

Mt. 5, 37:

Ma il
vostro
parlare
sia

SÌ SÌ NO NO

ciò che
è in
più
vien dal
maligno.

Ubi Veritas et iustitia, ibi Caritas

Rivelazione e Religione Attualità e Informazione · Disamina · Responsabilità

Quindicinale Cattolico «ANTIMODERNISTA»

Anno XXXV n. 12

Fondatore: Don Francesco Maria Putti

30 Giugno 2009

COLLABORAZIONE APERTA A TUTTE LE «PENNE» PERÒ: «NON VOLER SAPERE CHI L'HA DETTO MA PONI MENTE A CIO CH'E' DETTO» (Im. Cr.)

VON BALTHASAR: LA “TERZA VIA”. Tra “ortodossia” e “ultra-progressismo”

I “maestri”. Formazione

Hans Urs von Balthasar nacque a Lucerna, in Svizzera, il 12 agosto 1905. Nel 1929 entrò nella Compagnia di Gesù, studiò teologia a Fourvière-Lione, dove ebbe come maestro de Lubac e come confratello e condiscipolo Jean Daniélou. Essi lo iniziarono alla patristica in funzione anti-scolastica (definerà l'insegnamento del tomismo come «un'agonia nel deserto della neoscolastica» (E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, 1991, p. 34) e lo iniziarono alla teologia della storia, che storicizzando il dogma lo relativizza e soggettivizza (cfr. “*si sì no no*”, *Ratzinger un enigma risolto*, 15 marzo 2009 pp.1 ss.). Naturalmente de Lubac gli trasmise anche il suo errore capitale – già condannato da San Pio X nella “*Pascendi*”, nel 1907 e ricondannato da Pio XII nell’*Humani generis* nel 1950 – della non gratuità dell’ordine soprannaturale (cfr. “*Il Soprannaturale*”, 1946), che sarebbe non un dono gratuito di Dio ma un’esigenza della natura umana e quindi a questa dovuto (cfr. “*si sì no no*”, 15 febbraio 1993, pp. 1 ss.). Nessuna meraviglia se l’enciclica contro il neomodernismo fu aborrita dal Balthasar in maniera «furente e rabbiosa» (E. GUERRIERO, cit., p. 38). Tra i suoi *maitres à penser* troviamo Plotino, Scoto Eriugena, Eckart, Marsilio Ficino, Goethe, Novalis, Bubèr e Pèguy¹.

¹ • PLOTINO, nacque in Egitto a Leopoli nel 205 e morì a Roma nel 270. La sua filosofia è denominata neoplatonica. Plotino affronta l’esigenza religiosa e “mistica”, avvalendosi delle idee venute dall’oriente, assieme con le credenze astrologiche e le pratiche magiche più stravaganti, per tentare un’esperienza “mistica” del “divino” immediata e diretta, tramite l’estasi o *raptus divinus*, che è distacco dalla materia

sensibile, dal razionale, dall’io personale e coincide nel contatto più intimo e nell’unione assoluta con l’Uno (panteismo ascendente), alla quale l’anima arriva ripercorrendo a ritroso i vari gradi della sua emanazione dell’Uno-Bene, onde non è necessaria nessuna grazia soprannaturale e gratuita (cfr. de Lubac). La sua concezione teologica è negativa (agnosticismo teologico), ossia di Dio si può dire solo ciò che non è e non si riesce a conoscere alcun attributo della Causa prima. Mentre per San Tommaso e per la dottrina comune cattolica, l’uomo con la ragione naturale, oltre a dimostrare l’esistenza di Dio, può conoscere qualche sua proprietà e dopo aver negato ogni imperfezione in lui (Dio non è materia, limite, malvagità), si arriva alla nozione di perfezione pura da ogni difetto, che esiste in Dio formalmente ed eminentemente (p. es. la Verità è formalmente in Dio in modo superlativo, Egli è la Saggiezza stessa sussistente al massimo grado, così l’essere, il bene...), invece per Plotino l’Uno-Bene è inconoscibile e inesprimibile, onde lo si può solamente postulare e non dimostrare (cfr. Kant), l’anima è un’ipostasi eterna, infinita, che emana dall’Uno-Bene il mondo materiale è sua opera, in quanto essa è un demiurgo, che fa da ponte tra l’Uno-Bene e il mondo materiale; il male è non-essere assoluto (manicheismo e gnosticismo); il bello ha una funzione iniziatica (cfr. von Balthasar) in quanto suscita l’amore passione, che deriva dalla visione. Plotino è fautore dell’intuizione più che della capacità razionativa dell’anima (cfr. Eckart). La sua filosofia la si ritrova presso i cabalisti cristiani dell’umanesimo e del rinascimento (Pico e Ficino), nel romanticismo (Novalis) e nei modernisti (Blondel). (Cfr. G. FAGGIN).

• GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, filosofo e teologo, nato in Irlanda nei primi anni del IX secolo e morto dopo l’870. Grande studioso di Origene, con forti tendenze razionalistiche, pone la ragione al di sopra della Tradizione e dell’autorità dei Padri ecclesiastici. Dio è il vertice della natura ed è inteso come *natura quae creat et non creatur*. La conoscenza che l’uomo ha di Dio è più negativa che positiva (cfr. Plotino). Scoto Eriugena non vede opposizione tra immanenza e trascendenza, nega l’eternità e il fuoco dell’inferno (cfr. Origene e Balthasar), che non è un luogo, ma la condizione di coloro che hanno fatto il male e lo estinguono tramite il trionfo del bene. Il mondo materiale viene da lui concepito come una caduta e una corruzione del mondo intelligibile (cfr. manicheismo gno-

stico). Le sue opere vennero condannate nel 1225 come panteistiche. (Cfr. M. DAL PRA).

• JOHANNES ECKART, filosofo e teologo domenicano, nato presso Erfurt in Germania nel 1260 e morto nel 1327. Tendenzialmente panteista, asseriva che nel suo fondo l’anima coincide con la Divinità e come questa è ineffabile come essa (teologia negativa). Svalutava le buone opere e precorse Lutero. Le sue opere furono condannate dalla Chiesa nel 1329. (Cfr. G. FAGGIN).

• MARSILIO FICINO, filosofo e umanista neoplatonico, nato in Valdarno nel 1433 e morto a Careggi (Firenze) nel 1499. Il suo sistema è antropocentrico e storicistico, antiscolastico. Fu grande studioso di Plotino. Dio è creatore ma nello stesso tempo si effonde o emana dappertutto, onde in Lui immanenza e trascendenza coincidono. L’universo è un solo essere vivente, animato dalla Divinità. L’anima umana è divina (panteismo) ed è anch’essa tutte le cose. L’amore accende il “*furor divinus*” o “*eroico furore*”, che porta l’uomo a Dio e li unisce indissolubilmente (cfr. Giordano Bruno). (Cfr. M. SCHIAVONE).

• FRIEDRICH VON HARDENBERG detto NOVALIS: nato nel 1772 e morto nel 1801, è uno dei grandi rappresentanti del Romanticismo poetico e anche filosofico. Egli fa propria la filosofia di Fichte o la trasforma secondo le sue esigenze poetiche o romaniche in Idealismo magico, in una concezione dell’Io che genera il non-io (vera magia, in quanto tutto deriva dall’Io). Tuttavia, egli lasciò l’Idealismo magico per passare ad una visione del mondo di vaga ispirazione cristiana, rivalutando il medioevo cattolico, purtroppo frammentato da Lutero. (Cfr. G. REALE).

• JOHANN WOLFGANG GOETHE (1749-1832) è il più grande rappresentante del Romanticismo poetico, anzi è il maggiore poeta tedesco. Non ha lasciato un sistema filosofico, ma i suoi scritti artistici sono ricolmi di idee filosofiche. Per lui la natura è viva e tendenzialmente panteistica. Si definiva “politeista” come poeta e “panteista” come filosofo, ma eticamente postulava, come Kant, un Dio personale per poter vivere moralmente bene. (Cfr. G. REALE).

• CHARLES PÉGUY (1873-1914), poeta e romanziere francese, assieme a LÉON BLOY (1846-1917) autore de *La salvezza viene dagli Ebrei*, svolse un ruolo fondamentale nello sviluppo del giudeo-cristianesimo, grazie all’influsso che ebbe su Raissa e Jacques Maritain e nella rinascita del pensiero gioachimita, o millenarismo giudaizzante, che prefigura una terza Alleanza con lo Spirito Santo, la quale rimpiazzerebbe

la Nuova Alleanza e la Chiesa romana con Cristo (J. L. BARRÉ, *J. e R. Maritain*, Cinisello Balsamo, 2000).

● **MARTIN BUBER**, (1878-1965), filosofo austriaco di origine ebraica, è uno dei maggiori rappresentanti del dialogo ebraico-cristiano (*Io e Tu*) e della divulgazione a livello di massa della cabala ebraica tramite il terzo Chassidismo (*La mia via verso il Chassidismo*), di carattere popolare e non iniziatico-elitario, fondato in Ucraina e Polonia verso il 1750 da Baal Shem Tov (+ 1760), il quale si riallacciava al falso messia Shabbatai Tzevi (+ 1676) e a Jacob Frank (+ 1791). La concezione cabalistica di Buber segue la dottrina "estatica o mistica" di Isacco Luria (+ 1572), che scrisse un commento allo "Zohar" ed ha conciliato la ortodossia precettistica ebraica (*Halakhah*) con la cabalista" e con la cabala "teurgica o magica" di Abramo Aboufalia (+ 1291). Oggi i Lubavitcher sono un gruppo assai potente e interno allo Chassidismo, che crede al rabbi Menachem Mendel Scheerson come futuro messia, nonostante sia morto nel 1994. (A. UNTERMANN, *Dizionario di usi e leggende ebraiche*, Bari, 1994; e J. MAYER-P. SCHAFER, *Piccola enciclopedia dell'ebraismo*, Casale Monferrato, 1985).

● **EMMANUEL LÉVINAS** (1905-1995), filosofo ebreo francese di origine lituana, nel 1923 si iscrisse all'università di Strasburgo e poi si spostò a Friburgo (1928), ove studiò la fenomenologia di Husserl. Introdusse per primo Heidegger in Francia. Il suo pensiero filosofico si basa sul concetto di *relazione con l'altro*, ritenendo di dover sorpassare il significato di essere per rapportarsi all'altro. Ebreo praticante, è stato a capo dell' "Alleanza Israelitica Universale" a Parigi. Il suo pensiero, oltre che dalla filosofia dell'alterità, è caratterizzato dallo studio del Talmud e vede il Messia come la vocazione di ogni "Io verso l'Altro" (G. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Parigi, 1996). Egli inizia gli studi universitari seguendo i corsi di Blondel e di Halbwachs. L' "apprendistato della fenomenologia", come egli lo ha definito, orienterà poi la sua ricerca personale. Prima della sua permanenza a Friburgo, in Francia, Lévinas aveva conosciuto Jean-Paul Sartre di cui apprezzava il "pensiero audace e regolare". La sua formazione filosofica inizia con Blondel, che, secondo Lévinas, incarna la "luminosità dello spirito francese", la "clarté", l'ordine. Accanto all'incontro con Heidegger e Husserl, Lévinas ricorda l'altro grande evento della sua vita: il rapporto con Monsieur Chouchani, un genio talmudico, che gli trasmette "il vigore intellettuale nella crudezza della potenza del Talmud. Nell'immediato dopoguerra riprende il suo posto all' "École normale israélite", questa volta come direttore, e partecipa alle riunioni settimanali di Gabriel Marcel e al "Collège philosophique" di Jean Wahl, sotto la cui direzione prepara la tesi di Stato, pubblicata nel 1961 sotto il titolo di "Totalité et infini" che gli apre le porte dell'insegnamento universitario. Nel 1957 inizia anche l'attività di lettura e commento del Talmud ai "Colloques des Intellectuels Juifs de Langue Française". Nel 1964 viene chiamato all'Università di Poitiers, nel 1967 passa a Paris-Nanterre e nel 1973 alla Sorbona. Muore nel 1995.

N.B. Il Romanticismo, come reazione all'illuminismo, che è l'esaltazione dei lumi e della ragione umana, si divide in poetico, filosofico e puramente sentimentale. Quest'ultimo è "segnato da un carattere morboso, femminile, impressionabile, incoerente, volubile, dubbioso, privo di padronanza di sé ed estremamente sentimentalistico" (B. Croce). Quello poetico, pur esprimendosi sotto forma di poema, di arte o di romanzo, è pieno di profonde riflessioni filosofiche che mutua dal Romanticismo teoretico o filosofico, il quale – tuttavia – ha in comune con l'Illuminismo il primato della soggettività sull'oggettività, la potenza "creatrice" del soggetto umano, il principio di immanenza onde è in pieno accordo con la modernità, anche se cerca di contestarla in alcuni punti (amore per le "tradizioni" ecc.) e fa da trampolino all'Idealismo tedesco (specialmente in Wilhelm Schlegel +1829). Il romanticismo filosofico considera la natura come sostanza animata, dotata di inesauribile potenza creatrice; la fantasia o il sentimento come capaci di cogliere

Dalla seconda alla terza via

Von Balthasar ha scelto il concetto trascendentale di bellezza come chiave di interpretazione della Rivelazione. La sua è una teologia "misticista" o "misticoide" (che nulla ha a che vedere con la vera mistica), la quale si allontana con disdegno da quella speculativa o scolastica. All'origine del suo "misticismo" vi è *Adrienne von Speyr*².

La personalità e il pensiero di von Balthasar sono sfaccettati. Prima del concilio scrisse il libro *"Abbatte i bastioni"* (1952, tr. it. Borla, Torino, 1966) che lo schierò dalla parte dei progressisti ("seconda via") e della "nouvelle Théologie". Infatti in questo libro sosteneva che la Chiesa doveva uscire dal ghetto nel quale si era rinchiusa da sola per la paura ingiustificata del mondo. Dopo il concilio, i due libri *"Chi è cristiano?"* (1964, tr. it., Queriniana, Brescia, 1966) e *"Cordula"* (1966, tr. it., Queriniana, 1968), lo spostarono dalla parte dei "liberal-conservatori", ossia di quella "terza via" ("canonizzata" oggi come "ermeneutica della continuità"), che voleva vedere nel concilio non la rottura radicale con la Tradizione della Chiesa (cfr. la rivista *"Concilium"* con Rahner, Schillebeeckx, Küng), ma una novità continuatrice (cfr. la rivista *"Communio"* con Ratzinger, de Lubac, Daniélou, alla quale si rifanno "Comunione e Liberazione" di don Luigi Giussani, il card. Angelo Scola e mons. Rino Fisichella).

Von Balthasar non fece mai parte, naturalmente dell'ala legata alla Tradizione cattolica ("prima via"), che durante il concilio si era battuta contro le novità "conciliariste" (il *"Coetus Internationalis Patrum"*).

Con i due libri scritti dopo il Concilio egli prendeva semplicemente «posizione contro quelle interpretazioni del cristianesimo che sono diventate di moda dopo il concilio, per cui essere cristiano non costa più nulla, non comporta sacrifici, distacchi»³. Pur non essendo

la dimensione religiosa, morale ed estetica, che sfuggono alla pura ragione; l'individuo in quanto è una parte di un grande insieme (nazione, popolo e patria). Questi tre principi sono il cuore della filosofia del Romanticismo che per correggere l'errore per eccesso (razionalismo illuminista) cade in quello per difetto (svalutazione delle capacità razionali dell'uomo e sublimazione del sentimento o fantasia).

² Sull'ambiguo misticismo di Adrienne von Speyr v. *sì sì no no* 28 febbraio 2003 pp. 1ss ed anche 15 ottobre 1992 p. 27.

³ B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, Torino, Borla, 1969, 1° vol., p. 273. Su Balthasar cfr. anche R. FISICHELLA, *H. U. von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo*, Roma, 1981. K. LEHEMANN-W. KASPER, *H. U. von Baltha-*

stato chiamato come perito al concilio, «egli vi ha fatto sentire fortemente il suo influsso: le sue idee di riforma e di aggiornamento vi hanno trovato vasti consensi e sono entrate a far parte dei testi conciliari»⁴. Nel 1969 Paolo VI, infine, lo nominò membro della "Commissione Teologica Internazionale" e nel 1984 Giovanni Paolo II gli dette il "Premio internazionale Paolo VI", nel 1988 lo nominò cardinale, ma von Balthasar morì il 26 giugno, il giorno prima di ricevere la berretta.

Una definizione non cattolica di Chiesa

Con *"Abbatte i bastioni"* (1952) Balthasar critica la struttura della Chiesa medievale e contro-riformistica sino a Pacelli, poiché «il suo rapporto di fronte al mondo non cristiano – pagani, ebrei, eretici, scismatici – fu molto sommario, perfino all'epoca degli Ordini Mendicanti [fondati da San Francesco e San Domenico] di ispirazione missionaria»⁵.

Egli definisce la Chiesa «la comunità dei cristiani che, come Maria, stanno sotto la croce, non sotto il peccato»⁶. Questa definizione non è esatta, perché misconosce il lato visibile della Chiesa, tenendo conto solo di quello pneumatico, e si avvicina addirittura alla concezione calvinistica di "società dei santi o predestinati", dalla quale sarebbero esclusi i peccatori. Invece la dottrina cattolica insegna che i peccatori, se sono battezzati, hanno la fede e non hanno rotto scismaticamente i legami con la Chiesa, sono membra morte, ma pur sempre membri della Chiesa, la quale è la "società di tutti i battezzati, che hanno la stessa fede, gli stessi sacramenti e sono sottomessi ai legittimi pastori, specialmente al Romano Pontefice" (San Roberto Bellarmino). Dalla sua ecclesiologia consegue che per Balthasar «l'autorità e l'infalibilità della Chiesa trovano la loro ragione soltanto nella ripetizione di quel "sia fatta la tua volontà" che Maria pronunciò un giorno: perciò l'autorità può essere esercitata solo a partire dall'amore sofferente»⁷. E anche questo *sapit haeresim*, sa di eresia.

La Rivelazione... marcescibile

sar. Figura e opera, Casale Monferrato, Piemme, 1991.

⁴ B. MONDIN, *Ibidem*, p. 270.

⁵ *Abbatte i bastioni*, Torino, Borla, 1966, pp. 43-44.

⁶ *Il tutto nel frammento* [1963], Milano, Jaca Book, 1970, p. 66.

⁷ F. ARDUSSO, *La Teologia contemporanea*, Torino, Marietti, 1980, p. 398.

Secondo von Balthasar la rivelazione «non la si può mettere da parte e conservare, perché «oggi è fresca, domani è marcia»⁸. Essa andrebbe «ripensata a fondo», anche quanto alla «lingua [...], i concetti», altrimenti «si impolvera, si arrugginisce e si sbriciola»⁹. Come si vede anche questa concezione del progresso dogmatico non è ortodossa. Balthasar non parla di evoluzione omogenea del dogma (o approfondimento della stessa verità oggettiva nello stesso senso) ma di evoluzione eterogenea, in quanto la verità di ieri oggi è marcia, ossia è corrotta sostanzialmente quindi deve essere ripensata a fondo, ossia deve mutare sostanzialmente, affinché non si «sbricioli». San Paolo insegna, invece, «*Christus heri, hodie et in saecula*» cioè Gesù e le formule dommatiche che lo definiscono non possono marcire, onde «*nihil innovetur quod traditum est*» (papa Stefano a San Cipriano: «*Nessuna novità, solo ciò che è stato tramandato*»). Per la retta concezione dell'evoluzione del dogma si veda p. F. MARIN SOLÀ o. p., *L'évolution homogène du dogme catholique*, Friburgo, 1924.

L'origenismo di Daniélou e von Balthasar

La verità rivelata per von Balthasar deve essere storicizzata, come gli aveva insegnato de Lubac. Anzi, più precisamente, come gli aveva fatto capire Jean Daniélou, Cristo è il centro della storia, ma in senso origenista, ossia la teologia non ha per oggetto Dio o l'Essere stesso sussistente, ma il Dio dei Patriarchi, che si è inserito *in un contesto storico*.

Secondo Daniélou «il cristianesimo non è soltanto storico, ma è ciò che dà significato a tutta la storia. Esso fa questo non tanto perché indica alla storia il traguardo finale cui è destinata, non tanto, quindi, per il suo carattere escatologico, quanto perché ha un epicentro, Cristo, cui tutti gli avvenimenti storici del passato e del futuro fanno riferimento»¹⁰ onde non si deve interpretare la storia alla luce dell'escatologia (la fine del mondo). «Egli considera più adeguata l'interpretazione della storia che vede nella resurrezione di Cristo l'avvenimento più decisivo e significativo della storia»¹¹. Questa teoria espressa compiutamente da Daniélou in «*Essai*

sur le mystère de l'histoire» (Parigi, 1953), risente della concezione origenista condannata dal magistero ecclesiastico (Il concilio di Costantinopoli, nel 553 sotto papa Vigilio), secondo la quale con la morte e resurrezione di Cristo tutto è compiuto, tutti sono salvati (apocatastasi o salvezza finale di tutti, anche dei dannati e dei diavoli), onde l'Apocalisse non aggiungerebbe nulla di nuovo al Vangelo: essa parla della Incarnazione, Passione, Morte e Resurrezione di Cristo e basta. Infatti ciò che avverrà dopo, sino alla fine del mondo, non ha nessuna rilevanza sostanziale, dato che in Cristo morto e risorto «tutto è compiuto»: «Con la risurrezione di Cristo, l'evento decisivo della storia s'è compiuto e nessun altro avvenimento potrà giammai avere altrettanta importanza»¹². Tale teoria è stata ripresa recentemente anche da un filologo origenista italiano EUGENIO CORSINI (*L'Apocalisse di Giovanni. Prima e dopo*, Torino, SEI, 1984; cfr. «*sì sì no no*», 28 febbraio 2007, pp. 1 ss e 15 aprile 2007 p.3).

Vi è una sfumatura tra Daniélou e Balthasar: il primo pone l'accento sulla resurrezione, il secondo sulla morte in croce. Tale dottrina ha esercitato un influsso enorme sul concilio, specialmente sulla «*Gaudium et spes*» n° 22 («per il fatto stesso che il Verbo s'è incarnato, ha unito a sé, in un certo modo, ogni uomo») e sul post-concilio, specialmente su Giovanni Paolo II («*Redemptor hominis*», «*Dives in misericordia*» e «*Dominum et vivificantem*», cfr. «*sì sì no no*», 31 ottobre 2008 pp. 6 e 7).

L'inferno per von Balthasar è vuoto?¹³

H. U. von Balthasar si è espresso sull'inferno, non negandolo, ma affermando che esso è vuoto e che tutti si sono salvati e si salvano come vuole la teoria origenista (cfr., H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in «*Mysterium salutis*» 13 voll., , tr. it., Brescia, Queriniana, 1965-1978, vol. VI, pp. 289 ss.).

Nella migliore delle ipotesi, anche qui Balthasar ha cercato «una terza via tra l'apocatastasi origeniana, condannata dalla Chiesa, e la dottrina tradizionale dell'inferno, alla cui origine von Balthasar vedeva un

eccesso di pessimismo agostiniano [...]. Ne nacquero delle polemiche, sollevate dalla stampa di orientamento conservatore, secondo le quali il teologo contraddiceva la dottrina escatologica cattolica con particolare riferimento al luogo (l'inferno) e alla durata della pena. A chiarire la sua posizione, von Balthasar pubblicò due scritti, *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano, 1989 e *Breve discorso sull'inferno*, Queriniana, Brescia, 1988 [...] Al male, alla morte, agli inferi non può applicarsi il concetto di eternità che indica pienezza di vita [...], il male, invece, [è] connotato da una mancanza di vita e di relazione, in un auto-restringimento che porta all'auto-consumazione» (E. GUERRIERO, cit., pp. 351-356). L'inferno, dunque, per von Balthasar non è eterno e finisce per autodistruzione. C'è da tener presente anche il credito indiscriminato che Balthasar dà alle «rivelazioni» della Speyr sul sabato santo quando, nella sua discesa agli inferi (inteso non come Limbo dei Santi Padri, ma come inferno), il Figlio – così ella scrive – «ha operato la separazione tra peccato e peccatore e negli inferi egli colpisce anzitutto i peccati, non i peccatori» (A. VON SPEYR *Mistica oggettiva*, Jaca Book, pp. 150). L'inferno, dunque, per von Balthasar e la Speyr (dalla quale egli non volle mai essere separato anche teologicamente) è pieno di peccati e vuoto di peccatori.

«Romanticismo teologico»

La teologia è la scienza che tratta di Dio. Suo oggetto materiale è principalmente Dio e secondariamente le creature nella loro relazione con Dio (*S. Th.*, I, q. 1, a. 7). L'oggetto formale è l'esposizione scientifica delle verità concernenti Dio *sub ratione Deitatis* o conoscibili per Fede nella Rivelazione (*S. Th.*, I, q. 1, a. 1, ad 2um).

La teologia usa un procedimento metodico conforme al suo oggetto, e poi riunisce i suoi risultati in un insieme organico. La teologia argomenta a partire dalla Fede, si serve come principi di conoscenza delle verità divinamente rivelate e del Magistero ecclesiastico e, tramite la sana filosofia applicata alla Fede, approfondisce la Fede e ne penetra («*intus-legit*») il significato («*Fides quaerens intellectum*»).

La filosofia è necessaria per far teologia, dati i rapporti che intercorrono tra Fede e ragione, che collaborano in armonia e reciprocamente: «La sacra dottrina si serve della ragione o filosofia per chiarire alcu-

¹² J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Parigi, 1953, 15.

¹³ Cfr. p. G. CAVALCOLI, *La negazione dell'inferno nella teologia di K. Rahner e di E. Schillebeeckx*, in «*Fides Catholica*», 2/2008, pp. 433-468. L'Autore a p. 559, nota 60 parla anche di Balthasar

⁸ *Il tutto nel frammento*, p. 41.

⁹ Ivi.

¹⁰ B. MONDIN, op. cit., pp. 288-289.

¹¹ Ivi.

ni punti della Fede, e non per dimostrare i dogmi. Come la grazia non distrugge la natura ma la presuppone e la perfeziona, così la ragione o filosofia deve servire la Fede o Rivelazione divina" (*S. Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2um). La luce della Fede, che ci viene infusa gratuitamente da Dio, non distrugge la luce della ragione naturale, ma la perfeziona; la ragione non può svelare il mistero o dogma ma fornisce alla teologia lo strumento ragionevole per ordinare, interpretare ed esprimere i dogmi, misteri o articoli di Fede.

Il teologo parte dai principi soprannaturali, per approfondirli (*"intus-legit"*), penetrarli, dimostrare che non sono contraddittori o impossibili e infine difenderli contro chi li nega. Inoltre, sul fondamento della Fede, che è una partecipazione alla scienza di Dio e dei beati, procede, tramite la filosofia, ad ulteriori conoscenze. Pertanto il metodo della teologia è essenzialmente deduttivo.

Al contrario di San Tommaso, «Balthasar non si è mai preoccupato di elaborare un sistema filosofico a se stante distinto dal sistema teologico. [...] A Balthasar riesce impossibile concepire una filosofia che prescindendo completamente dai contenuti della Rivelazione» (B. MONDIN, *Storia della Teologia*, Bologna, ESD, 1997, 4° vol., p. 548). Infatti, confondendo ordine naturale e soprannaturale, Balthasar confonde e mischia – immancabilmente – anche filosofia, in cui si procede solo col lume della ragione naturale, e teologia, nella quale si procede con la Fede nella Rivelazione divina e ci si serve della ragione o filosofia solo come *"ancilla theologiae"*. Il suo sistema è piuttosto un "romanticismo teologico", alla scuola di Goethe, come solea dire il grande teologo tomista mons. Ugo Emilio Lattanzi.

Secondo von Balthasar, i teologi dell'antichità (patristica e scolastica) seguivano il metodo cosmologico-ontologico e si servivano dell'*analogia entis* per fare teologia in modo teo-centrico o "estrinsecista". Invece i teologi moderni (dal "cogito" cartesiano sino a Schleiermacher, Blondel e Rahner, cfr. "sì sì no no", 31 gennaio 1993), hanno preferito l'antropo-centrismo (cfr. Rahner, "sì sì no no", 15 aprile 1998) o "intrinsecismo" (cfr. de Lubac, "sì sì no no", 15 aprile 1993), l'idealismo soggettivista o il fideismo volontarista. Balthasar segue la sua "terza via" anche in ciò: né scolastica o «la fede fanatica dei semplici», né antropocentrismo immanentistico ossia «l'arrogante presunzione gnosti-

ca dei saccenti»¹⁴, ma la "via dell'amore" o teologia estatico-mistica, che lui chiama "Estetica", ossia il bello come concetto per studiare e parlare di Dio. Egli aveva conosciuto Paul Claudel e A. Beguin, amico personale di Bernanos, e «questi incontri e queste amicizie accrescono il suo interesse per la letteratura e per l'arte, nelle quali ha già cominciato a vedere non espressioni accidentali dello spirito, bensì manifestazioni religiose altamente significative e, in qualche caso, espressioni teologiche sublimi» (B. MONDIN, *Storia della Teologia*, Bologna, ESD, 1997, 4° vol., p. 544). Tutta la sua opera sarà pervasa da uno stile non rigorosamente teologico-speculativo, ma piuttosto poetico-letterario.

Il primato del bello

Balthasar dà il primato al bello sul vero e sul bene (cfr. B. MONDIN, *Storia della Teologia*, cit., p. 547). Lo stesso Balthasar in un'intervista rilasciata a una televisione italiana disse: «Ho cominciato col bello, perché la prima cosa che vede il bambino o che concepisce un uomo semplice è lo splendore del bello [...]. La prima cosa che io vedo è lo splendore di Dio nel Cristo» (Ivi). Invece, "ciò che l'uomo coglie in primo luogo è l'essere" (San Tommaso), e tutto ciò che è (esiste) è anche vero (in relazione all'intelletto) e buono (in relazione alla volontà). Infatti, prima è necessario *esistere* e poi si può *essere* buoni o cattivi, belli o brutti.

Inoltre il bello per San Tommaso viene dopo il vero e il bene, dacché "il bello è ciò che, veduto, piace" (*S. Th.*, I, q. 5, a. 4; I-II, q. 26, a. 1, ad 3um). Perciò il bello dice una duplice relazione, prima con la conoscenza e poi con la volontà: "Ciò che, visto o conosciuto dall'intelletto, piace alla volontà e le dà gioia, piacere, agio o felicità" (T. ZIGLIARA, *Summa philosophica*, I vol., p. 402).

Infine la conoscenza estetica o del bello è diversa da quella del vero, dacché quest'ultima presuppone uno sforzo astrattivo e raziocinativo arduo, mentre la prima è facile senza sforzo deduttivo: è una sorta di contemplazione naturale, ossia un vedere o guardare con amore. Mons. FRANCESCO OLGATI (*La simplex apprehensio e l'intuizione artistica*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 1933, p. 516 ss.) spiega che la conoscenza o contemplazione estetica è la percezione di un oggetto sensi-

bile o materiale accompagnata da un concetto o idea universale. Ad esempio se vedo il monte Bianco, per dire "il monte è bello", debbo prima sapere che cos'è un monte e perciò, insieme con la visione del monte, colgo anche l'idea universale di monte.

Inoltre, l'intelletto, nel conoscere il bello, si fissa sull'oggetto sensibile o materiale pur vedendo in esso l'essenza intelligibile che ne ha astratto (G. CERIANI, *La gnoseologia e l'intuizione artistica*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 1934, p. 285 ss.). Perciò, mentre in filosofia, e *a fortiori* in teologia, sto al concetto universale che ho astratto dal sensibile, in estetica vedo e guardo l'essenza intelligibile sempre assieme al e nel contenuto sensibile (monte) da cui l'ho astratta (Ibidem, p. 293). Anche J. MARITAIN si esprime in tale senso in *Art et Scolastique*, Parigi, Rouart, 1927, pp. 253-254). Si può, dunque, asserire che la teologia estetica balthasariana è contraddittoria ed erronea, dacché pone il bello prima del vero e del bene, mentre il vero precede il bene e il bello presuppone il vero e il bene, poiché piace alla volontà (bene), dopo essere stato conosciuto (vero). Inoltre, come ha dimostrato l'Olgiati, l'intelligenza estetica deve essere informata da un concetto razionale astratto per piacere alla volontà e solo allora si produce la gioia o felicità dello splendore conosciuto e amato. Infine, servirsi del bello in teologia, che è scienza di Dio, purissimo Spirito, è un controsenso, perché, come ha dimostrato il Ceriani, nella conoscenza estetica vedo nel sensibile, e mai senza di esso, la luce (o *resplendentia*) intelligibile.

Una maniera diversa di presentare un vecchio errore

Balthasar parte dal concetto di bello, che è l'oggetto dell'estetica, e lo pone al posto della metafisica dell'essere e del realismo della conoscenza (le quali secondo il Nostro mortificherebbero e menomerebbero il dato rivelato). Infatti, la conoscenza umana deve includere nei suoi concetti (realismo gnoseologico) l'idea di Dio quale Essere stesso sussistente (metafisica dell'essere), mentre l'estetica non rimpicciolisce Dio infinito secondo le capacità finite dell'intelletto umano, ma, evitando il ragionamento, passa al livello dell'intuizione¹⁵, che può cogliere il

¹⁵ Ibidem, p. 55.

Intuizione è la conoscenza diretta e immediata di un oggetto colto nella sua realtà individuale. Per S.

¹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Torino, Borla, 1965, pp. 50-54.

suo oggetto, in questo caso Dio, in tutta la sua interezza, dacché Dio è assolutamente semplice. Questa pretesa di intuire Dio è un errore filosofico già più volte condannato. Esso è proprio degli antichi gnostici ed esoteristi, e dei moderni ontologisti, quali Malebranche, Rosmini e Gioberti. Quindi tutto il sistema teologico balthasariano è inficiato da un errore filosofico di base (l'ontologismo) che lo vanifica.

«Balthasar – scrive B. Mondin – non s'è affidato alla logica, ma alla Parola di Dio»¹⁶. Sennonché la teologia non è la pura Rivelazione o «Parola di Dio», ma è il dedurre dalla Rivelazione, tramite un sillogismo logico, delle conclusioni, che abbiano come oggetto Dio e perciò eliminare la logica dalla teologia per mantenersi alla sola Parola divina significa annichilire la teologia speculativa, e pretendere di intuire Dio come gli angeli o i beati del cielo. Lo stesso p. Battista Mondin si domanda del Balthasar: «Non espone la Rivelazione al rischio di una mutilazione?»¹⁷. Ed infatti Balthasar scrive: «Dio non ci si manifesta in primo luogo come Maestro o Verità, né come Redentore o Bontà, ma si presenta a noi in Sé, per mostrare la magnificenza abbacinante della sua eterna vita trinitaria, che è la vera Bellezza» (H. U. VON BALTHASAR, *Rechenschaft*, p. 27)¹⁸.

Per quanto riguarda, poi, la nozione della virtù teologale di Fede, la neo-teologia estetizzante balthasariana afferma che essa «non si configura più come tenebrosa accettazione di qualcosa d'incomprensibile, ma come gioiosa accettazione, accompagnata da *visione*, da *gnosis* [...]». Dio non si presenta all'uomo

solo in modo misterioso [...]. Al contrario Dio «presenta» all'uomo qualche cosa e glielo presenta in maniera tale che l'uomo può *vederlo*, *comprenderlo*, appropriarsene e viverne umanamente»¹⁹. Come si vede, la fede per Balthasar sarebbe già la «Visione Beatifica», non vi sarebbe, qui, in terra, il chiaroscuro, il mistero «*per speculum et in enigmate*», ma il «*clare visum*», l'uomo non sarebbe più «*viator*», ma già «*comprehensor*», non sarebbe più «in via» ma di già «in Patria». La Fede, per Balthasar, sarebbe rimpiazzata, già qui in terra, dal «*Lumen gloriae*» (dove il titolo della sua teologia dommatico-estetica: «*Gloria*» in tedesco «*Herrlichkeit*»), ossia da quella speciale luce che Dio concede ai beati del Cielo affinché lo vedano «*facie ad faciem, sicuti est*» e ne siano beati. È una maniera diversa di ripresentare il vecchio errore modernista e neo-modernista, specialmente di de Lubac, della coincidenza o «intrinsicità» tra natura e grazia, ordine naturale e soprannaturale, per cui il «*desiderio di Dio*» ossia di conoscere e vedere la sua essenza o faccia non è «*condizionale*» alla volontà libera di Dio e «*inefficace*» quanto alla capacità umana, ma è assoluto, efficace ed effettivo.

Una teoria sulla SS. Trinità non conforme alla Rivelazione

Il primato del bello sul buono e sul vero, spinge Balthasar verso una concezione della SS. Trinità simile a quella di Rosmini per cui, anche senza la Rivelazione, l'uomo può capire la convenienza della Trinità delle Persone divine²⁰. Inoltre Balthasar si discosta da S. Agostino e S. Tommaso, che fondano la Processione del Figlio dal Padre sulla conoscenza (essendo il Figlio il Ver-

bo o l'Ida del Padre) e quella dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio la fondano sull'amore (dacché il Padre conoscendosi nel Verbo si ama e lo ama e il Verbo conoscendo il Padre si ama e lo riamava). Per Balthasar *il Padre è la fonte dell'amore* che si dà totalmente al Figlio e il Figlio a sua volta si ri-dà totalmente all'amore del Padre, onde il loro reciproco amore si amplia nello Spirito Santo, che è fecondità dell'amore divino. Ma se – domandiamo – anche la prima processione (del Figlio dal Padre) è processione d'amore e non più di conoscenza, in che cosa essa si distingue dalla seconda processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, che è una processione d'amore?

Diversamente dal Balthasar, la Sacra Scrittura chiama la seconda Persona della SS. Trinità Figlio, Verbo Unigenito del Padre (*Gv* I, 14) o Sapienza. Ma ciò significa che la processione del Figlio dal Padre, è «*secundum operationem intellectivam*» (S. Agostino, *De Trinitate*, VII, 2). Infatti, noi diciamo che la mente *concepisce* i propri pensieri; chiamiamo *concetti* o *idee* i frutti della nostra conoscenza e *parti* le produzioni del nostro pensiero (R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Trino*, Torino, Marietti, 1943). Quindi, alla processione in Dio *secundum operationem intellectivam* si attaglia l'appellativo di generazione in senso proprio e ai due estremi (principio e termine) di essa i nomi di Padre e Figlio (*S. Th.*, I, q. 27, a. 2, ad 2um). Inoltre, siccome la Rivelazione ci parla, oltre che di Padre e di Figlio, anche di Spirito Santo, dobbiamo logicamente dedurre che esiste in Dio una seconda processione. Nel Vangelo (*Gv* XIV, 16) Gesù dice: «Io pregherò il Padre che vi mandi un altro Paraclito». Ora, chiamando lo Spirito Santo «un altro Paraclito» Gesù ha voluto farci capire che, come Egli procede dal Padre, così anche lo Spirito Santo procede dal Padre, ma che, per essere distinto dal Verbo, lo Spirito Santo deve procedere dal Padre per un'altra processione distinta dalla prima. Che tale seconda processione sia *secundum operationem volitivam* lo si deduce dai termini usati nella Sacra Scrittura, i quali ci parlano dello Spirito Santo come Spirito, Vento o Sforzo, termini che richiamano l'idea di amore. Quando lo Spirito Santo scese sugli Apostoli il dì di Pentecoste, apparve sotto «forma di lingue di Fuoco» (*At* II, 1-4) e il Fuoco è simbolo dell'amore. Inoltre lo Spirito Santo è chiamato

Tommaso solo i sensi intuiscono o «vedono, colgono», direttamente, la cosa che sta loro innanzi (vedo una casa, un albero, Antonio...); mentre gli oggetti immateriali (Dio, angelo, anima, sostanza, essere) non sono intuibili dall'uomo, che, essendo composto di anima e corpo, deve astrarre la quiddità o essenza intelligibile dalla cosa sensibile, formarsi così un'idea della cosa e poi unire due concetti tramite un verbo, formulando un giudizio (la casa è bella). Inoltre mettendo assieme due giudizi, che hanno in comune un termine medio, ne tira una conclusione, tramite un ragionamento o sillogismo (L'uomo è immortale. Ora Antonio è uomo. Quindi Antonio è immortale). Solo Dio e l'angelo, che non hanno corpo, possono intuire o vedere direttamente la cosa intelligibile o non-sensibile. Pretendere che l'uomo intuisca le essenze intelligibili o colga immediatamente le conclusioni, senza dover ragionare, è «angelismo», ossia presunzione che l'uomo sia un angelo o puro spirito, non composto di anima e corpo. *Quod repugnat*.

¹⁶ G. MONDIN, op. cit., p. 296.

¹⁷ Ivi.

¹⁸ Citato in F. ARDUSSO, *la Teologia contemporanea*, Torino, Marietti, 1980, p. 396.

¹⁹ *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, [Gloria. Un'Estetica teologica], I *Scau der Gestalt* [La percezione della forma], Einsiedeln, Johannes, 1961, p. 113, citato in B. MONDIN, *Ibidem*, p. 282.

²⁰ S. Tommaso (*S. Th.*, I, q. 32, a. 1) spiega che – riguardo a Dio – l'uomo può conoscere, con la pura ragione, solo ciò che gli effetti o creature ci mostrano del Creatore, risalendo da effetto a causa. Ora, nessuna creatura ci manifesta un'attività *ad intra* di Dio, ma ci manifesta Dio solo come Causa prima increata e creatrice di tutto. Ora il creare è comune a tutta la Trinità, che *conveniunt* in una sola Natura, onde con la sola ragione non possiamo assolutamente sapere che Dio è Trino. Per cui, continua S. Tommaso, non dobbiamo neanche tentare di provare la SS. Trinità con la pura ragione naturale. Infatti, sarebbe pretendere che Dio sia, come le creature, una cosa proporzionata alla nostra conoscenza naturale:

«*Matto è chi spera, che nostra ragione
Possa trascorrer la infinita via,
che tiene una sostanza in tre persone*» (Dante *Purg.* III, 34).

“Dono” (At II, 20; 38), e il donare è effetto dell’amore. Infine San Paolo esplicitamente rivela: “la Carità o Amore è stata infusa nei nostri cuori per lo Spirito Santo, che ci è stato dato” (Rom V, 5). Onde se lo Spirito Santo in Dio è l’amore, e l’amore è l’atto principale della volontà, la processione secondo la quale lo Spirito Santo procede in Dio è *secundum operationem volitivam* (S. Th., I, q. 27, a. 3). E ciò lo si deduce dalla Rivelazione stessa. Perciò la teoria balthasariana sulla Trinità non è conforme né al dato rivelato né alla sana teologia.

Conclusione

Si può affermare che i “nuovi teologi”, i quali hanno partecipato al Vaticano II (di persona o dietro le quinte) come “periti” del Reno che si (v. *sì sì no no*, 31 marzo 2001, p. 3). Lo attesta anche l’uso ininterrotto e costante della Chiesa, che, anche in casi di estrema necessità, ha sempre negato l’ordinazione sacerdotale a individui di sesso femminile ed ha sempre ritenuto eretico chiunque affermasse il contrario (v. *Sacrae Theologiae Summa*, BAC, Madrid, vol. IV, p. 674). Di qui il canone del diritto canonico piano-benedettino (CIC 968, 1): “riceve *validamente* l’Ordinazione Sacra solo il soggetto di sesso maschile” (*Sacram Ordinationem valide recipit solus vir*). Che la donna è “incapace” del Sacramento dell’Ordine è, dunque, dottrina *de fide catholica*, che solo i protestanti, ed oggi la “nuova teologia” aggiogata al loro carro, si sono permessi di mettere in questione. E, certo, don Tonino avrà non pochi dubbi da chiarire, per sé e per i poveri giovani nei quali li inculca, se, a mo’ dei protestanti, continuerà a seguire il proprio cervello e a non fare nessun conto del Magistero costante (e perciò infallibile) della Chiesa.

Hirpinus

è gettato nel Tevere, si possono dividere in ultra-progressisti e semi-progressisti. I primi (Rahner, Küng, Schillebeeckx, Congar, Chenu), sono tendenzialmente panteisti, di un *panteismo ascendente*, in cui l’uomo si fa Dio (*panteismo pan-cosmista*). Mentre i secondi (de Lubac, Balthasar, Daniélou, Ratzinger) lo sono in maniera *discendente*: è Dio che assorbe in sé il mondo e l’uomo (*panteismo a-cosmista*). Ciò che li accomuna è la *sostanza* della filosofia immanentista, mentre ciò che li distingue è l’*accidente* del modo: l’immanentismo è espresso e vissuto più radicalmente nei primi, più moderatamente nei secondi.

Ma “l’errore più è nascosto e più è pericoloso, dacché inganna di più, in quanto meno facilmente discernibile” (padre Reginaldo Garrigou-

Lagrange). Ora uno dei più nascosti è proprio Balthasar. A studiarlo bene, però, si scorge la sua tendenza filosofico-domatica immanentista e, se si presta attenzione a ciò che accomuna i suoi maestri da Plotino a Buber, si constata che è l’immanentismo-panteista il cemento che li riunisce dal 270 al 1995. Si capisce allora (ma non si giustifica la reazione “rabbiosa” del Balthasar all’enciclica *Humani generis* di Pio XII, che indicò nell’immanentismo il cuore della “nuova teologia”, la quale “porta all’apostasia”, come scrisse padre Reginaldo Garrigou-Lagrange (*La nouvelle Théologie. Ou va-t-elle?*, in “*Angelicum*”, 1946; nostra traduzione in *sì sì no no*, 31 marzo 1994, pp. 1 ss).

Bernardinus