

DON GIUSEPPE AGRÒ

LA CREDIBILITÀ DEL MESSAGGIO CRISTIANO
IN HANS URS VON BALTHASAR

Studio critico-sistematico dell'opuscolo "Solo l'amore è credibile"

PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
FACOLTÀ DI TEOLOGIA

Quando si affronta un tema tanto interessante, vasto, ampiamente dibattuto e ancora aperto – quale quello della credibilità del messaggio cristiano – e quando ci si imbatte in un autore tanto profondo quanto complesso – come Hans Urs von Balthasar – due stati d’animo si impongono e si intrecciano nel timido studente che comincia a muovere i primi passi nell’universo della ricerca teologica.

Anzitutto il sentimento di entusiasmo e stupore che accompagna ogni nuova scoperta. E se questo è vero per ogni ambito del sapere umano, a maggior ragione lo è nel campo della teologia per chi sta compiendo un cammino di fede e di sequela e vede nel suo studio un’occasione e una via privilegiata per giungere, nella conoscenza, a ciò – o, meglio, a Colui – in cui crede e a cui ha affidato la propria vita.

Accanto a questo sentimento c’è, poi, il senso di scoraggiamento, dato dalla consapevolezza di una preparazione non ancora consolidata e dalla mancanza di un linguaggio appropriato.

Con questi due sentimenti ho dovuto fare i conti durante le fasi della ricerca, dalla scelta del tema alla selezione e consultazione della bibliografia, dall’analisi dei testi alla sintesi dell’esposizione, dalla prima stesura alla redazione finale dell’elaborato.

Il tema mi è stato suggerito dal programma del secondo corso di Teologia Fondamentale, sulla credibilità della rivelazione cristiana, previsto per il primo anno di Teologia e, in particolare, dalla presentazione durante le lezioni dell’opuscolo che prendo in esame.

Riguardo al materiale bibliografico, la produzione di e su von Balthasar è molto vasta, per cui ho dovuto operare una scelta, tenuto conto – tra l’altro – della natura di introduzione alla ricerca scientifica in teologia del seminario metodologico del primo anno, del quale questo studio – esposto nel presente elaborato – costituisce il lavoro di esercitazione.

Mi sono pertanto limitato a consultare alcune pubblicazioni di professori della PUG che, in ambito di teologia fondamentale e dogmatica, hanno affrontato il tema oggetto di studio.

Di questi autori, in ordine allo scopo del seminario, ho scelto cinque opere generali, due monografiche, un articolo scientifico tratto dalla rivista della PUG *Gregorianum* e due articoli del Dizionario di Teologia Fondamentale, come è possibile notare nella Bibliografia riportata alla fine.

Il tema della credibilità cristiana nella prospettiva contemporanea

In ogni uomo è iscritto, in maniera innata, il desiderio di incontrare, conoscere e partecipare in qualche modo ad una realtà più grande di lui, che dia ragione della sua origine, del suo destino e del suo stesso esistere, che dia senso alla sua vita, superando idealmente i suoi limiti evidenti, quali la morte e la piccolezza di fronte a tutto ciò che lo circonda, che dia una risposta ai fenomeni insondabili e incomprensibili della natura.

Di questa esigenza fondamentale sono testimoni, fin dai tempi più remoti, oltre alle svariate forme di religioni storiche, anche i diversi sistemi filosofici che hanno indagato sul senso dell'essere delle cose, del mondo, di Dio e dell'uomo.

Tra questi vari tentativi, più o meno fondati, il Cristianesimo si presenta con un tocco di originalità, dovuta al paradosso centrale di Dio, assolutamente uno e relativamente trino in quanto essenzialmente amore. In virtù di questo amore assoluto e in un estremo atto di libertà, egli crea l'uomo e, facendosi uomo egli stesso nella persona del Figlio, lo chiama a diventare come lui.

A partire da questo mistero centrale, la teologia cristiana – e, in particolare, la Teologia Fondamentale, in quanto “teologia dei fondamenti e di frontiera”, in aperto e costante dialogo con le altre realtà di fede e con le varie espressioni culturali e sociali – si propone di coniugare le esigenze più profonde dell'uomo con il messaggio che Dio ha preparato nel corso della storia della salvezza, a partire dalla creazione, e che Cristo è venuto a portare a compimento, dando una risposta sensata e credibile all'uomo di ogni tempo.

Da sempre, dunque, la teologia cristiana si è posta il tema della credibilità – ora del cristianesimo, ora della Chiesa, ora della rivelazione, ora dell'atto di fede –, accogliendo la sfida di rendere ragione della propria speranza (cf. 1Pt 3, 15), ma trovandosi sempre «sulla soglia di un paradosso: essere incondizionato nell'assenso e condizionato nella conoscenza della credibilità»¹.

Così dal *credere Deo* – *credere Deum* – *credere in Deum* della tradizione agostiniana, che ricercava la credibilità dell'oggetto formale e materiale della fede e del movimento dinamico verso questo oggetto, si è passati alla tradizione tomista, ha sottolineato l'aspetto personale dell'atto di fede in un rapporto comunione. Dal Concilio di Trento, che ha puntato sui contenuti oggettivi della rivelazione, si è giunti al Vaticano I, che ha considerato la fede come la libera risposta dell'uomo alla rivelazione di Dio attraverso la grazia preveniente, che ne dispone l'accoglienza.

¹ C. DOTOLO, *Sulle tracce di Dio. Lineamenti di Teologia fondamentale*, Ed. Messaggero, Padova 1992, p. 178.

In questi sviluppi sempre maggiore attenzione hanno avuto i miracoli e le profezie, come contenuto oggettivo della rivelazione e condizioni necessarie al soggetto perché potesse arrivare alla fede.

La manualistica classica, in tale prospettiva, ha elaborato un vero e proprio processo – la cosiddetta *analysis fidei* – per dimostrare l'intelligenza dell'atto del credere, articolato in: *preambula fidei*, *motivum fidei*, *motivum credibilitatis*, *motivum credenditatis*. La questione si articolava tra la soprannaturalità della grazia, l'intelletto e la volontà. Ma restava sempre aperto il rischio di cadere in due estremismi: il fideismo, da una parte, accentuando il ruolo della presenza divina; il razionalismo, dall'altra, accentuando la componente intellettuale del credente.

Un momento decisivo è stato, senza dubbio, il Concilio Vaticano II, che ha posto al centro della sua riflessione la rivelazione e ha sottolineato l'aspetto fiduciale e obbedienziale della fede al suo contenuto oggettivo².

Accogliendo le nuove istanze, il Vaticano II ha proposto come segni di credibilità della rivelazione Cristo e la Chiesa, compiendo un triplice processo di personalizzazione, storicizzazione e finalizzazione del segno.

Ha indicato, infatti, nella persona di Cristo, icona, immagine, segno per eccellenza del Dio vivente, la pienezza della rivelazione e ha mostrato come solo in riferimento all'evento globale della sua persona hanno senso segni e miracoli.

Ha descritto la Chiesa con le funzioni tipiche di una persona, che prega, spera, esorta, e ha considerato anche essa segno, perché intimamente unita al segno per eccellenza che è Cristo, in quanto suo corpo mistico.

Ha posto, inoltre, la rivelazione nell'orizzonte della storia e nelle varie fasi dell'intervento divino, dalla creazione all'incarnazione al suo permanere nel tempo, ha riscoperto i segni che Dio ha offerto e offre perché l'uomo possa conoscere il suo disegno salvifico e aderirvi con la sua storia personale.

Ha infine finalizzato questi segni: all'uomo, perché da questi possa essere provocato e sollecitato nelle risposte; al mondo intero, perché la Chiesa possa entrare in dialogo con tutti gli uomini del suo tempo³.

Alla luce di queste puntualizzazioni si possono proporre dei motivi di credibilità della rivelazione. Tra essi si può operare una distinzione, a seconda dell'interlocutore, sia egli un credente o un non credente.

Motivi di credibilità intraecclesiale della rivelazione, per chi ha già fatto la scelta di fede, sono: Dio, che si rivela, si inserisce nelle vicende della storia e condivide le sorti degli uomini; Cristo, che si fa uomo e, oltre a parlare in parole umane, vive la vita stessa degli uomini; la Chiesa, che si costituisce come sacramento di salvezza per tutti gli uomini; l'intelligibilità della stessa rivelazione, che dà senso alla vita e alla storia degli uomini e suscita la fede e la sequela.

Motivi di credibilità extraecclesiale, per chi non ha fatto la scelta di fede sono: il contenuto della rivelazione, che rivela un modo di essere sensato per l'uomo; la testimonianza di vita nella carità, nella speranza, nella felicità, ecc.

² Cf. R. FISICHELLA, *Credibilità* in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Ed. Cittadella, Assisi 1990, pp. 178-181.

³ Cf. IDEM, *La Rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Ed. Dehoniane, Bologna 1997⁶, pp. 171-175.

Da queste considerazioni si può notare come acquisti sempre maggior peso nella riflessione teologica la questione della significatività, come «processo che tende a relazionare l'evento della rivelazione e il singolo soggetto». Questo processo «comprende tre elementi: senso, significato, significativo. Mediante il *sensu* si è inseriti nell'orizzonte della fondazione epistemologica, con il *significato* in quello contenutistico, con il *significativo* si entra nell'orizzonte tipicamente antropologico»⁴.

Si sottolinea, inoltre, con sempre maggiore insistenza, grazie anche alle provocazioni di Blondel e Gardeil, «l'esigenza di una maggiore attenzione all'agire di Dio e alla disponibilità del soggetto di fede»⁵.

Partendo dalla necessità di una esposizione significativa della proposta di fede, le varie correnti teologiche contemporanee si rifanno all'unico comune denominatore costituito dalla persona di Cristo e dal suo mistero. Le differenze tra queste correnti, invece, sono da ricercare nei diversi luoghi e nelle diverse prospettive da cui viene considerato questo unico centro.

Nella vasta panoramica teologica attuale due orientamenti sembrano emergere. Essi si rifanno a due teologi contemporanei di considerevole portata: Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar. «Al primo si deve l'accentuazione circa la struttura trascendentale del soggetto e l'inserimento del filone esistenzialista nella problematica dell'atto di fede; al secondo invece la marcata sottolineatura circa l'evidenza oggettiva della rivelazione e la sua alterità nei confronti del soggetto credente»⁶.

Nel presente studio si cerca di analizzare questa seconda prospettiva, sulla base della presentazione che lo stesso von Balthasar (12.08.1905 – 26.6.1988) ne fa nell'opuscolo *Solo l'amore è credibile*, pubblicato a Einsiedeln nel 1966 con il titolo originale *Glaubhaft ist nur Liebe*.

Nella prefazione il teologo svizzero specifica che «questo abbozzo servirà [...] a chiarire le linee direttive e gli scopi del mio più ponderoso lavoro intitolato: *Gloria*, un'"estetica teologica"»⁷, l'opera in sette volumi in cui è racchiusa la sua teologia.

Il presente lavoro è pertanto articolato in quattro capitoli.

Il primo presenta i connotati essenziali dell'estetica teologica – il metodo usato da von Balthasar in opposizione a quelli precedenti – mettendone in risalto presupposti, oggetto e metodo.

Il secondo tenta una caratterizzazione della vicenda umana e cristiana dell'amore, unico motivo di credibilità nella prospettiva balthasariana.

Il terzo e il quarto propongono una riflessione rispettivamente sulla vita di Cristo e del cristiano, per mostrare come in questa duplice esperienza l'amore sia effettivamente segno credibile della rivelazione divina e del suo messaggio.

⁴ R. FISICHELLA, *Credibilità*, cit., p. 221.

⁵ C. DOTOLÒ, *Sulle tracce di Dio...*, cit., p. 183.

⁶ R. FISICHELLA, *Credibilità*, cit., p. 216.

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Ed. Borla, Roma 1991, p. 13.

I presupposti metodologici della teologia di von Balthasar

La teologia cristiana è chiamata a proporre all'uomo di ogni tempo la sconvolgente novità del messaggio cristiano, per dare una risposta di senso alle sue attese più profonde e provocare in lui una risposta di adesione piena, che si attua nella fede.

Proprio per questa sua dimensione esistenziale, essa non può presentarsi come una dottrina astratta, staccata dalla vita, ma deve continuamente mettersi in dialogo con l'uomo a cui si rivolge, con le sue svariate e sempre rinnovate esigenze, ed elaborare, a partire da queste, un linguaggio e un modo di esprimersi tali da rendere credibile il contenuto che vogliono trasmettere.

Contenuto del capitolo

- La critica delle vecchie metodologie
- La *via amoris*
- L'estetica teologica

La critica delle vecchie metodologie

Affacciandosi sull'universo filosofico e teologico precedente, von Balthasar individua in esso due tentativi di approccio e spiegazione del messaggio cristiano, che appaiono alla fine riduttivi ed estremisti. Il primo, troppo estrinsecista, cerca l'essenza del cristianesimo in un piano cosmico; il secondo, troppo immanentista, in una prospettiva antropologica.

La riduzione cosmologica

Con l'espressione "riduzione cosmologica" von Balthasar indica il tentativo di spiegare il cristianesimo a partire dal mondo; tentativo che i Padri della Chiesa hanno ereditato dalle civiltà antiche, che anche il Medioevo ha seguito e che, nel Rinascimento, scontrandosi con le nuove esigenze della scienza naturale, si è rivelato fallimentare e ha lasciato definitivamente il posto alla cosiddetta "riduzione antropologica".

I Padri della Chiesa partivano dal presupposto dell'identità tra religione e filosofia e, conseguentemente, tra l'ordine naturale e quello soprannaturale. In questa prospettiva, «Dio

è manifesto sin dal principio del mondo [...], il paganesimo è rifiuto di riconoscere quel che si può riconoscere chiaramente»⁸.

Il messaggio cristiano si inseriva, dunque, nel quadro della religione naturale, che affondava le proprie radici nelle concezioni cosmologiche dell'antichità. In esse il mondo era concepito come qualcosa di sacro e il concetto di Dio era in qualche modo espresso, seppure ancora nascosto, confuso e incompleto, nei cosiddetti *logoi spermatikoi*.

Il messaggio cristiano trovava così la sua giustificazione e, dunque, il motivo della sua credibilità, nei termini di compimento cosmologico e il cristianesimo era concepito come il completamento della religione naturale⁹, il «principio riunificatore di tutti i frammenti», il «termine di dipanamento di tutti i confusi sviluppi di pensiero e di raddrizzamento di tutte le storture»¹⁰.

Cristo, Verbo fatto uomo (*logos sarx*), il vero e assoluto *logos*, diventava il centro di unità e di sintesi, che dà senso e completamento alla concezione cosmologica frammentaria dei vari *logoi spermatikoi* e li riordina, rivelandoli parziali.

In questo contesto, la rivelazione nel suo complesso, come altro principio di unità, distinto da quello filosofico del *logos sarx* che unificava l'antica concezione cosmologica, assumeva una posizione marginale o, addirittura, superflua e l'universo teologico cristiano si riduceva, in ultima analisi, a quello filosofico.

Il Medioevo seguì la via tracciata dai Padri della Chiesa e vide come premessa di ogni politeismo l'idea dell'unità divina, come base di ogni cosmogonia il riflesso della Trinità e come compimento di ogni religione il fatto dell'Incarnazione¹¹.

Von Balthasar opera questa sintesi a partire dall'analisi di un'opera di Nicolò Cusano¹², che rappresenta significativamente il comune sentire del Medioevo. La pluralità delle religioni consiste, in fondo, nelle diverse forme dei riti e la sua causa va ricercata nell'ingenuità degli ignoranti, mentre i sapienti sanno ritrovare nella posizione cattolica il principio ordinatore della frammentarietà.

Anche il Rinascimento si pose sulla linea tracciata dai Padri e continuata dal Medioevo, nel tentativo di restituire al cristianesimo l'antica sapienza dell'umanità, considerata come punto di riferimento per dimostrarne l'intrinseca cattolicità. In questa logica sono da intendersi gli studi volti a scoprire le concordanze tra la sapienza biblica e quella antica¹³.

Ancora una volta la rivelazione veniva messa da parte, per ritrovare i motivi di credibilità cristiana nella religione naturale. E di nuovo essa fu accantonata dalla Riforma protestante, la quale interpretava il problema della credibilità della Parola di Dio «come uno scrupolo che mira a dare alla pura e immediata ubbidienza, propria della pura fede nella pura Parola, un fondamento razionalistico, umano, con il risultato di svigorirla»¹⁴.

La questione della credibilità era ormai in crisi, perché non c'era niente di meno credibile di una Chiesa lacerata nel suo interno, contro il comandamento della pace nell'unità lasciato da Cristo.

⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., pp. 18-19.

⁹ Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar. Amore e credibilità cristiana*, Ed. Città Nuova, Roma 1981, p. 89.

¹⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 18.

¹¹ Cf. *ivi*, pp. 17-21.

¹² *De pace fidei*, del 1453. In essa il Cusano rappresenta un concilio celeste, nel quale Cristo, *logos* universale, raduna i rappresentanti di tutte le religioni e li convince dell'intrinseca unità che li lega. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 20.

¹³ Cf. *ivi*, pp. 21-23.

¹⁴ *Ivi*, p. 23.

Frattanto si imponeva e trovava larghi consensi, sia per una generale contrapposizione al Medioevo sia per lo “scandalo” di una Chiesa scissa e impegnata in inutili controversie confessionali, la scienza naturale, che rivalutava l’uomo nella sua dimensione terrena e ripuliva la natura umana e quella cosmica di quell’alone divino che le aveva caratterizzate nelle epoche precedenti. E, così com’era stato naturale il passaggio dal piano filosofico a quello religioso e teologico, fu altrettanto scontato il ritorno alla filosofia e l’affermazione del razionalismo¹⁵.

La ormai secolare via cosmologica non era più valida, perché l’uomo non guardava più il mondo come espressione del sacro per trovarvi impressa l’immagine di Dio, bensì come materia da strumentalizzare e dominare¹⁶.

In questo mutato contesto non c’era più posto per il *logos* assoluto del cristianesimo antico e si affermava con sempre maggiore forza una nuova religione naturale che, nel suo radicalismo, apriva la strada a una nuova via, quella antropologica.

La riduzione antropologica

In una società che aveva ormai smitizzato le antiche concezioni cosmologiche e sdivinizzato il mondo, di fronte alle mutate condizioni storiche e sociali e ad una Chiesa sempre più incapace di rispondere alle rinnovate esigenze dell’uomo, l’interesse antropologico, che in qualche modo era stato sempre presente fin dall’antichità nel pensiero filosofico e teologico, finì con l’imporsi e prevalere anche nel tentativo di trovare la giustificazione e la credibilità del messaggio cristiano.

Questa posizione era, del resto, sublimata dall’immagine del Figlio di Dio che si incarna e diventa immagine ideale dell’uomo perfetto, con la conseguenza di un diffuso bisogno di interpretare la rivelazione a partire dalla natura umana¹⁷.

L’uomo diventava il centro del cosmo, il punto di incontro tra il mondo e Dio, che racchiude in sé la duplice connotazione di interprete della natura e di unico partner nel dialogo con l’Assoluto.

Rappresentante emblematico di questa visione è Pascal che, pur non potendo spiegare razionalmente l’uomo, trovava nel confronto con Cristo, uomo e Dio, la sintesi e la spiegazione della sua estrema miseria e, al contempo, della sua smisurata grandezza rispetto all’universo.

Come risposta alla polemica confessionale e nel nuovo spirito di profonda e, forse, eccessiva attenzione al microcosmo, si proclamava una nuova religione, eminentemente umana e prevalentemente etica, volta alla rivendicazione e alla salvaguardia dei diritti fondamentali e universali dell’uomo. Questa nuova religione non poteva che essere universale e riunire e sintetizzare in sé le varie espressioni religiose storiche, per annullarne le differenze. A partire da essa si tentò di spiegare anche il cristianesimo.

Questa progressiva riduzione antropologica trovò il punto decisivo in Kant, il cui sistema avrebbe influenzato tutto il pensiero filosofico e teologico successivo. Poiché per l’uomo è conoscibile solo ciò di cui egli può avere esperienza sensibile diretta, Dio venne relegato a *pura* idea della ragione, che serve a fondare *praticamente* il comportamento morale dell’uomo¹⁸.

¹⁵ Cf. *ivi*, pp. 23-29.

¹⁶ Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar...*, cit., p. 90.

¹⁷ Cf. *ivi*.

¹⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Solo l’amore...*, cit., pp. 33-35.

La teologia diventava, in tal modo, semplice premessa alla filosofia, la quale era ormai essenzialmente antropologia¹⁹.

In questo senso si è mossa la teologia protestante, con Barth, Schleiermacher e Bultmann, i quali, pur nella diversità delle loro impostazioni, hanno espresso la convinzione di fondo che solo l'esistenza umana costituisce il termine di misura della fede e che solo la coscienza religiosa dell'uomo può fondare la possibilità e la realtà della Redenzione.

Anche la teologia cattolica, con le teorie modernista e dinamista, ha risolto l'oggettività della dogmatica nella sua possibilità di essere compresa e nella sua capacità di essere significativa per il soggetto religioso, e ha finito per risolversi in una giustificazione antropologica della rivelazione²⁰: «la Rivelazione storica del Figlio mira all'appropriazione da parte del soggetto, appropriazione che ne determina una trasformazione, mira alla Rivelazione dello Spirito Santo della libertà e della figliolanza nello spirito umano»²¹.

Sulle basi della filosofia di Feuerbach e Marx, i personalisti e i socialisti religiosi del XX secolo hanno portato alle estreme conseguenze gli eccessi della riduzione antropologica e hanno finito per risolvere tutto nell'uomo che comprende se stesso e, così facendo, si impossessa del mondo e di Dio²².

Proprio in questo eccesso, la prospettiva antropologica si rivela riduttiva e non più perseguibile, perché la filosofia e, conseguentemente, la teologia, non sono più in grado di motivare il valore eterno e insostituibile della persona. Né si può tentare di interpretare a partire da essa la rivelazione, perché essa risulterebbe in tal caso svuotata di ogni trascendenza e di ogni possibilità di essere percepita come dono dell'amore di Dio²³.

La via amoris

L'analisi delle riduzioni metodologiche del cammino svolto dalla filosofia e dalla teologia spinge von Balthasar a cercare una via intermedia fra l'estrinsecismo della riduzione cosmologica e l'immanentismo di quella antropologica. Ne viene fuori una terza via, che è quella dell'amore personale, sperimentato in una prospettiva estetica.

Il superamento delle precedenti vie

È ormai fuori di dubbio l'impossibilità di mostrare la credibilità del messaggio cristiano a partire da un principio che sia semplicemente cosmico o puramente esistenziale: «quel che Dio intende dire all'uomo attraverso Cristo non può ricevere sistemazione né nel mondo nel suo insieme, né nell'uomo in particolare»²⁴, come abbiamo mostrato.

Due pensatori moderni, in particolare, si distaccano dai due estremismi e offrono a von Balthasar lo stimolo per l'intuizione fondamentale della sua nuova impostazione. Uno è Hamann che, opponendosi al razionalismo illuministico, ha cercato di «cogliere l'aspetto di dimessa e servile umiltà dell'amore divino, che eternamente, incomprendibilmente si

¹⁹ Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar...*, cit., p. 90.

²⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., pp. 41-43.

²¹ *Ivi*, p. 43.

²² Cf. *ivi*, pp. 45-47.

²³ Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar...*, cit., p. 91.

²⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 12.

abbassa, si umilia»); l'altro è Kierkegaard, che «ha visto il segno assoluto di Dio nel paradosso assoluto di Cristo»²⁵.

Due aspetti sembrano emergere e caratterizzare la nuova via che bisogna seguire.

Anzitutto l'aspetto personalistico, suggerito dall'immagine dell'amore. Ogni amore donato va ricevuto così com'è, senza la minima possibilità di essere modificato. Ciò dà ragione dell'alterità della persona che ci sta davanti e che ci comunica l'amore.

L'altro aspetto è quello estetico, che costituisce una terza dimensione rispetto al pensiero e all'azione. Solo in questa dimensione è possibile fare esperienza di una superiore bellezza che, pur non potendosi cogliere e raggiungere pienamente, tuttavia può essere percepita e compresa²⁶.

Da questo duplice presupposto deriva il superamento delle precedenti vie: «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»²⁷.

Alla luce di questi due aspetti trova senso la rivelazione, «dove il *logos* divino che discende chenoicamente si manifesta come amore, *agape* e, in quanto tale, come gloria, splendore»²⁸.

In tal senso va letto il riferimento dell'appellativo *logos* a Cristo nel vangelo di Giovanni. Egli riserva a Cristo il posto del *nous* universale e, dunque, assoluto, che in una prospettiva cosmologica spiegava il compimento in lui di tutto ciò che da sempre nel mondo era *logos* relativo. D'altro canto, però, egli non colloca la vita di Gesù in un piano puramente astratto, ma sottolinea la portata esistenziale e storica dei fatti, che diventano manifestazione della gloria e, pertanto, verità non riducibile a una pura esigenza o aspettativa umana²⁹.

La terza via

Accanto alle due vie fallimentari si impone, così, una terza via, quella dell'amore di Dio che si manifesta in Cristo³⁰: «quel che Dio intende dire all'uomo attraverso Cristo [...] è assolutamente teologico, anzi, meglio ancora, teo-pragmatico: atto di Dio nei confronti dell'uomo, [...] credibile soltanto come amore: intendiamo l'amore stesso di Dio, la cui manifestazione è quella della gloria di Dio»³¹.

Sia il *cherigma* sia la Bibbia sia la Chiesa, in quanto, rispettivamente, Parola di Dio annunciata, scritta e rappresentata, sebbene siano autorità con un certo carattere di mediazione tra l'amore rivelato e l'uomo, hanno inevitabilmente un carattere derivato e, pertanto, soltanto il Figlio di Dio, interprete dell'amore divino, deve costituire l'origine e il fine di ogni risposta dell'uomo nell'obbedienza³².

Solo in Gesù Cristo, nel frammento della sua vicenda storica, si manifesta il tutto dell'autocomunicazione di Dio all'uomo nel corso di tutta la storia. E qui si consuma il grande paradosso dell'esperienza cristiana: nella concretezza dell'esistenza umana si può e si deve riscoprire l'evento dell'incondizionato amore di Dio³³.

²⁵ *Ivi*, p. 49.

²⁶ Cf. *ivi*, pp. 54-55.

²⁷ *Ivi*, p. 55.

²⁸ *Ivi*, p. 56.

²⁹ Cf. *ivi*, pp. 56-57.

³⁰ Cf. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1999, pp. 358-359.

³¹ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 12.

³² Cf. *ivi*, pp. 58-59.

³³ Cf. C. DOTOLO, *Sulle tracce di Dio...*, cit., p. 184.

Quando si trova davanti questo amore assoluto, che nella persona di Cristo gli si rende manifesto nella sua pienezza, l'uomo si pone per la prima volta di fronte a Dio e lo scopre totalmente altro rispetto a sé: «*appare* manifesto, tangibile, nella sgomentevole e definitivamente inafferrabile incomprendibilità di questo amore divino, l'alterità assoluta, e l'assoluta, superiore grandezza di Dio in confronto alla creatura»³⁴.

Attraverso questa terza via si giunge, così, a considerare la rivelazione come essa realmente è: parola, riguardo alla forma, e amore assoluto, riguardo al contenuto.

Da questa piena comprensione della rivelazione nasce nell'uomo la giusta riverenza, nei termini di timore filiale, non come paura, ma come affidamento totale all'amore totalmente altro e assolutamente libero di Dio che sempre gli viene incontro³⁵.

L'estetica teologica

Se la rivelazione è essenzialmente manifestazione all'uomo della gloria di Dio, all'inizio della teologia deve esserci l'uomo, che contempla questa gloria. L'impianto teologico è, in tal modo, riformato e nasce l'esigenza di un nuovo metodo che, per le premesse fatte, non può che consistere in una estetica teologica.

La scelta del *pulchrum*

Il messaggio cristiano non è una semplice teoria che si presenta alla facoltà intellettuale dell'uomo chiedendo di essere accolta perché razionalmente credibile. Mai una idea astratta ha toccato e coinvolto l'uomo nella sua dimensione più profonda.

Al contrario, l'essenza del cristianesimo consiste nell'«amore di Dio in Cristo che discende nell'abisso estremo di tenebra e di morte», costituendo il «*quid extremum* (la vera *escatologia*)»³⁶.

In questa *kenosi* estrema dell'incarnazione³⁷, che raggiunge il suo vertice nella croce del Figlio di Dio e nel suo cammino verso i morti, Dio fa l'esperienza più drammatica dell'esistenza umana, vivendo “dal di dentro” i limiti più estremi di essa: il silenzio della morte e la solitudine del sepolcro.

Ma proprio e soltanto in questa esperienza “dal di dentro” diventa possibile il ribaltamento decisivo, per cui al massimo abbassamento di Dio corrisponde la massima esaltazione dell'uomo: l'esperienza kenotica della morte del Figlio di Dio è ormai il vero luogo della rivelazione dell'amore del Padre e l'espressione più autentica dell'unica possibilità di salvezza offerta all'uomo³⁸.

L'essenza del cristianesimo consiste, dunque, nell'esperienza concreta di questo amore, un amore “escatologico” nel senso che è capace di arrivare fino alla fine – non tanto in senso temporale quanto, piuttosto, in senso esistenziale – per essere pienamente percepibile e comprensibile da parte dell'uomo.

³⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 60.

³⁵ Cf. R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità...*, cit., pp. 331-332.

³⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 13.

³⁷ Intesa come processo kenotico globale e non ridotta al semplice fatto del concepimento e della nascita.

³⁸ Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar...*, cit., pp. 174-185.

Per questo la teologia non può più procedere astrattamente, ma deve partire dalla contemplazione dell'amore di Dio, percepibile in Cristo sotto forma di *pulchrum*, di fenomeno che appare e che, pertanto, può essere indagato, pur non potendo mai essere completamente determinato.

Riscoprendo e recuperando l'originaria inscindibilità dei tre trascendentali – *verum, bonum, pulchrum* –, von Balthasar propone di sviluppare la teologia cristiana a partire dal terzo trascendentale, per completarla, poi, con gli altri due³⁹.

Il metodo estetico in teologia

La gloria di Dio, che si manifesta nella persona di Cristo, appare all'uomo come bellezza e, proprio per questo, egli può contemplarla. Ma la contemplazione non ferma a sé: essa rinvia a ciò che contiene e rapisce in modo estatico, producendo un movimento del soggetto che percepisce verso l'oggetto percepito.

In tal senso va concepita l'estetica teologica. Essa è «l'intuizione, possibile soltanto nella fede, della gloriosa manifestazione dell'amore assolutamente libero di Dio»⁴⁰ e ha valore e, dunque, credibilità in quanto è intuizione sensibile, in senso kantiano, di una realtà che appare chiaramente e, come tale, può essere sensibilmente percepita.

Nell'estetica teologica è possibile, pertanto, identificare due momenti – a cui corrispondono due dottrine – che, seppur distinguibili in ordine alla conoscenza, costituiscono nella realtà un unico inscindibile atto.

Il primo momento è quello della percezione, ossia di un atto conoscitivo mediante il quale il soggetto rende presente alla sua mente una realtà esistente, che gli si manifesta. In questo caso la realtà manifesta è, appunto, quella «dell'essere come bello che è poi rivelazione di Dio»⁴¹. Ora, perché ci sia percezione, occorre che questa realtà sia qualcosa di sensibile, di concreto, e tale è quel dramma d'amore divino e umano che si consuma nella persona e nella croce di Cristo e che rimanda direttamente all'amore di Dio per l'uomo. Nella misura in cui il soggetto, attraverso la percezione di questo amore, entra in sintonia con l'amore divino, si ha la contemplazione estatica del bello.

Il secondo momento è quello dell'estasi, cioè della capacità del soggetto di lasciarsi rapire, di uscire da sé (*ek-stasis*) per entrare nell'oggetto divino contemplato: «l'uomo rimane attratto dall'immensità dell'amore di Dio, in un incantesimo che rompe ogni previsione della ragione critica e dell'autonomia dell'esistenza»⁴².

In questo momento si realizza il passaggio dalla bellezza naturale a quella cristiana, dalla natura alla grazia, dalla filosofia alla teologia.

Alla luce di questo duplice movimento, la rivelazione si mostra come una realtà non statica, ma dinamica, in un continuo passaggio dall'autopresentazione di Dio al rapimento dello spirito umano.

Quando l'uomo entra in questo dinamismo della rivelazione nascono in lui due atteggiamenti: l'entusiasmo, come stato interiore di fiducia e amore dovuto alla presenza del divino, e l'indifferenza, come libertà e disponibilità assolute⁴³, «unico atteggiamento

³⁹ Cf. *ivi*, pp. 91-92.

⁴⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 13.

⁴¹ R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar...*, cit., p. 104.

⁴² C. DOTOLLO, *Sulle tracce di Dio...*, cit., p. 185.

⁴³ Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar...*, cit., pp. 104-109.

possibile per la ricezione del *disinteressato* amore divino che non ha altri scopi all'infuori di sé»⁴⁴.

A partire da questa impostazione, la teologia dovrà muoversi in due direzioni. Come dottrina della percezione, essa sarà teologia fondamentale e avrà come scopo la percezione della forma del Dio che si rivela. Come dottrina dell'estasi o del rapimento, essa sarà teologia dogmatica e avrà come fine la contemplazione e la partecipazione dell'uomo alla gloria di Dio.

La sistematizzazione della teologia dovrebbe, pertanto, dar vita ad una trilogia comprendente: una *teo-fania*, rappresentata dall'estetica e ordinata secondo il *pulchrum*, una *teo-prassia*, rappresentata dalla drammatica e ordinata secondo il *bonum*, una *teo-logia*, rappresentata dalla logica e ordinata secondo il *verum*. In questo sistema il *pulchrum* ritroverebbe il suo senso di modo in cui il *bonum* di Dio si dona e può essere compreso come *verum*⁴⁵.

Solo seguendo questo procedimento è possibile «leggere la rivelazione nella sua forma e nella sua dinamica (teo-estetica), cogliere la drammaticità della sua manifestazione nell'incontro/scontro tra la libertà infinita e la libertà finita dell'uomo (teo-drammatica), interpretare la verità del suo progetto che pone l'uomo in un movimento di vicinanza con l'origine del discorso (teo-logica)»⁴⁶.

⁴⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 14.

⁴⁵ Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar...*, cit., pp. 114-115.

⁴⁶ C. DOTOLO, *Sulle tracce di Dio...*, cit., p. 185.

Il dramma dell'amore

Avendo in sé una precomprensione dell'amore, l'uomo può incontrare il dramma dell'amore sconvolgente e inaudito di Cristo, nel quale soltanto è possibile avere accesso all'amore del Padre. Ma questo incontro rivela tutta la finitezza e la falsità dell'amore umano che, tuttavia, proprio in forza di questa consapevolezza, è chiamato ad affidarsi unicamente ed esclusivamente all'amore divino che in Cristo gli tende la mano.

Nell'esperienza di questo incontro, che avviene sempre in una prospettiva e in una dimensione ecclesiale, l'uomo si inserisce nel dinamismo dell'amore trinitario.

Contenuto del capitolo

- L'amore nell'esperienza umana
- L'amore nell'esperienza cristiana

L'amore nell'esperienza umana

Quando l'uomo, con la sua precomprensione dell'amore, si incontra e si scontra sia con i limiti evidenti della sua stessa natura sia con l'incommensurabile distanza che intercorre tra lui e Cristo, si rende conto del fallimento della sua capacità di amare e della necessità di un cambiamento radicale.

L'esperienza umana dell'amore

Ogni uomo, per il fatto di essere più o meno intrinsecamente legato ad altri uomini, ma più ancora perché ha in sé un'immagine del Creatore – per quanto questa sia compromessa e illanguidita dalla naturale propensione per il peccato – fa continuamente esperienza dell'amore.

Al di là delle svariate forme concrete di amore che è possibile riscontrare nella vita di ogni individuo, basta considerare le strutture fondamentali dell'essere vivente per individuare almeno tre dimensioni imprescindibili dell'esperienza umana dell'amore.

La prima di queste strutture è senza dubbio l'*eros*, inteso come tensione – libera da ogni finalità – all'incontro con l'altro, più che come rapporto fisico e soddisfazione di piacere.

La seconda struttura è quella familiare, in cui vincoli più stabili rafforzano l'*eros* di un uomo e di una donna, dei genitori verso i figli, dei figli verso i genitori, dei fratelli fra loro.

La terza struttura è la morte che, in quanto rinuncia a sé per cedere il proprio posto alla specie, sintetizza l'intera esistenza vissuta come autorinunzia a favore della comunità⁴⁷.

In queste strutture essenziali e rappresentative, legate certamente alla dimensione istintiva della natura umana, ogni uomo vive l'esperienza di un amore spirituale che prescinde dalle situazioni concrete e dai singoli rapporti e diventa valore universale: «il rapporto transitorio e fugace entra nella sfera dei valori spirituali extratemporali: il transitorio rapporto amoroso può diventare la porta che immette in un attaccamento vitale che va oltre ad esso e che gli sopravvive»⁴⁸.

Ma, con intensità uguale o talvolta maggiore, l'uomo avverte in sé delle forze opposte all'amore, che ne ostacolano lo sviluppo già in queste strutture intime.

All'*eros* si contrappongono le lotte per la sopravvivenza e l'egoistico tornaconto personale o del gruppo, nonché lo scorrere del tempo che produce inevitabili e inaspettati allontanamenti: le passioni si placano e ne nascono di nuove, emergono i difetti prima nascosti, le opinioni e i modi di pensare cambiano, sorgono altre esigenze... E così amicizie e unioni che sembravano non dover mai finire svaniscono, vincoli e giuramenti che sembravano non doversi mai rompere si frantumano.

Anche nell'ambito familiare la limitazione è evidente: i vincoli di sangue ostacolano il libero sviluppo dei rapporti, gli anziani riducono il margine di libertà dei più giovani e così via.

E la morte, specie quando sembra farsi più vicina, è vista come l'inesorabile incombere di un terribile destino da accettare passivamente e con rassegnazione, soprattutto se si vive al di fuori di un qualsiasi contesto religioso che assicuri un senso al di là della vita terrena.

L'uomo si ritrova, così, in una lacerante contraddizione: da un lato sperimenta valori spirituali infiniti ed eterni, dall'altro si rende conto della caducità e della precarietà della sua esistenza mortale, che impedisce ogni appagamento⁴⁹.

Di fronte a quest'evidenza, egli non può che constatare il fallimento del suo amore, che cerca, in qualche modo, di recuperare.

Testimoni di questo tentativo sono tutte quelle religioni filosofico-mistiche, che cercano di superare le divisioni e le differenze richiamando all'identità che accomuna ogni individuo appartenente alla razza umana⁵⁰.

Questi tentativi si rivelano, tuttavia, insufficienti, perché, attraverso un procedimento astrattivo meramente intellettuale, teorizzano un amore astratto, cadendo nel grave abbaglio di una rinuncia che «permette di operare su di un piano superiore, ma [...] rende impossibile l'immediatezza di un amore concreto che impegni tutto se stesso»⁵¹.

La scoperta del vero amore

Quando l'uomo si trova davanti il dramma della croce, con tutto ciò che essa porta e significa, alla consapevolezza del fallimento del suo amore si aggiunge, con tutta la sua drammaticità, il peccato, che rivela il presunto amore umano come puro egoismo.

La teo-drammatica, nella quale si tenta di descrivere l'incontro dell'uomo col Crocifisso, «è, in fondo, l'espressione della relazione tra la libertà dell'amore di Dio, un amore che si

⁴⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 64.

⁴⁸ *Ivi*, p. 64.

⁴⁹ Cf. *ivi*, pp. 64-67.

⁵⁰ Cf. *ivi*, pp. 70-71.

⁵¹ *Ivi*, p. 71.

traduce nell'autodonazione della Trinità, e la misteriosa risposta dell'uomo, sovente incamminata nel silenzio e nel rifiuto»⁵².

Il fallimento acquista maggiore risalto, perché il Figlio di Dio assume e porta in sé sulla croce ciò che noi rifiutiamo di portare: «interrogati in tutta serietà, noi diciamo di no a quello cui per amore Cristo dice di sì e incoscientemente, senza darcene il menomo pensiero, senz'ombra di amore, accettiamo che egli porti i nostri peccati»⁵³.

In tal modo la passione di Cristo appare come l'evento decisivo, che rende evidente la sconvolgente realtà dell'uomo: «l'umanità [...] viene messa in luce nella sua vera realtà: nell'assoluta spietatezza di questa messa a nudo “si chiude ogni bocca” e “tutti gli uomini” che parlano d'amore sono provati “menzogneri”»⁵⁴, parafrasando il testo di Rm 3.

Tutto ciò rivela, al di là del fallimento esperienziale dell'amore, un'incapacità di fondo, una paralisi sostanziale del cuore, che provoca nell'uomo la naturale rassegnazione di giustificare, in qualche modo, la finitudine dell'amore con la finitudine dell'esistenza. E questo può diventare ancor più dannoso, quanto più si attribuisce la causa di questo fallimento a «più alte cause», anziché al proprio cuore⁵⁵.

Incontrando l'amore di Dio in Cristo, dunque, l'uomo «non solo apprende che cos'è veramente l'amore, ma apprende pure nel contempo ed irrefutabilmente che egli, peccatore ed egoista, non possiede il vero amore»⁵⁶. Ma la precomprensione che l'uomo ha dell'amore diventa la premessa e la condizione di un cambiamento radicale «non soltanto del suo cuore, che di fronte a questo amore deve ammettere di non avere sinora amato, ma [...] anche del pensiero che deve cominciare ad imparare che cosa sia veramente l'amore»⁵⁷.

Infatti, «in Gesù Dio ridona all'uomo un'ulteriore possibilità, poiché gli apre lo spazio per un incontro unico con ciò che è fondante per il senso dell'esistenza: l'amore [...che], come apertura della propria identità nella donazione e nella differenza, è in grado di far emergere l'impensato dell'essere di Dio e di aprire le porte alla comprensione di ciò che è umanamente incomprensibile»⁵⁸.

L'amore nell'esperienza cristiana

L'incontro con l'amore di Dio, mentre rivela l'incapacità umana di amare, chiama ad una risposta d'amore più grande e più vera che, al di là delle aspettative limitate dell'uomo, si dimostra possibile e già, in qualche modo, in atto.

L'incontro dell'uomo con Dio

Ogni conoscenza è possibile solo nella misura in cui il soggetto conoscente ha in sé le categorie, innate o acquisite attraverso l'esperienza, per operare il riconoscimento. In tal senso, l'uomo può conoscere l'amore di Dio che gli si rende manifesto in Cristo solo perché egli ha una precomprensione dell'amore, seppure limitata, come dimostrato sopra.

⁵² C. DOTOLO, *Sulle tracce di Dio...*, cit., p. 186.

⁵³ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 68.

⁵⁴ *Ivi*, p. 69.

⁵⁵ Cf. *ivi*, pp. 68-70.

⁵⁶ *Ivi*, p. 63.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 63-64.

⁵⁸ C. DOTOLO, *Sulle tracce di Dio...*, cit., pp. 186-187.

Questa precomprensione non può essere, però, frutto solo dell'esperienza. Certo, l'esperienza ne favorisce e ne aumenta la consapevolezza, ma essa stessa non sarebbe possibile senza una disposizione anteriore o, meglio, una condizione naturale, innata.

È come nel caso di un egoista, che può comprendere l'amore disinteressato di un innamorato solo se ha «un barlume, un sentore, un principio d'amore»; o come nel caso di uno che può contemplare e comprendere un'opera d'arte solo se ha «una dote [...] per intenderne i valori artistici»⁵⁹.

Analogamente, la conoscenza dell'amore di Dio da parte dell'uomo è possibile solo perché egli, in quanto sua immagine, ha in sé il germe dell'amore. E come un bambino risponde col suo sorriso al sorriso della mamma, perché questa lo ha pazientemente suscitato con le sue attenzioni, così Dio «illumina l'amore e lo fa risplendere e accende nel cuore umano la luce dell'amore, quella luce che è appunto in grado di vedere quest'amore»⁶⁰.

L'incontro dell'uomo con Dio è possibile, dunque, grazie ad una disposizione spirituale dell'uomo che avviene nella fede, nella speranza e nella carità, le tre condizioni della conoscibilità di Dio che egli stesso gli comunica e che, proprio per questo, sono tradizionalmente note come virtù teologali⁶¹.

Ma, perché questo incontro sia significativo e fonte di rivelazione, è indispensabile che, oltre alla disposizione naturale, ci sia un incontro originario, da cui provengano un rapporto d'amore e una risposta amorosa in sé giusti. A questo schema incontro-rapporto-risposta archetipo ogni altra esperienza può e deve riferirsi.

È possibile individuare quattro rapporti d'amore originari e intrinsecamente giusti.

Il primo è quello della Chiesa, compresa secondo la categoria sponsale. Essa è la comunità del nuovo popolo, il compimento della figura dell'antico Israele, sposa diletta dello Sposo divino.

Il secondo è quello di Maria, vista, oltre che secondo la categoria sponsale, anche secondo quella materna. Ella è la sposa fedele, immagine perfetta della Chiesa, che nel suo *fiat* si unisce in maniera indivisa ed esclusiva al suo Signore e diventa così madre feconda: in rapporto alla maternità fisica del Figlio di Dio e in rapporto alla maternità spirituale della Chiesa e di ogni suo singolo membro.

Il terzo rapporto è quello della Bibbia, intesa come «indissolubile intreccio della Parola di Dio e della risposta della fede»⁶². Sarebbe riduttivo considerare la Scrittura come la semplice trascrizione della Parola che Dio ha rivolto in un arco di tempo limitato, ad un popolo determinato in uno spazio circoscritto. Essa deve piuttosto «riguardare *quanto s'è svolto* fra lui e l'uomo, che egli incontra, cui egli si rivolge e che egli salva in atto d'amore»⁶³.

Il quarto rapporto, strettamente legato al precedente, è quello della Parola di Dio che, date le premesse appena fatte, non può essere staticamente fissata una volta per tutte, ma deve essere dinamicamente offerta a ciascuno come Parola viva per essere accolta in un dinamico rapporto vitale⁶⁴.

Si tratta, in ultima analisi, della dimensione ecclesiale della risposta alla rivelazione divina, di un *fiat* originario che rende percettibile ogni altro incontro con l'amore divino. Solo «nella scia e sotto il "mantello protettivo" di un *fiat*-archetipo pronunciato per tutti dalla sposa-

⁵⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 77.

⁶⁰ *Ivi*, p. 78.

⁶¹ Cf. *ivi*, pp. 77-78.

⁶² *Ivi*, p. 81.

⁶³ *Ivi*, p. 84.

⁶⁴ Cf. *ivi*, pp. 80-82.

madre Maria-Ecclesia»⁶⁵ è possibile e ha senso la risposta storica di ogni singolo cristiano all'amore di Dio in Cristo.

L'amore come essenza del Cristianesimo

L'essenza del Cristianesimo si risolve, per quanto detto, nell'esperienza assolutamente unica del dramma dell'amore divino, che in Cristo si fa visibile.

Questa esperienza non è mai il frutto di una ricerca e di una risposta personale e arbitraria, ma si inserisce in un cammino ecclesiale, che originariamente ha già sperimentato l'amore vero e gli ha dato una risposta perfetta.

Proprio per questa sua connotazione eminentemente esperienziale, comunitaria e dialogale, è impossibile ridurre il Cristianesimo a una dottrina. Bisogna ricondurlo, piuttosto, all'esperienza del dramma assolutamente e fondamentalmente libero dell'amore di Dio in Cristo.

Proprio la natura di questo amore impedisce una teorizzazione del Cristianesimo. L'amore di Dio va, infatti, al di là di ogni aspettativa e di ogni logica umana e, nella sua sconvolgente apertura all'uomo che continuamente lo respinge, appare come follia. Teorizzare questa follia significherebbe «riportare la sfera della infondatezza translogica del dono personale d'amore [...] alla sfera del *logos*, inteso come esclusivo intelletto cosmologico-antropologico, interpretandola in base ad esso»⁶⁶.

L'uomo può, sì, pensare Dio e pensarlo come assolutamente altro rispetto a sé. Tuttavia i suoi limiti naturali non gli consentono di andare al di là delle categorie umane e cosmiche ed egli finisce per vedere in Dio il compimento naturale delle frammentarie concezioni antropologica e cosmologica.

Solo Dio può superare i limiti dell'uomo, manifestandogli nella sua stessa esistenza e immettendolo «nella libertà di un amore divino ed ora anche umano»⁶⁷.

Proprio questo irrompere di Dio e questo suo farsi conoscere con i tratti di un amore percepibile e, al contempo, sovrumano costituiscono il motivo più alto di credibilità del Cristianesimo e del suo messaggio.

⁶⁵ *Ivi*, p. 82.

⁶⁶ *Ivi*, p. 73.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 74-75.

L'amore come segno di credibilità nella vita di Cristo

Il punto centrale del Cristianesimo – e la sua originalità – è, senza dubbio, l'Incarnazione del Figlio di Dio, ossia la globalità della vita di Cristo che, obbedendo alla volontà del Padre, si è abbassato kenoticamente verso l'uomo e in questa discesa ha posto e realizzato le condizioni per la salita dell'umanità a Dio.

Al vertice di questa kenosi – la morte, a cui tutta quanta la sua esistenza è orientata – Cristo ha offerto al mondo il segno più eloquente dell'amore di Dio per l'uomo, completando e sintetizzando tutta quanta la storia della salvezza, dalla creazione alla ricapitolazione finale.

Contenuto del capitolo

- La vita di Gesù Cristo come rivelazione
- Gli effetti della rivelazione di Dio in Cristo

La vita di Gesù Cristo come rivelazione

Tutta la vita di Gesù Cristo, dall'incarnazione (come fatto storico) all'ascensione, nell'intreccio di «eventi e parole tra loro intimamente connessi»⁶⁸, è l'atto con cui Dio porta a termine la rivelazione. Punto culminante – logico e non soltanto cronologico – di questa esistenza rivelatrice è la croce.

La missione

Tutta la vita di Gesù si presenta come la realizzazione umana di una missione divina, in cui si realizza una perfetta identità e un accordo assoluto tra le due realtà, cosicché Cristo stesso si presenta come «missione personificata»⁶⁹.

La prova più evidente che Cristo sia stato mandato è fornita dal suo stesso atteggiamento e dal suo modo di presentarsi: egli non è fanatico né esaltato, ma con estrema sobrietà e semplicità di spirito attribuisce iniziativa e responsabilità di tutto ciò che fa al Padre⁷⁰.

⁶⁸ Viene spontaneo citare la celeberrima espressione «*gestis verbisque intrinsece inter se connexis*» del Concilio Vaticano II in DV 2 (EV 1/873). Parole e opere, predicazione e miracoli, costituiscono la natura dell'unica rivelazione, preparata nell'Antico Testamento e compiuta nel Nuovo.

⁶⁹ Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar...*, cit., pp. 158-159.

La sua missione richiama senz'altro quelle dei profeti dell'Antico Testamento, anch'essi inviati da Dio a parlare a suo nome e a richiamare il popolo alla fedeltà all'alleanza. La missione di Cristo è, tuttavia, superiore a quelle dei profeti: non si pone semplicemente accanto ad esse, ma le contiene sinteticamente e le sostituisce. Egli stesso, infatti, è Dio, come il Padre che lo invia, e coincide con la sua stessa Parola; la sua missione, inoltre, non è rivolta ad un popolo circoscritto, ma a tutti gli uomini.

Il senso di questa missione si esprime, negativamente, non facendo nulla da se stesso e non compiendo la sua volontà, come egli stesso afferma più volte; positivamente, facendo ciò che vede dal Padre e compiendo la volontà di colui che lo ha mandato⁷¹.

La vita di Cristo come missione ricevuta dal Padre e pienamente realizzata secondo la sua volontà «garantisce il suo essere vero Dio come il Padre, conferma e fa accettare la radicalità della sua parola e fonda in sé la credibilità del suo messaggio senza rimandare a segni che si trovino fuori della sua stessa persona»⁷².

In questo senso si giustificano le pretese che Gesù avanza di essere Figlio del Padre e Parola definitiva con la quale Dio si rivolge agli uomini, vero conoscitore dell'uomo, davanti al quale ogni uomo si manifesta nella sua nudità, verità stessa che suscita fiducia. In questo senso, inoltre, può presentarsi con l'espressione «*ego eimi*», esprimendo la consapevolezza della sua autorità in forza dell'identità col Padre, che esterna in gesti e atteggiamenti, e presentando se stesso come compimento delle promesse veterotestamentarie.

Queste pretese garantiscono ulteriormente il suo essere vero Dio come il Padre e costituiscono ancora motivo di credibilità⁷³.

L'obbedienza

La chiave per comprendere le pretese e l'autorità come totale adeguazione e realizzazione della volontà del Padre è l'obbedienza.

L'obbedienza terrena di Cristo trova il suo fondamento in quella eterna che il Figlio dona nella vita trinitaria *ad intra* già nell'atto della generazione: egli riceve passivamente la generazione attiva del Padre, ma è al tempo stesso attivo perché accetta e contempla la propria identità.

L'obbedienza di Cristo, sia nella vita *ad intra* sia in quella *ad extra*, non si riduce, così, ad una semplice sottomissione, ma si presenta come piena disponibilità e massima conformità alla volontà del Padre e si spiega essenzialmente come amore⁷⁴: «certamente prototipo dell'atteggiamento d'amore della creatura dinanzi alla maestà di Dio, ma, molto più di questo, palese prototipo dell'atteggiamento d'amore di Dio»⁷⁵.

In virtù di questa obbedienza, Cristo non "subisce" la morte, ma la accetta in atto di estremo abbandono all'amore del Padre. Per questo, parlando della sua passione, dice: «bisogna che il mondo sappia che io amo il Padre e faccio quello che il Padre mi ha comandato»⁷⁶.

Anzi, alla morte Cristo orienta tutta la sua vita, e non sarebbe possibile considerare la sua esistenza, il suo insegnamento e le sue opere senza tenerne conto: «non è possibile realizzare

⁷⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 88. Cf. anche R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità...*, cit., p. 333.

⁷¹ Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar...*, cit., pp. 159-161.

⁷² *Ivi*, p. 162.

⁷³ Cf. *ivi*, pp. 162-168.

⁷⁴ Cf. *ivi*, p. 170. IDEM, *La Rivelazione: evento e credibilità...*, cit., p. 333. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero...*, cit., pp. 92-93 e 357-359.

⁷⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 89.

⁷⁶ Gv 14, 31.

seriamente una separazione tra l'insegnamento di Gesù e la sua dottrina *ante* passione avulsa da ogni riferimento a quest'ultima e una dottrina *post* passione attribuita a lui. Il *logos* dell'intera dottrina, come lo svolgimento dell'interno dramma, va spiegato in relazione [...] a quell'evento [la croce] che conclude la sua missione profetica e insieme di compimento [...] in una nuova cena dell'Alleanza»⁷⁷.

L'obbedienza di Cristo si esprime anche nell'accettare dal Padre il tempo. In tal senso, il Figlio non anticipa la volontà del Padre, ma la riceve come una cosa sempre nuova che lo Spirito gli comunica di volta in volta e si lascia da essa condurre⁷⁸. L'obbedienza si manifesta, così, in una dimensione trinitaria: «proprio nella *kenosi* di Cristo (e soltanto in essa) appare l'intimo ed intrinseco mistero d'amore di Dio, che in se stesso "è amore" [...], e perciò "uno e trino"»⁷⁹.

La libera obbedienza costituisce un'ulteriore prova e testimonianza della rivelazione e della sua credibilità.

La Kenosi

L'apparente contrasto tra l'autorità e l'obbedienza di Gesù trova la sua spiegazione nella kenosi, ossia nell'impovertimento dell'essere Dio e nel «progressivo e sempre più profondo annichilamento al servizio di tutti»⁸⁰.

Questa forma di svuotamento del Figlio trova una delle sue più alte espressioni nell'inno cristologico di Fil 2, 6-11, in cui essa appare già compiuta nella preesistenza presso il Padre, arricchita nell'incarnazione, mantenuta in tutta la vita terrena, testimoniata in maniera suprema nella morte di croce e completata con l'esaltazione finale.

In questo progresso da un limite all'altro dell'esistenza emerge in tutta chiarezza l'obbedienza estrema di Gesù, che raggiunge il suo vertice nella croce, ultimo e vero luogo della rivelazione dell'amore del Padre e unico pegno della nostra salvezza⁸¹. Essa diventa così «atto e manifestazione della forza e della saggezza di Dio [...], che non rimangono gelosamente chiuse in sé [...], ma si espandono e si effondono sino ai più umili, agli infimi strati e gradi»⁸².

Là, sulla croce, si consuma il dramma più grande di tutti i tempi: Cristo, Parola eterna, diventa silenzio e raggiunge la più profonda solitudine nell'abbandono da parte del Padre; il Padre, nell'abbandono del Figlio, distrugge la sua paternità; lo Spirito diventa espressione della separazione tra i due. L'esperienza kenotica non è solo del Figlio, ma di tutta la Trinità⁸³.

Nel conseguente cammino verso i morti, poi, come anima morta «*ut per utrumque fratribus suis similaretur*»⁸⁴, l'uomo Gesù, e con lui Dio stesso, al gradino più basso della scala dell'obbedienza, sperimenta la morte, manifesta la più profonda solidarietà con il destino universale degli uomini e rivela il senso originario e definitivo della vita⁸⁵.

⁷⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 86.

⁷⁸ Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar...*, cit., p. 171.

⁷⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 89.

⁸⁰ *Ivi*, p. 87.

⁸¹ Cf. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero...*, cit., pp. 105-109.

⁸² H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 87.

⁸³ Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar...*, cit., pp. 174-186. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero...*, cit., p. 92.

⁸⁴ E non nella pienezza di gloria con cui la teologia tradizionale ha interpretato l'articolo del credo riguardante la discesa agli inferi per liberare le anime di coloro che erano morti prima della sua venuta e che avevano creduto e sperato nel *Cristo venturo*. L'espressione riportata è tratta da H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. Vol. VII: Nuovo Patto*, pag. 209. Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar...*, cit., p. 183.

⁸⁵ Cf. L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero...*, cit., pp. 93-95.

Ma proprio nella kenosi più assoluta Cristo opera l'esaltazione degli uomini, in quanto «in questo slancio verso l'abisso inconcepibile ed inimmaginabile (la morte intesa come abbandono da parte di Dio [...], morte seguita dalla disperazione dell'inferno [...]) nell'assoluta libertà [...] egli fa di se stesso l'unico, indispensabile cibo sacrificale per tutti». E questo, ancora una volta, «non in spontanea volontà ed arbitrio, ma in semplice comandamento»⁸⁶.

La capacità kenotica e, conseguentemente, anche quella obbedienziale di Cristo diventano comprensibili solo alla luce dell'originaria esperienza d'amore della vita intratrinitaria: il Padre è amore che genera, il Figlio è colui che nell'amore è generato, lo Spirito è «la fecondità dell'amore paterno e filiale», «“risultato” dell'amore reciproco, apparentemente fine, in realtà nuovo inizio di creazione»⁸⁷.

Questo aspetto della vita di Cristo, che ne costituisce la sintesi più perfetta, ancora una volta e in maniera molto più esplicita conferma che la rivelazione di Dio in lui è autentica e, in quanto tale, credibile.

Gli effetti della rivelazione di Dio in Cristo

Nel mistero pasquale di Cristo, come vertice di tutta la sua esistenza umana, la rivelazione dell'amore di Dio giunge a compimento e si aprono agli uomini le porte della salvezza.

La sconfitta del giudizio

Già l'Antico Testamento poneva in antitesi l'amore e il giudizio. Dio ama chi è fedele all'alleanza, ma il suo giudizio è pieno d'ira verso coloro che le sono infedeli. E questo non solo al di fuori di Israele, ma anche all'interno stesso del popolo eletto.

Anche sotto questo aspetto Gesù si pone in continuità con la predicazione profetica veterotestamentaria e, se da una parte rivela le profondità dell'amore di Dio, dall'altra spalanca «abissi più spaventosi di quelli che l'Antico Testamento lasciava prevedere»⁸⁸.

Se prima, infatti, l'ignoranza poteva costituire un'attenuante nel giudizio, adesso che l'amore è stato svelato nella sua pienezza ed è stata indicata anche l'unica possibile risposta come abbandono totale ed esclusivo, sul modello dell'obbedienza kenotica del Figlio di Dio, «gli estremi abissi della libertà che si oppone a Dio si spalancano [...]. Ora è diventato possibile, per la prima volta, un vero, cosciente ateismo, che prima non poteva realmente esistere mancando un vero e proprio concetto di Dio»⁸⁹.

Ciononostante, già nell'Antico Testamento c'è la promessa che, oltre il giudizio, Dio tornerà ad amare. E nella piena manifestazione dell'amore eterno di Dio in Cristo questa promessa non può che essere confermata e diventare realtà: «lo spalancarsi dell'abisso ardente dell'ira divina è strettamente connesso all'aprirsi dell'abisso ardente dell'amore divino, che si è

⁸⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 88.

⁸⁷ La definizione dello Spirito Santo è tratta da H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica...*, cit., p. 229. Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs Von Balthasar...*, cit., p. 193.

⁸⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 92.

⁸⁹ *Ivi*, p. 93.

effuso attraverso tutte le tenebre del costato trafitto sulla croce e nella discesa agli inferi del sabato santo»⁹⁰.

Nel Crocifisso e nel Sepolto del sabato santo è possibile contemplare ciò da cui siamo stati salvati: lo sconvolgente abbandono e la solitudine abissale dei senza-Dio.

In Cristo è possibile sapere cosa sia l'inferno e imparare il giusto atteggiamento che il cristiano deve assumere di fronte a questa realtà. La concezione cosmologica dell'antichità si era limitata a ricordare che, dopo il giudizio di Dio, la parte di umanità che non avrebbe meritato il cielo sarebbe finita nell'inferno. La concezione antropologica aveva affermato l'inesistenza di esso, riducendolo a una pura minaccia pedagogica. La via dell'amore rivela la realtà dell'inferno come condizione dell'abbandono eterno e incommensurabile di chi, di fronte al dramma dell'amore di Dio che viene incontro alla propria finitezza, non decide di abbandonarsi totalmente ad esso⁹¹.

Di fronte a questa pienezza di rivelazione «non ci è chiesto di conciliare con l'amore di Dio e di rendere credibile un inferno concepito in forma sistematica, o di giustificarlo addirittura mentalmente come amore [...]. Ci si chiede solo di non perdere l'amore, che crede e spera e che fede e speranza librano verso l'alto»⁹².

L'amore diventa, così, il fondamento della fede e della speranza. E in questo dinamismo di fede, speranza e carità si consuma la sconfitta finale del giudizio e si consolida la certezza di una salvezza offerta a tutti.

La giustificazione nella fede

Nel suo sacrificio, avvenuto una volta per tutte, Cristo ha preso su di sé il peccato di ogni uomo e lo ha sconfitto con la forza dell'amore assoluto di Dio: «proprio con questo atto comincia e termina l'amore divino, quell'amore vero, inafferrabile ed inconcepibile, ma con ciò pienamente evidente *come amore*»⁹³.

In questo sacrificio è il segno della nostra giustificazione. Essa non è riducibile ad un puro atto formale di natura giuridica, ma va intesa come il libero e assoluto dono di Dio che in Cristo ci rende suoi figli, immettendoci nel dinamismo del suo amore: «come accade che Dio non veda più la mia colpa in me, bensì nel suo Figlio prediletto, che la porta; che Dio la veda lì trasformata in amore doloroso e mi ami perché io sono colui che suo Figlio ama dolorosamente. Ma come Dio ci vede nel suo amore, tali noi siamo per lui, cioè per l'assoluta, inappellabile verità»⁹⁴.

La giustificazione consiste, dunque, in ultima analisi, nel realizzare e nel rendere evidente ciò che realmente siamo per natura: creati «per mezzo di lui [Cristo] e in vista di lui»⁹⁵.

La fede cristiana deve riconoscere l'«incomprensibilità dell'amore divino che ci previene e ci supera» e rispondere a questo amore puro e assoluto con un abbandono che «osa molto, troppo»⁹⁶.

In questa fede riconosciamo che «solo l'amore è credibile» perché esso va al di là di ogni nostra attesa e supera quei limiti – il fallimento dell'amore, la morte, l'abbandono del sepolcro – che mai avremmo osato pensare di poter varcare.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 94-95.

⁹¹ Cf. *ivi*, p.96.

⁹² *Ivi*, p. 98.

⁹³ *Ivi*, p. 102.

⁹⁴ *Ivi*, p. 105.

⁹⁵ Col 1, 16.

⁹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 103.

Questo è il senso della giustificazione operata da Cristo: egli «si abbassa a lavare i piedi, anzi le anime delle sue creature e prende su di sé tutta la bruttura della colpa, tutto l'odio che si scatena contro Dio e tutte le brutali e feroci accuse scagliate contro di lui, tutto lo scherno dell'incredulità che circonda e ricopre la sua apparizione e manifestazione, tutto il disprezzo che conclude nell'inchiodamento sulla croce la sua incomprensibile discesa fra le creature: tutto egli prende su di sé, per scolpare dinanzi a se stesso ed al mondo tutto la sua creatura»⁹⁷.

Questa giustificazione va accolta e vissuta nella fede. Ad essa non è chiesto di capire il mistero di Dio per accettarlo. Certo, i singoli misteri della dogmatica costituiscono «le condizioni di possibilità dell'amore percepito in Cristo»⁹⁸. La fede, tuttavia, è chiamata a lasciarsi scuotere e sconvolgere dal dramma di Cristo che si consuma davanti ai suoi occhi e ad accogliere quanto egli, prima ancora di ogni nostra risposta, ha compiuto in assoluta gratuità⁹⁹.

⁹⁷ *Ivi*, p. 104.

⁹⁸ *Ivi*, p. 107.

⁹⁹ Cf. *ivi*, pp. 102-103.

L'amore come segno di credibilità nella vita del cristiano

Il mistero dell'amore che si manifesta nella vita di Cristo e che costituisce il motivo intrinseco di credibilità del suo messaggio si riversa anche nella vita del cristiano, chiamato ad entrare nello stesso dinamismo kenotico trinitario.

Quando l'uomo si lascia coinvolgere da questo amore divino, può sperimentare nei suoi rapporti, nelle sue azioni, nelle sue scelte – in una parola, nella sua vita – la novità liberante del messaggio cristiano che, ancora una volta, si mostra credibile.

Contenuto del capitolo

- Le opere del cristiano
- Il principio formale dell'agire cristiano

Le opere del cristiano

La risposta all'amore con l'amore sta alla base di tutto l'agire cristiano. È impossibile pensare un operato che prescindendo da un continuo dialogo amoroso e, a sua volta, solo in questo dialogo può attuarsi un comportamento veramente cristiano.

Il primato dell'amore sull'azione

Nel segno dell'amore, l'uomo si sente provocato nella parte più intima della sua esistenza, sia perché è una persona stessa che lo interpella – e non un segno estraneo alla sua esperienza, come i miracoli e le profezie – sia perché è toccato nel desiderio innato di amare e di essere amato.

Riconoscere questo amore nella propria vita costituisce l'inizio dell'esperienza salvifica, perché apre all'azione di Dio in sé e spinge ad aprirsi all'altro, con cui si condivide la stessa esperienza¹⁰⁰.

In questa prospettiva, ogni cristiano è chiamato a non tenere per sé la scoperta della rivelazione di Dio in Cristo, ma a farsene testimone e annunciatore instancabile, sia con le sue parole sia con il suo comportamento.

¹⁰⁰ Cf. R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità...*, cit., p. 338.

Del resto, l'entusiasmo dell'apostolato è la conseguenza naturale di un'esperienza sconvolgente che, se è veramente tale, non si può trattenere, come nel caso di tutti quei personaggi del Vangelo che, di fronte ad un segno della potenza di Gesù – segno eclatante, come un miracolo o una guarigione, o comune, come una semplice parola o uno sguardo – corrono a raccontarlo, perché non possono tacerlo.

Senza dubbio l'apostolato cristiano, genuinamente inteso come amore operoso, costituisce una dimensione importante nell'esperienza cristiana. Il cristiano, tuttavia, corre talvolta il rischio – in buona fede, s'intende – di dare a questa dimensione un'importanza eccessiva, fino al punto di dedicare ad essa più tempo e più energie che all'incontro personale con quell'amore che primariamente esige di essere ricambiato nell'amore.

La prima esigenza e il primo impegno del cristiano deve essere, dunque, la risposta assoluta, senza altri fini, all'amore assoluto; risposta che è «pura “adorazione” [...], puro “ringraziamento” a glorificazione di Dio [...] con l'assoluta preminenza del restare a disposizione dell'amore di Dio, senz'altro scopo che l'amore stesso, una posizione, questa, apparentemente illogica e insensata da un punto di vista umano: vivere in questa disposizione pur in mezzo a tante e così urgenti e così logiche occupazioni»¹⁰¹.

Questo ha inteso ed espresso già l'Antico Testamento, in cui Israele è presentato primariamente non come “apostolico”, ma come “contemplativo”: «il Dio geloso, che si dona nell'alleanza, anzitutto non chiede altro che la devozione appassionata della sposa»¹⁰².

Solo dando la giusta preminenza alla vita contemplativa e alla preghiera come «atto di adorazione glorificante che all'amore è dovuto e in cui si mostra originariamente il tentativo di una risposta disinteressata»¹⁰³ ha senso pensare a un qualsiasi tipo di operosità.

La vita attiva, del resto, trova il suo fondamento solo in questa «risposta all'amore di Dio, che fa dono di sé, nella fede che quest'amore, da cui origina ogni fecondità, sia abbastanza potente da ricavare da questo dono nuziale, che non ha altro scopo che se stesso, e da attrarre sull'umanità e sul mondo ogni frutto che a lui sia gradito»¹⁰⁴.

Solo in una vita pervasa e alimentata dalla “preghiera continua” (1Tes 5, 17) è possibile ogni sforzo che, nascendo dall'amore, diventa esclusivamente tensione all'amore.

Solo colui che nella contemplazione conosce il volto dell'amore di Dio lo potrà riconoscere nell'incontro con il suo prossimo, che solo così «può essere interpretato come un incontro nell'amore assoluto, cioè nell'amore divino come si è appalesato in Cristo»¹⁰⁵.

Le opere come conseguenza dell'amore

Quando all'amore si dà il giusto primato, l'operato stesso si qualifica e, ponendosi nella logica di Dio, che si è conosciuto nella contemplazione e nella preghiera, diventa espressione dell'amore assoluto.

Solo entrando in sintonia con questo amore, del resto, l'uomo impara ad agire cristianamente nei confronti del suo prossimo, superando i suoi angusti e limitati schemi umani.

Ciò si rende evidente in tre ambiti essenziali di comportamento con il prossimo.

Il primo è l'ambito del perdono, di una giustizia superiore a quella degli uomini, che non tiene conto del male ricevuto, ma risponde ad esso con l'amore e con le buone azioni. Un

¹⁰¹ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 110.

¹⁰² *Ivi*, p. 109.

¹⁰³ *Ivi*, p. 111.

¹⁰⁴ *Ivi*, pp. 110-111.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 112.

simile comportamento, che in una logica umana apparirebbe assurdo, acquista il suo senso nella prospettiva della croce.

Solo nel «presupposto del perdono incomprensibile e anteriore di Dio vengono sia forzati i limiti della benevolenza umana sia eliminati i pericoli del suo orgoglio»¹⁰⁶.

Solo nel dinamismo di questo amore l'uomo può vedere nel prossimo un peccatore già perdonato da Dio stesso «nel senso [...] che il debito è annullato sulla croce, perché l'amore l'ha tramutato in amore»¹⁰⁷.

Il secondo ambito è quello della speranza oltre la disperazione. È umanamente comprensibile arrendersi di fronte a una situazione in cui «non c'è più niente da fare», ma nell'ottica dell'amore cristiano anche questa tentazione va superata. Infatti «nell'abbandono a Dio l'amore fecondo continua a cooperare, e raggiunge più risultati nel profondo dolore del “non poter far più nulla” che nell'azione decisa e sicura di sé»¹⁰⁸.

Un terzo ambito è costituito dall'atteggiamento di fronte alle manchevolezze del prossimo. Da un lato non bisogna evidenziarle né farle pesare, dall'altro non si può eluderle, perché solo conoscendo un limite lo si può superare. È necessario, dunque, saper riconoscere in che cosa il prossimo sbaglia, ma alla luce di quell'amore che ha già perdonato ogni peccato e colmato ogni limite: «come un educatore deve vedere i difetti nel sapere e nelle capacità del fanciullo per poter compiere la sua opera, così il cristiano deve vedere “realisticamente” e dovunque nel mondo quello ch'è contrario a Dio [...], ma deve riguardarlo soltanto con gli occhi della croce, su cui il mondo è già stato vinto»¹⁰⁹.

Dalle considerazioni appena fatte – non limitabili esclusivamente a questi tre ambiti rappresentativi, ma applicabili ad ogni tipo di comportamento umano – emerge che l'operare cristiano ha senso solo se inserito nell'opera stessa di Dio e si risolve, in ultima analisi, nella cooperazione con lui.

Ancora una volta tutto conduce e si risolve nell'amore. Questo agire in Cristo appare, infatti, come «quell'impegno e quella dedizione assoluta che implicitamente (cioè, se fosse necessario) arriva sino alla morte»¹¹⁰.

Tutto ciò trova un esempio eloquente nella vita dei santi, che sono per la comunità cristiana non solo «intercessori ed eminenti coadiutori», ma anche «modelli morali» di «uomini che hanno cercato di porre tutto nell'unico amore di Cristo», «norma canonica» di un'«approssimazione umana» al «rapporto puramente normativo sposo-sposa» che deve instaurarsi tra la sposa-Chiesa e lo sposo-Cristo¹¹¹.

Il principio formale dell'agire cristiano

Se l'amore, contemplato e vissuto, caratterizza la vita del cristiano in modo del tutto nuovo rispetto ad una prospettiva meramente umana, allora esso ne costituisce la forma. La vita cristiana, di conseguenza, non ne è che l'espressione.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 114.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 116.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 117.

¹⁰⁹ *Ivi*.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 118.

¹¹¹ Cf. *ivi*, pp. 120-123.

L'amore come forma della vita cristiana

L'amore costituisce, come si è visto, il modo di vita del cristiano, che riceve così la forza di unirsi alla missione, all'obbedienza e alla kenosi di Cristo stesso.

Cristo, con la sua obbedienza al Padre, costituisce, infatti, «il motivo, il modello e l'oggetto formale della fede che proietta l'uomo in una tensione e risposta adeguata alla parola di Dio»; modello di ogni atto di fede, come «sintonia col progetto di Dio», e di ogni risposta assoluta e incondizionata¹¹².

Lasciandosi guidare in questo senso dall'amore, egli realizza in sé quell'«accordo incondizionato con la volontà di Dio e ciò ch'egli dispone» ed entra, così, nella logica di quel triplice *fiat* originario «del Figlio al Padre», «della madre all'angelo» e «della Chiesa [...] al suo Signore», che caratterizza «come un *quid* determinato e con forza formale» il «“modo di essere” della Chiesa, soggettivamente verso Cristo e oggettivamente come norma per il modo di essere dei suoi membri»¹¹³.

L'inserimento in questo *fiat* avviene nel Battesimo per mezzo della Chiesa-madre e deve essere confermato con una vita vissuta nella fede.

Le filosofie e le religioni dell'antichità hanno tentato di trovare e di proporre delle virtù che fornissero un principio formale in grado di regolare la vita del singolo, della famiglia e della società. In questo sforzo esse hanno trovato i fondamenti delle virtù cardinali – prudenza, fermezza, giustizia e temperanza – che, pur essendo dimensioni nobili per la perfezione dell'uomo, sono tuttavia doti umane naturali e innate e, in quanto tali, non consentono il passaggio dall'umano al divino; passaggio che solo il cristianesimo, nell'amore, è riuscito a operare.

Già l'Antico Testamento aveva iniziato un cammino di preparazione alla forma finale e assoluta dell'amore di Cristo, attraverso le forme parziali e relative dell'etica individuale e sociale. Questo cammino è giunto a compimento nell'amore neotestamentario, che è «il compimento di tutte le leggi» e al di fuori del quale «la legge è soltanto una barriera contro un peccato presupposto»¹¹⁴.

La vita cristiana come espressione dell'amore

Se l'amore è l'unica forma della vita cristiana, allora non si può assolutamente operare una distinzione netta tra la vita contemplativa e la vita attiva.

Ogni cristiano deve lasciarsi “informare” dal duplice aspetto – contemplazione e azione – dell'unico principio dell'amore, in modo tale che contemplando gli si assimili e operando lo attui e lo renda presente.

All'interno di quest'unica forma, ricevuta nel Battesimo, la sola distinzione possibile e, anzi, necessaria è quella della «esplicita vocazione».

Prescindendo dalla originalità e dalla irripetibilità di ogni singola vocazione e prendendo in considerazione i due poli maggiori della vocazione alla vita matrimoniale e alla vita consacrata, si potrà e si dovrà dare maggiore risalto all'uno o all'altro aspetto, ma sempre salvaguardando l'unità di fondo dell'unico amore.

¹¹² Cf. C. DOTOLI, *Sulle tracce di Dio...*, cit., p. 189.

¹¹³ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore...*, cit., p. 125.

¹¹⁴ Cf. *ivi*, p. 130.

Così nella vita matrimoniale l'amore si imprime come forma all'*eros* sessuale e, in vista dell'ordinamento familiare, anche al possesso e alla gestione dei beni con la prevalenza dell'aspetto attivo.

Nella vita consacrata l'amore si imprime come forma dell'*eros* spirituale e, in questa prospettiva, alla rinuncia con la prevalenza dell'aspetto contemplativo.

Pur in questa distinzione, comunque, è sempre l'unico e indiviso amore a costituire la sola «forma intesa come rappresentazione della forma di Cristo per la Chiesa ed il mondo, che così diventa, come amore al servizio dell'umanità, come ministero, il lievito ascoso in entrambi»¹¹⁵.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 136.

C O N C L U S I O N E

Nonostante le lacune di carattere formale e contenutistico che si potrebbero riscontrare da parte di chi ha ormai acquisito familiarità con il metodo scientifico e con le varie tematiche e prospettive teologiche, le tappe di questo modesto lavoro di ricerca, culminato nella stesura del presente elaborato, hanno avuto senz'altro esiti molto positivi.

Anzitutto hanno dato la possibilità di conoscere, almeno nelle linee essenziali, uno dei massimi teologi della nostra epoca e uno dei filoni portanti della ricerca teologica contemporanea, che hanno molto da insegnare all'uomo di oggi, così assetato di una riscoperta in termini più esistenziali, intimi e personali della propria fede.

Hanno, inoltre, stimolato l'interesse verso una lettura critica di ricerca e di approfondimento, di confronto e di verifica.

Hanno, infine, offerto i parametri essenziali della ricerca scientifica in teologia e creato le condizioni basilari perché lo sforzo intrapreso possa continuare con altri lavori sempre più proficui, più qualificati e qualificanti, nell'umile «tentativo di risvegliare la nostalgia del Totalmente Altro per mostrarne il significato nella ricerca di senso che costituisce l'avventura dell'uomo»¹¹⁶.

¹¹⁶ C. DOTOLO, *Sulle tracce di Dio...*, cit., p. 7.

Fonte

VON BALTHASAR HANS URS, *Solo l'amore è credibile*, traduzione italiana di Mario Rettori, Ed. Borla, Roma 1991.

Opere generali

DOTOLO CARMELO, *Sulle tracce di Dio. Lineamenti di Teologia fondamentale*, Ed. Messaggero, Padova 1992.

FISICHELLA RINO, *La Rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Ed. Dehoniane, Bologna 1997⁶.

LADARIA LUIS F., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, traduzione italiana di Marco Zappella, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1999.

O'COLLINS GERALD, *Teologia fondamentale*, traduzione italiana di Enzo Gatti, Ed. Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, n° 41), Brescia 1982.

O'COLLINS GERALD, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, traduzione italiana di Giorgio Volpe, Ed. Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, n° 90), Brescia 1999².

Opere monografiche

FISICHELLA RINO, *Hans Urs von Balthasar. Amore e credibilità cristiana*, Ed. Città Nuova, Roma 1981.

MARTINELLI PAOLO, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di H. U. von Balthasar*, Ed. Jaca Book, Milano 1996.

Articoli

FISICHELLA RINO, *Rileggendo von Balthasar* in «Gregorianum» n. 71 (1990)

FISICHELLA RINO, *Credibilità* in LATOURELLE RENÉ – FISICHELLA RINO, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, edizione italiana a cura di Rino Fisichella, Ed. Cittadella, Assisi 1990.

FISICHELLA RINO, *Hans Urs von Balthasar* in LATOURELLE RENÉ – FISICHELLA RINO, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, edizione italiana a cura di Rino Fisichella, Ed. Cittadella, Assisi 1990.

PREMESSA	2
INTRODUZIONE	
IL TEMA DELLA CREDIBILITÀ CRISTIANA NELLA PROSPETTIVA CONTEMPORANEA.....	3
CAPITOLO 1	
I PRESUPPOSTI METODOLOGICI DELLA TEOLOGIA DI VON BALTHASAR.....	6
<i>La critica delle vecchie metodologie</i>	<i>6</i>
La riduzione cosmologica.....	6
La riduzione antropologica	8
<i>La via amoris.....</i>	<i>9</i>
Il superamento delle precedenti vie	9
La terza via	10
<i>L'estetica teologica.....</i>	<i>11</i>
La scelta del <i>pulchrum</i>	11
Il metodo estetico in teologia.....	12
CAPITOLO 2	
IL DRAMMA DELL'AMORE	14
<i>L'amore nell'esperienza umana</i>	<i>14</i>
L'esperienza umana dell'amore.....	14
La scoperta del vero amore.....	15
<i>L'amore nell'esperienza cristiana.....</i>	<i>16</i>
L'incontro dell'uomo con Dio	16
L'amore come essenza del Cristianesimo	18
CAPITOLO 3	
L'AMORE COME SEGNO DI CREDIBILITÀ NELLA VITA DI CRISTO	19
<i>La vita di Gesù Cristo come rivelazione.....</i>	<i>19</i>
La missione.....	19
L'obbedienza	20
La Kenosi	21
<i>Gli effetti della rivelazione di Dio in Cristo</i>	<i>22</i>
La sconfitta del giudizio	22
La giustificazione nella fede.....	23
CAPITOLO 4	
L'AMORE COME SEGNO DI CREDIBILITÀ NELLA VITA DEL CRISTIANO	25
<i>Le opere del cristiano</i>	<i>25</i>
Il primato dell'amore sull'azione.....	25
Le opere come conseguenza dell'amore	26
<i>Il principio formale dell'agire cristiano</i>	<i>27</i>
L'amore come forma della vita cristiana	28
La vita cristiana come espressione dell'amore	28
CONCLUSIONE	30
BIBLIOGRAFIA.....	31
INDICE	32