Questa seconda differenza è il punto di partenza dell'*Ultimo rendiconto* dove von Balthasar ha voluto esprimere in poche righe il suo proposito filosofico-teologico<sup>25</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<sup>26</sup>.

Balthasar ritiene che la seconda differenza — immanente al mondo — può essere espressa sia come distinzione reale *essentia-esse* di Tommaso d'Aquino; sia come la differenza ontologica essere-ente di Heidegger.

Non posso placare la mia meraviglia originaria-universale (che esiste in genere qualcosa) mediante il mio sguardo all'essere partecipando al quale gli enti sono. Piuttosto, la mia meraviglia si rivolge a entrambi i termini della differenza ontologica, sia tomisticamente concepita che heideggerianamente, giacché il fatto che l'ente può essere reale soltanto mediante partecipazione all'atto dell'essere, rimanda alla contro-formula integrativa che la pienezza dell'essere perviene alla realtà soltanto nell'ente singolo esistente; ma il fatto che l'essere (heideggeriano) può esplicarsi soltanto nell'esistenza (spirito) rimanda alla contro-formula che l'esistenza (spirito) comprende l'assegnabilità dell'essere agli enti esistenti e in tal modo la sua non-sussistenza<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Epilogo», p. 119.

<sup>25</sup> In *Ultimo rendiconto* von Balthasar esplicitamente dice che vuole «offrire uno schema della *Trilogia: Estetica, Drammatica e Logica*» (UR 87).

<sup>26</sup> H.U. VON BALTHASAR, «L'ultimo rendiconto (1988)», pp. 87-88.

<sup>27</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V*, pp. 552-553.

La seconda differenza non riesce a dare una ragione né all'essere, né alle essenze, né all'universalità dell'essere, né alla sua non sussistenza. La seconda richiede una fondazione nella terza differenza e nella quarta, che sono teologiche: la differenza essere-Dio e Dio-mondo. Non è possibile rimanere nella seconda differenza, nemmeno nella terza.

È perciò impossibile far oscillare come Heidegger la differenza tra essere ed ente come un mistero ultimo in sé placato; proprio essa rinvia imperiosamente al di là di se stessa all'ultima e alla quarta differenza, la quale soltanto fornisce una risposta alla domanda primordiale. Attraverso la differenza ontologica (che non si allontana essenzialmente, nella sua portata sistematica, dalla *distinctio realis* tomista) lo sguardo deve cercare di penetrare nella differenza tra Dio e mondo, dove Dio è l'unico fondamento sufficiente sia per l'essere che per l'ente nella sua struttura. [...] La fondazione in Dio di questo essere non riducibile ad alcuna necessità rinvia a un'*estrema libertà*, che non potrebbe appartenere né all'essere (come non-sussistente) né all'essenza esistente (in quanto essa si ritrova ogni volta già costituita nella sua essenzialità)<sup>28</sup>.

Pertanto, la differenza interpersonale rimanda alla differenza ontologica dell'ente che non è l'essere e dell'essere che non si verifica se non negli enti finiti. Questa differenza ontologica deve essere ricondotta, ad un *primum et unicum*. La domanda radicale metafisica «perché c'è qualcosa invece di niente?» trova la risposta definitiva nella libertà e nell'amore di Dio. «La libera profondità personale dell'essere assoluto che si dona porta finalmente alla luce il segreto della creazione, la "quarta differenza". Dio è il Tutt'Altro soltanto in quanto *non-aliud*, Non altro (Cusano)»<sup>29</sup>.

A questo punto, consideriamo, da una prospettiva più ampia e teologica, il pensiero di Balthasar.

### Da una prospettiva più teologica

La concezione che von Balthasar ha del rapporto tra filosofia e teologia è esposta principalmente nella prefazione — «Inserimento nell'o-

<sup>28</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V*, p. 557.

<sup>29</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V*, p. 559.

pera complessiva» — a *Teologica I*<sup>30</sup> del 1985, volume che riprende *Verità del mondo* del 1947 con l'unica novità di questa prefazione.

La trilogia *Gloria — Teodrammatica — Teologica* è espressione di una filosofia fatta alla luce della Rivelazione e in vista della teologia. In essa si succedono, secondo le forme della analogia, la “bellezza” del mondo e la “gloria” di Dio, la libertà “finita” dell'uomo e quella “infinita” di Dio, la verità “creata” delle cose e quella “increata” dell'Assoluto. L'intera trilogia è articolata secondo le determinazioni trascendentali dell'essere e l'analogia della loro forma nell'essere del mondo e di Dio.

La trilogia articola il momento teologico e quello filosofico sulla base del riconoscimento esplicito di due tesi complementari: la filosofia è essenziale per la teologia e bisogna “integrare” i due saperi. La prima tesi non può essere espressa più chiaramente: «Conoscenze teologiche sulla gloria, bontà, verità di Dio presuppongono naturalmente una struttura non solo formalistica o gnoseologica, bensì ontologica dell'essere del mondo: senza filosofia, nessuna teologia»<sup>31</sup>. «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»<sup>32</sup>. Questa tesi è un'estensione del noto assioma di origine tomista: *Gratia supponit, extollit, non destruit, perficit naturam. Theologia supponit, elevat, non destruit, perficit philosophiam.*

I sette volumi di *Gloria*, pubblicati nel decennio Sessanta, danno corpo a una convinzione: «non si è data e non si può dare teologia interiormente grande e storicamente feconda che non sia stata del tutto espressamente concepita e data alla luce sotto la costellazione del bello (*καλόν*) e della grazia (*χάρις*)»<sup>33</sup> *Gloria* costituisce «il tentativo di sviluppare la teologia cristiana alla luce del terzo trascendentale, di completare cioè la considerazione del *verum* e del *bonum* mediante quella del *pulchrum*»<sup>34</sup>.

Nel primo volume, presenta una estetica teologica che abbraccia inseparabilmente una teologia fondamentale e una teologia dogmati-

<sup>30</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teologica I. Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989.

<sup>31</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teologica I. Verità del mondo*, p. 13.

<sup>32</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teologica I. Verità del mondo*, p. 14.

<sup>33</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1985, p.4.

<sup>34</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica I. La percezione della forma*, p. 3.

ca. Cioè una «estetica come dottrina dell'incarnazione, della gloria di Dio e della elevazione dell'uomo alla partecipazione di questa gloria»<sup>35</sup>. *Gloria* percorre un'estetica teologica, cioè una dottrina della percezione soggettiva della verità e una dottrina dell'auto interpretazione oggettiva di Dio che rivela se stesso come amore infinito, in sé e per l'uomo.

Balthasar è associato alle proposte di teologia fondamentale della seconda metà del secolo XX, la cui riflessione sulla credibilità muove dalla Rivelazione verso la ragione — e non viceversa — e dove le diverse “ragioni per credere” presentate dalla rivelazione cristiana vengono orientate verso un'unica ragione fondamentale: la credibilità della persona di Gesù Cristo. La ragione cui la teologia può far appello non può essere una ragione totalmente indipendente o separata dalla fede. Von Balthasar ritiene che la teologia fondamentale e la teologia dogmatica siano inseparabili e che ogni riflessione apologetica debba muoversi in un ambito teologico, non filosofico. La Rivelazione si mostra con la sua bellezza (*pulchrum*) e la sua coerente figura (*Gestalt*), portando con sé il suo principio ermeneutico e la sua credibilità: quella donata nella persona di Gesù Cristo.

In *Solo l'amore è credibile*<sup>36</sup> del 1956, Balthasar abbozza una via “estetica” per rendere credibile la fede cristiana. Si tratta di una alternativa alla via cosmologica e alla via antropologica seguite sinora e che Balthasar ritiene 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, perché si sottraggono alle manipolazioni imposte dalle esigenze proiettive del soggetto:

---

<sup>35</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica I. La percezione della forma*, p. 110.

<sup>36</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 1982.

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<sup>37</sup>.

L'applicazione della categoria estetica al cristianesimo presuppone che la rivelazione sia letta non soltanto formalmente come "parola", 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»<sup>38</sup>.

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, sostenuta e orientata da una grazia previamente presente che si muove in direzione di qualcosa 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 già inserita nella libertà "puramente naturale", la grazia di un Dio che si apre a noi, il cui irraggiamento sull'intera storia umana verrebbe pensato come irradiante dal centro cristologico»<sup>39</sup>.

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'Aquinate, un segno della nobiltà dell'uomo<sup>40</sup>: 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

<sup>37</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, p. 55.

<sup>38</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, p. 13.

<sup>39</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Epilogo», p. 99.

<sup>40</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, S. Th. I-II, q. 5 a. 5 ad 2.

razionale, può conseguire il bene perfetto della beatitudine ricorrendo all'aiuto divino; già diceva Aristotele che ciò che possiamo grazie agli amici in qualche modo lo possiamo da noi stessi.

Secondo von Balthasar, il significato della dottrina cattolica dell'analogia è questo: lungi dal far collassare Dio e il creato in uno schema più ampio e onnicomprensivo, l'analogia dell'essere esprime in termini concettuali la distanza che è il presupposto della trasformazione dataci da una partecipazione alla vita divina. Una simile distanza lascia lo spazio per un dramma reale: solo in questa prospettiva ha vera importanza la risposta libera che l'essere umano dà alla parola rivelata. Considerata la rilevanza di questo apriori teologico, vediamo il contributo cristiano alla metafisica.

### *Il contributo cristiano alla metafisica*

Il contributo cristiano alla metafisica non è piccolo. «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»<sup>41</sup>. Questa lettura rivela, allo stesso tempo, la positività del contingente e la trascendenza dell'Unico Necessario.

L'*a priori* teologico fa sì che in Balthasar si dia una specie di «analogia invertita» nella quale l'ordine personale divino diventa fondamento e misura di ogni cosa. Bisogna allora spiegare come si ottenga questo primo analogico in modo da inserirlo in un discorso filosofico. I misteri della Trinità *non possono venir dedotti* dalla visuale di una necessaria analogia tra essere mondano e la sua sorgente, ma

si manifestano assai più (come misteri perenni) quando la sovranità di Dio gli consente e lo muove, per libero amore, a creare, per libera autoespressione e autoglorificazione, l'essere *ad extra*, il quale allora porterà in sé necessariamente la traccia e l'immagine della differenza intradivina e potrà rendersi atto a entrare in una qualche unità con l'unità divina. Tutto ciò porrà allora in luce la ragione e il fine di questa divina impresa del mondo: di mostrare nella sua libertà che, come può essere Uno con l'Altro in se stesso, può anche essere in grado di diventare Uno con altri fuori di sé<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V*, p.579.

<sup>42</sup> H.U. VON BALTHASAR, «Epilogo», p. 141.

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. In questo senso, dirà von Balthasar, il cristiano è il custode della metafisica e dell'amore.

Per von Balthasar, l'essere è comprensibile solo come amore e la filosofia dell'essere è orientata verso una filosofia dell'amore. Peter Henrici crede che nell'amore si trovi, aperta e nascosta, la chiave dell'intera opera di von Balthasar e, quindi, anche della sua filosofia. Solo se si comprende l'essere come amore, si possono ordinare le prospettive di questo pensiero così difficili da dominare con lo sguardo e appare una figura chiara e impressionante<sup>43</sup> (*Gestalt*). Alla fine, l'amore è l'unica cosa credibile e veramente comprensibile.

Von Balthasar offre un orientamento filosofico per la comprensione di questa tesi nella parte finale di *Gloria V*, intitolata *Eredità e compito cristiano* (543-588) e, più in particolare, nel suo secondo capitolo *L'amore custodisce la gloria* (567-588), che inizia con il riassunto dell'analisi delle quattro differenze; alla fine, l'essere dato da Dio appare come un'immagine dell'archetipo divino, somiglianza nella più grande dissomiglianza: «Attraverso la dissomiglianza sempre più grande tra esistente finito ed infinito, appare il volto positivo dell'*analogia entis* che fa del finito un'ombra, orma, simbolo, immagine dell'infinito»<sup>44</sup>.

Se la rivelazione biblica è data «sul fondamento della radicale differenza Dio-mondo e perciò della metafisica e se ne illumina, allora in tutta corrispondenza, la metafisica si adempie nell'evento della rivelazione, qualora non voglia fondarsi definitivamente su livelli antecedenti e, in tal modo, fatalmente irrigidirsi»<sup>45</sup>. Questa è la critica a Heidegger:

Heidegger è un tentativo di recupero dell'amore metafisico antico, come disponibilità nell'abbandono all'appello dell'essere; ma il tentativo è destinato a fallire perché proietta la seconda differenza nella quarta ed irrigidisce in tal modo l'oscillazione di essere

<sup>43</sup> Cf. P. HENRICI, «La filosofia di Hans Urs von Balthasar», p. 330-332.

<sup>44</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V*, p. 559.

<sup>45</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V*, p. 561.

ed esistenza, che dovrebbe invece restare aperta e additare oltre se stessa<sup>46</sup>.

Se Dio crea liberamente il mondo «questa libertà donatrice altro nome non merita se non di amore»<sup>47</sup>:

L'atto fondamentale metafisico è l'amore all'interno della differenza dell'essere (in quanto terza differenza includente le altre due); l'atto fondamentale cristiano è l'amore all'interno della differenza Dio-mondo (dunque, della quarta che include le tre prime) [...] Come ragione metafisica, essa percepisce l'informulabile rapporto dell'ente e dell'essere; come ragione cristiana percepisce la libera parola di Dio, la parola dell'amore assoluto, che si esprime in questo rapporto come nel suo *medium*. Ci si deve guardare, in proposito, sia da false separazioni che da false identificazioni. Ci si avvia su giusta strada se realmente si colloca l'atto metafisico all'interno della differenza ontologica — anche se essa naturalmente rinvia a Dio come alla sua profondità — e si intende l'atto cristiano come una nuova risposta alla nuova parola di Dio, la quale include senz'altro in se stessa l'atto metafisico e, insieme oltre se stessa, lo compie<sup>48</sup>.

Da questa originale prospettiva sorge una forte critica all'immanentismo della filosofia moderna: «Ogni metafisica, dunque, che sottrae all'uomo la luce dell'essere per trapiantare ogni luce in lui stesso, cessa da se stessa d'essere una metafisica; diventerà una 'scienza' fatta per manipolare ai suoi scopi ogni ente (fenomenico). Si estinguono allora, in un sol tempo, l'essere e l'amore, perché di essere e di amore vive l'atto metafisico»<sup>49</sup>.

### Concezione della teologia negativa

La differenza Dio-mondo nell'opera di von Balthasar è sempre affermata ma mai esasperata, e ciò ha conseguenze nella sua concezione sulla teologia negativa, sempre in armonia con il primato della rivela-

<sup>46</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V*, p. 576.

<sup>47</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V*, p. 570.

<sup>48</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V*, pp.570-571.

<sup>49</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica V*, p. 577.

zione. Come abbiamo detto, von Balthasar considera esagerata l'enfasi di Erich Przywara sulla teologia negativa, tra altri motivi perché rende difficile lo sviluppo di una cristologia.

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>50</sup>.

Nella sua opera *Paradosso e mistero della Chiesa*, De Lubac dedica un capitolo al nostro Autore: *Un testimone del Cristo nella Chiesa: Hans Urs von Balthasar* (135-156). In queste pagine, proprio parlando della teologia negativa, si può cogliere l'affinità di pensiero di questi due autori. Von Balthasar ha sempre davanti a sé la figura di Gesù. Il credente vede Dio in 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

---

<sup>50</sup> H. DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, Jaca Book, Milano 1992, p. 246.

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", 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>51</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>52</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>53</sup>.

Il volume II di *Teologica: Verità di Dio*, apre la sezione sulla teologia negativa<sup>54</sup> 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»?<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> H. DE LUBAC, *Paradosso e il mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1980, pp. 150-151.

<sup>52</sup> H. DE LUBAC, *Paradosso*, p. 147.

<sup>53</sup> H.U. VON BALTHASAR, citato in H. DE LUBAC, *Paradosso*, p. 149.

<sup>54</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 73-105.

<sup>55</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 73.

Von Balthasar ha appena conclusa la sezione *L'autoespressione del logos* (53-72) che serve da cornice immediata insieme a quella più ampia dell'introduzione. Ecco una estrema sintesi di questa cornice: «La teologica incomincia con l'autorivelazione del Dio trinitario nell'incarnazione del Logos divino»<sup>56</sup>. Allora la questione centrale sarà «come mai l'eterno Logos di Dio può esprimersi nella finitezza della creatura»<sup>57</sup>. 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>58</sup>.

La teologia è possibile perché «l'uomo Gesù si presenta primariamente (almeno secondo Giovanni) come colui che spiega il Padre»<sup>59</sup>. 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>60</sup>.

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»<sup>61</sup>. «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)»<sup>62</sup>.

Questa perfetta umanità serve proprio alla rivelazione: «il Figlio può rappresentare il Padre in forma adeguata solo mediante la sua to-

<sup>56</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 1.

<sup>57</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, pp. 1-2.

<sup>58</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 13.

<sup>59</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 54.

<sup>60</sup> IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 20, 1, citato in H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 55.

<sup>61</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 56.

<sup>62</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 58.

tale incarnazione: ciò vuol dire mediante tutto il suo essere finito»<sup>63</sup>. Il Figlio non trova del tutto imparato 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<sup>64</sup>.

Von Balthasar dedica il paragrafo, *L'accoglimento della teologia negativa nella Chiesa*<sup>65</sup>, a questa teologia negativa cristiana che si sviluppa sullo sfondo dell'affermazione originale, e cioè 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 [...] Questa affermazione originaria di Dio nell'uomo non può venire sconvolta da nessuna successiva negazione»<sup>66</sup>.

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 afferma che l'estremo sapere umano di Dio è di sapere di non conoscere Dio, essendo l'essere di Dio superiore (*excedens*) a quanto noi comprendiamo<sup>67</sup>. Questo conoscere la *excedentia*

<sup>63</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 60.

<sup>64</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, pp. 68-69.

<sup>65</sup> Per uno sviluppo più ampio della concezione della teologia negativa in von Balthasar, cf. J. VILLAGRASA, «La teologia negativa secondo Hans Urs von Balthasar», *Alpha Omega* 20 (2017), pp. 585-611.

<sup>66</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 84-85.

<sup>67</sup> SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *De Pot.*, q. 7 a. 5 ad 14: «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

e così l'inconoscenza di Dio, sarebbe il più alto sapere. In questo non sapere c'è pure una affermazione, come direbbe Dionigi: che la somma causa sta alta al di sopra di tutte le negazioni; che tutte le negazioni mirano «a un'affermazione alta sopra tutto»<sup>68</sup>.

La teologia negativa cristiana è più profonda 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»<sup>69</sup>. 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»<sup>70</sup>. 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»<sup>71</sup>. 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>72</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 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

---

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».

<sup>68</sup> DIONIGI LO PSEUDO AREOPAGITA, *Teologia mistica*, 2: PG 3, 1000B. In *De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 2, Tommaso d'Aquino dà un'interpretazione dell'insegnamento di Dionigi.

<sup>69</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 88.

<sup>70</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 88.

<sup>71</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 88.

<sup>72</sup> MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita theologica et oecumenica* 1. Centurie 25: PG 90, 1093-1096; citato in H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 89.

al di là del superlativo che noi ci aspetteremmo a qualcosa di sempre più grande»<sup>73</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>74</sup>. Il cristiano deve sapere che l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza è di più di ogni conoscenza, dunque anche più della conoscenza dell'amore di Dio. È superiore a ogni sperimentato amore di Cristo.

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)<sup>75</sup>.

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:

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<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 90. In H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, 2, 125 ss, questo fatto viene chiamato “comparativo giovanneo”.

<sup>74</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 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). H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p 18: «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».

<sup>75</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 19.

<sup>76</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, p. 91.

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>77</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>78</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>79</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 è la rivelazione di Dio che ha parlato in modo definitivo attraverso il suo Verbo fatto carne. Davanti a Dio e la sua Parola, la vera teologia negativa è il silenzio adorante e l'obbedienza filiale.

---

<sup>77</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>78</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In IV Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 2: «Omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione».

<sup>79</sup> AGOSTINO, *Sermo* 117, 3, 5: PL 38, 663: «De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus»; ID, *Sermo* 52, 6, 16: PL 38, 360: «Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti».