

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 66 (2019)

Heft: 1

Artikel: Distinctio realis, analogia entis e ontologische Differenz : ontologia del finito e coscienza del Figlio in Hans Urs von Balthasar

Autor: Lomuscio, Vincenzo

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-869326>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

VINCENZO LOMUSCIO

Distinctio realis, analogia entis e ontologische Differenz: ontologia del finito e coscienza del Figlio in Hans Urs von Balthasar

L'ONTOLOGIA DELL'ANALOGIA ENTIS

Hans Urs von Balthasar, nel tentativo di comprendere l'incarnazione del Verbo nell'essere creaturale, più volte si è impegnato in una ontologia del finito: «In che modo, ontologicamente pensando, Dio può diventare uomo? [...] Come può essere ontologicamente concepibile una realtà come la Chiesa?»¹. Sicuramente il testo più importante della sua ontologia è il primo dei tre volumi della *Teologica*, intitolato *Verità del mondo*, scritto ben 40 anni prima degli altri due in tutt'altro contesto, ma ripreso senza variazioni nell'ultima parte della sua Trilogia. Questo testo affronta l'ontologia dell'essere finito alla luce del concetto di «polarità», ricavato in un primo momento da Romano Guardini e poi da Eric Przywara. Del filosofo italo-tedesco, di cui Balthasar ha seguito le lezioni a Berlino durante gli studi universitari, utilizza il concetto di polarità come insieme di tensioni che

¹ TL I, 14; Abbreviazioni delle opere di Balthasar citate: ADS = *Apokalypse der deutschen Seele* (1937–1939). Einsiedeln: Johannes Verlag 1998³, 3 voll.; AkP = *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1998; GEP = *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* (1930). Einsiedeln: Johannes Verlag 1998²; MEP = *Die Metaphysik Erich Przywaras*, in: Schweizerische Rundschau. Monatsschrift für Geistesleben und Kultur 6 (1933), 489–499; MW = *Mein Werk. Durchblicke Epilog*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1990, trad. it. di G. Sommariva: *La mia opera ed Epilogo*. Milano: Jaca Book 1994; GL = *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961–69, trad. it. di G. Ruggeri, G. Sommariva, M. Fiorillo, G. Manicardi: *Gloria. Una estetica teologica* (7 voll.). Milano: Jaca Book, 1971–77; SC = *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1967, trad. it. di L. Ballarini, G. Colombi, G. Frumento: *Spiritus Creator. Saggi teologici III*. Brescia: Morcelliana 1983²; SV = *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1961, trad. it. di G. Colombi, rev. di E. Guerriero: *Sponsa Verbi. Saggi teologici 2*. Milano: Jaca Book–Morcelliana 2015; TL = *Theologik*, [vol. I: *Wahrheit der Welt*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1985, trad. it. di G. Sommariva: *Teologica*, vol. I: *Verità del mondo*. Milano: Jaca Book 1989; *Theologik*, vol. II: *Wahrheit Gottes*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1985, trad. it. di G. Sommariva: *Teologica*, vol. II: *Verità di Dio*. Milano: Jaca Book 1990]; TD = *Theodramatik*, vol. II/1: *Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1976, trad. it. di G. Sommariva: *Teodrammatica*, vol. II: *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*. Milano: Jaca Book 2012²; *Theodramatik*, vol. II/2: *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1978, trad. it. di G. Sommariva: *Teodrammatica*, vol. II: *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*. Milano: Jaca Book 2012²; VC = *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie 1*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1990³, trad. it. G. Colombi, rev. di E. Guerriero: *Verbum Caro. Saggi teologici I*. Milano: Jaca Book–Morcelliana 2005.

costituiscono il «concreto vivente» (forma-materia, specie-individuo, atto-potenza...). Già nella sua tesi di dottorato, scritta nel 1928 e pubblicata nel 1930 col titolo *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, questo concetto sembra essere decisivo: l'essere immanente viene definito come «biunità (*Zweieinheit*) dialettica e irrisolvibile»² di essere e divenire, quindi di tensione (*Spannung*) tra il rapporto al valore sovratemporale (assiologia) e il rapporto al fine temporale (teleologia). Balthasar interpreta la polarità del concreto vivente in senso escatologico, affermando che la risoluzione di questa tensione (*Spannungslösung*) potrà avvenire solo nella conciliazione tra il valore trascendente e la realizzazione concreta, quindi nell'assunzione del finito nel Regno dei Cieli. Questa possibilità è fondata in Cristo, nel Verbo eterno che si fa concreto, temporale, rivelando in se stesso l'*eschaton* dell'uomo come resurrezione dalla morte e vita eterna.

Se l'influenza del concetto di «opposizione polare» di Guardini sembra in qualche modo essere già presente nei primi scritti di Balthasar, l'influenza di Przywara diventa decisiva a partire dagli anni '30, quando la polarità dell'essere viene approfondita in direzione della *distinctio realis* essenza-esistenza. Il secondo e terzo volume della *Apokalypse der deutschen Seele* (1937-39), opera che riprende e amplia la tesi di dottorato, sono scritti nel segno della «distinzione reale» *Wesen/Dasein*:

Die ganze Thematik der beiden letzten Bände stand ausdrücklich im Zeichen der „Realdistinktion“ von Wesen und Dasein, die bis auf Heidegger und Barth hin immer starker hervortrat. In diese Grunderkenntnis waren sich Scholastik und Moderne einig³.

Come nella tesi di dottorato, anche nell'*Apokalypse* la questione centrale è il rapporto dell'uomo al suo destino ultimo, ma attraverso la distinzione reale tale questione guadagna una maggiore articolazione ontologica. L'essere immanente è sempre la relazione di *due realtà*, tra il *che cos'è* e il *che è*, tra l'esser-così e l'esser-ci (*So-sein* e *Da-sein*), poiché il darsi concreto di momento in momento dell'esistente rivela la sua unità intelligibile e sovratemporale. Queste due realtà non sono pensabili secondo una relazione univoca, né in senso esistenzialistico (l'esistenza precede l'essenza), né in senso essenzialistico (l'essenza produce l'esistenza). Né l'esistenza può essere ridotta all'estrinsecazione di una essenza già virtualmente realizzata, né l'essenza può essere ridotta a ciò che si dà concretamente nell'esistenza. Essenza ed esistenza sono entrambe reali allo stesso modo e, poiché *nessuna delle due realtà ha la possibilità di spiegare l'altra*, o assorbirla in se stessa, *si rimandano reciprocamente*. Ognuna ha la sua verità solo nel riferimento all'altra, in un'*oscillazione irriducibile*.

² GEP, 14.

³ ADS, III, 436.

La spiegazione più chiara di questa irriducibilità è sicuramente quella che leggiamo in *Verità del mondo*: in ogni momento dell'esistenza di un uomo si manifesta la sua essenza, intesa come la sua identità, l'unità delle sue caratteristiche e delle sue determinazioni, sia naturali che spirituali; ma in nessun momento questa essenza appare nella sua totalità, perciò l'essenza non può essere ridotta all'esistenza. E vale anche l'inverso: pur conoscendone bene la sua natura, la sua indole, i suoi pensieri, pur avendo una profonda conoscenza della sua essenza, mai potremo dedurre da essa ciò che accadrà nella sua esistenza, prevedere che cosa farà o che cosa sarà in base a ciò che abbiamo conosciuto finora. L'insieme delle determinazioni essenziali già apparse, pur essendo le determinazioni di un'unica essenza, non sono mai sufficienti a prevedere quelle future. L'essenza ha bisogno dell'evento concreto dell'esistenza perché possa, ogni volta, *essere*. Ognuna delle due realtà custodisce la *verità* dell'altra, quindi è *mistero* per l'altra⁴.

L'aspetto che emerge da questo esempio è che l'essenza, pur essendo sovratemporale, è comunque soggetta al tempo. L'avvenimento temporale non è un aspetto in qualche modo già virtualmente compiuto, ma un aspetto in cui *ne va* dell'essenza. La distinzione reale è tutt'uno con la temporalità, che Balthasar definisce, nello scritto *Von den Aufgabe der katholischen Philosophie in der Zeit* (1946), come «l'altra faccia della medaglia» della distinzione reale⁵. Infatti, è proprio perché la differenza reale è tutt'uno con la temporalità che può essere posta al centro del problema escatologico: se la mia essenza non coincide con la mia esistenza, io non so quale significato ha da assumere ancora, quindi ultimamente, la mia vita. Essere nel tempo significa essere esposto ad una ulteriorità, ad una novità di realtà, tale per cui non conosco il significato totale della mia esistenza. La questione escatologica è perciò strettamente connessa alla questione dell'esistenza concreta in rapporto alla sua essenza. Essendo la loro oscillazione irriducibile tale che ognuna è mistero per l'altra, l'essere finito è in ogni momento *abitato dal mistero del suo senso ultimo*.

⁴ TL I, 106–107. O come avrebbe detto Hegel nella *Scienza della Logica*, col cui pensiero Balthasar sembra aver avuto un «confronto serrato dalla prima all'ultima opera» (HENRICI, P.: *La filosofia di Hans Urs von Balthasar*, in: LEHMANN, K./KASPER, W. [edd.]: *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk* [1991], trad. it. di E. Babini: *Hans Urs von Balthasar. Figura e Opera*. Casale Monferrato: Piemme 1991, 319), essenza ed esistenza «reciprocamente si condizionano e si presuppongono», tale che l'una appaia sempre nella relazione (negazione) dell'altra (HEGEL, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik*, trad. it. di A. Moni, rev. da C. Cesa: *Scienza della Logica*, 2 voll. Roma: Laterza 1981, 575). Balthasar non ammette una risoluzione ontologica di questo rapporto, ma solo escatologica, mentre Hegel sostiene il suo superamento nell'unità del Soggetto, quale verità dell'unità dell'essenza e dell'esistenza (ivi, 657–659). Tuttavia è interessante notare che anche Balthasar, al netto della sua radicale opposizione all'immanentismo di Hegel, pensa che l'unità misteriosa di essenza ed esistenza sia fondata nel Soggetto Infinito.

⁵ AkP, 72.

Es gibt letztlich nur die Situation dieses einzelnen, zeitlichen Menschen vor dem Geheimnis seines Schicksals⁶.

Come nella tesi di dieci anni prima, Balthasar pensa l'essere finito a partire dal rapporto al suo *eschaton* trascendente, ma adesso la distinzione essenza-esistenza porta nell'ontologia immanente la categoria di «mistero», che sostituisce quella di «paradosso». La distinzione reale è un mistero escatologico e ontologico, poiché riguarda contemporaneamente il rapporto all'*eschaton* e il rapporto al proprio essere. Se il rapporto tra la mia essenza e la mia esistenza costituisce il rapporto al mio destino eterno, vuol dire che la distinzione reale è il punto in cui ontologia ed escatologia coincidono. Detto altrimenti: se il mistero del proprio destino ultimo si apre nel mistero del rapporto tra esistenza ed essenza, vuol dire che c'è necessaria implicazione, inscindibilità, tra la rivelazione dell'*eschaton* trascendente e l'ontologia dell'essere immanente.

[...] diese übergreifende Faktizität gibt nicht etwa einen „Begriff“ des Wahreins, das die Wesens-wahrheit (So) und Existenz-wahrheit (Da) univoce unter sich faßte. Vielmehr sind beide, wie Essenz und Existenz selbst, nur analogisch übereinkommend. Das eben ist die immer offene, nie sich schließende Gestalt kreatürlichen Wahrheit⁷.

L'*Apokalypse* viene scritta a metà degli anni '30, anche se pubblicata per difficoltà editoriali solo alla fine del decennio. Poco prima Balthasar aveva scritto *Die Metaphysik Erich Przywaras*, un articolo che può essere considerato come la prima occasione in cui affronta il tema della *distinctio realis*. Il «tipo di pensiero (*Denktyp*)» di Przywara riuscirebbe, secondo Balthasar, a tenere insieme i due aspetti che costituiscono il mistero più intimo dell'anima, cioè l'intreccio delle sue due tendenze di fondo: potenza e amore, superiorità e passione, dominio e servizio⁸. A questa doppia direzione dell'anima corrispondono due tipi fondamentali di pensiero: quello teoretico-sistematico, che mira al dominio del conoscibile, e quello empirico-asistematico, che mira a mostrare la molteplicità e irriducibilità della realtà. Il *pensiero dinamico* di Przywara si sviluppa nella *tensione* tra queste due opposte possibilità del pensiero⁹. Così se da un lato egli avversa l'irrazionalismo, dall'altro non ammette neanche una sistematizzazione assoluta, un sistema generale da cui ogni verità è deducibile. Dal punto di vista formale ciò si traduce, da un lato, in una «estrema volontà di stile», dall'altro, nella «distruzione di ogni purezza di stile», di ogni accesso im-

⁶ ADS, I, 4.

⁷ ADS, III, 437.

⁸ MEP, 489.

⁹ MEP, 489.

mediato alla verità, ad appannaggio di un teocentrismo che relativizzi tutto ciò che è umano¹⁰.

Il principio metafisico, attraverso cui Przywara può tenere insieme queste due direzioni del pensare, è quello della *analogia*. Essa è l'unico principio che riesce a evitare da un lato la contraddizione della «pura logica» (che fondandosi sul principio parmenideo dell'«essere è», non riesce a spiegare il divenire, la verità storico-concreta), dall'altro la contraddizione della «pura dialettica» (che fondandosi sul principio eracliteo dell'«essere non è», non riesce a fondare una verità assoluta, o al massimo fonda una differenza abissale, inconciliabile, tra assoluto e divenire, verità eterna e verità storica). Mentre la logica e la dialettica si fondano rispettivamente sul principio di pura identità (essere=essere) e di pura non-identità (essere=non-essere), *l'analogia si fonda sul principio di non-contraddizione*, dicendo che tra l'essere e il non-essere non c'è né pura identità né pura non-identità, ma semplicemente non si contraddicono¹¹. Non sono la stessa cosa, ma non si escludono a vicenda.

Poiché tale principio rende ogni conoscenza umana sempre parziale e relativizzabile, è chiaro che esso non è escogitato dall'uomo per semplificare la realtà, bensì è *un principio a cui la conoscenza umana è sottoposta*. Esso trova la sua fondazione concreta proprio nel rapporto dinamico tra essenza ed esistenza, che rappresenta il punto di partenza irremovibile della metafisica di Przywara¹². La distinzione reale, mostrando la non-identità dell'essere con se stesso (poiché scisso in *Wesen* e *Dasein*) dimostra tutta la non-identità che caratterizza l'essere finito. È la stessa non-identità che Aristotele ha descritto articolando l'essere in atto e potenza, nel rapporto dinamico tra possibilità e realtà, *Möglichkeit* e *Wirklichkeit*¹³.

Alla luce del principio przywariano di *analogia entis*, ma anche di una inedita influenza della fenomenologia, Balthasar tenta una propria ricerca ontologica, esposta nel già citato *Verità del mondo* (si pensi che la prima traduzione francese di questo testo era intitolata *Phénoménologie de la vérité*). Questa volta egli tenta una fondazione fenomenologica del rapporto tra l'essere del mondo e Dio. Balthasar apre questo testo precisando che l'oggetto della sua ricerca sarà la verità intesa non come «una proprietà della conoscenza, ma soprattutto [come] una determinazione trascendentale dell'essere in quanto tale»¹⁴, poiché, se così non fosse, non sarebbe verità. La domanda sulla verità dell'essere deve perciò rivolgersi alle possibili manifestazioni dell'essere in quanto tale.

¹⁰ MEP, 490.

¹¹ MEP, 496.

¹² MEP, 496.

¹³ MEP, 496-497.

¹⁴ TL I, 27.

Basta che in un punto la sfera del puro inessenziale apparire fenomenico venga spezzata, l'essere stesso venga in luce e sia presente come tale alla coscienza¹⁵.

Il fenomeno in cui l'essere è evidente è al tempo stesso il fenomeno più misterioso: la coscienza.

Ogni uomo, svegliato alla coscienza, conosce non solo il concetto della verità e lo comprende, ma sa pure che questa verità si presenta nella realtà. La verità ha lo stesso grado di evidenza come l'esserci [*Dasein*] e l'essere così [*Sosein*], e come unità, bontà e bellezza¹⁶.

La coscienza è proprio ciò da cui dobbiamo cominciare per comprendere il rivelarsi dell'essere, ma non perché essa ne costituisce la condizione (come orizzonte, o apertura), bensì perché essa stessa va considerata un «fenomeno»:

Nell'atto del pensare una coscienza è svelata e presente a se stessa, in una tale immediatezza che le due parti della parola «coscienza» [*Bewusstsein*] non possono in nessun modo separarsi. Nella coscienza è contenuta non solo la proprietà astratta della coscienza [*Bewusstheit*], bensì allo stesso modo e immediatamente anche l'essere della coscienza [*Bewusstsein*], e precisamente quest'essere è alla coscienza immediatamente svelato e presente. Il soggetto che pensa è ogni volta un soggetto esistente [*seiendes*] che come tale si conosce. Sa dunque che cos'è essere [*was Sein ist*]¹⁷.

Questo modo di intendere la coscienza stessa come fenomeno, e non come ciò che manifesta il fenomeno, è sicuramente l'aspetto più originale della fenomenologia di Balthasar. Se pensiamo la coscienza come fenomeno, l'atto della coscienza diventa fondativo cartesianamente e heideggerianamente insieme: in esso si dà l'evidenza del *mio essere* e l'evidenza dell'*essere in quanto tale*.

Ogni distinzione tra essere e pensiero cade in quest'atto di uno che afferra se stesso. Questo è il vero senso del *cogito ergo sum*. Questa unità, in cui viene conosciuta la verità, ha una forma duplice. È anzitutto unità immediata, auto-possesso intuitivamente afferrato. Poi è anche unità mediata, in quanto lo spirito è in grado di formulare concettualmente il suo auto-essere e in un giudizio evidente di identificarlo come predicato con se stesso in quanto soggetto. Questo giudizio primo attinge la sua evidenza dall'unità immediata dello spirito con se stesso. Lo svelamento reale coincide con la possibilità di dare di se stesso un'idea ed espressione valida¹⁸.

Questa portata metafisica dell'atto di coscienza rappresenta un motivo ricorrente nell'ontologia di von Balthasar. Vi ritorna in più momenti lungo

¹⁵ TL I, 41.

¹⁶ TL I, 39.

¹⁷ TL I, 41.

¹⁸ TL I, 96.

la sua opera¹⁹, in maniera più estesa nel secondo volume della *Teodrammatica*:

L'autopossesso sicuro e radicale non è però semplice autointuizione o appercezione di essenza, questa si ha soltanto in articolazione con l'apertura universale a ogni esistente, nell'uscita da se stessi verso la conoscenza e l'amore dell'altro²⁰.

[...] ricordiamo che, in questo atto (in una intimissima autopresenza dell'anima come evidentemente esistente), insieme col proprio essere viene appreso anche l'essere in genere, trascendente ogni esistente singolare²¹.

L'aspetto interessante di questo avvio è proprio la fondazione fenomenologica del rapporto essere-fenomeno. L'evidenza dell'essere si dà nel fenomeno dell'autocoscienza (essere-cosciente, *Selbstbewusstsein*): ci sono, dunque l'essere *c'è* e *appare* alla mia coscienza. Sono due rivelazioni nello stesso fenomeno, due verità nello stesso dato: 1) la verità dell'essere è una «evidenza originaria e concreta»²² (ivi, 39), un «sapere primario»²³, quindi uno svelamento (*aletheia*) immediato; 2) ciò che appare alla coscienza ha una strutturale affidabilità (*emeth*), attraverso il fenomeno (la coscienza) l'essere non è occultato, anche se non si esaurisce nel fenomeno.

La mia autocoscienza, infatti, manifesta l'essere ma non coincide con l'essere. Lo manifesta come una realtà di fondo (*Grund*) che è più grande della sua apparizione. Questa non-identità tra fenomeno e essere ci svela che l'essere *ha sempre ancora da svelarsi*, e ogni apparire è una «promessa di verità ulteriore»²⁴. Il rapporto essere-fenomeno rivela a un tempo l'affidabilità dell'apparente e la non-esaustività del fenomeno rispetto all'essere.

Ogni oggetto di conoscenza nel suo apparire promette di svelarsi ulteriormente, viene sia *posseduto* nella sua verità sia *partecipato*. Dalla duplice determinazione della verità come svelamento (*aletheia*) e fedeltà (*emeth*) di svelarsi ancora, deriva la duplice impressione di «possedere» e di «partecipare» alla verità dell'oggetto conosciuto. L'unità di queste due impressioni è nella «struttura indivisibile della ragione umana», quindi nella unità della razionalità²⁵. La razionalità finita, quindi, non è soltanto dominio dell'oggetto conosciuto, ma anche prender-parte alla verità dell'oggetto.

Qui si mostra quella «fondamentale duplicità»²⁶, o polarità, che caratterizza l'essere del mondo: essere-apparire, possesso-partecipazione,

¹⁹ GL I, 412-430; GL V, 547-560; TD II, 199-230; SC, 11-25; MW, 117-128.

²⁰ TD II, 202.

²¹ TD II, 227.

²² TL I, 39.

²³ TL I, 40.

²⁴ TL I, 43.

²⁵ TL I, 44.

²⁶ TL I, 44.

svelamento–ulteriorità, soggetto–oggetto. Da esse derivano le polarità che caratterizzano ogni realtà finita (universale–particolare, libertà–situazione, svelamento–copertura...) e tutte hanno origine dalla distinzione reale tra l'essere e ciò che è, «che costituisce il mistero indissolubile dell'essere creato»:

Polarità significa un rigoroso intrecciarsi di poli in tensione. E ciò non potrebbe essere più evidente che nella polarità dell'essere finito tra essenza ed esistenza. Il nesso qui è così stretto che esso, nella sua unità, costituisce il mistero indissolubile dell'essere creato, così che ogni tentativo di spiegare uno dei poli come il luogo del mistero, per impadronirsi dell'altro come della sfera dell'evidente, è destinato a fallire²⁷.

Questa dualità, che è la caratteristica dell'enti creati (dalle creature angeliche fino a quelle subspirituali) secondo Tommaso²⁸, viene pensata da Balthasar in direzione della differenza ontologica di Heidegger. L'essere è sì pensato come dimensione trascendentale degli enti, come *actus essendi*, ma il rapporto essere–ente viene pensato come apparire del «mistero dell'essere»²⁹.

Partendo dal mistero dell'essere, nella sua intima mobilità tra essenza ed essere, nella sua ogni volta eccedenza in ricchezza inafferrabile, nel suo acuirsi ed urgere come situazione e temporalità, bisogna dire che proprio l'incontro con l'essere in quanto tale implica una inesauribile sorgente di meraviglia e di ammirazione, di stupefazione, di rapimento, di gioia e di gratitudine, in breve di tutti quei sentimenti che si assommano nella parola *Thaumazein*. Tutti questi atti interiori vengono evocati dall'apparire dell'essere stesso, il quale proprio nell'apparire dà via [*aufgibt*] il suo massimo oscurissimo enigma: se stesso. Il fatto che si dà in genere un essere e conseguentemente verità, il fatto che il reale è reale e che la verità è vera: chi sarà mai in grado di venire a capo di questo mistero? Qui appare realmente e letteralmente il mistero come mistero: proprio lo svelarsi dell'essere è, come tale, il suo più profondo velamento³⁰.

La sovrapposizione della *distinctio realis* alla *ontologische Differenz* consente di pensare l'essere come dimensione trascendentale degli enti: ogni caratteristica dello svelamento è sia dell'ente particolare che si svela, sia dell'essere in quanto realtà trascendentale degli enti. Solo sulla base di questa trascendentalità ontologica Balthasar può dire che l'apparire del

²⁷ TL I, 107.

²⁸ Va detto che in Tommaso c'è una dottrina della composizione *ens-essentia* come *distinctio realis*, saranno piuttosto autori successivi come Egidio Romano a leggerla in questo senso, per poi essere attribuita all'Aquinate da un certo tomismo successivo (cfr. PORRO, P.: *Qualche riferimento storiografico sulla distinzione di essere e di essenza*, in: Appendice a TOMMASO D'AQUINO: *L'ente e l'essenza*, trad. it. di P. Porro. Milano: Bompiani 2002, 183–202).

²⁹ Secondo Balthasar è la proposta di Heidegger resta, tra le filosofie della modernità, la «più feconda in vista di una filosofia della gloria» (GL V, 402–403).

³⁰ Ivi, 206–207.

mio essere (nell'ente che sono, cioè nell'autocoscienza) è apparire dell'essere in quanto tale.

IL RAPPORTO TRA LA COSCIENZA FINITA E LA MANIFESTAZIONE DELL'INFINITO

L'aspetto interessante di questa fondazione fenomenologica è che la duplicità dello svelamento caratterizza non solo il fenomeno, ma anche il rapporto coscienza-fenomeno, soggetto-oggetto. Lo svelamento ontologico è al tempo stesso *svelamento dell'ente* che appare alla coscienza, e *svelamento della stessa coscienza*, svelamento dell'oggetto conoscibile e svelamento del soggetto che conosce. Mentre l'oggetto si svela nella sua verità, nello stesso tempo, appare il pensiero, appare l'attività del soggetto con le sue strutture. In questo reciproco svelarsi, sostiene Balthasar, si rivela il doppio movimento della conoscenza, che è simultaneamente sia un movimento verso l'oggetto, sia il darsi fenomenico dell'oggetto. Ciò significa che non possiamo ridurre il soggetto ad un puro strumento di registrazione, egli *riceve* l'oggetto ma è *attivo* nella determinazione conoscitiva dell'oggetto. Il mistero dell'essere si rivela come mistero della conoscenza. E in questo reciproco rivelarsi del soggetto e dell'oggetto si intravede, analogicamente, il mistero dell'amore come profondità abissale dell'essere³¹.

La dischiusura dell'essere, perciò, non è unilaterale, bensì «contiene un lato assoluto e un lato relativo»³². Ogni conoscenza è conoscenza di un oggetto che *mostra da sé la sua misura* (lato assoluto), ma che può venir misurato solo *dall'atto di un soggetto* (lato relativo). Quindi nell'atto conoscitivo bisogna distinguere un'intelligenza ricettiva (*intellectus possibilis*), capace di accogliere l'oggetto nella sua misura, e un'intelligenza creativa (*intellectus agens*), capace di far propria la misura e illuminare l'oggetto. La verità non è riducibile, perciò, né alla pura contemplazione, né ad un prodotto del nostro pensiero, né a *theoria* né a *poiesis*, ma si dà sempre come centro oscillante che tiene insieme entrambi gli aspetti:

Nel centro oscillante tra questa due funzioni della ragione, nel dono della percezione e dell'accordo reciproco, si muove la verità. [...] La forma più forte del soggetto viene attinta da questa polarità nella tensione tra posizione contemplativa verificativa del soggetto rispetto all'oggetto (verità come *theoria*) e posizione normativa, nella sua spontaneità creatrice, del soggetto rispetto all'oggetto (verità come *poiesis*)³³.

Il conoscere del soggetto non precede il mondo (come nell'idealismo), né è preceduto dal mondo (come nel realismo), bensì è *simultaneo* ad esso. Se il soggetto non cogliesse simultaneamente se stesso e il mondo, l'obbiettività non si darebbe. Infatti: o il mondo sarebbe misurato *dopo* l'automisura-

³¹ TL I, 220.

³² TL I, 44.

³³ TL I, 46.

zione del soggetto, quindi la «misura originaria» del mondo sarebbe «esclusivamente soggettiva», o il mondo sarebbe misurato *prima* del soggetto, ma ciò è impossibile perché non si darebbe fondazione dell'essere attraverso l'autocoscienza, quindi non ci sarebbe la «misura originaria».

Nella coincidenza di tutt'e due le aperture, dell'io e del mondo, si ha la garanzia che sia l'autocoscienza, sia la conoscenza del mondo possono essere veramente obbiettive³⁴.

Poiché l'essere è «l'ultimo soggetto di tutti i possibili predicati»³⁵, sicché nella radicale evidenza dell'essere il soggetto «ha già circoscritto l'ambito del conoscibile»³⁶, ha già esperito la dischiusura fondamentale che caratterizza ogni ente. Il soggetto che conosce riceve e utilizza (simultaneamente) la misura dell'essere. Si rende conto però, che l'essere (ora Balthasar utilizza il termine nel senso di «ente») che lo circonda non è l'essere in totale, ma solo una parte, un frammento dell'essere. Eppure, quest'essere che si apre nella luce della sua soggettività mostra chiaramente di essere illuminato a prescindere dalla sua soggettività.

L'essere [*Sein*], che gli viene schiuso nell'autocoscienza, non è l'essere in assoluto. Giacché l'illuminazione di se stesso, in cui afferra se stesso e vi esperisce che cosa è l'essere, non gli illumina l'essere in totale, ma gli illumina l'essere solo fino al punto di capire che tutto l'essere dev'essere illuminato *in e per se stesso*³⁷.

Secondo Balthasar il soggetto, la cui conoscenza è finita, fa questa esperienza ambigua: da un lato scopre che la realtà è conoscibile, dall'altro che questa conoscibilità non può essere fondata nella sua coscienza, perché la precede e la supera. La conoscenza finita, non potendo da sé fondare la conoscibilità di tutto l'essere, deve riconoscere di partecipare a una conoscenza già fondata prima dell'apparire della sua coscienza. *Il soggetto si trova coinvolto in una conoscenza già in atto*. Il soggetto capisce, perciò, che l'essere in quanto tale non è illuminato dal suo conoscere, ma da una luce che lo precede. E poiché l'atto illuminante, o conoscitivo, è specifico di una soggettività, *l'autoilluminazione dell'essere è l'atto di una soggettività assoluta*. La conoscenza del soggetto si scopre partecipe di una conoscenza assoluta:

Nell'identità puntuale di essere e coscienza, nella luce della quale il soggetto raggiunge la misura sia di se stesso che dell'oggetto da misurare, gli si fa chiaro

³⁴ TL I 48.

³⁵ TL I, 42.

³⁶ TL I, 42.

³⁷ TL I, 54.

che l'assoluto essere dev'essere misurato a se stesso, presente a se stesso e perciò un'autocoscienza³⁸.

La dischiusura dell'essere è al tempo stesso possibilità conoscitiva e partecipazione limitata ad una conoscenza assoluta, ad un Soggetto Infinito. La misura finita del soggetto si scopre «misurata da una misura infinita, non più misurabile ma onnimisurante»³⁹. La soggettività assoluta altro non è che «la coincidenza dell'essere e del pensiero divini», che è principio di ogni soggettività finita ed è conosciuta in ogni oggettività finita (come afferma Tommaso: «*Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*»⁴⁰).

Questa scoperta dell'essere come illuminato da una soggettività assoluta, potremmo definirla la *prova ontologica* di Balthasar, che può venire sintetizzata così: l'essere, fondato attraverso l'essere-coscienza, quindi attraverso l'irriducibile rapporto pensiero-essere, è trascendentalmente fenomenico, conoscibile; ciò significa che ogni ente è, *in quanto ente*, conoscibile; poiché la conoscibilità è tale nel rapporto con un soggetto conoscente, la totalità dell'ente è possibile solo nel rapporto conoscitivo di una soggettività assoluta, infinita.

Alla fine di *Verità del mondo* Balthasar torna su questa dimostrazione:

La verità è il non nascondimento dell'essere, e questo non nascondimento esige nell'integrità del suo concetto un Qualcuno a cui non sia nascosto. Questo Qualcuno è Dio e può essere soltanto Dio, poiché per nessun soggetto finito tutto l'essere mondano può essere manifesto. Essendo svelato per Dio, può essere svelato anche per altri soggetti, senza che abbia attualmente bisogno di venir conosciuto da essi. Ha la sua verità obiettiva in forza del suo non nascondimento davanti al Soggetto eterno⁴¹.

Il Soggetto assoluto, infatti, conosce non perché riceve la misura del suo oggetto, ma perché è egli stesso la Misura in quanto tale («misura infinitamente misurante»), il fondamento assoluto della verità. Non c'è misura superiore a quella che il Soggetto assoluto dà («non più misurabile ma onnimisurante»), quindi la sua conoscenza «non è per derivazione ma per fondazione»⁴². L'apparente, in rapporto alla coscienza divina, non rimanda a nient'altro che a Dio stesso. In ciò sta l'«analogia tra soggetto finito e infinito»: *come* Dio, il soggetto finito è autocosciente e conoscente, ma *diversamente* da Dio, riceve la misura della verità e soggiace ad essa. Egli ha solo parte alla divina verità, che da sempre lo eccede, «gli rimane trascendente»⁴³.

³⁸ TL I, 54.

³⁹ TL I, 54.

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO: *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22 a. 2 ad 1.

⁴¹ TL I, 268.

⁴² TL I, 60.

⁴³ TL I, 55.

Il soggetto finito non può mai avere un'immediata conoscenza o un'immediata intuizione della verità divina, assoluta. Egli, piuttosto, può cogliere immediatamente il suo prender parte alla divina verità, il che significa il suo non-esser-Dio:

Immediata è soltanto l'intuizione del soggetto finito della propria contingenza, ma in questa contingenza, che gli reca alla coscienza con ogni desiderabile chiarezza il suo non-esser-Dio – senza però intuizione per quanto velata del divino –, si può dischiudere implicitamente l'esistenza di una sfera di identità assoluta quale presupposto di ogni mondana realtà e verità. [...] Non esiste nessun'altra conoscenza di Dio diversa da quella trasmessa dalla contingenza del mondo⁴⁴.

La differenza tra essenza-esistenza e in generale la polarità che caratterizza l'essere del mondo, mostra al suo fondo la relazione analogica con l'essere divino: l'unità nella polarità si rivela fondata dall'unità trascendente del Soggetto Assoluto. L'*analogia entis* qui diventa da orizzontale verticale: così come tra essenza ed esistenza non c'è né una pura identità né una pura differenza, così tra mondo e Dio. Essi non né sono abissalmente diversi, poiché entrambi si manifestano come trascendentale unità, ma in questa somiglianza si apre una maggiore dissomiglianza: l'unità dell'essere del mondo si dà nel misterioso rapporto tra polarità, l'unità dell'essere divino si dà nella loro misteriosa identità originaria nel Soggetto Infinito.

L'apertura della teologia è filosofica: la conoscenza di Dio è aperta dalla riflessione sulla verità dell'essere, passando attraverso la fenomenicità (mondana) della verità. Il fenomeno oggettuale e il fenomeno soggettuale sono emergenze di una realtà che non sta tutta nell'apparire e che rimane perciò, dal punto di vista della sua totalità, trascendente. Alla *necessaria fenomenicità* dell'essere irriducibile al suo apparire corrisponde l'*insuperabile trascendenza* dell'essere che non appare.

L'evidenza dell'essere è insieme fenomeno e trascendenza: l'essere, perciò, non è *diviso in sé* tra conoscibilità e inconoscibilità, perché l'inconoscibilità non è un venir meno del positivo darsi dell'essere, ma è *tutt'uno* con questo darsi, è la necessaria implicazione dell'apparire ontologico nel pensiero finito. L'essere non è diviso e non potrebbe mai esserlo, perché nel discorso balthasariano è presupposto come dimensione trascendentale di tutti gli enti, quindi come *unità*.

Gli altri trascendentali, su cui Balthasar fonda la sua *Trilogia*, si danno proprio in questa struttura di svelamento e mistero:

Il carattere di mistero, immanente alla verità, non può alla fine venir descritto più chiaramente che con una esposizione conclusiva e sintetica delle proprietà trascendentali dell'essere nel loro intreccio vicendevole⁴⁵.

⁴⁴ TL I, 55.

⁴⁵ TL I, 215.

Il manifestarsi dell'essere è buono perché l'essere «rinuncia all'avarizia dell'essere-solo-per-sé»⁴⁶. Essendo ogni ente irripetibile in ogni suo momento, la sua manifestazione implica un valore, quindi un bene. Questo bene «è fondato primariamente non nell'essere desiderante» (altrimenti si cadrebbe nel relativismo e nel soggettivismo), «ma nell'essere desiderato stesso (*bonum est principaliter in re*)»⁴⁷. L'essere è perciò buono. Poiché in ogni manifestazione appare anche l'eccedenza misteriosa dell'essere, «l'eterno sempre-più che si trova nell'essenza dell'esistente stesso»⁴⁸. Ciò che provoca compiacimento estetico non è solo il fatto che nel fenomeno appare l'essenza, ma che quest'essenza si mostri come ciò che non smette mai di mostrarsi del tutto.

Non è soltanto la semplice corrispondenza tra essenza ed apparizione ciò che suscita il compiacimento estetico, ma la verifica interamente incomprensibile che l'essenza appare realmente nell'apparizione o fenomeno (che non è però l'essenza), appare come un'essenza che è eternamente più di essa stessa e che dunque non può mai apparire definitivamente. Ma proprio questo non apparire appare. Proprio questo eterno comparativo si esprime nel positivo⁴⁹.

LA VISIONE BEATIFICA DI CRISTO

L'essere creaturale si caratterizza per la differenza essenza-esistenza che costituisce la relazione tra il darsi degli enti (*Schein*) e la loro profondità (*Grund*). Da ciò dipende la gnoseologia creaturale, in cui ogni dato conoscitivo porta con sé «un infinito retroterra», visibile come mistero. Cerchiamo ora, alla luce di questa ontologia e delle sue implicazioni gnoseologiche, di affrontare la questione della coscienza di Cristo e della sua visione beatifica durante la missione terrena.

Partiamo dalla premessa che se nell'essere del mondo l'essere divino non è nascosto, ma presente come mistero che si rivela, si potranno riconoscere in esso i segni del Dio Trinitario. Nel secondo volume della *Teologica*, intitolato *Verità di Dio*, riagganciandosi all'ontologia del finito Balthasar scrive:

Abbiamo sopra indicato che tutte le cose sono create nel Logos e che questi viene nel mondo per illuminare tutti gli uomini (Gv 5, 3.9); questi possono quindi chiamarsi "i suoi", sia che essi lo accettino oppure no (Gv 1, 11). Così è necessario dal momento che tutti, nonostante la loro inconnoscenza di lui, vengono da lui illuminati, che si diano possibilità, davanti alle cose del mondo da lui create, sul cui fondamento essenziale il Verbo è nascosto, mediante il quale fondamento essi hanno in prima analisi la loro verità ontologica, ossia

⁴⁶ TL I, 218.

⁴⁷ TL I, 219.

⁴⁸ TL I, 221.

⁴⁹ TL I, 221.

di essere capaci di una implicita conoscenza della totalità, per quanto questa conoscenza possa essere ancora in cerca (Ap 17,27) e per via⁵⁰.

Il riferimento qui è ancora una volta a Tommaso (*De Veritate*, 22, 2, ad 1). A partire da ciò possiamo dire che l'essere creato e il pensiero umano sono «immagine e somiglianza» del Logos divino.

La logica umana in cui l'uomo esprime Dio, non può essa stessa che essere "immagine e somiglianza" del Dio trinitario. [...] Dev'esserci perciò sul piano del mondo una riflettibilità della Trinità, alla quale il Logos che si spiega nella sua autoespressione potrà e dovrà riferirsi⁵¹.

Nell'essere del mondo la Trinità è in qualche modo visibile, anche se «a specchi rovesciati»⁵². Fatta questa premessa, andiamo subito al cuore della domanda cristologica che qui ci interessa: qual è la coscienza del Figlio rispetto al Padre durante la sua missione terrena? Proprio i concetti di *missione* e di *obbedienza* sono quelli utilizzati principalmente da Balthasar come principio ermeneutico per accostarsi al mistero della coscienza di Cristo, al punto che egli qui sembra abbandonare le categorie ontologiche⁵³. Tuttavia, a ben vedere, la cristologia balthasariana sembra imprescindibile dall'ontologia della polarità.

L'anno dopo la pubblicazione di *Verità del mondo*, in un articolo dal titolo *Contrassegni del cristianesimo* (1948), Balthasar sostiene che la persona di Cristo va compresa come identità misteriosa di ciò che nell'essere creato si presenta come polarità. Egli è infatti *unità concreta* di legge e caso singolo, di universale e singolare, di necessario e contingente⁵⁴. A partire dalla misteriosa polarità dell'essere creaturale possiamo comprendere l'unicità irripetibile di Cristo, quindi l'apparire dell'unicità di Dio nel mondo:

questa unicità irripetibile di Cristo, alla quale in ultima istanza è sospesa sia ogni realtà irripetibile, sia ogni altra universalmente iterabile nel mondo, è l'apparire e il manifestarsi dell'unicità di Dio in messo al mondo⁵⁵.

Cristo va compreso come unità irripetibile, quindi assolutamente unica, delle polarità creaturali. Questo «va compreso» è da intendere *via analogiae*: ciò che nell'essere si mostra come realtà che si rimandano a vicenda, né puramente identiche, né assolutamente differenti, in Cristo si mostra misteriosamente come *una* stessa realtà. La coincidenza di umanità e divi-

⁵⁰ TL II, 22-23.

⁵¹ TL II, 25.

⁵² TL II, 31.

⁵³ ROSENBERG, R.S.: *Christ's Human Knowledge: A Conversation with Lonergan and Balthasar*, in: *Theological Studies* 71 (2010), 822.

⁵⁴ VC, 178.

⁵⁵ VC, 179.

nità va compresa come coincidenza misteriosa di obbedienza al Padre e identità col Padre. Cristo è «l'*analogia entis* divenuta concreta»⁵⁶.

Di lui si devono affermare entrambe le cose: lo sforzo per piegarsi all'obbedienza e la spontaneità dell'obbedienza; l'autentica tentazione e l'impossibilità della caduta; il più profondo abbandono da parte di Dio, pur nell'impossibilità di una separazione dal Padre. L'abisso di ogni tragedia al di là di ogni tragedia⁵⁷.

Al centro della cristologia di Balthasar c'è questa *misteriosa identità di libertà personale e missione*, essere e dover-essere. Ogni volta che tentiamo di ridurre l'una all'altra, cadiamo in una riduzione semplicistica che rende – paradossalmente – meno razionale la Rivelazione. L'incarnazione è al tempo stesso l'apparire del Padre («chi vede me vede il Padre») e l'apparire del rapporto, quindi della differenza («io testimonia del Padre e il Padre testimonia di me»). Il Figlio conosce il Padre, perché il Padre dona tutto al Figlio; ma questo *ricevere* è un *obbedire*, obbedire al Padre come se fosse solo un suo strumento, quindi riaprendo ogni volta tra lui e il Padre una distanza:

L'umiltà non ha da volere altro, così come il Figlio è Dio perché ha l'umiltà di non voler essere altro che Verbo e immagine del Padre⁵⁸.

Proprio sulla natura di questa obbedienza si apre la difficile questione della possibilità che Cristo abbia o no la fede. Il tema viene affrontato nel saggio *Fides Christi*, pubblicato in *Sponsa Verbi* nel 1961. Balthasar chiarisce che l'atto di fede si dà solo come atto totale dello spirito umano, tale da implicare l'obbedienza e l'adesione alla volontà di Dio⁵⁹. Se il rapporto tra Cristo e il Padre è un rapporto di donazione totale, esso implica necessariamente la fede, altrimenti dovremmo ammettere, come fa Tommaso costretto dall'angusto concetto di fede come *cognitio obscura*, che Cristo non abbia avuto la fede pur avendo avuto l'obbedienza⁶⁰. Questo sarebbe paradossale, dal momento che l'obbedienza di Cristo verso il Padre costituisce da sempre la misura della fede umana: «Egli fonda la fede quale deve essere nei suoi discepoli»⁶¹.

Cristo esprime la conoscenza del Padre come fede, preghiera, invocazione nel Padre, al punto che nella sua missione diventa visibile anche il compimento della fede veterotestamentaria, con tutte le sue caratteristiche. Non possiamo prescindere da questi elementi.

⁵⁶ VC, 185.

⁵⁷ VC, 174.

⁵⁸ VC, 185.

⁵⁹ SV, 31–38.

⁶⁰ SV, 52–53.

⁶¹ SV, 40.

Vi troviamo tutto: la fedeltà totale del Figlio dell'uomo al Padre, data una volta per sempre e tuttavia sempre di nuovo attuata ad ogni istante, nel tempo. La preferenza assoluta data al Padre, alla sua persona, al suo amore, alla sua volontà, al suo comando, di contro ai desideri e alle inclinazioni proprie. La perseveranza irremovibile in questo proposito, capiti quel che capiti. E soprattutto il rimettere ogni iniziativa al Padre: senza voler sapere niente prima, senza anticipare l'ora. «Di quel giorno e di quell'ora nessuno sa nulla, neppure gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre». Poco importa come si voglia spiegare volta per volta questa ignoranza dell'economia divina da parte del Figlio. È una realtà e ci basti⁶².

Solo ammettendo la fede nel Padre si può spiegare l'ignoranza riguardo l'ora. Questa non è da intendersi come una minorità del Figlio nei confronti del Padre, o una imperfezione nella divinità del Figlio nel suo diventare uomo. Essa va piuttosto inquadrata nella logica dell'amore trinitario. Qui Balthasar porta fino alle estreme conseguenze il processo kenotico: il Figlio riceve tutto dal Padre e in questo ricevere Egli dona tutto se stesso al Padre, fino alla conoscenza della sua volontà, fino a rimettere nelle Sue mani la scelta dell'ora e della passione.

[L'ora della passione] sta certamente all'orizzonte della sua consapevolezza, e lo dimostrano tali accenni; ma come qualcosa che è rimesso al Padre, lasciato alla sua scelta, come qualcosa che per il momento non riguarda il Figlio: per la quale Egli per ora non si dispone né si concentra, ma che lascia giacere in pace alla volontà del Padre⁶³.

A conclusione di questo articolo Balthasar sostiene, citando Karl Rahner, che «l'anima di Cristo – anche nella *beata visio* – si trova davanti all'incomprensibilità di Dio»⁶⁴. Nello stesso anno appare il primo volume di *Gloria*, dal titolo *La percezione della forma* (1961), in cui Balthasar riprende questo tema, sostituendo alla *beata visio* il concetto di *visio immediata*:

Questa struttura biblica globale [la coscienza della distanza da Dio] riportata alla cristologia, può essere interpretata almeno nel senso che la *visio immediata*, che Cristo ha del Padre (di Dio), possiede un suo spazio tra il modo della chiarezza (quale conviene al Figlio come sua "gloria") ed il modo dell'esser lasciato all'oscuro (quale appartiene al servo di Jahwe nel nascondimento della sua passione). Analogamente al caso del giusto veterotestamentario che contempla Dio nel suo pellegrinaggio al tempio, il secondo modo è una derivazione del primo. La fede vivente infatti è soddisfatta con il solo stare davanti alla faccia del Dio che vede, senza preoccuparsi da parte sua di vederlo o meno⁶⁵.

⁶² SV, 38–39.

⁶³ SV, 39.

⁶⁴ SV, 58.

⁶⁵ GL I, 303.

Con questo concetto sembrerebbe voler distinguere la coscienza di Gesù nella vita terrena (*visio immediata*) da quella nella vita eterna (*beata visio*). Questa interpretazione è sostenuta dalla Pitstick, secondo la quale Balthasar distinguerebbe i due tipi di visione in base alla loro persistenza, o continuità: la *visio immediata* si svolge in un processo di continuità, sempre presente nella coscienza di Cristo fino alla morte, come aderenza costante alla volontà del Padre; la visione beatifica, invece, può essere sospesa durante l'esistenza temporale, come nel momento dell'angoscia del Getsemani o in quello della morte in croce⁶⁶.

Per capire bene questa differenza occorre guardare alle pagine della *Teodrammatica*. Nel secondo volume Balthasar sostiene che l'autocoscienza di Cristo non incontra la sua missione accidentalmente, ma come sostanziale al suo stesso essere. Nella coscienza di se stesso appare la sua missione:

il sapere di Gesù circa se stesso coincide perciò con il suo sapere circa la missione ricevuta (Gv 3, 36; 6, 29.57; 7, 29; 8, 42; 10, 36; 11, 42; 17, 8.21.23.25). Egli fa la volontà del Padre non accidentalmente, accanto ad altre volontà, ma vive di essa, vive col farla (4, 34), la cerca in continuazione (5, 30), perché non potrebbe fare nient'altro (5, 19)⁶⁷.

Essendo la vita terrena di Cristo una vita nel tempo, l'(auto)coscienza e la realizzazione della missione si svolgono nel divenire. Si ripresenta qui quella paradossale unità di essere e divenire di cui Balthasar parlava nei suoi primi scritti:

Ma poiché una missione può essere adempiuta solo in un decorso particolare del tempo e poiché proprio nella missione di Gesù la fase finale, l'«ora», ha il suo massimo adempimento, sussiste nell'esistenza missionaria di Gesù una paradossale unità di essere (da sempre) e divenire. [...] Non potendo il soggetto, in cui persona e missione sono identiche, che essere divino, non può che essere realmente «l'essere di Dio in divenire»⁶⁸.

Come non possiamo ridurre l'essere eterno del Figlio al divenire, così non possiamo ridurre il suo *rivelarsi nella carne* all'essere eterno, dobbiamo mantenere entrambi gli aspetti⁶⁹.

Quando questi inizia ad esistere in un istante del tempo, dev'esserci per il Logos l'istante in cui egli «viene nel mondo» come questo uomo (Gv 1, 9; Eb 10, 5), in cui, con Ireneo, si «avvezza» a vivere come uomo tra gli uomini, in cui dunque attraversa tutto l'immisurabile spazio dell'*analogia*

⁶⁶ PITSTICK, A.L.: *Light in Darkness: Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*. Grand Rapids Michigan/Cambridge UK: William B. Eerdmans Publishing Company 2007, 167.

⁶⁷ TD III, 145.

⁶⁸ TD III, 149.

⁶⁹ TD III, 211–213.

entis e si identifica, egli che è Dio, con quest'essere vivente ai margini del nulla⁷⁰.

A partire da questo «avvezzarsi» al divenire, quindi al rapporto al futuro, si apre l'ignoranza (kenotica) dell'ora, quindi la necessità di ammettere un non-vedere nella visione beatifica di Cristo.

Secondo la Pitstick, il teologo svizzero affermerebbe questa ignoranza in ordine a diverse esigenze: poiché il Padre comunica col Figlio nello Spirito Santo, non ha senso affermare una visione *diretta* del Padre da parte del Figlio; ammettere la visione beatifica di Cristo implicherebbe una sorta di monofisismo; il rapporto del Figlio al Padre non è contemplativo, ma è un rapporto d'amore, un appartenersi nell'amore; la beatitudine stessa non è una contemplazione, ma una attività⁷¹. Tutte queste esigenze sarebbero in realtà «corollari» dell'esigenza soteriologica di pensare in maniera radicale la sofferenza di Cristo come mezzo della salvezza. Questa radicalità porterebbe Balthasar a considerare impossibile una visione beatifica costante, presente anche nell'ora e nella discesa agli inferi⁷².

Se partiamo da questa esigenza, sostiene la Pitstick, si potrebbe obiettare a Balthasar che non è affatto scontato che Cristo, soffrendo sulla croce, perda la sua visione beatifica. Nulla vieta di pensare che Egli possa essere beato della sua opera di salvezza e al tempo stesso soffrire per coloro che non vogliono riconoscerla⁷³, proprio perché vede ciò che rifiutano⁷⁴, senza per questo perdere la sua unità psichica, come colui che è al tempo stesso affamato ma felice per il lavoro svolto⁷⁵. Inoltre, Balthasar interpreterebbe in maniera troppo passiva il significato di «visione», che non può essere ridotto a «something like a movie»⁷⁶.

In questo articolo non possiamo discutere la validità teologica della posizione balthasariana, né la pertinenza delle critiche della Pitstick, che potrebbero aver forzato in maniera eccessiva questa differenza tra *visio immediata* e *beata visio*⁷⁷. Ciò che cerchiamo di mettere in luce qui è l'eventuale influenza della ontologia sviluppata da Balthasar rispetto alla sua cristologia, che sottolineando la distanza e la sofferenza del Figlio nella sua missione salvifica, propone di leggere in senso kenotico anche la visione beatifica di Cristo, abitata fino alla fine da un abissale mistero.

⁷⁰ TD III, 213.

⁷¹ PITSTICK, A.L.: *Light in Darkness: Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*, 171-172.

⁷² PITSTICK: *Light in Darkness*, 173.

⁷³ PITSTICK: *Light in Darkness*, 181.

⁷⁴ PITSTICK: *Light in Darkness*, 179.

⁷⁵ PITSTICK: *Light in Darkness*, 181.

⁷⁶ PITSTICK: *Light in Darkness*, 172.

⁷⁷ BROTHERTON, J.R.: *Hans Urs von Balthasar on the redemptive descent*, in: *Pro Ecclesia* vol. XXII (2013) 2, 186.

ONTOLOGIA DELLA COSCIENZA DI CRISTO

Alla luce di quanto abbiamo detto, il retroterra ontologico della cristologia balthasariana si potrebbe rintracciare nelle seguenti direzioni:

– Il mistero della doppia natura di Cristo è un mistero ontologico, che viene compreso a partire dalla polarità dell'essere creaturale, che si dà sempre nel reciproco rimando di due realtà diverse ma non separate, opposte ma non contraddittorie. Questa polarità mostra l'*analogia entis* come principio logico dell'essere, fino al rapporto tra essere divino ed essere immanente. A partire da questo rapporto analogico tra mondo e Dio, diventa più *chiaro* il mistero di Cristo: Egli fa apparire nella stessa realtà ciò che appare sempre come differenza non-contraddittoria. In esso appare l'unità di Dio e di mondo (analogia verticale) e l'unità delle polarità dell'essere del mondo (analogia orizzontale): l'essenza coincide con l'esistenza, la missione coincide con la persona, l'universalità della salvezza coincide con la sua individualità. In questa misteriosa coincidenza, l'unità che nell'essere creato è sempre data come *relazione* (nell'oscillazione irriducibile tra essere ed ente, fenomeno e profondità, svelamento e nascondimento...), ora si rivela come *sostanza*. L'unità trascendentale dell'essere appare in Cristo⁷⁸, ma senza annullare la dinamica della rivelazione ontologica: appare come mistero.

Tuttavia è proprio in questo apparire misterioso che troviamo conferma della struttura metafisica dell'essere creato. Con Cristo appare concretamente l'*analogia entis*, non più come relazione non-contraddittoria, ma come sostanza non-contraddittoria, tanto che Egli rappresenta il «compimento della creaturalità nella sua distanza ontica e conoscitiva dal creatore»⁷⁹. Nonostante il Balthasar maturo opponga alcune riserve rispetto all'eccessivo utilizzo che Przywara ha fatto dell'*analogia entis*⁸⁰, essa resta un *file rouge* dell'intera sua opera.

– Ogni fenomeno dell'essere creaturale porta con sé l'apparire di una profondità, la promessa di una ulteriorità. Se l'orizzonte ultimo di questa ulteriorità è l'infinito, la rivelazione dell'infinito non elimina il suo mistero, ma lo rende massimamente visibile come abisso d'amore. In questo Balthasar sottoscrive le parole di Matteo d'Acquasparta a proposito della visione beatifica delle anime dei santi: «poiché i beati, sebbene vedano Dio, non lo afferrano fino a esaurirlo, reputano sempre più grande quel Dio che si accorgono di non poter esaurire completamente. E in questo non sarebbe fuor di luogo dire che i beati credono qualche cosa, perché non pos-

⁷⁸ TL II, 161–167.

⁷⁹ GL I, 301.

⁸⁰ GL IV, 40; TD III, 207.

sono mai sapere tutto»⁸¹. Anzi, la stessa cosa vale per gli abitanti del Cielo fra di loro: ciascuno, poiché è un soggetto spirituale, ha anche un suo foro interiore pieno di mistero, nel quale ogni altro non può direttamente figure lo sguardo e che ognuno deve rivelare all'altro, per mezzo di attestazioni. «Così avviene che se un angelo rivela a un altro il suo mistero, questi gli crede, perché sa che l'altro non può mentire»⁸².

Ciò significa che il tentativo di comprendere la dinamica conoscitiva della visione beatifica si muove in maniera analogica rispetto alla dinamica conoscitiva creaturale, nella quale ogni svelamento è al tempo stesso il darsi di una profondità, di un mistero.

È in ogni caso chiaro che alla fine il Figlio discende nella completa natura e situazione dell'uomo (*genomenos*: Fil 2,8; cfr. Eb 2,17; 4,15), cui appartiene senza dubbio lo stare nell'analogia dell'essere in ordine a Dio⁸³.

– Questo aspetto diventa estremamente chiaro a proposito delle riflessioni che Balthasar fa dell'autocoscienza di Gesù. Così come nell'autocoscienza del soggetto finito l'apparire del proprio essere è al tempo stesso il ricevere la misura dell'essere in quanto tale, così nell'autocoscienza di Gesù l'apparire del proprio essere coincide col ricevere la missione di salvezza universale⁸⁴. E questo apparire non possiamo non pensarlo analogo al modo in cui ognuno di noi viene chiamato all'essere: attraverso l'appello di un tu.

Questo tema, ispirato dalla *Metaphysik der Kindheit* (1957) di Gustav Siewerth, diventa ricorrente a partire da *Solo l'amore è credibile* (1963), ha la sua formulazione più estesa in *Gloria*, vol. V (1965), e viene riproposto in *Movimento verso Dio* (1967), fino all'*Ultimo resoconto* (1987). L'amore della madre è il primo passo della dischiusura della coscienza del bambino, poiché appella il bambino come autocoscienza, come colui che deve sorgere con la propria libertà. La madre riconosce l'essere e la libertà del bambino, la chiama in causa, la sveglia con il suo appello d'amore. Nella chiamata del Tu materno appare, alla coscienza del bambino, la prima originaria differenza dell'essere, quella tra il proprio io e il tu che lo ama, nel quale, per la prima volta, appare Dio. Il tu della madre è, infatti, l'infinito in cui essere e ente sono la stessa cosa. Quando avrà capito che la madre è un ente tra gli altri enti, allora apparirà alla coscienza la differenza ontologica tra l'essere e gli enti; da qui, poi, apparirà la differenza tra l'essere e le essenze e, infine, quella tra Dio e il mondo⁸⁵.

⁸¹ MATTEO D'ACQUASPARTA: *Quaestiones disputate de fide*, q. 6 ad. 3, ed. di Quaracchi, 1957², 156–157.

⁸² MATTEO D'ACQUASPARTA: *Quaestiones disputate de fide*, q. 6 ad. 12, 161; SV, 52–53.

⁸³ TD II, 382.

⁸⁴ TD III, 145.

⁸⁵ GL V, 549–557.

Nell'affrontare il tema dello sviluppo della coscienza di Gesù, Balthasar si pronuncia contro l'ipotesi tomistica che Egli avrebbe imparato direttamente dalle cose e non dagli uomini:

Qui l'apriorismo scolastico collide con una elementare verità dell'essere umano: un bambino, che non si desta all'autocoscienza mediante un tu che lo interpella, non sarebbe un bambino umano. La proposizione tomistica urta contro la logica dell'incarnazione. Neppure Gesù può sfuggire alla legge psicologica fondamentale che Maurice Nédoncelle ha definito «*réciprocité des consciences*» e dietro alla quale egli non ammette appelli⁸⁶.

L'autocoscienza del bambino Gesù viene alla luce, secondo Balthasar, nella chiamata del Tu di Maria, l'unica che può appellare la sua libertà come missione.

Giacché, se è vero che la coscienza che Gesù ha avuto della sua missione coincide con la sua autocoscienza, e dunque era da sempre presente (per quanto implicitamente) da quando egli si è riconosciuto per un uomo, e se d'altra parte l'evento dello svegliarsi della autocoscienza mediante un tu e la conseguente iniziazione nel mondo spirituale della tradizione (qui praticamente la «religione dei padri») è irrinunciabile, consegue che il tu svegliante deve essere stato in un modo singolare conformato all'io del tutto singolare del bambino⁸⁷.

CONCLUSIONI

Nel tentativo di comprendere l'incarnazione nella sua portata salvifica, Balthasar ha sottolineato la radicale sofferenza di Cristo nella sua passione e morte, fino alla discesa agli inferi. La questione della visione beatifica di Cristo viene analizzata in maniera coraggiosa, arrivando a sostenere che questa visione resta comunque la coscienza di una missione, che in quanto tale è abitata dalla distanza (ignoranza) che ogni obbedienza richiede. Questa non coincidenza, tuttavia, se da un lato risponde all'esigenza soteriologica del sacrificio fino alla morte e alla logica kenotica della *processio* intratrinitaria, dall'altro sembra essere in perfetta (analogica) continuità con l'ontologia dell'essere del mondo, incentrato sulla misteriosa polarità che appare nella *distinctio realis* e nella differenza ontologica. Sembra, cioè, che questa ontologia sia, in qualche modo, imprescindibile per la teologia di Balthasar, fino ai temi più «filosoficamente» inaccessibili come quello della visione beatifica di Cristo durante la sua missione.

⁸⁶ TD III, 165.

⁸⁷ TD III, 165-166.

Riassunto

La proposta estetico-teologica di Balthasar, incentrata sulla «fruitio, che sola è capace di aprire il contenuto teologico» (GL, I: 65), contiene alcune discusse affermazioni che sembrerebbero negare, o almeno sospendere, la visione beatifica di Cristo durante la sua missione terrena. Queste affermazioni, che risultano controcorrente rispetto a una certa tradizione cattolica⁸⁸, derivano sì dal tentativo di Balthasar di pensare in maniera radicale l'incarnazione e la sofferenza di Cristo (fino all'abbandono del Padre e alla discesa agli inferi), ma sembrano anche essere la conseguenza di una precisa ontologia dell'essere creaturale. In questo articolo vogliamo mostrare il possibile retroterra ontologico⁸⁹ di questa cristologia, incentrato sul principio *przywariano* dell'analogia entis e sviluppato – attraverso una fenomenologia del mistero dell'essere – in direzione della distinzione reale *Sosein–Dasein* e della più generale differenza ontologica *Sein–Seiende*. Ci proporremo quindi

⁸⁸ Tra le critiche più articolate segnaliamo WHITE, T.: *Jesus' Cry on the Cross and His Beatific Vision*, in: *Nova et Vetera* 5 (2007) 3, 555–582; LEVERING, M.: *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*. Maiden (Mass): Blackwell 2004, 132; PITSTICK, A.L.: *Light in Darkness: Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*. Grand Rapids Michigan/Cambridge UK: William B. Eerdmans Publishing Company 2007, 158–190. In difesa di Balthasar ricordiamo invece MEATTINI, G.: *Sentire cum Christo: la teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*. Roma: Pontificia Università Gregoriana 1998; HEALY, N.J.: *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*. New York: Oxford University Press 2005, 11–12; 163–189; MCINTOSH, M.A.: *Christology from Within: Spirituality and Incarnation in Hans Urs von Balthasar*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press 2000; HODŽIĆ, M.: *La genesi della fede. La formazione della coscienza credente tra essere riconosciuto ed essere riconoscente*. Roma: Pontificia Università Gregoriana 2009, 57–60; SEMENIUK, G.J.: *The Soteriology of Hans Urs von Balthasar*, in: *Bogoslovni vestnik* 74 (2014) 4, 639–660.

⁸⁹ I primi studi sulla filosofia di Balthasar apparvero già durante la sua vita, con i lavori di DISSE, J.: *Metaphysik der Singularität: eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*. München: Manz Verlag 1971, e DE SCHRIJVER, G.: *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez H.U. von Balthasar*. Leuven: Leuven University Press 1983. Negli ultimi anni questo filone di studi sembra essere in costante crescita: BAUER, E.: *Hans Urs von Balthasar (1905–1988): Sein philosophisches Werke*, in: CORETH, E./NEIDL, W.M./PFLIGERSDORFFER, G. (edd.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Graz: Styria 1990, vol. III, 285–304; PÉREZ HARO, E.: *El misterio del ser: Una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*. Barcelona: Santandreu Editor 1994; IDE, P.: *Être et mystère. La philosophie de Hans Urs von Balthasar*. Bruxelles: Culture et vérité 1995; SARA, J.M.: *Forma y Amor. Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*. Roma: PUG 2000; NICHOLS, A.: *Say it Pentecost: a Guide through Balthasar's Logic*. Edinburgh: T&T. Clark 2001; BRUGNOLI, A.: *Hans Urs von Balthasar. La spontaneità delle cose*. Roma: Leondardo Da Vinci 2001; SCHINDLER, D.C.: *Hans Urs von Balthasar and the Dramatic Structure of Truth. A Philosophical Investigation*. New York: Fordham University Press 2004; LOCHBRUNNER, M.: *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts*. Würzburg: Echter 2005; FALCONI, G.: *Metafisica della soglia. Sguardo sulla filosofia di Hans Urs von Balthasar*. Roma: Città Nuova 2008; PRATO, E.: *Il principio dialogico in Hans Urs von Balthasar. Oltre la costituzione trascendentale del soggetto*. Milano: Glossa 2010; VILLAGRASA, J.: *Hans Urs von Balthasar. Senza filosofia nessuna teologia*. Roma: If Press 2012.

di: 1) esporre l'ontologia di Balthasar e le categorie con le quali definisce il mistero dell'essere; 2) verificare l'eventuale influenza di questa ontologia sulla cristologia, in particolare sulla questione della visione beatifica di Cristo prima della resurrezione.

Abstract

Balthasar's theological aesthetics contain several affirmations that seem to deny Christ's beatific vision during His worldly mission. These stances, which go against the grain of Catholic tradition, are a result of Balthasar's radical thinking of Christ's suffering, through to the Father's abandonment and descent into Hell, but they are also the consequence of a clear ontology of finite being. In this paper, I intend to present the ontological background of Balthasar's Christology by focusing initially on Przywara's analogia entis and then developing – through a phenomenology of the mystery of the being – the notions of distinctio realis (So-sein/Da-sein) and of the broader ontological difference (Sein/Seiende). I shall analyze: 1) Balthasar's ontology and the categories he uses to define the mystery of being; 2) the possible relationship between ontology and Christology in Balthasar's thought, with particular regard to the question of Christ's beatific vision before the Resurrection.

