



La ricezione di Balthasar in Italia

Pierangelo Sequeri

(Pontificio Istituto Giovanni Paolo II – Città del Vaticano)*

lilia.bonomi@virgilio.it

Title: *The reception of Balthasar in Italy*

Abstract: H. U. von Balthasar certainly was one of the most important theologian of the XX century, but his own theology in Italy is not spreadly known yet. P. Sequeri has been studying Balthasar's thought for over fifty years and now in this paper he is going to explain us it. What does theological aesthetics mean? Why does it represent the heart of the matter of Balthasar's works? P. Sequeri will try to answer these questions. And finally, he wonder: what's the relationship between philosophy and theology nowadays?



Keywords: Systematic Theology, Theological aesthetics, H. U. von Balthasar, Philosophy, Theoantropology



§1. *Alla luce dei suoi numerosi studi condotti sul pensiero filosofico-teologico di H. U. von Balthasar, potrebbe fornirci un'indicazione generale sulla ricezione e l'attualità di quest'ultimo in Italia?*

Non sono in grado di valutare il peso reale del mio precoce interessamento per la *Denkform* teologica e filosofica di Balthasar. Ricordo bene però che, ai tempi della mia “folgorazione” per il pensatore di Basilea, Balthasar era evocato per lo più come *outsider* di difficile collocazione dentro il canone delle “*auctoritates*” di riferimento per lo sviluppo del pensiero teologico.

Non solo per la sua estraneità all'inquadramento accademico e per il carattere non convenzionale della sua esposizione teologica. L'obiezione fondamentale si riferiva proprio al fatto che la sua proposta di privilegiare “l'estetica” e la “bellezza” come paradigmi fondativi dell'*intellectus fidei* veniva percepita a rischio di consegnare la verità cristiana ad una fondazione soggettiva. Estetica e bellezza, infatti, erano tranquillamente ascritte alla dimensione soggettiva del sentimento e del gusto.

* I titoli dei paragrafi del presente contributo corrispondono alle domande poste dal dott. Moretti al prof. Pierangelo Sequeri. L'articolo riproduce dunque l'intervista tra il prof. Sequeri e il dott. Moretti.



Il pensiero di Balthasar era dunque considerato metaforicamente suggestivo ma epistemologicamente inadeguato.

La mia “folgorazione” fu provocata proprio dalla lettura diretta del primo volume del suo *opus magnum*, intestato all'estetica della forma rivelata e – rispettivamente – della forma credente. Non trovavo niente, lì, che facesse pensare ad una esplorazione del sentimento soggettivo del credere, mediato dal fascino estetico di una espressione artistica della rivelazione. Trovavo piuttosto il rigore di un modello ‘correlazionale’ finalmente restituito all'evidenza “simbolica” della forma cristologica: “manifestata” nella storia, “riconosciuta” nella fede.

Eravamo già oltre Husserl e il suo geniale – ma anche estrinseco – aggiornamento sensibile e pratico del correlazionismo soggetto / oggetto. Ed eravamo liberati, in una sola mossa, dalla forma razionalistica della *adaequatio rei / intellectus* che risolveva la verità nel rispecchiamento del concetto.

Il debolissimo respiro ontologico e filosofico della teologia cattolica, allora, non consentiva di valorizzare lo spunto a questa profondità e sarebbe stata una mossa anticipatrice e feconda per l'evoluzione stessa del dialogo tra la teologia e la filosofia che doveva arrivare. Per non parlare poi del modello di un'apologetica dei *praeambula* puramente razionali della fede, che dovevano garantire la sua umana ricevibilità / credibilità rimanendo perfettamente estranei alla forma umana della coscienza credente e al contenuto specifico della rivelazione cristiana.

§2. Quale differenza intercorre tra l'estetica teologica e una teologia estetica?

Di fatto, quando improvvisamente Balthasar divenne un autore di riferimento e la bellezza una categoria alla moda, in teologia, questa potenziale valorizzazione è rimasta sullo sfondo. Balthasar apparve, a motivo della sua critica della svolta antropocentrica della fede, un testimone affidabile del primato epistemologico della rivelazione. E la categoria della bellezza, intesa proprio nel solco della connessione tra senso artistico ed emozione estetica, incominciò ad essere adattata all'ontologia e all'epistemologia della rivelazione. Naturalmente, Balthasar viene esplicitamente evocato come l'ispirazione e la giustificazione originale di questa *via pulchritudinis*, che esalta la trascendenza dell'amore rivelato di Dio e il fascino estetico della *gratia fidei*. Però – secondo il mio parere – Balthasar ha finito per rimanere anche un po' imprigionato da questa esaltazione: la letteratura che segue questo indirizzo, infatti, ormai piuttosto ripetitiva, riflette sull'intuizione balthasariana uno stereotipo non del tutto conforme alla sua intenzione originaria e più profonda.

L'attrazione della bellezza e la forma dell'amore, nell'impostazione di Balthasar, trascendono l'immaginazione umana e anche religiosa della possibile rivelazione di Dio resa accessibile nella manifestazione di Gesù. Esse vanno dunque definite e commisurate al movimento *discendente* dell'irradiazione che la forma cristologica porta all'evidenza: questa irradiazione non si lascia predeterminare dal movimento ascendente della ricerca della bellezza e dell'amore che l'uomo

definisce a partire dalla sua esperienza del mondo dato e dalla sua proiezione del desiderio vissuto. Nondimeno, quando l'irradiazione "oggettiva" della forma lo investe, l'uomo si scopre capace di corrispondere "soggettivamente" a questa illuminazione: riconoscendola come la verità del rapporto fra Dio e l'uomo che solo da Dio può venire e solo nell'uomo può compiersi. La definizione della bellezza di questa rivelazione e dell'amore di questa relazione si lasciano definire a partire dall'evento della loro manifestazione, non si lasciano determinare da un a priori che in attesa di conferma.

In questo senso si deve parlare di "estetica teologica": si tratta della struttura della manifestazione del *logos* e dello *pneuma* di Dio in Gesù.

Una "teologia estetica" sarebbe semplicemente il tentativo di rendere artisticamente ammirevole ed emotivamente efficace. Niente di grave, naturalmente: anzi, proposito più che coerente. E nondimeno la differenza di una vera e propria estetica teologica risiede nel fatto che essa si impegna a restituire il modo di essere e di agire della verità che ci viene incontro, non semplicemente a rendere godibile il suo spettacolo e la sua rappresentazione.

§3. *L'analogia entis ha una qualche rilevanza per l'estetica teologica?*

Il paradosso della dottrina dell'*analogia entis* è che essa non nasce come teoria dell'essere che cerca la sua espressione nel linguaggio ma come enigma del linguaggio che cerca il suo riscontro nell'essere (Aristotele).

La sua centralità teologica è piuttosto tarda, e si sviluppa nella scia di Agostino (cercare le "tracce di Dio" nella bellezza creaturale dell'ente) e dello Pseudo-Dionigi (intendere i "nomi di Dio" nell'iperbole delle perfezioni dell'essere).

Questa dottrina, in ogni caso, suppone la relazione di causalità e partecipazione instaurata dall'atto creatore, che costituisce l'interpretazione della tradizione della fede biblica nella totale dipendenza dell'essere non-divino (molteplice) dall'essere divino (unico).

L'assestamento di questa dottrina, com'è noto, oscilla da sempre dentro una duplice via logico-semantiche: quella per cui l'analogia tende a significare una positiva "somiglianza" (che deve essere trascesa dalla differenza) e quella che evoca una semplice "relazione" (che deve essere definita nel contenuto). Di fatto, non c'è dubbio che nell'assestamento della tradizione della scuola (e del catechismo) la prima via abbia finito per avere il sopravvento. Di qui, la reazione della teologia (e della catechesi) contemporanea verso l'enfasi riservata all'Alterità radicale, inimmaginabile, incommensurabile di Dio.

Questa alternativa agli eccessi della somiglianza (già inquadrata da Agostino, dallo Pseudo-Dionigi, e dallo stesso Tommaso: ossia dalla grande scuola) si salda – a partire da Barth – con l'alterità della Parola di Dio, che consente di praticare un'*analogia fidei* per così dire "autorizzata" dalla rivelazione e non fondata sulla ragione. Al netto della complicazione confessionale e dell'agnosticismo razionalistico, la questione si sposta di poco.

Balthasar è sensibile alle ragioni di Barth, ma difende giustamente l'inevitabile circolarità dell'*analogia fidei* e dell'*analogia entis* (che è la vera posizione di Przywara). Detto questo, l'eccesso della somiglianza e l'indeterminatezza della relazione, finiscono per rendere inutilizzabile lo strumento logico dell'analogia. Un orologio non dice granché della personalità dell'orologiaio, per il solo fatto che ha un rapporto di manifattura con lui. E d'altra parte, quando il Grande Orologiaio è divenuto uno dei "nomi divini", a parte il momentaneo entusiasmo apologetico, non ne abbiamo ricavato niente di esaltante: tant'è vero che, con mossa tutto sommato sorprendente, la tradizione magisteriale moderna ha duramente criticato non solo "l'ateismo", ma anche ogni forma di "deismo".

§4. *Intorno al delicato rapporto intercorrente tra Philosophia e Theologia: quale orizzonte?*

Questa per me, che mi occupo di questa materia da più di cinquant'anni, è diventata una domanda difficile. Difficile perché la tenuta del paradigma congiunto dell'apologetica tardo-scolastica e della critica tardo-illuministica, che si è comodamente insediato nella cultura teologica e in quella secolare, appare quasi inscalfibile.

Insiediamento parassitario, secondo me, perché simula rigore epistemologico della conoscenza che in realtà non ha, mentre offre conforto ad una agibilità politica che invece ci è ancora utile (appunto a motivo del difetto epistemologico insuperabile). Di fatto la soluzione politica (in assunto, "fede" vuol dire "noi soggetti credenti", identificati da un sapere soprannaturale, "ragione" vuol dire tutti "gli altri soggetti", titolari di un sapere naturale), ha consentito il superamento "culturale" delle guerre di religione, esperienza europea devastante (che però non ha impedito la sua esportazione). E ancora oggi, l'invito al rispetto, al dialogo, che spinge i credenti a praticare la filosofia della ragione naturale, anche all'interno del loro sapere esclusivo, e i non credenti a frequentare la dottrina della fede (la teologia sarebbe già troppo, e infatti non accade), serve ad evitare il conflitto politico.

La soluzione diplomatica è fragile, come vediamo ancora oggi: i rigurgiti di fondamentalismo religioso di secolarismo aggressivo si aprono continui varchi, che solo gli strumenti della politica – non quelli del pensiero e della cultura – riescono faticosamente a contenere, evitando la degenerazione.

Questo è ancora possibile all'interno delle culture di tradizione cristiana: appare ormai evidente che la soluzione di compromesso è più difficile nel confronto con le tradizioni che non hanno neppure elaborato lo strumento fede-ragione.

Però questo strumento è ora logorato dall'uso, e mostra i suoi limiti. Esso infatti si basa su una pregiudiziale opposizione concettuale: la fede, in senso proprio (sbrigativamente risolto nell'affidamento all'autorità di una rivelazione), è l'atteggiamento che siamo costretti ad adottare là dove la ragione non può arrivare coi suoi mezzi (la logica dell'evidenza verificabile, che tende al positivismo).

La ricezione di Balthasar in Italia

Nella sua generalizzazione corrente, la forma della fede nella verità non argomenta in base all'evidenza, mentre la forma della ragione si basa solo sull'evidenza. Questo non impedisce, però, che la fede si attribuisca un titolo di competenza sulle affermazioni della ragione, e viceversa.

(Sono i paradossi di uno Stato "laico" e di una Chiesa "umanistica", che condividono un'antropologia di fede-ragione strutturalmente identica ma ideologicamente separata).

La filosofia che intende argomentare il sapere della fede perciò, supera sempre la soglia dell'invasione di campo; una teologia che intende argomentare il sapere della ragione, supera a sua volta la soglia: le parti cercano di incontrarsi in un obiettivo comune, ma quando accade devono di nuovo marcare l'opposizione.

In realtà, nella coscienza umana, la fede anticipa, in ogni coscienza e in ogni prassi umana, la giustizia della verità, sempre. E la ragione posticipa sempre e necessariamente l'argomentazione del senso della verità. Entrambe articolano l'unità dell'esperienza storica, e ne argomentano l'evidenza mondiale.

I credenti e i non credenti nella religione non si sovrappongono alla differenza della fede e della ragione, né essa definisce la differenza della teologia e della filosofia (se non per ragioni politiche, riferite al soggetto del potere del dominio cognitivo pubblicamente legittimato). Di fatto, la teologia (oggi con il suo sostanziale accordo, dato che essa si definisce come auto-interpretazione della propria fede) è vissuta solo come espressione di una soggettività religiosamente credente (e dunque non può aspirare ad essere cultura antropologica dell'universale, senza perdere la specificità del principio cristologico che la identifica come teologia cristiana). E la ragione pubblica è vissuta come identità del soggetto religiosamente agnostico (che si inibisce ogni opzione di affidabilità della fede religiosa e cristiana, per rimanere semplicemente umana e pertanto comune in punto di diritto). Fede e ragione, risolte in un sapere di parte, possono avere soltanto rapporti diplomaticamente o politicamente corretti, come fra due stati sovrani: ma sono incapaci di interpretare la comune condizione umana, che è sempre determinata da una *affidabile anticipazione* di giusto senso e da una *argomentabile posticipazione* di verità condivisibile.

Philo-sophia e *theo-logia*, in realtà, prima di essere "proprietà privata" dei loro rappresentanti "politici", sono il campo di esercizio dell'umana ricerca di una verità realmente capace di giustizia per la condizione umana "condivisa": in altri termini sono forme del "bene comune" per l'orientamento del pensiero degno dell'umano. E devono essere in grado di mostrarlo. Questo scioglimento epistemologico della separazione anti-umanistica della cultura filosofica e della teologica cristiana è ancora largamente improbabile, ma non impossibile. E forse è l'unica vera vocazione delle Chiese e degli Stati europei, se intendono onorare la civiltà dell'alleanza di *pistis* e *logos* che hanno inaugurato: e che ora rischiano di portare al declino, proprio nel momento in cui è diventato indispensabile – per tutto il mondo – aprir loro un nuovo orizzonte storico.