

LA TRADIZIONE PATRISTICA E IL MISTERO DI DIO PADRE IN HANS URS VON BALTHASAR

*Dr. Pe. Marek Marczak**

Resumo: Sembra che la Patristica sia oggi prigioniera di un paradosso. Da una parte non c'è mai stata finora un'esplosione così fiorente della conoscenza dei Padri della Chiesa, che si esprime con una mai simile abbondanza d'edizioni critiche delle loro opere, mai un così ricco raccolto di nuovi manoscritti appena scoperti, mai tecniche così avanzate d'indagini come nello scorso ventesimo secolo; e tuttavia mai questa conoscenza è stata confinata in una cerchia così ristretta nella Chiesa e nel mondo della ricerca accademica. Hans Urs von Balthasar, non è stato semplicemente un teologo dotato di una padronanza impareggiabile della Patristica, ma si è impegnato anche in un lavoro ampio e pionieristico curando l'edizione di manoscritti, sia in precedenza non pubblicati o non tradotti sia con importanti studi testuali degli altri manoscritti. In effetti, non si può capire a fondo la teologia di von Balthasar se non si rende prima conto di come egli sia stato in grado di confrontarsi con la visione che ha animato il periodo patristico della Chiesa e di incorporarla criticamente nel suo progetto.

Palavras-chave: Padri della Chiesa; Dio Padre; Trinità; Cristo.

Abstract: It seems that Patristic today is captive of a paradox. On one side there wasn't up to now a so prosperous out-burst of the knowledge about the Priests of the Church. Such outburst expresses oneself by the similar abundance of critical editions of the works, never a so rich harvest of new manuscripts just discovered, never so advanced techniques of research as in the course of the twentieth century; and however this knowledge never was confined to a restricted group in the Church and in the world of academic investigation. Hans Urs von Balthasar wasn't simply a theologian gifted of an unequalled knowledge of Patristic, but he has exerted himself also in an ample and pioneer work, by taking care of the manuscript's edition, either anteriorly not published or not translated, or with important textual studies of the other manuscripts. In effect, we can't understand deeply the von Balthasar's Theology if we don't realize

before how he had conditions of confronting with the view that has animated the Patristic period of the Church, and of comprising it critically in his project.

Kew-words: Priests of Church; Father God; Trinity; Christ.

1. Visione baltasariana della teologia dei Padri.

Sembra che la Patristica sia oggi prigioniera di un paradosso. Da una parte non c'è mai stata finora un'esplosione così fiorente della conoscenza dei Padri della Chiesa, che si esprime con una mai simile abbondanza d'edizioni critiche delle loro opere, mai un così ricco raccolto di nuovi manoscritti appena scoperti, mai tecniche così avanzate d'indagini come nello scorso ventesimo secolo; e tuttavia mai questa conoscenza è stata confinata in una cerchia così ristretta nella Chiesa e nel mondo della ricerca accademica. Dobbiamo allora rilevare come i congressi di patrologia e storia del cristianesimo primitivo attirino una gran partecipazione di eminenti studiosi internazionali, ma siamo pienamente, d'altra parte, costretti ad ammettere che le loro opere sono lette in massima parte solo dai loro colleghi specialisti, mentre raramente entrano a far parte essenzialmente della teologia sistematica contemporanea, e ancora meno della predicazione dei pastori o dell'esegesi biblica degli studiosi¹.

La situazione è ancora più deprimente nella cultura nel senso generale, perché un tempo essa fu largamente cristiana e perciò

¹ La direttiva del Vaticano II agli esegeti, che nel loro lavoro tengano conto dei commentari biblici dei Padri della Chiesa (Dei Verbum 23) è rimasta, se si può dire così, praticamente lettera morta: “La sposa del Verbo incarnato, cioè la chiesa, istruita dallo Spirito santo, si preoccupa di raggiungere una intelligenza sempre più profonda delle sacre Scritture, per nutrire di continuo i suoi figli con le divine parole; perciò a ragione favorisce anche lo studio dei santi padri, d'oriente e d'occidente, e delle sacre liturgie. Bisogna poi che gli esegeti cattolici e gli altri cultori della sacra teologia, collaborando con zelo, si impegnino, sotto la vigilanza del sacro magistero, a studiare e spiegare con mezzi adatti le divine lettere, in modo che il più gran numero possibile di ministri della divina parola possano offrire con frutto al popolo di Dio l'alimento delle Scritture, che illumini la mente, corrobori le volontà, accenda i cuori degli uomini all'amore di Dio (...)”.

impregnata della visione spirituale dei Padri, ma ora è così radicalmente disancorata dal suo passato². Adesso, però, la maggior parte dei biblisti lavora regolarmente senza tener conto dell'influenza dei Padri della Chiesa e la maggior parte dei teologi sistematici si preoccupa di mettere in rapporto la Bibbia con le concezioni del mondo contemporaneo, ricordandosi naturalmente solo raramente di quale ricca risorsa possa rappresentare la Patristica per il loro lavoro³.

Hans Urs von Balthasar, invece, non è stato semplicemente un teologo dotato di una padronanza impareggiabile della Patristica, ma si è impegnato anche in un lavoro ampio e pionieristico curando l'edizione di manoscritti, sia in precedenza non pubblicati o non tradotti sia con importanti studi testuali degli altri manoscritti⁴. In effetti, non si può capire a fondo la teologia di von Balthasar se non si rende prima conto di come egli sia stato in grado di confrontarsi con la visione che ha animato il periodo

² “Oggi quei Padri di un tempo passato appaiono sbiaditi per la distanza. Ma non fu sempre così. Una volta san Tommaso d'Aquino disse, che avrebbe dato tutta Parigi per un'omelia di san Giovanni Crisostomo, e ama attingere dagli scritti dei Padri orientali. Dal suo pulpito di San Paolo, John Donne cita da loro in continuazione, dando per scontata nel suo uditorio una loro conoscenza quasi altrettanto estesa della propria. Ci fu un tempo nel XIV secolo in cui la poesia inglese era impregnata di un afflato visionario proveniente da Dionigi l'Areopagita, di cui nessuno conosce il vero nome”, R. PAYNE, *The Holy Fire: The Story of the Fathers of the Eastern Church*, Harper & Row, New York 1957, 13.

³ Cfr. W. G. KÜMMEL, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*, Abingdon, Nashville 1972, 13: “Non si può parlare di una visione scientifica del Nuovo Testamento fino a che esso non fu fatto oggetto di indagine come un *corpus* indipendente di letteratura con un suo interesse storico, come una collezione di scritti che può essere considerata separatamente dal Vecchio Testamento e senza preoccupazioni dogmatiche o di fede. Dal momento che una simile visione cominciò a prevalere solo nel corso del XVIII secolo, alle trattazioni precedenti del Nuovo Testamento ci si può riferire solo come a una preistoria dello suo studio”.

⁴ Cfr. per esempio, i testi di Massimo Confessore pubblicati nell'appendice a *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961; oppure il suo saggio *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, in: *Scholastik* 15 (1940) 16-38.

patristico della Chiesa e di incorporarla criticamente nel suo progetto⁵.

Infatti, von Balthasar riteneva che esistesse una certa marginalità della sensibilità all'opera dei Padri:

Viviamo in un tempo di crollo delle immagini di dei e idoli. Le tradizioni spirituali e culturali dell'Occidente vengono messe in discussione, anzi, di più, vengono rapidamente e quasi senza rimpianti liquidate. Come l'albero che in autunno lascia cadere le sue foglie senza pena o rimpianti, in modo da poter raccogliere l'energia interna e rinnovare le forze nella pace invernale, così l'albero della cultura si sta spogliando delle sue foglie. Naturalmente quando l'autunno va inoltrandosi verso l'inverno, le foglie giacciono fitte sotto i nostri piedi – e i libri ammassati nelle librerie; ma noi non ci facciamo ingannare neanche per un momento sul fatto che questo policromo ammasso di foglie gialle e rosse tornerà a vivacizzarsi, per effetto del vento, se non per una residua vita presente nelle foglie stesse. Un velo di tristezza certo può qui esserci consentito, proprio come l'autunno è il tempo della lirica elegiaca, ma chi vorrà raggomitolarsi per questo in una specie di pathos escatologico! Noi abbiamo fiducia nelle forze della natura, nella sua saggia economia e nelle leggi che regolano il suo rinnovarsi⁶.

Uno degli aspetti dell'interesse contemporaneo per la Patristica è di essere, secondo il nostro autore, un prodotto di quella

⁵ Cfr. C. KANNENGISSER, *Listening to the Fathers*, in Hans Urs von Balthasar: *His Life and Work*; a cura di D. SCHINDLER, Communio Books/Ignatius Press, San Francisco 1991, 59; cfr. anche H. U. VON BALTHASAR, *Patristik, Scholastik, und wir*, in: *Theologie der Zeit* 3 (1939) 65-109; qui 65. Questo saggio importante, pubblicato in una rivista tedesca poco dopo lo scoppio della seconda guerra mondiale, non è mai stato inserito in nessuno dei volumi di von Balthasar costituiti da raccolte di saggi, sicché è di difficile reperibilità. Per questa ragione, e anche per la sua importanza come sintesi delle opinioni del nostro autore sull'apporto del pensiero patristico nelle sue relazioni con la scolastica medievale e la teologia moderna. Per temi specifici di queste ultime si può consultare opera di W. LÖSER, *Im Geiste des Origenes: Hans Urs von Balthasar als Interpret der Kirchenväter*, in *Frankfurter Theologische Studien* 23, Josef Knecht, Frankfurt 1976.

⁶ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Patristik, ..., op. cit.*, 65.

nostalgia da lui descritta con tanta passione. Perché se tutto ciò che ci circonda non è altro che una stratificazione di foglie morte, non c'è modo per uscire ed andare al di là della crosta morta e di far penetrare la sonda fino alla sorgente da cui fluì in origine la vita della Chiesa? Questo modo di porre delle domande portò il nostro teologo svizzero alla convinzione della elaborazione dei Padri, e di tentare di portarli al pensiero teologico moderno:

L'incorporazione della Chiesa nelle aree della cultura secolare appare quasi come una progressiva divaricazione dalla sua essenza vitale. Se pensiamo per esempio ai periodi della cosiddetta scolastica rinascimentale e barocca, essi ci appaiono un po' come un frutto deteriorato dell'alta scolastica medievale, il prodotto di semplici epigoni; e al pensiero del XIX e del XX secolo, dando un'occhiata con prospettiva d'uccello anziché di rana, riconosceremo di certo una forza ancor meno creativa. Ma già la scolastica non rappresentò forse stessa una deviazione, con la sua «razionalizzazione» del dogma, le sue sottigliezze dialettiche e il suo impegno troppo ingenuo di forme di pensiero secolari⁷.

Questa potrebbe essere una ragione per la quale Hans Urs von Balthasar scava il vasto mondo dei Padri della Chiesa - perché così, vuole riportare i suoi lettori indietro, direttamente al periodo del cristianesimo primitivo; il periodo degli apostoli e del Vangelo stesso. Egli fa tutto ciò per scoprire la regione dei fonti, la "sorgente non inquinata", la tradizione originaria non ancora ricoperta da alcuna razionalizzazione⁸. Ma, purtroppo, anche qui ci si ritrova delle obiezioni prima di tutto da parte dei protestanti, secondo i quali i Padri della Chiesa possono rappresentare un esempio del falso percorso, perché anch'essi hanno preso la strada sbagliata⁹.

⁷ Ibidem, 66.

⁸ Cfr. *ivi*.

⁹ Questa convinzione è emersa già con Lutero: "In un primo tempo, divorai voracemente Agostino. Ma quando mi si aprì la porta verso Paolo, e compresi quindi che cos'è la giustificazione per fede, chiusi con Agostino. Le sue *Confessioni* non insegnano nulla; ma fanno che esortare il lettore; sono costituite soltanto di esempi, ma non istruiscono" (M. LUTHER, *Tischreden*, in D. Martin

Quello che si scopre in tutte queste differenti forme di nostalgia (nell'ambito protestante con l'idealizzazione della Chiesa del Nuovo Testamento, nella versione cattolica di rimpianto per l'epoca dei Padri) è presente implicitamente una distinzione menzionata da von Balthasar, e cioè fra il contenuto della rivelazione e le forme che assume. Le stesse logiche che vogliono recuperare i tempi passati spingono ad ammettere, che le forme con cui la Chiesa ha espresso in ogni età la rivelazione non possono identificarsi con la rivelazione stessa. Nel momento in cui guardiamo la storia ci si accorge subito che la Chiesa nel suo lungo cammino teologico ha adottato tantissime forme di espressione. La ricerca di una norma, cattolica o protestante, per giudicare oggettivamente mille forme porta a compimento la distinzione, soprattutto se lo sguardo all'indietro è accompagnato dall'appassionata convinzione che le cose erano meglio "allora", la distinzione fra contenuto e forma assume un pathos particolare. In altre parole adoperando questa distinzione ammettiamo il carattere provvisorio di tutte le forme espressive nel corso della storia. Uno dei presupposti metodologici, che diventa anche una chiave della teologia balthasariana è che, il contenuto e la forma non possono mai in realtà essere nettamente separati l'uno dall'altra. Egli si oppone alla visione nostalgica che pretende addirittura di elevare un qualsiasi periodo storico della Chiesa a simbolo di fedeltà, nei confronti del quale tutte le altre epoche successive rappresenterebbero una decadenza proprio perché forma e contenuto non possono essere distinti tanto facilmente¹⁰.

La radicale distinzione fra contenuto e forma è proprio uno dei presupposti chiave della filosofia platonica ripreso dai Padri e da loro dato quasi per scontato, e che è una concezione contro la quale l'estetica di von Balthasar cercherà di combattere. Questo elemento conferisce alla sua teologia una tonalità polemica sorprendentemente *antipatristica*, però non vuole dire direttamente

Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, vol.40, Böhlau, Weimer 1883, n. 347. 49).

¹⁰ Cfr. E. T. OAKES, *Lo splendore di Dio. Modello di redenzione cristiana*, Mondadori, Milano 1996, 107-113.

che egli si collochi sul polo opposto e identifichi forma e contenuto al punto che il cambiamento dell'una debba significare un'identità del tutto nuova dell'altro. Non ci sarebbe allora nessuna continuità nel cammino che la Chiesa cerca di fare dando una nuova espressione alla tradizione ricevuta. Questo difficile equilibrio può dare all'interpretazione dell'epoca dei Padri fatta dal nostro autore una particolare sottigliezza e un senso delle sfumature che dovrebbero essere tenute presenti in tutta la sua analisi. Dall'altra parte egli ammette la legittimità della distinzione tra contenuto e forma, ma non la protende fino al punto da poter utilizzarla come una discriminazione per respingere un particolare periodo della storia della Chiesa:

Si tratta di penetrare al di là di tutti i tratti esterni e superficiali di ogni epoca fino alla sua più intima legge strutturale e di misurare poi quest'ultima con la legge strutturale dell'essenzialmente cristiano quale ci viene proposta nei Vangeli. No c'è dubbio, certo, che quest'ultima non pende sulla storia e sui suoi mutamenti come un'astratta legge universale, ma si modella a livello della storia in forme sempre nuove, senza che si possa riconoscere alcuna di queste forme come quella assoluta...Ciò vale per il fatto che tutta la storia è un accadere, possiede un tendenza. Dobbiamo pertanto cercare di capire il significato delle grandi epoche storiche sia viste come isolate sia nelle loro connessioni. Considerate come isolate, dovremo scoprire i tratti unici e quindi permanenti del loro significato e della loro esemplarità; esaminate nelle loro connessioni, vedremo il loro inserimento in un quadro globale e quindi l'aspetto della loro transitorietà e provvisorietà¹¹.

Sicuramente è legittimo chiedere per ogni epoca della storia della Chiesa dei presupposti spirituali e intellettuali che governano il suo pensiero e naturalmente se sono d'accordo con il Vangelo. A questa difficile domanda von Balthasar non risponde con l'assunto *a priori* che la Chiesa del Nuovo Testamento rappresenti l'ideale e che tutta la storia successiva ne rappresenti per forza un allontanamento. La realtà delle cose è molto più complessa rispetto

¹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Patristik*,..., op. cit., 68-69.

a come si possa pensare, ma sicuramente sta proprio nel sottile gioco reciproco tra forma e contenuto¹².

Qui si introduce un altro tema che riguarda la discussione, in altre parole come valutare i periodi della storia della Chiesa. Balthasar fornisce questa nozione nella prima sintesi da lui messa per iscritto, dove appare visibilmente l'influsso di Barth e, come la definì non felicemente Harnack una "essenza del cristianesimo":

L'anelito più profondo dell'uomo è di ascendere a Dio, di diventare simile a Dio, anzi uguale a Dio. Mentre la vita d'ogni giorno lo incatena e lo costringe nel piccolo mondo della quotidianità terrena, una spinta si accende dentro di lui a spezzare le catene di questa schiavitù e a penetrare nelle profondità misteriose che si nascondono dietro questo mondo, verso un mondo in cui egli possa essere libero, integro, saggio e immortale: libero dalle limitazioni del suo Io ristretto, capace di dominare il quadro complessivo degli eventi, superiore al fato e alla morte. Presso tutti i popoli si è costituito un ceti, una casta, che si è preoccupata di dare espressione visibile, rappresentativa e, per così dire, sacramentale a questo anelito generale. Ma sappiamo che il serpente proprio di questa pulsione intima ad andare verso Dio si è impadronito, e l'ha avvelenata. Il peccato originale non tocca qualche aspetto marginale della natura umana; la promessa *eritis sicut dii* (sarete come dei) va a toccare e pervertire lo stesso nucleo originario di questa natura. Non nel senso inteso dai protestanti, e cioè quasi che questo nucleo centrale della natura umana fosse stato totalmente annientato dalla colpa originale; ma esso è *stato* «tinto» di peccato, «impregnato» e «distorto» dal peccato¹³.

Barth e Balthasar si confrontano su questo tema, in altre parole come la natura dell'uomo possa continuare a sussistere pur ribellandosi contro Dio, ma anche quale sia la conclusione di questa discussione. Per i due teologi, il punto è, capire come il peccato tocchi soprattutto le più alte aspirazioni religiose dello spirito umano¹⁴, vale a dire di diventare *un nuovo Creatore*. Questa

¹² Cfr. E. T. OAKES, *Lo splendore...*, op. cit., 114.

¹³ H. U. VON BALTHASAR, *Patristik...*, op. cit., 69.

¹⁴ "L'ideale religioso dell'uomo dopo la cacciata dal paradiso – l'ideale di diventare «spirito», «più saggio», «più mistico», «più perfetto» (per menzionare

malattia, secondo Balthasar, d'accordo con Barth, debilita il cristianesimo ed anche ogni altra religione, ma sostiene inoltre che l'infezione del peccato originale si manifesta nella sua essenza in certe visioni filosofiche del mondo – in modo particolare nella dottrina platonica della *linea divisoria*. Secondo questo schema (abbozzato nella *Repubblica*) esiste un confine rigido fra il mondo delle realtà e il mondo dell'apparenza: il primo sarebbe il regno del divenire e della momentanea concretizzazione materiale di quelle idee. Un identico dualismo attraversa in questa visione la natura umana che con l'anima fa parte della materia condannata a perire con il resto del mondo del puro divenire. Così il mondo delle idee è per definizione *divino*, vale a dire immutabile, eterno ed privo di qualsiasi contaminazione di materia:

Si trova così nella natura dell'uomo un luogo – forse solo un punto, ma questo punto basta – in cui si può, per così dire, trattare «religiosamente» con Dio alla pari, un luogo dove si ha un'*identità* mistica fra Creatore e creatura. Per raggiungere questo misterioso punto di identità vale la pena di mettere in atto gli sforzi più strenui: in questo schema, quello che è terrestre e caduco appare solo come un guscio esterno che avvolge e nasconde il nucleo interno, un guscio che dev'essere infranto, «negato», e reso trasparente per via ascetica. Il perfetto, colui che ha la conoscenza, penetra con lo sguardo al di là di questo (guscio esterno) che è apparenza, in quanto tutto ciò che non si identifica con il divino è

solo gli ideali più puri ed elevati) – significa sempre, *insieme* con l'impulso genuinamente religioso che pure contiene, una rivolta contro il Creatore: un rifiuto della natura in cui l'uomo fu collocato e creato: l'esistenza terrena, fisico-psichica, sociale, spazio-temporale. L'uomo non vuole essere uomo, ma qualcos'altro – qualcosa di «più alto», com'egli si immagina -: come persona «religiosa» dà, per così dire, «le sue dimissioni» a Dio, dichiarando di non volere più servirlo. Questo servizio, in fondo, consiste nel semplice riconoscimento ed esercizio della sua natura. Ma anziché accettare il dato originario della sua creaturalità come base e punto di partenza di tutti i suoi movimenti e aspirazioni religiose, egli, diciamo così, scavalca questa base e cerca di raggiungere da solo, per via magica, il modo di essere del Creatore, mangiando e assimilando qualche mela filosofica o spirituale attraente come quella che adescò Adamo ed Eva", *ibid.*, 69-70.

fondamentalmente un non-essere; e ciò vale anche per l'Io limitato e per la sua individualità¹⁵.

Per il nostro autore questa concezione esprime esattamente l'essenza della malattia del peccato originale perché significa per l'uomo il desiderio di essere *di per sé* come Dio stesso, e in conseguenza di negare la propria condizione creaturale, di essere come Dio per natura e non per dono – dono della grazia divina. Per questo anche il concetto di analogia gioca un ruolo principale: esso infatti sottolinea l'estrema dissomiglianza con Dio, anche quando riconosciamo di derivare da lui e quindi accettiamo la verità che siamo fatti a immagine e somiglianza di Dio¹⁶.

Solo allora l'analogia, secondo Balthasar, può conservare sempre in primo piano questo concetto di fondo. Nel momento in cui ci si perde di vista questo modo di vedere la realtà, il pellegrinaggio religioso della vita umana può diventare pericoloso; ed è questo il motivo principale per il quale Platone potrebbe risultare per i Padri un alleato travicante del pensiero cristiano - l'analogia ci serve per rammentarci che noi non siamo Dio. L'analogia fornirà anche a Balthasar la chiave per aprire il tesoro dei Padri, il «punto d'Archimede» su cui egli si appoggerà per valutarne la forma rispetto al contenuto del Vangelo – lo strumento per tutta la sua analisi interpretativa.

In questo punto del pensiero, la questione dell'analogia deve essere chiarita per non fraintendere il termine stesso e tutto il suo contenuto. Infatti, non si deve lasciare ingannare dalla sua ascendenza filosofica, perché così potrebbe suggerire un elemento

¹⁵ Ibid., 70.

¹⁶ “È questo che imprime il marchio del peccato originale sulla religiosità umana: che la somiglianza fra il Creatore e la creatura, prodotta dal dato di fatto della nostra derivazione da Dio, non viene incisa nella relazione fondamentale del *non essere Dio* della creatura. Tutto dipende da questo. Il non-essere-Dio della creatura va tenuto fermo come il dato più fondamentale di tutti, il primo in ordine d'importanza. Dio è Dio: è questo il più immenso e assolutamente *insuperabile* pensiero; esso (quando arriva davvero nei recessi più profondi del mio essere) mi dice con un'assoluta evidenza, che in nessun altro caso può essere raggiunta, che io, fin nel midollo della mia esistenza, *non sono Dio*”, *ibid.*

estraneo dal Vangelo, e quindi far pensare che i Padri non sono stati pienamente fedeli all'insegnamento biblico. Per quanto riguarda l'analogia nel pensiero del nostro autore, bisogna riferirsi alla sua disputa con Karl Barth e l'influsso che Balthasar ebbe da Erich Przywara. Parlando di essa si deve ricordare che è una dottrina in teologia che essendo un frutto della fondamentale intuizione biblica ci ricorda, che noi non siamo Dio e che anche per il dono della vita divina nella grazia siamo sempre più consapevoli di questo fatto¹⁷. La filosofia greca ha operato invece in direzione opposta a questa intuizione. Per Hans Urs von Balthasar i Padri della Chiesa hanno goduto, se si può dire così, di un eccessivo successo. Nei nostri tempi quello che attrae gli studiosi del periodo patristico è la freschezza e la carica di energia con la quale i Padri si presentano a noi che siamo nell'inverno del nostro mondo scontento:

Grandezza, profondità, audacia, elasticità, certezza e un ardente amore – le virtù della giovinezza – sono il marchio della teologia patristica. Forse la Chiesa non vedrà mai più una schiera altrettanto nutrita di personaggi poderosi come quelli che hanno segnato il periodo da Ireneo ad Atanasio, Basilio, Cirillo, Crisostomo, Ambrogio e Agostino – senza citare l'esercito dei Padri minori. Vita e dottrina costituiscono unità immediata. Di tutti loro si può

¹⁷ “È per questo che, quanto più la creatura si avvicina a Dio, quanto più diventa «simile» a lui, tanto più questa dissomiglianza appare come il dato basilare, la «prima verità». Quanto più arriviamo a conoscere di Dio (il che significa: quanto più siamo «il Dio», dal momento che non possiamo conoscere Dio che attraverso Dio), tanto più sappiamo anche che *noi* non siamo Dio, e che Dio è l'Uno che è sempre al di là di qualsiasi somiglianza, il sempre più inafferrabile. Ossia, come si esprimono tutti gli autentici mistici: quanto più conosciamo Dio, tanto meno lo conosciamo. Se la luce aumenta in progressione «aritmetica», l'oscurità cresce simultaneamente in progressione «geometrica». Con l'avvicinarsi a Dio, dunque, l'iniziale «spazio intermedio» fra lui e la creatura non viene gradualmente ridotto, fin quasi ad essere eliminato in un infinito avvicinamento asintotico (...). Al contrario, ogni autentico avvicinamento a Dio, per qual tanto che può essere effettuato – o per via naturale e cioè più per iniziativa della creatura, o per grazia e cioè esclusivamente a opera di Dio -, si trova per definizione in questa singolare paradossale relazione: che può essere costruito unicamente sul fondamento di una distanza sempre più grande”, *ibid.*, 71.

dire quello che Kierkegaard diceva di Crisostomo : «Si esprimeva a gesti con tutta la sua esistenza»¹⁸.

Ma proprio questa audacia dei Padri ha permesso loro di conquistare la cultura già preparata dalla pedagogia della filosofia greca per accogliere il Vangelo. Il forte senso di religiosità, già sviluppato dal platonismo e dallo stoicismo apriva a un ordine chiaramente soprannaturale e trascendente il mondo di allora¹⁹.

Quanto sia vera questa osservazione, lo possiamo vedere con tutta chiarezza nel più coraggioso pensatore cristiano dell'antichità: Origene. In lui, infatti, troviamo non solo la dottrina della preesistenza delle anime e quella della subordinazione del Logos all'Uno, ma anche un vero esempio di quella singolare audacia nel concepire pensieri coraggiosi, che rende così attraente non solo lui, ma tutta la sua epoca. Ciò nonostante, la nostra ammirazione per le sue qualità non deve farci trascurare le implicazioni del suo movimento né la sottile maniera in cui egli ha influenzato molti dei successivi pensatori che erano fermamente e sinceramente convinti di averlo ripudiato²⁰.

Origene non è solo l'esempio estremo di una strategia comune, la cosiddetta *spoliatio Aegyptorum*, la credenza che i tesori della filosofia ellenistica fossero lì pronti e disponibili per un uso immediato da parte dei cristiani:

L'incontro più grande e più decisivo e ricco di conseguenze per il tempo successivo (fra ellenismo e cristianesimo) ebbe luogo ad Alessandria, soprattutto nel pensatore più geniale, accanto ad Agostino, dell'era patristica: Origene. Ormai non si può più negare

¹⁸ Ibid., 84-85.

¹⁹ “Fu proprio la certezza della vittoria, con cui i Padri considerarono e si appropriarono di tutte le verità che incontravano quasi fossero già cristiane, e con cui riversarono la verità evangelica nella lingua del loro tempo e nelle forme di pensiero del tardo ellenismo (soprattutto del neoplatonismo), a nascondere loro il pericolo di un'inconscia alienazione del patrimonio originario della rivelazione”, ibid., 85.

²⁰ Qui si potrebbe usare il tempo passato remoto per intendere solamente i pensatori antichi, ma usando passato prossimo si vuole suggerire che anche il pensiero moderno potrebbe essere suggestionato da Origene.

che con lui (nonostante la sua risoluta volontà di essere e rimanere un autentico cristiano) penetrarono nell'ambito del cristianesimo non soltanto le parole esterne, ma anche le forme basilari dell'ellenismo, le quali poi vi si stabilizzarono in buona misura grazie all'influenza unica che questo gigante dello spirito esercitò sull'epoca successiva (un fatto, questo, ancora non sufficientemente indagato e apprezzato). Non si tratta tanto di alcuni punti dottrinali specifici (come per esempio la dottrina della preesistenza delle anime), che potevano facilmente essere smascherati come eretici, quanto piuttosto di uno spazio spirituale, di tutto un tessuto quasi inafferrabile di antichissimi modi di pensare, di un'atmosfera, di una metodologia formale²¹.

Lo possiamo vedere in modo particolare nella dottrina sulla Trinità, secondo la quale quasi tutti gli scrittori patristici si ispirano alla dottrina plotiniana e neoplatonica della creazione come emanazione di Dio. In Plotino questa gerarchia segue l'ordine discendente di spirito, anima e materia. Per i Padri, invece, l'emanazione cominciava all'interno della stessa divinità, con il Padre che rappresentava l'Uno, il Figlio la Mente (*nous* oppure *logos*), e lo Spirito una specie di vaga penombra sul confine tra la divinità e il creato²².

²¹ Ibid. Per comprendere bene queste parole bisogna aggiungere che il questo saggio fu scritto nel 1939.

²² Almeno fino ai cappadoci, i quali furono costretti a sviluppare una teologia più sanguigna dello Spirito Santo sull'onda della dichiarazione del Concilio di Nicea della piena uguaglianza del Figlio col Padre. Ario, che la negava e insisteva sull'assoluta subordinazione del Figlio al Padre, diventa perfettamente comprensibile quando ci rendiamo conto di come lo schema neoplatonico di Plotino avesse influenzato la teologia patristica. Ma è interessante notare che anche dopo Nicea e Costantinopoli (dichiaratamente contrari alle implicazioni eretiche affioranti da questo matrimonio della dottrina cristiana con la filosofia neoplatonica), Plotino continuò ad influenzare il pensiero cristiano: "Ecco un giovane convertito al cristianesimo (Agostino) che, per la prima volta nella sua vita, legge le *Enneadi* di Plotino, e quello che egli vi scopre all'improvviso è lo stesso Dio cristiano, con tutti i suoi attributi essenziali. Chi è l'Uno, se non Dio Padre, la prima persona della Trinità cristiana? E chi è il *Nuos*, o Intelletto, se non la seconda persona della Trinità, cioè il Verbo, esattamente quale appare all'inizio del Vangelo di san Giovanni?...In breve, non appena Agostino lesse le *Enneadi*, vi trovò le tre nozioni essenzialmente cristiane di Dio Padre, di Dio

Naturalmente l'ingenuo assunto di Origene che il Logos fosse subordinato al Padre era inevitabile, ma solo quando Ario lo rese esplicito il Magistero della Chiesa fu costretto a tirarsi indietro, ma non a cambiare la direzione: "La logica interna dello schema platonico era così stringente che per scostarsene si richiedeva, per così dire, uno sforzo consapevole; e questo sforzo di allontanamento – sotto la forza ipnotica della sua architettura interna – poteva peraltro essere dimenticato in un momento successivo, se non ci si concentrava a riflettere esplicitamente sullo schema stesso"²³.

Per Hans Urs von Balthasar questa forza ipnotica spiega perché tante controversie dottrinali assediaron la Chiesa dell'Impero Romano sin dall'arianesimo fino alle dispute sul *filioque*, e gettano una luce sull'eredità ascetica della Chiesa primitiva. Per esempio, sempre secondo il nostro autore, il dibattito del *filioque* non sarebbe mai sorto se la Trinità non fosse stata interpretata nell'ottica dello schema neoplatonico:

Un primo segno di questo (potere ipnotico del neoplatonismo) è il fatto che (nonostante le reiterate assicurazioni in contrario) anche nella teologia postnicena non è del tutto assente dalla dogmatica della Trinità lo schema dell'emanazionismo. Benché ora le affermazioni astratte e formali sulla Trinità siano corrette, lo schema dell'emanazione continua a stare davanti agli occhi dei teologi greci come una specie di fantasma sempre presente. Questa probabilmente è la vera ragione per cui il *filioque* non poté mai trovare accoglienza nella Chiesa greca: una concezione dello Spirito Santo che lo vede come l'amore sostanziale «fra» Padre e Figlio è in troppo aperto contrasto con il primo schema di pensiero del platonismo²⁴.

Verbo, e della creazione" (E. GILSON, *God and Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1941, 48-49)

²³ H. U. VON BALTHASAR, *Patristik...*, op. cit., 87.

²⁴ Ibid.

Un'altra indicazione di questa influenza ci viene data dal ruolo attenuato che il culto trinitario giocava nella vita della Chiesa, soprattutto fra i monaci²⁵.

Lo schema neoplatonico ha esercitato la sua massima influenza nell'atteggiamento che la Chiesa primitiva assunse verso l'incarnazione e la resurrezione della carne. Si può dire che a questo punto i cristiani con le loro idee sono ritornati all'Areopago con san Paolo nella sua missione di predicatore ad Atene; quando egli cominciò a parlare della risurrezione di Gesù, quelli che erano lì ad ascoltarlo cominciarono a prenderlo in giro (At 17,32), trovando incredibile ciò che stava raccontando²⁶.

²⁵ “Un'altra indicazione di questo è il fatto che, nonostante la concezione formalmente ortodossa della Trinità, dopo il concilio di Nicea non si sviluppò una corrispondente pietà e mistica trinitaria. Negli scritti mistici di Gregorio di Nissa, per esempio, si tocca per così dire con la mano come i più deliziosi brani trinitari e dogmatici restino senza influenza e connessione con gli effettivi praticanti della mistica, che nei loro sforzi di ascesa a Dio non pensavano al Dio trinitario, ma all'assolutamente semplice «essenza» di Dio che stava al vertice della piramide platonica. Questa tendenza a un rigido monoteismo ottiene la palma della vittoria anche nelle grandiose e solenni esortazioni dei Padri greci: in Dionigi l'Areopagita e in Massimo il Confessore, in cui la confessione pur formalmente presente della Trinità non ha quasi nessun ruolo in una piena vita cristiana. In realtà Massimo non fa altro che relegare nel passato i cappadoci e il concilio di Nicea e collegarsi consapevolmente con lo schema origeniano della teologia del Logos” (ibid, 87). Il giudizio del nostro autore viene leggermente modificato nel libro su Massimo da lui pubblicato due anni dopo, ma secondo alcuni studiosi non fu mai del tutto ritrattato. Nondimeno, in questo libro egli sottolinea in modo più marcato l'originalità di Massimo: “Contro la tendenza generale del mondo greco a sovraordinare l'oggetto sul soggetto, egli sottolinea la loro uguale giustificazione su tutti i gradini dell'essere. Questa linea di pensiero viene conservata anche nell'antologia di spirito e materia. Con ciò Massimo si conquista un posto particolare nel coro dei pensatori cristiani”, cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner*, Einsiedeln 1961², 169.

²⁶ “Strettamente connesso con questo è il loro modo di intendere l'incarnazione, che, nonostante gli antiocheni e Nestorio, inclinò sempre verso una visione docetico-eutichiana. L'incarnazione è intesa di conseguenza come il momento estremo dell'«uscita» di Dio da se stesso, e l'autosvuotamento (*kénosis*) appare come l'autoestraniazione di Dio allo scopo di riportare il mondo nella divinità. Dagli alessandrini l'incarnazione viene vista quasi come una «distorsione» del

Questa difficoltà con l'incarnazione e con la resurrezione della carne ebbe ovviamente enormi implicazioni per la pratica della vita cristiana. Soprattutto in campo ascetico in cui si avvertì con tutta la sua forza l'impatto pratico dello schema plotiniano:

Ma l'esito più decisivo di questa strategia è l'effetto globale che ebbe sulla tendenza della vita cristiana, sulla direzione del suo ideale, dell'ascetica e della mistica. Questa direzione, in coerenza con il movimento del ritorno ascendente, passo dopo passo, delle potenze del mondo a Dio, va univocamente dal materiale allo spirituale. La spiritualizzazione, presentata in migliaia di sfumature diverse, è la tendenza basilare dell'epoca patristica. Il monachesimo primitivo, con gli esercizi ascetici estremi, con la pratica della negazione del corpo, con l'encratismo, con l'individualismo, mostra nella maniera più chiara, insieme con i suoi lati splendidi, la pericolosità di questo movimento²⁷.

Questa analisi dà naturalmente un quadro negativo, se non quasi crudele, con il quale Balthasar disegna lo sviluppo patristico. È lui stesso ad ammettere amaramente la natura critica della sua interpretazione²⁸. Credo però sia opportuno sottolineare in questo capitolo, che i lettori del nostro autore hanno di lui a motivo della sua straordinaria competenza e vastità di pubblicazioni in campo

puramente spirituale nel suo polo opposto, la materia, una distorsione necessaria per ragioni pedagogiche e storico-salvifiche al fine di imprigionare la distanza del mondo materiale da Dio e riportarlo indietro nel regno dello spirituale e del divino rovesciando a poco a poco la direzione del movimento. Il mito della preesistenza delle anime di Origene e la sua idea che il mondo materiale sia una conseguenza della caduta del peccato rivelano nella maniera più scoperta – quindi più eterodossa – questo schema concettuale, che altrove viene represso ed è presente in modo nascosto. Ma anche dove non c'è il mito suddetto, come in Clemente, in Atanasio, in Gregorio di Nissa, in Massimo, rimane presente la propensione del loro pensiero verso questo schema. In esso l'incarnazione non può che apparire come qualcosa di provvisorio e passeggero. La resurrezione della carne, formalmente accettata e confessata, appare come un disturbo delle linee sistematiche e di solito viene resa evanescente in una forma o nell'altra", H. U. VON BALTHASAR, *Patristik...*, op. cit., 87-88.

²⁷ Ibid., 88.

²⁸ "In quel che precede, com'è evidente, abbiamo dipinto prima di tutto un quadro fortemente negativo", *ibid.*, 89.

patristico, un'impressione secondo la quale egli stesso è uno dei Padri della Chiesa redivivo. Si sente parlare di lui come "In lui alita lo spirito dei Padri"; e poi lo stesso titolo del libro di Werner Löser, *Im Geiste des Origenes* (Nello spirito di Origene) fa capire l'orientamento del pensiero del nostro autore. Non si può anche dimenticare l'osservazione di padre Henri de Lubac: "Senza mai abdicare alla sua libertà di critica, egli si trova a suo agio con tutte (le figure che studia), anche quelle il cui genio può apparire del tutto estraneo al suo; ma quando arriva il momento del dissenso, non esita a esprimerlo"²⁹.

Naturalmente tutte queste suddette critiche dei Padri da parte del nostro autore non vogliono significare che egli sia stato un'emanazione di Harnack. Al contrario, proprio contro Harnack, Balthasar riconosce i presupposti sostanzialmente biblici operanti in tutti i Padri della Chiesa. Principi che hanno trasformato, qualche volta anche inconsciamente, la filosofia greca che avevano ereditato³⁰.

Un'altra questione legata alla percezione dei Padri della Chiesa riguarda un atteggiamento che tutti gli autori di quell'epoca manifestavano verso il panteismo. Il problema si riferisce alla visione plotiniana del mondo che viene visto essenzialmente come un'emanazione da Dio che alla fine del tempo ritornerà indietro alla divinità, quando tutte le cose saranno uno nell'Uno. Questa finale obliterazione escatologica di tutte le distinzioni è una diretta implicazione dell'assenza di ogni distinzione analogica nell'essere

²⁹ H. DE LUBAC, *A Witness of Christ in the Church: Hans Urs von Balthasar*, in: *Communio* 2/3 (autunno 1975) 231.

³⁰ "Troviamo che dappertutto le parole lasciano trasparire significati più profondi del loro puro valore denotativo. Nel suo complesso, la dimensione «dalla materia allo spirito» è un'*immagine sensata* che sta per la dimensione «dalla creatura a Dio». Ma in ogni periodo il cristianesimo autentico dipende dalla misura in cui il simbolo viene riconosciuto come simbolo e trattato come tale – dalla misura, cioè, in cui Dio non viene confuso con la «più intima essenza dello spirito umano» e il «Pneuma divino» non viene frainteso per quel «pneuma» creato che l'antropologia greca considerava come una delle componenti dell'uomo, accanto al corpo e all'anima", H. U. VON BALTHASAR, *Patristik...*, op. cit., 89.

di Dio e del mondo. Il mondo, in questa logica, partecipa essenzialmente dell'essere di Dio lungo una grande catena dell'essere *spirito-anima-materia*, e proprio questa partecipazione è un far parte delle essenze. Se dunque fosse stato lo schema plotiniano a dominare e controllare tutto, come suggeriscono alcuni critici del pensiero dei Padri, il racconto biblico della creazione ed anche l'escatologia sarebbero stati interpretati in senso panteistico. Von Balthasar dimostra invece che non è stato così:

Orbene i segni di questo carattere cristiano [della riflessione dei Padri] (e quindi della distanza simbolica di contenuto e forma) saltano agli occhi a mano a mano che percorriamo i testi. Il «panteismo», nel senso rappresentato dagli antichi filosofi greci, è per i Padri il più terribile degli orrori. Non c'è nulla contro cui lottino con altrettanta energia e chiarezza. Sempre, da loro, viene riaffermata e sottolineata la spaccatura fondamentale di partenza fra Dio e la creatura. Ogni «divinizzazione» è solo una partecipazione concessa per grazia, mai una fusione della natura. Perfino uno spiritualista estremo e fanatico dell'unità come Evagrio Pontico mantiene questa distinzione, almeno formalmente. Il correttivo fornito dal sentimento della distanza adorante e dall'acuto senso di quello che significa la grazia presso i più grandi Padri della Chiesa come Atanasio, i cappadoci, Cirillo e Dionigi è diventato esemplare per tutti i tempi successivi³¹.

La domanda che subito viene in mente a chiunque studia il pensiero teologico dei primi secoli è questa: perché i Padri della Chiesa non furono contaminati dalla visione plotiniana che regnava così vastamente in quell'epoca? Per il nostro autore, la risposta può essere unica: perché essi consideravano presente, anche se in maniera inarticolata, la fondamentale distinzione analogica fra Dio e il mondo:

Quello che opera contro l'immediata tendenza alla «divinizzazione» [del creato e dell'uomo] è quell'autentica soggezione cristiana di fronte al Dio ineffabile e al di là di ogni possibilità di essere visto e afferrato, la conoscenza dell'eterna alterità di Dio e quindi della sua potentissima e sempre maggiore

³¹ Ivi.

oscurità anche nel pieno della sua luce. Nessuno più dei Greci (i due Gregorio e Dionigi) ha sviluppato in maniera chiara le dottrine fondative della teologia negativa. Nella mirabile teologia mistica di Diadoco di Fotica, l'esistenza cristiana è così immediatamente operante che non vi si può scorgere alcuna traccia di forme di pensiero ellenistico. E dove si possono trovare esempi di una più eroica fedeltà alla Chiesa che in Atanasio, in Basilio, in Cirillo e in Massimo?³².

Un altro problema che si pone nello studio dei Padri della Chiesa in rapporto all'influsso della filosofia greca, e che viene anche fortemente sottolineato da Hans Urs von Balthasar è il futuro del corpo umano dopo la vita terrestre. Questo è un aspetto fondamentale della rivelazione che non soltanto è compatibile con la scala neoplatonica dell'essere, ma si può dire che richieda quasi di essere espresso in quei termini; soprattutto perché la questione deve essere interpretata in maniera corretta. È infatti, un dato basilare della rivelazione che la materia è recalcitrante verso lo spirito e che la trasformazione e trasfigurazione di questi corpi carnali darà luogo a corpi spirituali ("si semina un corpo naturale, risorge un corpo spirituale", 1 Cor 15, 44), del tutto obbedienti ai dettami dello spirito. Lo spirito sarà a sua volta totalmente assorbito in Dio, tanto che la ribellione contro Dio sarà letteralmente inconcepibile. In un senso più profondo allora i Padri assunsero lo schema plotiniano e lo trasformarono usando la cosiddetta bacchetta magica della rivelazione³³.

³² Ivi.

³³ "Prima di tutto, presa in se stessa: ogni ascetica religiosa dovrà affrontare la questione dell'ordine degli istinti sensoriali dell'uomo. Lo schema basilare di Agostino, il corpo subordinato all'anima sotto Dio, è obbligatorio per tutte le epoche del cristianesimo. Poi, intesa come simbolo: il morire al mondo con Cristo, la dinamica della vita ordinata verso il nuovo eone, un'età caratterizzata non più dalla grossolanità dei sensi, ma da una trasfigurazione spirituale, che la vita cristiana deve accogliere e vivere in anticipo («La vostra trasformazione è nei cieli», «La vostra vita è nascosta con Cristo in Dio»). Ebbene questo aspetto fondamentale e ineliminabile (quale che sia il nostro rapporto col mondo) può essere simboleggiato nelle categorie mondane di materia e spirito. Lo hanno fatto anche Paolo e Giovanni quando hanno chiamato Dio «spirito» e hanno usato «carne» e «spirito» per indicare simbolicamente il vecchio e il nuovo eone. E

Come si può allora distinguere il buono dal cattivo, il vero dal falso, l'intento soggiacente dalla terminologia ingannevole nel pensiero patristico? Per il nostro autore, il sistema rimane sempre nell'uso del tema "partecipazione". Lo spirito umano partecipa automaticamente dello Spirito di Dio per il semplice fatto di essere spirito? Oppure esiste qualche connessione essenziale fra lo spirito umano, in quanto emanazione o raggio, e il divino spirito in quanto sole o fonte di luce? Nessuno ovviamente nega, che in virtù della grazia divina a noi venga conferita una partecipazione alla natura divina, ma proprio qui appare il problema. Quello che lo schema platonico mette in ombra è la gratuità della partecipazione facendola apparire come nostra in virtù della nostra natura di creature dotate di spirito. All'interno dell'economia della grazia la visione platonica può essere di grande uso pedagogico, soprattutto in quanto illumina utilmente il sentiero che dalla giustificazione porta alla santificazione attraverso l'*áskesis* dalla materia alla luce divina dello Spirito di Dio. Questo sentiero ascetico però non è mai una conquista della natura, ma è un dono della grazia³⁴.

così pure presso i Padri, questo significato biblico [di carne e spirito] risuona sempre nell'uso che essi fanno dei termini ellenistici", *ibid.*, 90.

³⁴ Questo era un tema principale del libro di Hans Urs von Balthasar intitolato *Das betrachtende Gebet*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955 (trad. it. *La meditazione*, Edizioni Paoline, Alba 1958). Questo brano mostra anche quanto sia forte l'influenza di K. Barth: "Lode, ringraziamento, adorazione non crescono dunque solamente sul terreno dell'esistenza, per la quale tuttavia, essendo dono completamente gratuito, non potremo ringraziare mai abbastanza. Ma la nostra esistenza ci fu data soltanto per l'attuazione di un piano di Dio ancora più meraviglioso - «avanti la creazione del mondo» -; tutta la nostra esistenza è immersa in un mare vasto e profondo, nell'oceano infinito dell'amore del Padre, che crea natura e leggi, per rivelare nelle loro pagine quali sono i suoi miracoli. Chi prega e contempla la parola di Dio deve essere compreso dall'elementare coscienza della fede che tutta la realtà del suo essere creato, della sua natura e di tutto il mondo che lo circonda, in cui egli vive e si ambienta, scivola come una nave sul mare immenso di un elemento tutto diverso, unico e assoluto: l'inesauribile amore del Padre (...). Fin dal principio siamo chiamati nella sua casa e dichiarati figli ed eredi, secondo una logica e un sistema di pensiero e di calcolo la cui intima struttura, esattezza e giustizia *comprendono e presuppongono* il momento, anzi tutta la mediazione della grazia incomprensibile, fino ai più formali elementi della grammatica coi quali si

Per von Balthasar esiste un solo metodo più rapido ed anche più facile per stabilire fino a che punto la terminologia presa in prestito da Platone e Plotino conformi il messaggio cristiano al suo schema e fino a che punto invece esprime quella che è un'intuizione legittima in entrambi i sistemi: la creazione della materia è vista come una conseguenza della caduta? Proprio questo fu il punto centrale del conflitto che sorse nella Chiesa primitiva con lo gnosticismo. Sicuramente nessuno dei Padri si sognerebbe a questo riguardo di fare un'equazione fra creazione e caduta, oppure penserebbe di vedere l'incarnazione in termini docetici. Come è stato nel caso dell'incarnazione, è possibile che la creazione materiale venga sottovalutata per effetto delle influenze implicite del neoplatonismo. Allo stesso modo in cui l'incarnazione poteva essere vista come voluta da Dio per scopi principalmente pedagogici, ma rimane ancora metafisicamente *scandalosa*, così si può considerare la creazione più come un ostacolo che si frappone sulla strada per raggiungere Dio, che un'espressione dell'amore con cui Dio offre se stesso all'altro finito. Per Balthasar tutto questo è assente nel pensiero dei Padri. Nella misura in cui è bene, il creato è considerato come qualcosa che è per definizione soprannaturale, invece nella misura in cui differisce da Dio, rappresenta l'irrazionale della natura:

Accade così che in tutto il pensiero platonico-cristiano il creato (natura) e la caduta (il peccato) abbiano una segreta affinità, anche se perlopiù inespressa; e che, d'altro canto, il *positivo* nella natura creata sia visto immediatamente come qualcosa di soprannaturale. Il «pneuma» dell'uomo, peraltro, pur essendo considerato come grazia, fa parte comunque della costituzione naturale dell'uomo. Lo schema platonico disegna l'abbozzo formale della relazione

costruisce questo linguaggio di Dio. Chi ha scoperto questo fondamentale mistero della nostra esistenza trova ovvia la necessità della preghiera e specialmente della contemplazione; infatti la relazione tra Dio e creatura appare ormai retta da tale miracolo di incomprensibile amore di Dio – il quale si mostra nell'atto di questa relazione come l'amante in senso assoluto – che l'esistenza della creatura stessa appare come una preghiera sussistente, e la creatura ha bisogno solo di farsene una pallida idea per prorompere nella preghiera”, *ibid.*, nella tr. it., 39-40.

Dio-creatura in maniera *troppo semplicista* (secondo questo schema essi si rapportano fra loro come N e – N). Da questa semplificazione derivano alla fine, con logica inflessibile, tutti i pericoli della teologia patristica e della spiritualità³⁵.

Tutte queste analisi dei Padri nelle opere di Balthasar rilevano non soltanto una profonda conoscenza del loro pensiero, ma anche un'audacia nell'interpretazione che può apparire sconcertante ad altri specialisti del settore patristico. Si vede questo tipico suo modo di leggere i Padri, in particolare Massimo il Confessore³⁶, ed anche Gregorio di Nissa, infatti, nel leggerli in cui il nostro autore parte dal panorama della crisi contemporanea attraversata dal cristianesimo, e in vista e in funzione di ciò cerca di attingere alle risorse patristiche della Chiesa³⁷. Le notevoli

³⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Patristik...*, op. cit., 90.

³⁶ “I miei studi specifici su Massimo hanno mirato prima di tutto a comprendere Massimo dall'interno della sua tradizione. E così dovrebbe essere (...). Dall'altra parte, von Balthasar iniziò il suo lavoro in maniera del tutto diversa. Egli non è interessato né in primo luogo a Massimo come *locus classicus* dentro la tradizione bizantina, né al contrasto fra le tradizioni teologiche bizantina e latina. Per von Balthasar, invece, il compito del teologo dovrebbe essere audacemente creativo, capace di costruire una coerente visione generale dei valori oggettivi del nostro mondo postcartesiano, segnato in maniera così profonda dall'idealismo tedesco e dalla scienza moderna. Per questo considera esempi magnifici Origene, Gregorio di Nissa e soprattutto Massimo, che della formula calcedonese fece la pietra angolare di una teologia globale con una visione unificante. Si spiegano così i suoi frequenti riferimenti a Hegel e al contesto storico di Massimo alla situazione contemporanea della metà del XX secolo. Più che la mancanza di indagini dettagliate, più che l'inaffidabilità delle sue interpretazioni di Massimo sulla base dei testi, è questo tipo di procedura a sconcertare molti studiosi esperti di teologia bizantina, in quanto scavalca i confini abitualmente imposti ai loro studi”, P. SHERWOOD, *A Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor*, in: *Traditio* 20 (1964) 433-434.

³⁷ “Il posto del teologo nel mondo presente è stranamente paradossale. Per vocazione, si dedica allo studio del passato dove Dio si è manifestato e, al di là di questo passato, alla contemplazione dell'eterno. Eppure, con la sua stessa esistenza, è radicato in un mondo dalle fondamenta traballanti e prossimo al crollo. Per quanto assorbito dalla preghiera e dalla sua ricerca professionale, se conserva sufficiente libertà per guardarsi intorno e per alzare lo sguardo tanto da cercare di comprendere quel che accade, non può non rendersi conto che appartiene a un'«epoca», come Péguy usava dire, e non a un «periodo»

conquiste in questo campo esigono certamente una schiera enorme di talenti e di competenze. Si cerca però, e questo bisogna avere sempre davanti agli occhi, piuttosto un frutto buono per la teologia contemporanea e, non solo per la questione scientifica e per una pura nostalgia per un tempo passato. Per conoscere, quindi, ed assimilare davvero il pensiero dei Padri si richiede sicuramente non solo un intenso confronto con le loro opere, accompagnato da un'appassionata preoccupazione per la situazione della Chiesa contemporanea – il tutto combinato con una capacità analitica di vedere la complessità del tema reale e con una forza sintetica capace di offrire una nuova visione della Chiesa. È proprio questo che rende Hans Urs von Balthasar così importante nella lettura dei Padri della Chiesa, tenendo anche conto della sua capacità di affrontare queste serie questioni ed esigenze. Werner Löser ha proposto nel titolo del suo libro di nominare il nostro autore *l'erede vivente di Origene*. Non, perché egli fosse un rigoroso platonico, o perché ripettesse a vuoto le formule dei Padri; ma perché è un autentico origeniano per la sua audacia, la forza di concentrazione e la viva capacità di cogliere l'essenza dei problemi; l'attitudine ad attingere a fonti diverse. Ed infine, lo possiamo dire dopo la sua morte, per il suo destino di influenzare le generazioni successive.

Balthasar ha saputo raccogliere dai Padri dei mezzi che possono essere fundamentalmente importanti per la missione del

[puramente episodico]. E si tratta di un'epoca in cui l'ordine stabilito sembra ancora solido, ma che in realtà è decaduto dall'interno ed è ormai già abbandonato da una vita che in qualsiasi momento può rifiutarlo e, con una metamorfosi, lasciarlo come un guscio vuoto, destinato a polverizzarsi al primo alito di vento. Certo, la contemplazione delle «verità eterne» ancora gli appartiene; egli sa bene che esse, in ogni caso, «resistono» alle devastazioni del tempo. Ma ora non deve forse anche comprendere che perché queste verità eterne siano vive ed efficaci – reali e vere, tanto in senso mondano quanto in senso celeste – devono anche essere incarnate in forme temporali? E quali forme temporali? Dove si trovano? Il periodo storico inaugurato da Descartes è finito. In che modo il teologo potrà contribuire alla nascita e alla crescita della teologia che una nuova umanità richiede?”, H. U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942, 7.

teologo contemporaneo. Forse egli ha fornito anche qualche indicazione sulla forza analitica della sua mente nel momento in cui si confrontava con quelle risorse. Sicuramente però ha dato degli elementi che a poco a poco hanno permesso alla teologia dei nostri tempi di costruire un quadro meglio visibile dei tempi antichi della Chiesa, del suo pensiero, dei suoi problemi e delle sue luci; dei suoi vantaggi e dei suoi pericoli³⁸.

2. Ireneo

L'incontro di Hans Urs von Balthasar con la grande Tradizione cattolica, soprattutto con i padri della Chiesa, avvenne durante i suoi studi a Lione. Un'amicizia con il pensiero dei padri della Chiesa, che si scopre negli scritti del nostro autore, la deve in modo particolare a Padre Henri de Lubac, che lo introdurrà nella riflessione su Origene, Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore. Da questi, poi, von Balthasar, ancora da giovane studente, passò subito agli altri due: Ireneo e Dionigi l'Areopagita. Infatti, insieme ad alcuni Padri latini: Agostino, Anselmo e Bonaventura, tutti quanti costituiscono il secondo volume dell'estetica teologica (*Herrlichkeit*) dedicato agli *Stili ecclesiastici*³⁹.

Ireneo⁴⁰, come lo scrive il nostro autore svizzero: “si presenta come fondatore della teologia cristiana, con la sua posizione

³⁸ Cfr. E. T. OAKES, *Lo splendore...*, op. cit., 115-132.

³⁹ Di Sant'Ireneo il nostro autore curerà anche delle traduzioni e un'antologia dei testi scelti: H. U. VON BALTHASAR, *Irenäus. Geduld des Reifens. Die christliche Antwort auf den Gnostischen Mythos des zweiten Jahrhunderts*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1956², 1983³; ID., *Irenäus, Gott in Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981.

⁴⁰ La vita di questo Padre della Chiesa si conosce poco; soltanto nelle poche circostanze descritte nelle sue proprie opere, ed anche dalle note di Eusebio che ha ricavato da esse qualcosa della storia di Ireneo (cfr. *Historia ecclesiastica* V 3-25). Proveniente dall'Asia Minore e discepolo di Policarpo di Smirne giunse in Gallia. Nominato vescovo di Lione divenne famoso con le sue opere: *Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, designato come *Adversus haereses*, e la seconda: *Epideixis* (Dimostrazione della predicazione apostolica). Sulla vita, le opere e il pensiero di Ireneo vedi: L. DOUTRELEAU – L. REGNAULT, *S. Irenée de Lyon*, in *Dictionnaire de spiritualità ascétique et mystique*, vol.

marcatamente antignostica, prealessandrina, ossia non ancora platonizzante. L'accento cade sulla gloriosa creazione di Dio: *gloria Dei vivens homo*, e sull'opera miracolosa della disposizione salvifica temporale. Nel pensiero cristiano viene immesso un buono spirito: c'è da rammaricarsi per il fatto che il periodo successivo non si sia più strettamente attenuto a questo inizio"⁴¹.

L'inizio del lavoro profondo del nostro autore su sant'Ireneo si comincia con il libro "Geduld des Reifens" dove ha incluso la traduzione tedesca dei frammenti di ambedue le opere di quel Padre della Chiesa: "Adversus haereses" e "Demonstratio praedicationis apostolicae".

Il pensiero di Ireneo Hans Urs von Balthasar ha interpretato due volte: la prima si trova nell'introduzione ai testi di Ireneo in "Geduld des Reifens", la seconda, quasi venti anni dopo, nello studio su questo Padre intitolato *Ireneo* che apre il suo secondo volume della *Gloria, Stili ecclesiastici*. Il nostro autore svizzero descrive Ireneo come uno dei più grandi teologi del suo tempo che, sicuramente ha influenzato non soltanto il pensiero dei suoi contemporanei, ma anche tutta la storia del cristianesimo⁴². La sua grandezza consiste in una, se si può dire così, posizione indipendente dalla visione platonica. Infatti, dopo di lui, la teologia fu fortemente influenzata dagli elementi platonici e spiritualistici che penetrarono sia il pensiero sia le consuetudini cristiane. Ci voleva oltre mille anni per liberare, e non in un modo definitivo, da quest'inquinamento⁴³.

VII/2, (ed. M. VILLER), Paris 1971, 1923-1969; P. TH. CAMELOT, *Eirenaïos*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. I, Herder, Freiburg 1959², 773-775.

⁴¹ G II, 6-7.

⁴² "unbestreitbar größten Theologen seines Jahrhunderts, dessen Bedeutung weit über dieses Jahrhundert hinausreicht, ja ihm eine einzigartige Stellung in der gesamten Geschichte des Christentums verleiht", H. U. VON BALTHASAR, *Geduld des Reifens*, Einsiedeln 1956, 10.

⁴³ "Bald nach ihm, bei Tertullian und noch mehr bei den großen Alexandrinnern wird die spiritualistische Versuchung in der reineren Form der platonischen und neuplatonischen Mythen sich der christlichen Theologie selbst bemächtigen, und es wird langer, verworrener Kämpfe bedürfen, um innerhalb des christlichen Denken das eingeschlichene Gift wieder auszuschneiden", idem, 11.

Hans Urs von Balthasar nelle sue scelte di studio rappresenta uno stile di vedere la totalità del pensiero cristiano includendovi sia Padri orientali sia occidentali. Sant'Ireneo, vescovo di Lione pur essendo nato a Smirne, simboleggia un vincolo d'unione tra Occidente ed Oriente. Morto nei primi anni del terzo secolo (†202/203) non seguiva la linea della discussione con la filosofia greca, come ad esempio gli Apologisti, ma si occupava soprattutto delle minacce interne costituite per la fede dalla gnosi. Riferendosi in modo particolare alle difficili dottrine di quest'ultima, poneva l'accento nell'unità del Vecchio e del Nuovo Testamento, e che la fede della Chiesa è destinata a tutti e non è accessibile soltanto agli eletti, come spiegava la gnosi⁴⁴.

Ireneo nei suoi scritti offre abbondanti formule di fede ternarie, che però si limitano all'immagine del Padre e del Figlio senza menzionare lo Spirito Santo⁴⁵. Comunque molti suoi testi mostrano la struttura trinitaria, soprattutto per quanto riguarda la salvezza dell'uomo. Le sue formule partono spesso dalla persona dello Spirito Santo il quale conduce l'uomo al Figlio, che dà accesso al Padre. In altre parole lo Spirito "prepara l'uomo per il Figlio di Dio, il Figlio lo conduce al Padre e il Padre gli dà l'incorruttibilità per la vita eterna che spetta a ciascuno per il fatto di vedere Dio"⁴⁶.

La questione che ci interessa in questo lavoro è, che cosa dal pensiero di Ireneo su Dio Padre ha aiutato il nostro autore alle sue constatazioni. Come faceva Ireneo nel caso degli eretici, così fa von Balthasar con Ireneo. Non è certamente il suo avversario come

⁴⁴ Cfr. G II, 27-29.

⁴⁵ *Adv.Haer.*, I, 10, 1 (SCh 264, 154); IV, 33, 7 (SCh 100, 818); V, 20, 1 (SCh 153, 254); *Demons.*, 3; 6; 10 (FP 2, 56; 62-64; 75-77); cfr. anche J. FANTINO, *La théologie d'Irénee. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Paris 1994, 283-309.

⁴⁶ *Adv.Haer.*, IV, 20, 5: SCh 100, 638-640; „Et per huiusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem” (V, 36, 2: SCh 153, 460); «Patre quidem bene sentiente et iubente, Filio vero ministrante et formante, Spiritu vero nutriente et augente” (IV, 38, 3: SCh 100, 954).

ne erano oppositori del vescovo di Lione, ma come quel grande Padre della Chiesa, anche il nostro teologo svizzero deve conoscere bene il pensiero e la persona stessa con cui dialoga nei suoi pensieri. Come Ireneo conosceva bene il pensiero valentiniano⁴⁷ e tutta la sua eresia, così Balthasar non cominciò a lavorare col pensiero di Ireneo prima non conoscendo questo Padre⁴⁸. La conoscenza del suo avversario dava ad Ireneo non semplicemente una grande calma che gli consentiva di sviluppare una teologia della pazienza di Dio e dell'uomo, ma soprattutto perché gli permetteva di individuare tutti i punti deboli o forti del pensiero che studiava. Ireneo ha precisato nella eresia di Valentino non soltanto un certo fraintendimento di un punto della dottrina; non una mancanza dell'elemento decisivo, ma una falsificazione della verità e delle articolazioni elementari dell'essere stesso⁴⁹. Si può dire che, anche Balthasar, non si ferma sui particolari del pensiero di Ireneo, ma adoperando le sue osservazioni forma una visione più ampia. In altre parole non diventa semplicemente un lettore, e neanche un lettore critico, bensì un pescatore - uno che prende qualcosa non per una semplice gioia di trovare o cacciare, ma per servirsi di questo.

Ireneo individua nella eresia di Valentino una profonda mancanza dell'unità tra l'unico Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento; l'assenza della continuità tra la realtà e l'ideale, tra natura e grazia:

La sua forma di pensiero è, come quella giovannea, un ruotare entro la vasta sfera unitaria cui appartiene ogni mistero intradivino e storico-salvifico, senza che il movimento rotatorio si smarrisca. Un ragionamento, in questo ruotare, è altrettanto vero se viene pensato dal basso verso l'alto o dall'alto verso basso, dall'avanti

⁴⁷ Un'esposizione critica di quest'eresia si può trovare nel secondo volume di *Gloria* di Hans Urs von Balthasar sulle pagine 24-31.

⁴⁸ "Egli [Ireneo] raccomandava l'esatta conoscenza dell'avversario; questa era mancata ai suoi predecessori. E se compone pezzo per pezzo l'edificio di menzogne, non procede in polemica particolaristica (come parecchi Padri della chiesa), ma da una superiore visione del tutto", G II, 29.

⁴⁹ Cfr. *ivi*.

all'indietro o dall'indietro all'avanti.... se Dio non è l'unico Dio dell'Antico e del Nuovo Patto, le asserzioni fondamentali della Scrittura sono ingannevoli, ma allora neppure si può contare sulle asserzioni del Gesù gnostico; ma, se Gesù dice la verità, allora la dicono anche i profeti, e allora il Padre è tanto il Dio di Gesù quanto il Dio dei profeti. Oppure: se Gesù è Figlio di Dio e istituisce ufficialmente gli apostoli come propri testimoni, e se la chiesa mediante la tradizione e l'istituzione è in possesso della verità apostolica, il *kerigma* ecclesiastico è vero.... Ireneo è portato...a fissare dappertutto la continuità, soprattutto tra realtà e ideale, fra natura e grazia, opera del Padre (creazione) e opera del Figlio e dello Spirito (ordine salvifico), fra Adamo e Cristo, Antico e Nuovo Patto, mondo e chiesa. Proprio da questo punto sgorga la sua sobria verità, la bontà che riscalda e la splendente bellezza⁵⁰.

In questa visione di un unico solo Dio, appare la questione della possibilità di conoscerLo e, di conseguenza di vederLo⁵¹. *Vedere* Dio è per von Balthasar nel pensiero di Ireneo il segno distintivo di Adamo – primo uomo, dei profeti e di tutti i credenti; anche se rimane nondimeno una grande promessa escatologica: “quoniam videbitur Deus ab hominibus”. Solo il Figlio del Padre, allora, insieme allo Spirito Santo vedono Dio, e *vedere* significa per Balthasar “rivelazione del Padre nel Figlio tramite lo Spirito «poiché senza lo Spirito nessuno può vedere il Figlio di Dio, come senza il Figlio nessuno può avvicinarsi al Padre», quindi: essere-per-noi del Dio trinitario⁵²”.

Vedere Dio è sicuramente anche la questione che include la Sua conoscenza e le fonti dai quali si può cercare di capire –

⁵⁰ Idem, 33.

⁵¹ “(...) *vedere* ed *ostendere* tornano incessantemente sotto la penna di Ireneo. *Vedere*, ancora una volta, non è tanto il «contemplare» di Platone, quanto lo stare di fronte all'evidenza dei fatti. La cosa stessa è unica, mentre le idee di chi pensa sono innumerevoli. L'unico teologumeno delle «due vie» assume in Ireneo questa forma: «Per tutti coloro che vedono vi è *una sola* via, ascendente, rischiarata dalla luce celeste. Per coloro che non vedono vi sono vie oscure di ogni specie, che portano in direzione opposta». Ma chiunque lo voglia può vedere il vero, la luce di Dio non si nega”, idem, 34.

⁵² Idem, 35.

immaginare questo Dio. Qui entra in gioco tutto questo che, sia per la situazione dei tempi di Ireneo, sia per i nostri tempi si potrebbe trovare sulle vie parallele. Sant'Ireneo chiama coloro che non Lo conoscono e quindi Lo descrivono in un modo sbagliato come gli *insipientes* della Bibbia:

poiché pensano contro la natura stessa, manca loro il giusto senso, essi frugano dappertutto nelle loro speculazioni come ciechi toporagno. Essi si credono, in quanto pneumatici, superiori all'architetto del mondo e scoprono un più alto Dio oltre Dio. (...) Parlano su Dio come se non si trattasse del vivente, presente Iddio, sono sfortunati amanti, che non trovano nella realtà alcun amore corrispondente, il che è più comico che tragico. Essi aprono e sezionano la divinità, si comportano come se fossero le levatrici di Dio per procurargli la sua pienezza pleromatica. Tutto questo mostra che non hanno alcuna idea di chi sia Dio e di come si pensi e si parli di lui. Essi pensano di potere spiegare Dio «con a più b e con freddi numeri», e così tutto il loro è soltanto un darsi importanza e un trafficare misteriosamente con cose che non sono affatto divine, illusione proveniente da infinità meramente false ed illusorie, prospettiva di mondi che reciprocamente si riflettono e controriflettono nell'infinito⁵³.

L'inganno di tutti quelli che *vedono* Dio in un modo sbagliato, viene fuori quando *sul campo* esce la Scrittura⁵⁴. Si "schiantano" contro la sua unità e di fronte alla sua evidenza si disperde la loro falsità. Cercano di accordarsi con le Scritture e non possono farlo e quindi non li rimane nient'altro che la deformazione della Scrittura. Tutto questo conduce, nei nostri tempi e nei tempi antichi, al proprio concetto della Bibbia; alla

⁵³ Idem, 30.

⁵⁴ "Die Lüge bricht unweigerlich dort hervor, wo sie der Schrift begegnen: an ihrer Einheit zerschellen sie, an ihrer Offenbarkeit zerstiebt ihr falsches Geheimnis. Sie müssen mit ihr auskommen und können es nicht. So bleibt ihnen nichts übrig, als die unzerreißbare Einheit der Schrift zu zerreißen, nicht allein Markion, auch die übrigen sind auf Eklektik und Hairesis angewiesen, oder darauf, grundsätzlich zweideutig zu reden, für das Volk katholisch, für die Eingeweihten gnostisch; und so zerspalten sie nicht nur die Schrift, sondern auch die Kirche", H II, 42.

propria rivelazione e un proprio Dio⁵⁵. Come non vedere in questo concetto tutte le possibili azioni, anche quelle teologiche dei tempi moderni, in cui manca la presenza così vivace in Ireneo di unire la dottrina con la tradizione e con la spiritualità:

Apologetica e dogmatica sono in Ireneo pienamente congiunte, poiché la non lacerabilità dell'intrinseca necessità ed armonia tra il Dio trinitario, la possibilità salvifica in Cristo, la Scrittura e la chiesa insieme con la sua tradizione, costituisce tanto il contenuto autentico dell'*intellectus fidei* quanto l'unica prova convincente della verità cristiana verso l'esterno. Mentre nel sistema gnostico tutto rimane invenzione arbitraria e romanzesca - «ci si dica allora qual è il fondamento per cui in principio è stata emessa l'Ogdoade originaria, e non una pentade o una triade o una eptade», e tutto ciò non sul fondamento della creazione, «poiché tutto questo secondo loro si trova ancora prima, e necessita perciò di una propria fondazione»...⁵⁶.

Un forte attaccamento alla logica della Bibbia in Ireneo si vede quando attribuisce alla gnosi e poi in conseguenza a tutte le eresie una situazione già presente nel Nuovo Testamento; in particolare alla persona di Simon Mago⁵⁷. In questo personaggio, secondo il vescovo di Lione, si intrecciano insieme alla gnosi i pensieri superbi che si presentavano non come una logica non cristiana ma come un proposito di perfezionare la religione cristiana. Ireneo, anche se in questo caso si sia lasciato, secondo von Balthasar, per la propria visione dalla gnosi, egli è sicuramente il primo *antimoderno* (secondo Maritain), “che non fa dipendere la forza di irradiazione della religione cristiana dalla sua continua modernità oppure dalla inconfutabilità e dalla irresistibilità della sua intrinseca evidenza”⁵⁸.

Ireneo voleva conoscere Cristo come san Paolo, solo come il crocefisso e nella sua passione il suo amore che Egli stesso è.

⁵⁵ G II, 30-31.

⁵⁶ Idem, 32.

⁵⁷ Secondo sant'Ireneo, in Simone risiede il nucleo di tutto il male e qui esso diviene comprensibile alla luce della rivelazione, cfr. *ivi*.

⁵⁸ *Ivi*.

Avvicinamento, oppure se qualcuno vuole la conoscenza, o *vedere* Dio di Gesù e Cristo stesso, può avvenire solamente mediante l'amore. Ritenersi pienamente istruiti ed informati diventa un solo modo di bestemmia contro il nostro Signore. Per questo nel pensiero sia di sant'Ireneo sia di von Balthasar è presente prima di tutto il *cercare* e non il *conoscere*.

L'esplorazione della rivelazione porta Ireneo a scoprire in persona di Gesù una dialettica di *vedere* Dio e nello stesso tempo di non *vederLo*:

Il Figlio manterrà, su un gradino più alto, la medesima dialettica, «poiché egli mostra Dio agli uomini e gli uomini a Dio, salvaguardando da un lato l'invisibilità del Padre, affinché l'uomo non divenga mai spregiatore di Dio ed abbia sempre qualche cosa per progredire; d'altro lato rende visibile Dio agli uomini tramite molte disposizioni salvifiche, affinché l'uomo non cada interamente da Dio e cessi di essere». I profeti videro dunque nel futuro, gli apostoli videro in Gesù il presente di Dio, ma nascosto e perciò anche, in quanto adempimento, in forma di promessa. La promessa dell'Antico Patto dice «che Dio sarà veduto dagli uomini e con essi attenderà sulla terra al rapporto ed al colloquio e sarà presente alle sue creature ed ai suoi osservatori, ...perché ciò che è impossibile agli uomini è possibile a Dio. L'uomo da se stesso non può vedere Dio, ma Dio per sua volontà viene visto dagli uomini: da coloro che egli vuole, e quando egli vuole, e come egli vuole. Poiché Dio è potente a tutto: tramite lo Spirito egli fu veduto una volta profeticamente, quindi, tramite il Figlio, adottivamente, ed un giorno sarà veduto come Padre nel regno celeste»...⁵⁹.

Questa logica si basa sull'esperienza dei discepoli di Cristo. L'immagine dei due che vanno ad Emmaus e incontrano Gesù sembra perfetta per illustrare cosa succede con l'uomo quando interviene lo Spirito Santo. Prima non lo riconoscono, poi mediante la sua azione, il suo *operare divino*, l'azione dello Spirito Santo che guarisce la loro vista acquistano la capacità di riconoscerlo:

Ciò che si vede è «il Dio vivente, che è un Dio di viventi». Non si tratta con ciò di un vedere nella rimozione dei sensi terreni, ma

⁵⁹ Idem, 35-36.

l'essenziale è che sono i medesimi occhi che prima non vedevano e che poi tramite il miracolo di guarigione della grazia giungono alla visione, che è «l'antica immagine del Padre» che tramite il Figlio e lo Spirito arriva alla gloria del Padre, tramite cioè la «economia» del Dio trinitario: «noi non potevamo essere iniziati altrimenti che vedendo il nostro maestro, percependo la sua voce col nostro udito, per acquistare comunanza con lui, divenuti imitatori delle sue opere, facitori delle sue parole»⁶⁰.

La gnosi rifiutava la possibilità di conoscere Dio (*Pleroma*), che designa Uno come assolutamente inconoscibile, ma la Sua trascendenza era appunto solo l'inseparabile controconcetto logico-dialettico della sua immanenza e del suo riempimento del mondo come eone e pienezza aionica (*Pleroma*). Per Ireneo invece Dio è l'uno: «creatore del cielo e della terra e dell'intero universo...e il Signore di tutti», è quindi in se stesso inconoscibile; è la libera maestà che «tutto abbraccia, ma sola non viene abbracciata da alcuno, egli, il modellatore, il fondatore, l'inventore, il creatore, il Signore di ogni cosa. E né fuori né sopra di lui v'è alcuna altra cosa, neppure quella madre che gli accostano, non vi è alcun altro Dio, come quello escogitato da Marcione, alcun *Pleroma* di trenta eoni...alcun abisso, alcuna pre-origine, alcun cielo, alcuna luce verginale, alcun ineffabile eone...bensì l'unico solo Dio»⁶¹. Questo Dio, che è indefinibile, che è incommensurabile sia col cuore sia all'anima, questo Dio si è comunicato e reso conoscibile. La conoscenza (*gnosis*) di Dio è concreta; si può anche tentare di dire che è la più reale di tutte le conoscenze, sebbene non intacchi l'inconoscibilità di Dio. Ireneo afferma fortemente:

È impossibile conoscere Dio quanto alla sua grandezza, poiché il Padre è incalcolabile, ma quanto al suo amore – giacché è l'amore che ci conduce a Dio mediante la sua Parola – noi sempre più apprendiamo, ammesso che siamo obbedienti, come Dio sia grande, e che egli è colui che tramite se stesso fonda ed elegge e rende bella e contiene ogni cosa⁶².

⁶⁰ Ivi.

⁶¹ Idem, 46.

⁶² Idem, 47.

Per von Balthasar questa formula di sant'Ireneo è un principio sul quale egli (Ireneo) edifica tutta la sua visione di Dio non accessibile che però si rende accessibile soltanto là dove egli vuole, come vuole ed a chi vuole. Qui in soccorso arriva la frase di Matteo evangelista, che nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vuole rivelarlo (Mt 11,27).

Tutta la soprannominata logica della rivelazione divina che offre alla sua creatura la possibilità di conoscere *l'incomprensibile* non si potrebbe sviluppare se il creato stesso non fosse in grado di afferrarla. Per il nostro autore è importante a questo punto seguire il pensiero di Ireneo per il quale l'uomo è innanzitutto l'argilla cui le mani di Dio danno la forma ed in cui viene poi insufflato l'alito cioè *spiritus*⁶³. Non si può certamente pretendere di distinguere che il corpo rechi semplicemente un'impronta e l'anima invece l'immagine di Dio, come dicevano i Padri platonizzante. Dell'arte e della sapienza divina può partecipare l'uomo intero formato di corpo e anima, che fu creato ad immagine e somiglianza di Dio:

L'espressione può oscillare, così che il punto di partenza di questa realtà umana in divenire può essere definito una volta «immagine» ed un'altra «somiglianza», oppure queste due possono anche venire dinamicamente distinte in quanto a causa del peccato l'immagine smarrì la somiglianza, ossia la similitudine con Dio (*similitudo*), mentre per il fatto che Dio incarnandosi assimila a se la creatura decaduta e «ricapitola in se l'immagine del principio», la somiglianza viene riacquistata⁶⁴.

Questa appartenenza a Dio, che avviene tramite l'immagine e la somiglianza che *abitano* nel creato, formano per l'uomo una sensibilità ossia la capacità per Dio, una conoscenza naturale di Dio che li permette di incontrarLo, di vederLo e di conoscerLo. Che a Dio tutto è possibile fu sempre chiaro per chi Lo riconosce come suo creatore, ma che anche l'uomo in unione con Lui avesse tale possibilità doveva essere dimostrato. Il mediatore nella persona del

⁶³ Cfr. idem., 50.

⁶⁴ Idem, 51.

Figlio del uomo venne per poterlo attuare insieme con l'uomo per "riportare entrambi, in virtù della propria parentela con entrambi, al reciproco amore e alla concordia reciproca: rendere noto Dio mediante l'uomo e l'uomo mediante Dio"⁶⁵.

3. Agostino

Secondo questo grande Padre dell'antichità cristiana – Agostino, Dio che è sicuramente fonte di ogni piacere, bisogna notare naturalmente che egli (Agostino) non vuole presentare Dio come una specie di gradito fornitore di piaceri. Insiste invece sulle affermazioni che Dio dovrebbe essere amato e venerato «gratuitamente», cioè di un amore disinteressato – privo da calcoli di profitto oppure da desideri carnali. Agostino amava e praticava spesso questa espressione "gratis" riguardo all'atteggiamento verso Dio. Egli (Dio) merita di essere amato, come si ama qualcosa del bello, perché è Lui che corrisponde perfettamente all'essenza del bello - è *degn*o di essere amato in sé stesso⁶⁶.

Nessuno come Agostino, negli anni della sua conversione e in quelli successivi, ha così costantemente lodato Dio come suprema bellezza ed ha cercato di definire così conseguentemente il vero e il bene con le categorie dell'estetico. E questo non solo riguardo al contenuto, ma altresì riguardo all'atto: l'eros, con cui egli cerca il vero e vuole il bene, è, sia cristianamente sia platonicamente, un atto dell'entusiasmo, che anche nella pesantezza e nell'umiltà dell'incombenza ecclesiastica del periodo più tardo non cessa di ritornare continuamente al punto in cui Dio si è manifestato come bellezza suprema al cuore infiammato del virile giovane uomo: «In una visione e in un abbraccio di somma castità, senza veli che si interpongano, tu vuoi osservarla e tenerla nella sua nudità, ciò che essa concede soltanto a pochissimi e prescelti amanti. Poiché se tu ardessi per una bella donna, ella giustamente si rifiuterebbe se sentisse che ami qualcosa di diverso da lei...»⁶⁷.

⁶⁵ Idem, 54.

⁶⁶ Cfr. *Conf.* VIII, 5, 10; "luce della virtù e di una bellezza che si fa abbracciare da sé sola, invisibile all'occhio della carne, visibile all'intimo dello spirito", *Conf.* VI, 16, 28.

⁶⁷ G II, 81.

Per sintetizzare il nostro modo di dire e di pensare su Dio Agostino usa il vocabolario legato ai sensi umani. Basta scegliere solamente quelle affermazioni agostiniane sulla piacevolezza estetica riferita ad esempio alla vista o all'udito, che poi trova il loro compimento più perfetto in Dio. Tutta questa intera realtà terrena costituisce però soltanto molto debole immagine del Creatore: "Di Dio tutto si può dire, e niente si riesce a dire degnamente. Non c'è una ricchezza così grande come questa povertà. Cerchi un nome adeguato e non lo trovi; cerchi di esprimerti un qualche maniera, e ogni parola serve («*omnia invenis*»)⁶⁸.

Parlando di Dio Agostino attribuisce a Lui una incomparabile *luminosità*: una concezione che sicuramente non è la sua propria idea, perché la troviamo nella Sacra Scrittura, che egli anche spesso cita e si riferisce tante volte ad Essa⁶⁹. La nozione "Dio come luce" piacque così tanto ad Agostino probabilmente anche perché gli procurò una grande gioia di ordine estetico. Nelle sue *Confessioni* egli ricorda l'impressione simpatica e lusinghiera che fa la luce, quando da adolescente dopo la morte del suo stretto amico si trovava in uno stato di sconsolatezza e provava disgusto perfino per la luce. Descrive poi dopo i suoi sentimenti che provò riguardo alla stessa luce quando diventò vescovo:

La regina stessa dei colori, la luce, inondando tutto ciò che si vede, dovunque io sia durante il giorno, mi raggiunge in mille modi e mi accarezza, anche quando, intento ad altro, non bado a essa. S'insinua con tal vigore, che, se viene a mancare all'improvviso, la ricerco avidamente, e se si assenta a lungo, il mio animo si rattrista⁷⁰.

In altre occasioni Agostino esalta la luce come il colore dominante "da cui traggono origine tutti i colori"⁷¹, e ancora di più come il corpo più eccellente: "Perciò ne segue che la luce supera le

⁶⁸ SANT'AGOSTINO, *Commento del Vangelo di Giovanni*, 13, 5.

⁶⁹ Cfr. *Discorso* 4, 6.

⁷⁰ *Confessioni*, X, 34, 51.

⁷¹ *La musica*, VI, 13, 38.

altre realtà corporee e accessibili ai sensi (...) Dopo aver scelto e preferito fra tutte quelle cose che si percepisce coi sensi la luce (...) proseguirei”⁷².

Mentre il sole materiale è un oggetto fra gli altri, quantunque elevato, che l’occhio vede come oggetto innanzi a sé, Dio non si trova in successione con le cose create come un oggetto. Certamente vi sono contenuti intellettivi che possono venire contemplati soltanto nella sua santa sfera di luce, ma se anche essi sono di forma divina, non sono tuttavia Dio stesso, che «è la luce medesima, con cui l’anima viene illuminata, per tutto vedere con vera comprensione in se stessa o in essa...»⁷³.

Riguardo al fuoco Agostino afferma anche: “Niente è più bello del fuoco perché è fiamma, forza e luce”⁷⁴. Si potrebbe proseguire così ancora tanto riferendosi ai termini agostiniani riguardanti lo splendore e la bellezza delle cose: ad esempio ai corpi celesti, alla luce del sole⁷⁵, alla bellezza del cielo, alla bellezza del corpo umano e così via.

Certo ad Agostino non è estranea la considerazione della bellezza del mondo, ma questa è per lui, già molto prima della visione di Ostia – ed assai più che non la *theoria physike* per i Padri greci – mezzo e via: «Non bisogna contemplare (*intueri*) infruttuosamente né invano la bellezza del cielo, l’ordine degli astri, la forza radiante della luce, l’alternarsi di giorno e notte, il corso mensile della luna, la forma quattro volte variata dell’anno, che corrisponde ai quattro elementi, la potente capacità dei semi da cui procedono le forme delle specie e dei numeri, tutto ciò, insomma, che nel suo genere mantiene la propria misura ed essenza. Tale considerazione non può infatti prestarsi ad una curiosità futile e transitoria, ma deve venire eretta a gradino per il raggiungimento dell’immortale e del sempiterno»⁷⁶.

⁷² *Le due anime*, VI, 6; “Fra tutti i corpi la luce occupa il primo posto”, *Il libero arbitrio*, III, 5, 16.

⁷³ G II, 84.

⁷⁴ *La città di Dio*, XII, 4.

⁷⁵ “Se il sole ha tanta bellezza, che c’è di più bello di chi ha creato il sole?”, *Discorso* 120, 2.

⁷⁶ G II, 86.

Tutto questo però dà soltanto una scenografia per la predilezione agostiniana per la luce di Dio; si potrebbe dire per la bellezza di Dio stesso. Le *Confessioni* sono piene in particolar modo della esaltazione di questa luce di Dio che dona chiarezza e conoscenza ed è inoltre esteticamente piacevole e durevole, come “la luce vera, l’eterna luce interna, la luce permanente, luce immutabile, dolce lume dei miei occhi occulti, o luce che vedeva Tobia, luce dei cieli (...) e tosto luce dei veggenti, splendore”.

In un modo straordinario Agostino loda anche la luminosità della sapienza divina. La definizione presentata in *La Trinità* ci fa capire come egli immaginava e la luce di Dio: “Ma che cos’è la sapienza se non una luce spirituale e immutabile? Certo anche il nostro sole è una luce, ma corporea; anche la creatura spirituale è luce, ma non immutabile” (VII,3,6). Agostino si riferisce molto spesso al Libro della Sapienza 7, 26: “Un riflesso della luce perenne” e per questo paragona il sole a Cristo, sole «per gli occhi del cuore» (*Discorso* 78,2)⁷⁷.

Il nostro Padre della Chiesa non si ferma di esaltare Dio come bellezza, ma cerca di trasmettere come questa bellezza arriva alle creature divine. Nelle sue opere elenca gli elementi essenziali e costitutivi della bellezza corporale che poi dopo diventa un aiuto di arrivare alla suprema bellezza – Dio stesso. Secondo quanto egli dice le basi costitutive del bello sono: *aequalitas*, *similitudo*, *congruentia*, *convenientia*, *concordia*, *pax*, *ordo*, *totum*, *simul omnia*, *unitas*, *distinctio*, *varietas*, *numerositas* e tante altre. Di fronte a una tale molteplicità di descrizioni si potrebbe rimanere confusi. Al di sopra però di tutti questi diversi fattori, l’elemento base ed anche il principio unificante rimane l’*unità*. Accanto all’*unità*, di cui K. Svoboda⁷⁸ dice che si tratta per Agostino della categoria suprema della bellezza, appaiono la *congruentia* e la *numerositas*. Le loro competenze, se si può dire così, si distinguono

⁷⁷ Cfr. J. TSCHOLL, *Dio & il bello in sant’Agostino*, Edizioni Ares, Milano 1996, 32-35.

⁷⁸ «catégorie suprême (...) dernière et suprême condition de la beauté», K. SVOBODA, *L’esthétique de S. Augustin*, Brno/Parigi 1933, 168, 196.

nelle categorie del bello che si vede e del bello che si sente. Sembra che bisogna apportare queste categorie perché Agostino stesso fa questa distinzione, alla quale non rimane sempre fedele in modo coerente:

Ciò che è di competenza della vista, in relazione alla quale si dice razionale la proporzione delle parti, si definisce bello. Ciò che è di competenza dell'udito, nell'atto che notiamo un razionale raccordo di suoni, ovvero osserviamo che un canto ritmico è stato razionalmente composto, ormai con nome appropriato si denomina armonia⁷⁹.

Insieme alla distinzione tra il «bello che si vede e che si sente» nell'opera *Contro Giuliano* troviamo però un'altra classifica tra il «bello statico e il bello dinamico» (IV,14,73), e nella *La vera religione* la distinzione tra il bello statico e il bello dinamico (40,76); e ancora un'altra nella stessa opera tra il bello riferito allo spazio e il bello riferito al tempo: “Tutte le bellezze sensibili, tanto quelle generate dalla natura quanto quelle prodotte dall'arte, sono tali in relazione allo spazio e al tempo, come il corpo e i suoi movimenti” (ibidem, 30,56).

La prima definizione del bello del Agostino la troviamo nel *De pulchro et apto*: “Totum et ideo pulchrum”, che si potrebbe descrivere come il bello nel senso ontologico è quello che possiede in sé una perfezione relativa, la perfezione di un essere in sé consistente; invece un'entità parziale viene valutata soltanto in base alla sua relazione con la totalità, per la quale di essere adatto, adeguato. Agostino in questo caso cerca di portare il paragone del corpo umano, che poi dopo svilupperà nei suoi commenti al Libro della Genesi. In questo caso egli introduce il principio “Si gustano maggiormente tutte [le parti] che ognuna porta per sé, qualora si possano percepire tutte”⁸⁰, oppure “Ogni cosa bella, che risulta composta di parti, è molto più eccellente nella sua interezza che non nelle sue parti”⁸¹. Molto più spesso Agostino però si riferisce

⁷⁹ *L'ordine*, II, 11, 33.

⁸⁰ *Conf.* IV, 11, 17.

⁸¹ *Il Genesi contro i manichei*, I, 21, 32.

parlando del bello riguardo al tempo. Egli illustra la *parzialità* del bello temporale con i paragoni di un discorso, di una poesia o di un canto. Del resto, che cosa esiste in questo mondo che non abbia delle parti o che, non faccia parte di una totalità più grande? L'universo si compone, secondo lui, della pienezza organica di tutte le cose di tutti i tempi come di parti. Una singola bellezza che è percepibile con i sensi, merita soltanto il nome di «bellezza minima»⁸². Il bello riferito allo spazio è caratterizzato da un *non questo* e *non qui*, e quello riferito al tempo può essere costituito principalmente dalla *non simultaneità delle parti*⁸³.

Seguendo il pensiero di Agostino viene la domanda: dove si trova, dove esiste questo origine del bello: «*totum simul omnia*», esente da ogni suddivisione limitante nel tempo e nello spazio? Lo è l'artista che ha creato tutto: “E questi è il Dio nostro che mai si ritrae, perché nulla gli sottentra”⁸⁴ - Egli riempie tutto. La relazione tra il creato, la bellezza di infimo grado, e Dio stesso, è simile a quella esistente tra un *conveniente* e il *Bello*. Il «*simul omnia*» è realizzato per Agostino nella Parola di Dio, nel Verbo.

Forma e bellezza, considerate in senso immanente, non possono ormai essere altro che numero, poiché il numero è la moltiplicazione dell'unità, scaturita dall'unità e spiegabile soltanto mediante l'unità e in essa. E ciò subito e necessariamente in duplice modo, come il giovane Agostino aveva ben presto veduto nel suo primo scritto andato perduto *Sul bello e sul conveniente* (*De pulchro et apto*): «Io definivo e distinguevo il bello come ciò che si presenta bene in se stesso, e il conveniente come ciò che si presenta bene nell'adattamento ad altro», in quanto il primo esprime l'unità mediante l'interna concordanza delle sue parti o dei suoi aspetti, mentre il secondo la esprime mediante la sua incastonatura come parte in una più ampia connessione. Questi due aspetti corrispondono, nella superiore immagine della Trinità, al Figlio (come *forma*) e allo Spirito (come *ordo universi*), in quanto

⁸² “infima, ima, novissima, extrema”, cfr. *La vera religione*, 23, 44; 40, 76.

⁸³ Cfr. J. TSCHOLL, *Dio...*, op.cit., 42-43.

⁸⁴ *Conf.* IV, 11, 17.

il Figlio diviene uomo e forma singola, e lo Spirito Santo porta il cosmo redento all'armonia con la sua forma⁸⁵.

Nel mondo creato, oltre alla somiglianza o bellezza essenziale, esiste anche un'altra fonte di bellezza: la somiglianza reciproca delle parti: "Tanto più bello è un corpo quanto più sono le parti simili tra loro" (*Libro incompiuto sul Genesi*, 16,59).

L'essere include in quanto tale un essere-così (*species*) o, che è lo stesso, una forma (*forma*), termini che dicono sia «essenzialità» che «bellezza» e vengono intesi subito anche da Agostino in questa biunità (*speciosus* e *formosus* = bello, ben formato). Se ci si domanda perché è così, ci vien data una risposta su tre piani: 1) Perché ogni essenza ed esistenza deriva da un'azione creatrice dell'essere supremo, che dà la forma al «nulla» della materia, e che, in quanto suprema unità, è la pura bellezza, l'assoluto *fascinsum*. 2) Perché la struttura immanente di ogni essenza ed esistenza presenta l'impronta e il riflesso dell'irraggiungibile unità. 3) Perché ogni affinità creaturale rimanda a una suprema, anzi assoluta affinità e identità nello stesso Dio trinitario, e può davvero essere spiegata solo in riferimento a essa⁸⁶.

Dio diventa anche qui l'attuazione perfetta del bello perché Egli è "l'immutabile forma delle cose e la bellezza che si conserva sempre uguale e in ogni aspetto simile a sé stessa, non divisa dallo spazio né trasformata dal tempo, unitaria e identica in ogni sua parte"⁸⁷.

Anche tra la somiglianza e forma esistono molteplici relazioni, perché entrambi fanno il riferimento all'unità. L'«assomigliamento» si compie attraverso la forma, e la formazione attraverso la somiglianza. Sia nel primo che nel secondo caso l'obiettivo è l'unità: "L'essere formato significa esattamente che una cosa è ridotta in un sol tutto, poiché il principio di ogni forma è l'unità nel suo grado più alto" (*Libro incompiuto sul Genesi*, 10,32). La formazione acquista qui una delimitazione in base alla quale all'interno compare un'unità e, verso l'esterno, una

⁸⁵ G II, 100.

⁸⁶ Idem, 98-99.

⁸⁷ *La vera religione*, 3, 3.

distinzione del soggetto come questa o quella cosa. Dall'informità della materia può nascere una multiformità. Per Agostino quindi alla multiformità e alla mutabilità e formabilità della bellezza corporale si contrappone la perfetta formosità di Dio⁸⁸. Agostino onora Dio come il *Formosissimo*; in confronto con le forme create la *forma* di Dio viene descritta da lui più chiaramente come «forma infabricata», forma non formata, «forma eterna e incommutabile», che «non è contenuta e quasi estesa nello spazio, non si moltiplica per successione di tempo affinché, mediante essa, possano avere forma tutti gli esseri divenienti» (*Il libero arbitrio*, II,16,44).

Un'altro elemento, che causa la bellezza è, secondo Agostino, il numero⁸⁹. Egli fa presente che anche da questo punto di vista quel termine può essere applicato a Dio. Si potrebbe dire anche di più: “è Dio che si identifica con queste tre perfezioni nel senso fondamentale, vero e unico, poiché è Lui a limitare [*terminat*], a dare la forma specifica [*format*] e a dare ordine a ogni cosa”⁹⁰. Quando Agostino parla dei *numeri* in questo contesto estetico, si potrebbe interpretare questa espressione con «proporzione numerica» oppure direttamente «bellezza». Un elemento estetico equivalente al *numero* è «dimensio», la proporzione della misura. Ogni proporzione tra numeri e misura ha come presupposto la misura primordiale. Qualunque proporzione tra numeri e misure assume varie gradazioni, sia come proporzione di uguaglianza, sia come proporzione di somiglianza: “E dove si hanno eguaglianza e somiglianza, si ha la categoria del numero”⁹¹. “Il ritmo – numero inizia dall'uno ed è espressione di bellezza in virtù della proporzione d'eguaglianza e si congiunge l'uno all'altro in una serie unitaria”⁹².

⁸⁸ La questione della bellezza di Dio si trova anche nei scritti di Cicerone che sosteneva, che Dio deve essere supremamente bello (*Lettere*, 118, 4, 23).

⁸⁹ “Il numero dà a ciascuna cosa la sua forma specifica”, *Il Genesi alla lettera*, IV, 3, 7.

⁹⁰ Idem., IV, 3, 7.

⁹¹ Ivi.

⁹² Idem., 17, 56.

Agostino ammira l'effetto delle proporzioni numeriche nei movimenti della danza, nella metrica, nell'architettura, ma specialmente nella musica. Su questo piano gli piacciono sia la melodia sia il ritmo, proprio a causa della proporzionalità. È molto interessante come questo Padre della Chiesa è capace di coniugare e paragonare gli elementi musicali con la situazione spirituale dell'uomo:

Egli, in termini assolutamente plotiniani, descrive il tempo come una estensione in frammenti dell'anima (del mondo, decaduta dallo spirito), questa non-identità diviene per lui continuo presupposto di tutti i bei giochi di ritmo e melodia, che nel non-uno cercano di imitare l'unità in modo senza fine variato. Il momento malinconico-dolente, che si trova in tutta la musica, poiché la totalità è afferrabile solo nello scorrere delle parti, diviene la perfetta espressione del suo temperamento e una figura fondamentale di etica mondana, che pecca contro il senso della bellezza fuggevole, quando vuole fermarsi al singolo tono, invece di oscillare lasciando scorrere il quantitativo nel ritmo della bellezza⁹³.

Abbiamo prima già menzionato che esiste un altro assistente dell'unità: la congruenza - l'armonia. Questo elemento interno della bellezza si riferisce specialmente al bello visibile e statico. Agostino ne menziona spesso quando propone una definizione della bellezza corporea. La congruenza si avvicina ai numeri in quanto presuppone una pluralità di membra. Rispetto ai numeri che producono le proporzioni esatte all'interno di una cosa, e la rendono bella, la congruenza e gli altri termini come "concordia" possono indicare piuttosto una convergenza generica, un'armonia delle parti di una totalità. La congruenza implica anche una reciproca coordinazione ancora da attuarsi ed una coadattazione dei soggetti a sé stanti per raggiungere un rapporto pacifico. La congruenza infine costituisce naturalmente, da entrambi i punti di vista, un aspetto dell'unità. Nella *Trinità* Agostino equivale alla congruenza i concetti della concordanza, proporzione e accordo. Egli parla raramente della loro massima realizzazione in Dio

⁹³ G II, 103.

rispetto in Cristo. Secondo lui sant’Ilario ha giustamente attribuito la bellezza alla seconda persona della Santissima Trinità: “In questa immagine egli pone in risalto la forma, a causa della bellezza. In essa vi è una così perfetta proporzione, la suprema uguaglianza, la suprema somiglianza (...) una corrispondenza fino all’identità con la realtà di cui è immagine⁹⁴ .

Agostino ritiene, che con l’assunzione della natura umana, il Verbo ha aggiunto alla sua proporzione armonica verso il Padre un’altra proporzione, quella riguardante l’uomo: “Non c’è infatti rapporto tra peccatore e giusto, ma tra uomo e uomo” (*La Trinità*, IV,2,4).

Nel libro “*La vera religione*” Agostino partendo dalla convenienza (inclusi congruenza e armonia), come elemento estetico giunge all’unità ed uguaglianza in Dio. Fa notare all’uomo che è capace di riflettere, che dalla *convenienza*, dalla quale nasce il piacere – il godimento sensuale, egli (uomo) dovrebbe salire alla *somma convenienza* della verità divina:

Fa in modo di essere in accordo (*conveni*) con essa (...) l’uomo interiore si congiunga (*conveniat*) con ciò che abita in lui non nel basso piacere della carne, ma in quello supremo dello spirito⁹⁵

Nello stesso libro della “vera religione” Agostino arriva a Dio partendo anche dalla concordia e dalla pace: “Il corpo, infatti, presenta una certa armonia (*concordiam*) tra le sue parti (...) perciò anche il corpo è opera di Colui che è il principio di ogni armonia (...) creato da Colui da cui proviene ogni equilibrio (*pax*)”⁹⁶. Nella magnifica preghiera, che troviamo all’inizio dei “Soliloqui” Agostino esalta la sostanza divina, nella quale regna *la massima concordia*. Nel libro “*La dottrina cristiana*” invece, egli attribuisce la concordia allo Spirito Santo:

⁹⁴ *La Trinità*, VI, 10, 11.

⁹⁵ *La vera religione*, 39, 72.

⁹⁶ *Idem.*, 11, 21.

Nel Padre c'è l'unità, nel Figlio l'uguaglianza, nello Spirito Santo l'armonia dell'unità con l'uguaglianza⁹⁷

Quanto alla somiglianza, Agostino ritiene che l'uomo, pur essendo l'immagine di Dio, secondo la rivelazione biblica, non può raggiungere la somiglianza fino al sommo grado dell'uguaglianza come il Figlio di Dio che è l'immagine sostanziale del Padre, perché da questi è stato generato: "Il padre è prototipo partendo dal quale deve essere vista l'immagine espressa" (*Questioni sull'Eptateuco*, V,4). Eppure l'uomo, in base alla sua somiglianza con il suo Creatore, giunge a un'impressionante vicinanza a Dio: "Noi ravvisiamo in noi l'immagine di Dio, cioè della somma Trinità. Certamente non è eguale (...) tuttavia è tale che nessuna delle cose da lui create gli è più vicina nell'essere ed è ancora da perfezionarsi in un rinnovamento (*reformatioe perficiendam*) continuo perché gli sia sempre più vicina nella somiglianza" (*La città di Dio*, XI,26)⁹⁸.

Hans Urs von Balthasar usando le nozioni agostiniane va ancora più avanti e suggerisce, che l'illuminazione che ci viene regalata da Dio con la venuta del Verbo di Dio in mezzo a noi non garantisce la piena visione della Trinità:

La *illuminatio* in base alla verità che è il Figlio di Dio non significa perciò «visione essenziale» di Dio; Agostino riserva questa all'altra vita: quaggiù essa si verifica solo eccezionalmente e solo nell'estasi (Paolo, Mosè). L'*illuminatio* esprime in linguaggio antico ciò che i moderni possono designare come lo stato radicale di apertura del regno della verità assoluta (e perciò attinente a Dio e con lui inscindibilmente legata), di una verità quindi che, per quanto possa apparire profana, nella sua scaturigine è sacra, giacché appartiene al Dio mai oggettuale, sempre personale, sempre vivente⁹⁹.

La superiorità dell'uomo rispetto alle altre creature, proprio a causa della somiglianza a Dio, è fondata sul fatto che egli (uomo) è

⁹⁷ Idem., I, 5, 5.

⁹⁸ Cfr. J. TSCHOLL, *Dio...*, op.cit., 102.

⁹⁹ G II, 94-95.

l'immagine di Dio nel suo essere spirituale, nella sua mente che è capace di contemplare le realtà eterne. Agostino aveva attribuito, a causa del suo passato manicheo, ai cattolici l'opinione che il corpo fosse un'immagine di Dio concepito come un essere corporeo. Forse per questa ragione egli (Agostino) contestava in tante occasioni la somiglianza dell'uomo a Dio nel corpo - «*magis quam secundum corpus*», e al massimo ammetteva che la posizione eretta del corpo umano possa alludere alla sua superiorità rispetto agli animali. Certamente anche la bellezza del corpo umano deriva dalla bellezza di Dio stesso come dono. Nonostante ogni abuso è questa bellezza una realtà buona, ma poiché è tanto facile perdere la bellezza, e poiché essa è esposta a tanti pericoli, dev'essere considerata come "un bene più basso (...) comune a buoni e cattivi" (*La città di Dio*, XV,22). Dio concede la bellezza al corpo umano, secondo Agostino, mediante l'anima, e per questo la bellezza esteriore va sempre riferita alla bellezza interiore dell'anima. Con questo punto di vista gli è ancora più difficile raggiungere la visione di Dio con le proprie forze:

Si riconoscono qui, insieme, il punto di partenza per tutta la successiva dottrina agostiniana della grazia e l'ingiustificato richiamo agli scritti giovanili di Agostino da parte dei donatisti; perché la frase: «l'uomo non può affatto indirizzarsi dalla vita terrena alla rappresentazione di Dio con le proprie forze» non può non trovarsi già qui. Le espressioni che circoscrivono lo spontaneo dischiudersi della verità si moltiplicano: la verità di Dio «mostra il suo volto» (*faciem*), essa si mette «presentemente a disposizione» (*praesto*), si fa «abbracciare» (*amplectere*), «mostra se stessa» (*se ostendere*), si fa «presente» (*praesens*), «sa quando ha da mostrarsi» (*novit illa pulchritudo quando se ostendat*), «si mostra quando le piace» (*quando placet sese ostendit*), «innalza a sé» (*sublevat*)¹⁰⁰.

Vediamo quindi che per Agostino, von Balthasar sembra esser d'accordo con lui, la bellezza divina trova il suo riflesso nell'uomo in quella dimensione dove l'uomo è immagine di Dio. Per questo Dio "chiede" all'uomo di coltivare la bellezza interiore,

¹⁰⁰ G II, 95.

cioè quella dei bei costumi, non la bellezza della carne. “Infatti il vero onore dell’uomo consiste nell’essere l’immagine e la somiglianza di Dio, immagine che non si conserva se non andando verso colui dal quale è impressa” (*La Trinità*, XII,11,16)¹⁰¹.

Appare qui la nozione della bellezza di Cristo, il Figlio di Dio fattosi *carne*. La Sua bellezza per Agostino si riferisce alla Sua bellezza interiore: Cristo è bello e rimane sempre e dovunque così, soprattutto a causa della sua divinità, per la “forma di Dio”, per la Sua uguaglianza con Dio¹⁰². Proprio questa natura divina fa risalire il Cristo come “il più bello tra i figli dell’uomo” (Sal 44, 3). La Sua bellezza interiore e invisibile si fonda poi sulla sua virtù, la sua giustizia, la sua obbedienza alla madre, la sua sincerità. Gesù che è senza peccato (senza macchia né ruga), non è soltanto bello come gli altri, ma è «il solo bello» (*Discorso* 138,6)¹⁰³.

¹⁰¹ Interessante è anche il paragone che Agostino usa in questo contesto con la moneta di Cesare: “Hai impresso in noi il tuo volto; ci hai fatti a tua immagine e somiglianza, hai fatto di noi come delle tue monete (*nummum tuum*)” (*Esposizioni sui Salmi*, 66,4). Dio, dice Agostino, chiede la restituzione della sua immagine come l’imperatore la sua moneta. Questa immagine è stata impressa dal Verbo: “Anche noi siamo immagine di Dio, ineguale certo, perché creata dal Padre per mezzo del Figlio, non nata dal Padre come quella sapienza (...). Niente di strano dunque se la Scrittura, dandoci l’esempio di Colui che è immagine del Padre affinché anche noi possiamo essere riformati secondo l’immagine di Dio, ci parla della Sapienza, intendendo il Figlio, che noi possiamo seguire vivendo con sapienza” (*La Trinità*, VII,3,5).

¹⁰² “Abbiate in voi lo stesso sentimento che è stato anche in Cristo Gesù, il quale, pur essendo in forma di Dio, non considerò l’essere uguale a Dio qualcosa a cui aggrapparsi gelosamente, ma spogliò sé stesso, prendendo forma di servo, divenendo simile agli uomini (...)” (Fil 2,5-7).

¹⁰³ A questo punto bisogna anche notare che per i Padri della Chiesa due passi biblici riguardanti la bellezza del Figlio dell’uomo appaiono contraddittori: la parola del Salmo sopraccitato (Sal 44, 3), e la parola di Isaia, che gli nega ogni bellezza ed avvenenza (Is 53,2). “Fondandosi sulla prima, Crisostomo e Gerolamo sostengono anche la bellezza corporea di Cristo, mentre Giustino, Clemente di Alessandria, Tertulliano e Ambrogio gli negano la bellezza corporea. Origene sostenne l’opinione che Cristo fosse privo di bellezza per gli impuri, per i «carnali», e potesse invece manifestarsi nella sua eterna bellezza per i purificati e gli «spirituali» (perlomeno quando egli stesso lo volle, come sul Tabor)”, G II, 116.

Agostino si chiedeva per chi il Cristo appare bello? Per noi che crediamo che lo Sposo è sempre bello? “Bello è Dio (...) bello nel seno della Vergine (...) nato fanciullo (...) nelle braccia dei genitori, nei miracoli, nei supplizi” (Esposizione sui Salmi, 44, 3). Per questo Padre della Chiesa, come pure per il nostro teologo svizzero, la bellezza di Cristo trova le sue origini non nel suo crocifissione e non nel suo “petto squarciato” ma prima di tutto nel suo amore verso di uomini.¹⁰⁴ La grande bruttezza del Crocifisso non può disgustare i credenti, ma li attira interiormente perché loro sanno che riguardo al Figlio di Dio incomparabilmente bello “non fu certamente il peccato (*iniquitas*) a rendere umile, ma la carità” (*La santa verginità*, 37,38). Conoscendo quindi l’amore di Cristo si comincia la via per conoscere la sua bellezza. Per via della sua bellezza si apre la strada per conoscere la bellezza del Padre, e finalmente seguendo queste bellezze divine si può trovare la bellezza dell’uomo creato all’immagine e somiglianza del Creatore:

Noi possiamo amare perché egli ci ha amati per primo. Egli ci ha amati e beneficiati perché noi potessimo amarlo. Mediante l’amore noi diveniamo belli. Che fa un uomo storpio con il volto sfigurato se ama una bella donna? Che fa una donna brutta, storpia, nera se ama un uomo bello? Può diventare forse bella in virtù dell’amore? E quello può diventare attraente in virtù dell’amore? (...) Ma la nostra anima, fratello, è deforme per via della sua trasgressione: amando Dio diventa bella. (...) Ma come diventiamo belli? Riamando colui che è eternamente bello. Quanto più cresce in te l’amore, tanto più cresce la bellezza, perché l’amore stesso è la bellezza dell’anima»¹⁰⁵.

Per Agostino il Padre è l’origine di ogni essere e per questo anche l’origine di ogni essere – bello. Già il fatto che tutto esiste trae le origini da Lui, fonte di ogni esistenza e di ogni perfezione. Anche le creature spirituali per poter raggiungere il loro piano della perfezione “passano” tramite l’intervento del Creatore: «Dio (...)

¹⁰⁴ “La sua bellezza supera quella di ogni altro uomo; ma noi cosa amiamo in Cristo? Il corpo crocifisso o il petto squarciato e non piuttosto il suo stesso amore?” (*Esposizione sui Salmi*, 127, 8).

¹⁰⁵ G II, 117.

sommo bene» concesse alle diverse creature «create dal Padre» di «rimanere» di una ben delimitata partecipazione all'essere. Questa assicura ad ogni essere sostanziale la superiorità e la prevalenza su un'eventuale imperfezione risultante da una privazione. Questa è un distaccarsi e allontanarsi da un essere primordiale nella direzione del nulla. Ogni essere, causato da Dio, come causa efficiente è un essere tratto dal nulla e perciò, essendo un essere che non promana da Lui, è un ente «condannato» in anticipo alla pluralità. Esso è una partecipazione limitata alla piena «misura» dell'onnipresenza divina¹⁰⁶.

L'uguaglianza e la somiglianza sono, secondo Augustino, le dipendenze che causano la bellezza, per questo non può stupire che egli attribuisce alla seconda Persona divina, che in base alla sua figliolanza è uguale al Padre, la bellezza. In un certo senso anche ambedue i concetti di misura e unità attribuiti al Padre sono per Agostino delle categorie di grande rilievo estetico. L'essere-tale (*Sosein*) implica un confronto, una relazione, una proporzione in due direzioni: la prima verso un principio d'origine, la seconda verso altre specie di essere.

Il primo rapporto può essere visto sotto diversi aspetti e potrebbe essere descritto con diverse immagini come espansione, spiegazione, svolgimento, un esprimersi dell'essere oppure come una oggettualizzazione compiuta nell'atto del conoscere. Il Verbo di Dio, siccome è il Figlio che esaurisce il massimo grado di congruenza cioè uguaglianza, *riproduce* fedelmente il Padre. Questa immagine è la bellezza per eccellenza e come la *prima somiglianza* il principio mediatore di ogni «essere-tale» ricopiato: “Hai creato tutte le cose; tu non hai tratto da te una tua immagine quale forma di tutte le cose, a te simile, ma dal nulla una informità dissimile, tale da poter ricevere una forma per la tua somiglianza” (*Confessioni*, XII,28,38). Il Logos – Verbo rimane sempre il *luogo* d'origine e la norma di ogni verità, la luce e il maestro di ogni conoscenza e sapienza.

¹⁰⁶ Cfr. *La vera religione*, 55,113; *La Trinità*, IV,7,11.

Il secondo rapporto include un confronto con altri tipi di essere che si differenziano per il loro «non-essere-tale», per il loro essere «altri». Ogni essere creato è essenzialmente disuguale e multiforme. Agostino mette in relazione con la seconda Persona divina anche tutta questa varietà dell'«essere-tale» che rende così bello il cosmo¹⁰⁷.

L'accordo tra Dio stesso e il mondo si fonda sulla base di un rapporto tra i numeri archetipi, che si presentano nell'esistenza e nell'essenza di ogni realtà mundana. Tutto questo avviene sempre in un modo approssimativo e partecipativamente; esiste su un piano ancora più alto, perché l'infinità di Dio non è senza misura, ma è misurata dal Figlio come l'immagine perfetta del Padre:

All'inizio sta la forma di tutte le cose, che, in assoluta somiglianza, è immagine e parabola dell'unità... e l'unità, donde essa viene, la porta a compimento, affinché le altre cose, le quali pure sono in quanto sono simili all'uno, possano sorgere tramite questa forma¹⁰⁸.

Per noi uomini il rapporto tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo si conclude in una forma (*Gestalt*) eterna, infinita; una forma che diventa visibile per noi, che in un modo libero si fa presente in mezzo a noi. Da questa sua presenza emerge per noi l'immagine di Dio come colui che liberamente sceglie, ma emerge anche la nuova visione dell'uomo che liberamente accetta oppure rifiuta questa scelta divina. Sia per Agostino sia per von Balthasar sembra essere importante che esistono questi due movimenti nel regno dell'essere: il primo verso l'alto, che conduce alla verità (*caritas*), e il secondo verso basso, che conduce alla verità dell'apparenza (*cupiditas*): tutto l'essere storico – temporale è fissato in questi due movimenti. Importante è scoprire che sopradetti movimenti esistono, che esiste una rivelazione di Dio che passa tra la porta della *bellezza*, e che l'uomo usando questa porta è capace di passare la porta, che conduce al suo Creatore¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Cfr. J. TSCHOLL, *Dio...*, op.cit., 125-128.

¹⁰⁸ G II, 120-121.

¹⁰⁹ Idem, 122-123.

4. Dionigi

Fino ai nostri tempi rimane sconosciuta l'identità di Dionigi Areopagita, ricordato in libro degli Atti degli Apostoli (17,34), che compose gli scritti come *Corpus Areopagiticum* o *Dionysiacum*¹¹⁰.

Per Hans Urs von Balthasar Dionigi è sicuramente un fenomeno, che rappresenta nella teologia e in tutta la storia dello spirito "l'unico caso di un uomo di primissimo ordine e di incalcolabile influenza che abbia potuto nascondere la propria identità – non solo ad un millennio credulo, ma anche alla sagacia critica dell'età moderna – e che sia riuscito a esercitare il proprio influsso proprio grazie a questo nascondimento"¹¹¹.

Il nostro autore mostra la conoscenza delle opere dell'Areopagita esponendo la cronologia di esse, non sempre chiara e sicura. Non ci interessa qui il problema dell'identità ne l'ordine temporale dei scritti di Dionigi. L'attenzione fondamentale che

¹¹⁰ Egli è menzionato ufficialmente per la prima volta dai monofisiti Severiani e dal vescovo di Efeso Ipazio nell'incontro tra cattolici calcedonesi e monofisiti Severiani avvenuto a Costantinopoli nel 532. Mentre i Severiani si richiamarono a questo autore proprio per provare le loro dottrine, mentre Ipazio mise in dubbio l'autenticità dei suoi scritti, cfr. E. SCHWARTZ, *Konzilstudien nr 2*, Strassburg 1914, 12-18; 172. 173.

Per tutto il medioevo l'autore del *Corpus* fu venerato come il discepolo di San Paolo, soprannominato caso del vescovo Ipazio non rimane del tutto isolato. Dal Rinascimento, grazie all'opera di Lorenzo Valla e di Erasmo, un periodo quando la leggenda di Dionigi Areopagita fu sfatata in modo decisivo. Anche se non sono mancati, fino ad oggi, gli apologeti dell'autenticità del *Corpus* specie tra i francesi, ai quali premeva d'identificare il Dionigi Areopagita.

Le ricerche compiute parallelamente da H. KOCH e da J. STIGLMAYR sono valse a precisare con sufficiente approssimazione la sua cronologia, cfr. *Der Neuplatoniker Proclus als Vorsage des Sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel*, in: *Historisches Jahrbuch* 16 (1895) 217-273; Nonostante queste affermazioni non sono pochi studiosi che, non condividendo, hanno fatto risalire l'autore del *Corpus* a secoli compresi tra il II e il V, e ci sono anche molti che cercarono di identificarlo con uno o l'altro personaggio, cfr. I. HAUSHERR che raccolse le testimonianze dei dotti che non mostrarono di credere nell'appartenenza del *Corpus* all'età apostolica: cfr. *Doutes au sujet du «divin denys»*, in *Orientalia christiana periodica*, vol. II, Roma 1936, 484-490.

¹¹¹ G II, 127.

attra, in questo autore, il nostro teologo svizzero Balthasar pare siano i nomi che spettano a Dio: Bene, Bellezza, Verità, e che si riferiscono al centro della teologia della creazione come comunicazione di Dio¹¹². In termini platonici: “La teologia del Dio che si partecipa, che si irradia nella molteplicità. Per venire adeguatamente espresso, ciò presuppone naturalmente dappertutto il rapporto fra quello che della divinità è partecipabile e quello che non lo è (...)”¹¹³.

Questi nomi che spettano a Dio (Bene, Bellezza, Verità...) si predicano della Divinità, senza alcuna divisione, senza possibilità di soluzione. Questi sono dei nomi che noi deduciamo dalle divine operazioni dell'unica natura divina, e che anche attribuiamo a Lui conoscendole dalle nostre determinate esperienze e pensandole come realtà trascendenti. Allora vengono conati nomi come Superbuono, Super-dio, Super-saggio, Super-vivente. Dio è quindi la trascendente Bontà, Divinità, Sostanza, Vita, Sapienza. Dio è per noi la Super-sapienza, la sapienza non come la possiamo concepire noi, ma al di là della nostra. Vi sono anche i nomi che portano una differenziazione in Dio: Padre, Figlio, Spirito Santo: il nome Padre spetta al Padre e non al Figlio e allo Spirito Santo¹¹⁴.

Si può trovare quindi nei scritti di Dionigi due concetti basilari: le “unioni” e le “distinzioni”. Queste idee sono diffusamente illustrate nel secondo capitolo del suo trattato *I nomi divini*. Su di un piano più generale, si potrebbe dire, mentre l'unione si riferisce alla divinità considerata nella sua assoluta trascendenza, la distinzione riguarda le sue emanazioni oppure manifestazioni e moltiplicazioni produttrici delle varie realtà. Tuttavia l'«unione» e la «distinzione» ammettono a loro volta in sé, ciascuna per proprio conto, altre «unioni» e «distinzioni». Nell'unione rappresentata dalla divinità assolutamente trascendente

¹¹² Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teologica, II*, 94-95.

¹¹³ Idem, 140.

¹¹⁴ Cfr., A. BRONTESI, *Incontro misterioso con Dio. Saggio sulla Teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi. Note di una lettura*, Morcelliana, Brescia 1970, 53-54.

mentre le unioni sono delle proprietà comuni a tutte e tre le persone che compongono la divinità – vale a dire tutti i concetti superlativi o negativi, che sottolineano la sua trascendenza, tutti gli appellativi che la indicano come causa delle realtà più alte e l'unità ineffabile formata dalle tre persone. Le distinzioni poggiano invece sulle tre persone della Trinità che non ammettono nessuna confusione né tra loro né tra i loro ruoli. Nella distinzione rappresentata dall'emanazione divina le unioni consistono nella sua attività produttrice di esseri, di vita, di sapienza, e nel fatto che l'emanazione stessa è oggetto di partecipazione da parte di tutti gli esseri senza però che l'essenza del primo principio venga da essi posseduta. Le distinzioni si riferiscono all'incarnazione, all'attività sulla terra ed alla passione della seconda persona della Trinità. Questa dottrina pseudodionisiana risale, in effetti, da una parte a Proclo, dall'altra a Gregorio di Nissa:

Il libro complementare della *Teologia simbolica* viene molto chiaramente definito rispetto al precedente: «Nel libro dei nomi divini (dicevamo) come Dio venga chiamato Buono, come venga chiamato Essente, Vita e Sapienza, Forza, ed inoltre quel che ancora riguarda i nomi spirituali di Dio. Nella *Teologia simbolica* al contrario, diciamo che cosa significhino i nomi trasferiti dalle cose sensibili al divino; che cosa siano forme e figure divine, parti del corpo e organi, che cosa luoghi e mondi divini, che cosa emozione e dolore di Dio, che cosa la sua ira, che cosa giuramenti e maledizioni, ebbrezza e ubriachezza, sonno e veglia, e inoltre quanto ancora riguarda la santa inventività con cui si è data forma alle imitazioni simboliche di Dio»¹¹⁵.

Parlando delle unità e delle distinzioni in Dio, von Balthasar arriva con Dionigi alle emanazioni della bontà dell'unità divina. Dio donandosi *si moltiplica*, al modo in cui tutte le figure partecipano nell'archetipo, e ne partecipano in modo totale. Ogni cosa, infatti, secondo Dionigi, procede dal Buono-Bello e vi rende. Da Lui, in Lui, e per Lui: vi si trova ogni principio esemplare, finale e formale. Si crea in questo momento una scala gerarchica per cui gli esseri inferiori amando, tendono ai superiori, che a loro

¹¹⁵ G II, 140.

volta provvedendo, si chinano sugli inferiori, non abbassandosi ma innalzando. Tutte le cose che sono, traggono l'essere da Lui. Egli è la causa sussistente, un demiurgo dell'ente, dell'esistenza, della persona, della sostanza, della natura. Egli è soprattutto il principio donatore di essere a tutte le cose, ed è un termine¹¹⁶.

Dionigi, analizzando ogni aspetto della realtà, come essere, vita, potenza, sapienza, afferma, che Dio è al di là; Dio è la causa dell'”essere per sé”, della “vita per sé”, della “potenza per sé”, della “sapienza per sé”. D'altra parte Dio è detto frequentemente l'essere per sé, la vita per sé, la sapienza per sé. Che significa questo chiese Timoteo, il destinatario delle opere dionisiane. Dionigi chiarisce, che quando dice Dio è “vita per sé”, “essere per sé” e così via, intende risalire dalle realtà esistenti e soprattutto da quelle che sono in grado supremo a Dio, in quanto causa di tutto ciò che è; quando invece dice che Dio è autore della “vita per sé”..., intende affermare che Egli supera tutto. Cordelius (957-958) affermò, che Dionigi correggeva in questo modo la teoria di Platone, portandole dall'esistenza reale a semplici principi dell'intelligibilità del reale.

Noi dunque pensiamo e parliamo delle emanazioni di Dio e delle sue operazioni per un puro tentativo di descrivere Dio, ma d'altra parte questo era sufficiente alla Sacra Scrittura per cantare Dio:

Inoltre (...) accenna una volta a un trattato sugli *Inni divini*, in cui avrebbero ricevuto interpretazione i canti angelici menzionati dalla Scrittura, come il *Trishagion* di Isaia, oltre alla voce angelica in Ezechiele (3, 12) e agli inni altisonanti dell'Apocalisse: si tratta di un oggetto di importanza decisiva per Dionigi, giacché per lui tutta la teologia è celebrazione glorificante dei misteri divini e ha perciò il suo prototipo e il suo modello nei canti liturgici del cielo (...)

¹¹⁶ “Per venire adeguatamente espresso ciò presuppone naturalmente dappertutto il rapporto fra quello che dalla divinità è partecipabile e quello che non lo è; la «mondanizzazione» di Dio può essere descritta soltanto se si comprende che colui il quale, in diversa intensità, concede ai regni della creazione partecipazione a sé, e custodisce l'immanente ordine di tutto, è l'Invariabile, il Trascendente che si trova al di sopra di tutto”, ivi.

«Attenendoci alla divina bilancia, che governa altresì tutti i sacri ordini dei cori iperuranici, noi vogliamo santificare insieme il mistero della divinità primordiale, che sta oltre l'intelletto e l'essere, vogliamo venerare l'ineffabile in umile silenzio con atti di spirituale venerazione che rinunciano ad una completa indagine, ed elevarci così ai raggi che procedono luminosi dai sacri decreti; questi ci guidano luminosamente verso l'alto agli inni divini originari, in quanto, illuminati in modo ultramondano [dalle Sacre Scritture] per la comprensione delle sacre innologie, veniamo trasformati in maniera tale da poter contemplare anche le divine luci originarie che esse [le Scritture] adeguatamente ci comunicano e lodare innicamente l'origine onde ci viene benevolmente donata ogni sacra luminosa apparizione»¹¹⁷.

Dopo tutto questo che abbiamo visto in Dionigi con la sua visione cosmica circolare, nella quale Dio amando si dona, esce da sé, e ne viene la creatura, arriviamo ad una prima affermazione molto semplice ma anche molto vertiginosa: siamo e possiamo, anzi, dobbiamo diventare simili a Dio. Perché tutto viene da Lui, noi dunque imitiamo Dio, siamo simili a Dio. Ma subito bisogna aggiungere che Dio non è simile a noi: "...il rapporto intramondano della somiglianza e della bellezza spirituale-sensibile è una coppia del rapporto Dio-mondo (dell'*analogia entis*). Ma nessun momento verrà trascurato dalla singolarità di questa analogia, la cui irreversibilità – le cose sono tanto simili quanto dissimili rispetto a Dio, ma Dio non è simile alle cose – costituisce appunto un'indicazione di questa unicità, e si esprime in ciò, che Dio, pur in tutta la sua immanenza nelle cose, esiste tuttavia irrelazionato in se stesso al di là di tutto, per cui la sua immanenza è altresì incomparabile con ogni altra immanenza”¹¹⁸.

Prima di tutto bisogna osservare, seguendo Dionigi, come è possibile che noi siamo simili a Dio? Le perfezioni possono considerarsi in Dio e nelle realtà create: là sono indistinte e infinite, qui invece distinte e finite. C'è un abisso perciò, c'è un modo di essere totalmente diverso. Tra la bontà divina, ad esempio, e la mia

¹¹⁷ Idem, 142.

¹¹⁸ Idem, 149.

bontà non c'è rapporto, non c'è un ponte: sarebbe voler fare un trattato di estetica usando una terminologia matematica, oppure voler vedere i colori chiedendo gli occhi e aprendo bene gli orecchi. Tra i colori e gli orecchi non c'è possibilità di comunicazione. Eppure la mia bontà, la perfezione partecipata, donde deriva e dove trova la sua giustificazione se non nella sorgente di ogni perfezione, nella bontà divina? Noi siamo simili e possiamo imitare Dio perché da Lui proveniamo; Dio non è simile a noi, perché il suo modo di essere è totalmente diverso, al di sopra del nostro. Siamo quindi come una tela che riproduce un'immagine a lungo contemplata dal pittore; possiamo cooperare alla realizzazione di quell'idea, tanto da portare in noi qualche cosa dell'artista che ci autorizzi a dire che noi assomigliamo a quell'idea¹¹⁹.

Dionigi propone due esempi: i piaceri e i dolori allietano e addolorano il corpo, ma non si può dire purtroppo che essi stessi gioiscano e soffrono. Il fuoco brucia e scalda, però non si brucia e non si scalda. Tra causa e effetto non c'è reversibilità: come il piacere allietta, ma non si allietta, così Dio, per esempio, dona la vita ma non vive. Per questo se la nostra vita proviene da Dio, può dirsi simile a Dio, ma non viceversa.

Che il pensiero di Dionigi sia veramente tale, in senso rigoroso, vale a dire che l'affermazione fondamentale più volte ricordata: *noi siamo simili a Dio, non Dio simile a noi*, sia da prendere veramente per quello che suona. Chiamando qui gli appellativi «simile-dissimile», che la Scrittura riferisce spesso a Dio, è ribadito lo stesso concetto. Si può trovare l'opinione teologica che Dio, che supera ogni realtà, in quanto è se stesso, non è simile a nessuno, però Egli dona una divina somiglianza a coloro che ritornano verso di lui, imitando secondo le proprie forze Colui che supera ogni confine e ogni capacità di ragionamento. È quindi chiaro, che non si può affermare che Dio è simile e dissimile a noi:

¹¹⁹ Questo paragone è di Dionigi, *Corpus Dionysiacum*, 476 A.

è solamente dissimile; noi invece siamo simili a Lui perché, per dono suo, lo imitiamo¹²⁰.

Abbiamo ormai visto che per Dionigi Dio è causa di tutti gli esseri per effusione, per emanazione di se stesso, come il sole effonde se stesso mediante i suoi raggi. Le cose poi che procedono da questa azione effusiva sono chiamate effusioni, quindi emanazioni. Tutto poi diventa una copia ed effetto di esemplari, paradigmi che esistono in Dio. Che Dio sia un Creatore, è fuori dubbio perché è detto continuamente «causa» e perché gli vengono riferiti i verbi e le espressioni: fare, produrre, creare, condurre all'essere le cose che non sono. È certo che tale nozioni vengono poi dopo fortemente arricchite con “Dio ama”, e quindi “debba” uscire da sé. Poiché è «ricco» si «effonde» per forza. Salvi la trascendenza di Dio e il suo modo di essere radicalmente diverso da nostro essere, von Balthasar afferma che in Dionigi la creazione è un momento quasi necessario della vita di Dio, del suo amore. Dio è Essere in modo superiore all'essere, Bontà in modo superiore alla

¹²⁰ Cfr., A. BRONTESI, *Incontro misterioso...*, op.cit., 119-120; “Dionigi può esprimere dialetticamente questo comportamento parlando di una «dissimile somiglianza», o del fatto che «le stesse e medesime cose sono tanto simili quanto dissimili rispetto a Dio, nel primo caso in rapporto a una possibile imitazione dell'inimitabile, nel secondo caso in rapporto alla distanza delle cose causate dalla loro causa, poiché sono inferiori ad essa in una misura che è senza fine e senza confronto»; ma egli sa anche che questa dialettica altro non è che l'inesplicabile fenomeno del «significare» (*semainein*) di una «apparenza». Quando perciò Dionigi sviluppa la sua teoria delle «simili dissomiglianze e delle dissimili somiglianze», cioè la teoria di quelle immagini di Dio e degli angeli, che, come luce, fuoco, acqua, fragranza, sembrano rinviare mediante se stesse direttamente a Dio, e di quelle altre così frequenti nella Scrittura, che con la loro vistosa inadeguatezza ci invitano a liberarci da esse per elevarci dall'immagine a ciò che essa intende, a vedere senz'altro proprio in queste immagini «involucri protettivi», che tengono lontana ogni confusione tra senso e spirito, mondo e Dio, allora egli ben sa che in definitiva entrambe le funzioni pure si condizionano reciprocamente e che ai limiti passano senza soluzione di continuità l'una nell'altra, «giacché l'indicibile è indissolubilmente congiunto con il dicibile», G II, 159-160.

bontà. Dionigi sicuramente prende una posizione del creazionismo ab aeterno, piuttosto che del creazionismo nel tempo¹²¹.

Questa forte differenza e dissomiglianza tra Creatore e creato comporta la questione della conoscenza di Dio da parte della creatura. Dio offrendosi in dono agli esseri, e riversando su di essi le partecipazioni di ogni bene, si fa, possiamo dire, a brani pur rimanendo uno; si *moltiplica* non perdendo la sua semplicità; si fa moltitudine senza allontanarsi in nessun modo dall'unità; si effonde ma non si disperde; comunica se stesso approfondendo i suoi doni, ma resta sempre staccato in modo trascendente da tutto.

L'ascesa della mente umana al Principio delle cose – conoscenza di questo Artefice delle cose e degli esseri è possibile per Dionigi soprattutto dagli ordini angelici, che sono dei veri e propri intermediari tra l'uomo e Dio in quanto la loro funzione precipua è quella di rivelare la conoscenza segreta della divinità e dei suoi misteri riflettendo verso il basso le illuminazioni che ricevono dall'alto¹²². Di solito è all'ordine più basso della gerarchia celeste che è riservato il compito di elevare l'uomo trasmettendogli le proprie illuminazioni, ricevute dagli ordini più alti¹²³, ma la funzione di avvicinare l'uomo a Dio può essere svolta anche direttamente dal Verbo di Dio fattosi carne¹²⁴. Il motivo della funzione rivelatrice degli angeli si trova già in Clemente ed in Proclo, e la funzione mediatrice di Cristo, presente nel vangelo di Giovanni (10,9; 14,6) e nei scritti paolini (1Tim 2,5) – è sicuramente basilare per tutta la tradizione patristica greca. Per Dionigi però, la mente umana è capace di raggiungere il primo principio anche direttamente, senza ricorrere ad intermediari.

Dove si parla però di Dio e del divino il verbo *hymnein* sostituisce praticamente il verbo dire. Si tratta per forza di far sì che il «mistero di Dio venga glorificato mediante una conoscenza spirituale e invisibile»:

¹²¹ Idem, 68-69.

¹²² *Cael. hier.*, IV, 2, 180 A 13 – B 12; V 196 C 3-4.

¹²³ *Cael. hier.*, V, 196 C 8-10.

¹²⁴ *Cael. hier.*, I, 2, 121 A 3-6.

Poiché Dio è in tutto e al di sopra di tutto, esistenza e conoscenza possono essere soltanto una «danza», una costante «celebrazione» della gloria, che in tutto e al di sopra di tutto domina e si comunica, un «inno», un «canto di lode», che deve sviluppare le proprie leggi a partire dal modo di comprendere, dalla scelta dei punti di vista, sino alle forme espressive minime¹²⁵.

Nella conoscenza quindi si tratta piuttosto di un «cantare» di Lui, del Creatore. Si tratta sempre e dappertutto di un “vedere, di un guardare e di un tendere alla visione, ma sempre (...) soltanto attraverso un velo che nasconde e protegge l’oggetto della visione” (ibidem). Per questo probabilmente Hans Urs von Balthasar chiama in questo contesto teologia come essenzialmente “iniziazione” della conoscenza.

Rileggendo con Balthasar Dionigi Areopagita si ha un’impressione che la nostra mente contemporanea, forse troppo innalzata dai tempi di Cartesio e dall’idealismo, è ora precipitata troppo verso basso, al di sotto delle sue reali capacità. Anche le confessioni cristiane nei secoli XVI-XVII si erano lasciate “cartesianizzare”. Tanti credevano di poter usare il linguaggio razionale per trasmettere la verità dell’Essere, senza nel frattempo accorgersi, che dal quel momento il messaggio trasmesso era ormai al livello razionale e che in questo modo l’essenziale era sfuggito¹²⁶. Hans Urs von Balthasar sembra non a caso ha scelto Dionigi come l’oggetto dello studio, perché questo Padre della Chiesa scelse forse il giusto mezzo, cioè si affidava con costante diffidenza al potere intellettuale dell’uomo. Alla casa di Dio si arriva con Dionigi servendosi del lume della mente, ma, giunti, si deposita la lanterna alla porta perché dentro c’è un’altra luce. Se Dio, così come è, lo possiamo incontrare fuori della conoscenza, nella conoscenza Lo si incontrerà come non è, quindi cambiato. La nostra conoscenza di Lui è soltanto simbolica e indica prima di tutto il Suo mistero, e Dionigi con la sua sconosciuta identità lo

¹²⁵ G II, 153.

¹²⁶ Cfr., A. BRONTESI, *Incontro misterioso...*, op.cit., 164.

ricorda. Noi possiamo quindi conoscere e parlare di segni di Dio che manda a noi per farci capire che Egli è.

5. Conclusione

Per Hans Urs von Balthasar la guida fondamentale della scoperta del patrimonio universale della tradizione patristica è stato Henri de Lubac. Il nostro teologo svizzero ha ripensato sempre con una grande gratitudine e con un'emozione agli anni dello studio della teologia a Fourvière-Lione:

Per noi – perché noi eravamo un gruppo: bello, deciso e rischioso – una cosa era stata chiara fin dal principio: si trattava di demolire gli artificiosi muri di angoscia che la Chiesa aveva innalzato intorno a sé contro il mondo, di liberare la Chiesa verso se stessa, riscoprendo e riassumendo la sua propria missione in ordine al mondo tutto intero e indiviso. Poiché il significato della venuta di Cristo è appunto quello di salvare il mondo, di aprire universalmente a tutto il mondo la via verso il Padre: la Chiesa è solo un mezzo, un raggio che dall'Uomo-Dio si diffonde per tutti gli spazi mediante l'annuncio, l'esempio e l'imitazione di Cristo¹²⁷.

Al gruppo dei giovani gesuiti come Balthasar, Fessard, Daniélou, Bouillard e altri, de Lubac «schiudeva i Padri greci, la mistica filosofica dell'Asia e l'ateismo moderno»¹²⁸. La passione che quelli giovani scoprirono si infiammò soprattutto a cause della mediazione culturale, universalistica dei Padri antichi portando oggi la specificità cristiana di fronte all'ateismo moderno dell'Occidente. Forse per questo von Balthasar per tutta la sua vita rimarrà il pensatore più coerente e più eclettico rispetto a quell'intuizione che aveva acceso gli spiriti giovanili nello Scolasticato di Lione. Nel ventennio del Vaticano II, i due teologi, cioè de Lubac e von Balthasar, si trovarono di nuovo in prima linea nel difendere l'identità *cattolica* della fede, sia nella lotta contro quelle interpretazioni che essi giudicavano minimizzanti o

¹²⁷ Rech, 5.

¹²⁸ Idem., 5-6.

fuorvianti circa lo spirito e il senso del magistero dell'ultimo concilio¹²⁹.

L'apprezzamento balthasariano per il pozzo della patristica è probabilmente, tra i suoi lettori, molto conosciuto. Egli stima il loro modo di vedere le realtà cristiane, il loro modo di ricercare Dio, il loro modo di trattare le verità in cui crediamo essendo le Sue creature. Balthasar ritorna a questa “freschezza” della fede che emana dai padri, ma sicuramente il suo rientro nello spirito dell'antichità cristiana li serve per approfondire la propria fede. Tutto questo che possiamo imparare da loro, anche se avvolte, a causa del loro linguaggio ed anche la mentalità non riempita nell'arco dei secoli, ci insegna che Dio, come la Bellezza suprema, rimane sempre incomprensibile. Nella sua inafferrabilità però si svela usando, secondo il nostro Balthasar, le categorie estetiche, tanto approfondite dai padri della Chiesa, e tanto dimenticate nella teologia intellettuale.

ks. dr Marek Marczak
Doutor em Teologia Pela Universidade Gregoriana/Roma, Professor no
Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi (Seminario Maggiore a Lodz),
ul. ks. I. Skorupki 13
90-458 Łódź
Polonia

Resumo: Parece que a Patrística é hoje prisioneira de um paradoxo. De um lado nunca houve até agora uma explosão tão florescente (tão boa) do conhecimento dos Padres da Igreja, a qual se exprime pela muito semelhante abundância de edições críticas de suas obras, nunca uma tão rica colheita de novos manuscritos recém-descobertos, nunca técnicas tão avançadas de pesquisas como no decorrido século vinte; e entretanto nunca esse conhecimento foi confinado a um grupo tão restrito na Igreja e no mundo da investigação acadêmica. Hans Urs Von Balthasar não foi simplesmente um teólogo dotado de um conhecimento inigualável da Patrística, mas se empenhou também em um trabalho amplo e pioneiro, cuidando da edição dos manuscritos seja anteriormente não publicados ou não traduzidos, seja com importantes estudos textuais dos outros manuscritos. Com efeito, não se pode compreender a fundo a teologia de Von Balthasar se não se percebe antes como ele esteve em condições de confrontar-se com a visão que animou o período patrístico da Igreja e de incorporá-la criticamente no seu projeto.

Palavras-chave: Padres da Igreja; Deus Pai; Trindade; Cristo.

¹²⁹ Cfr. G. MARCHESI, *La cristologia...*, op. cit., 37-38.