

## Umanesimo e antiumanesimo nel XX secolo. La filosofia dell'uomo di Hans Urs von Balthasar

MASSIMO SERRETTI\*

Sommario: 1. *La filosofia dell'uomo nel XX secolo.* 2. *La filosofia dell'uomo dopo la seconda guerra mondiale: l'immediato dopoguerra.* 3. *L'umanesimo filosofico di Hans Urs von Balthasar.* 3.1. *La dimenticanza dell'essere: distinctio realis e analogia entis.* 3.2. *L'essere e i trascendentali.* 3.3. *Metafisica e antropologia.* 3.4. *Cristologia e antropologia.* 4. *Un tema dell'antropologia balthasariana suscettibile di sviluppo.* 4.1. *Unità della specie e pluralità delle persone.* 4.2. *Comunicazione enstatica nel "logos intersoggettivo".* 4.3. *La comunione nuova e il nuovo principio personale di unità.* 5. *Conclusioni.*



“O lo specifico cristiano è antropologicamente significativo,  
o non è nulla” (*Gloria VII*, 80)

### 1. La filosofia dell'uomo nel XX secolo

Il secolo che si sta chiudendo è stato solcato da possenti correnti di pensiero che hanno, in modi diversi e talora contrastanti, tentato la rotta di una “scienza dell'uomo” e da altre, ad esse parallele o con esse intersecate o ad esse intrecciate, le quali o hanno preso l'avvio da un antiumanesimo dichiarato o sono ad esso approdate in virtù delle loro premesse generali. Tra l'umanesimo e l'antiumanesimo non si dà infatti una terza via e gli umanesimi falliti, fallaci o fallimentari di fatto si capovolgono ineluttabilmente nel loro contrario, per cui un umanesimo privo di un vero fondamento viene ad essere di fatto antiumanistico. Ciò non toglie che ci sia sempre un grado di adeguazione e quindi di approssimazione in ogni sistema filosofico, ma questo non può mai dialetticamente far sì che una proposizione falsa cambi di segno diventando vera. Questo vale, in particolare per le affermazioni che riguardano l'uomo e per la sintassi entro la quale esse si collocano.

C'è anche una storia dell'umanesimo e dell'antiumanesimo in teologia ed essa

\* Pontificia Università Lateranense, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Città del Vaticano

ora si dispiega internamente a quella filosofica, ora determina la filosofia a partire da presupposti il cui carattere è autonomamente teologico<sup>1</sup>. Non è quindi facile seguire le movenze di questi precorriti e rincorriti filosofici e teologici sul tema 'uomo', tanto più che le stesse matrici teologiche europee, a grandi linee, si distinguono in almeno quattro famiglie: la cattolica, la protestante, l'ortodossa e l'ebraica (non sono a conoscenza di una filosofia islamica dell'uomo legata organicamente al Corano sviluppata nel XX secolo).

In generale possiamo subito notare come dalla matrice cattolica in questo secolo il più grande sforzo umanistico si sia sviluppato in filosofia (Maurice Blondel, Erich Przywara, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Roman Ingarden, Karol Wojtyła, Ferdinand Ulrich...), ma soprattutto in teologia (Romano Guardini, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner,.....). Il grande punto storico di convergenza e di diramazione è stato rappresentato, come vedremo, dall'evento centrale della storia della Chiesa in questo secolo: il Concilio Ecumenico Vaticano II<sup>2</sup>.

Dalla matrice protestante sono venuti rigorosi esperimenti di fondazione filosofica e teoretica della "scienza filosofica dell'uomo" raccogliendo l'eredità delle scuole idealiste kantiane ed hegeliane del secolo scorso (Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Weizsäcker,...) che sono di fatto pervenute ad un umanesimo estremamente problematico, al punto da essere state anche, di fatto, il punto di partenza di un certo nihilismo (Heidegger) e di un certo scetticismo "ermeneutico". Tra i teologi più in vista si trovano di fatto posizioni espressamente antiumanistiche. Basti ricordare Rudolf Bultmann, il quale scrive che Dio significa «la negazione radicale e l'annullamento dell'uomo»<sup>3</sup>, facendo così rivivere nel cuore del XX secolo l'antiumanesimo e l'odio luterano per il mondo. Un altro grande teologo come Karl Barth ritiene che «a partire dal vangelo si debbano controbattere tutti gli umanesimi, proprio per il fatto che sono appunto questo, umanesimi, programmi astratti. La teologia — egli prosegue — non concorre con essi. Essa non ha da contrapporre ad essi nulla di uguale o di simile»<sup>4</sup>. Lo stesso Barth guarda come nemici da combattere coloro che, all'interno del protestantesimo mescolano cristianesimo e umanesimo, reiterando una tentazione che d'altronde in esso fu presente fin dalla prima ora.

Dalla matrice ortodossa, se si escludono pensatori che hanno subito una deriva spiccatamente gnostico-sofianica come Sergej Bulgakov, provengono autori come

<sup>1</sup> Nella teologia cristiana la riflessione sulla creazione del cosmo e dell'uomo, sulla umanità del Figlio a partire dalla comunione delle Ipostasi divine comporta dei riverberi essenziali sulla concezione dell'uomo e quindi sulla filosofia dell'uomo. Si potrebbe ricostruire una storia della teologia a partire da questa constatazione di fondo, rispondendo alla domanda: qual è l'uomo che è presupposto, che è implicito e che si ricava da una determinata teologia?

<sup>2</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Ai sacerdoti*, 14 febbraio 1991.

<sup>3</sup> *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1933-1965, vol. I, p. 19. Più avanti Bultmann così si esprime: «L'alterità di Dio, l'ultramondanità di Dio, la cancellazione dell'uomo intero» (*ibidem*, I, p. 21). Karl-Josef Kuschel presenta la posizione di Bultmann con queste parole: «La Rivelazione si può rappresentare soltanto come l'annientamento di tutto ciò che è umano, come il rifiuto di tutti gli interrogativi umani, come il rigetto di tutte le risposte umane, come il mettere in questione l'uomo» (*Generato prima di tutti i secoli?*, tr. it., Brescia 1996, p. 184).

<sup>4</sup> *Humanismus*, Zurigo 1950, p. 21.

Nikolai Berdiaev, Pavel Evdokimov, Joannis Zizioulas, i quali, da una fede chiaramente espressa e dichiarata, hanno elaborato una significativa filosofia dell'uomo.

Altrettanto significativo è stato l'apporto ebraico anche se, anche qui, il fenomeno è bifronte, dato che, se da un lato l'ebraismo credente ha prodotto figure della statura di Martin Buber, Stephan Rosenzweig, André Neher, Emmanuel Lévinas, un altro ebraismo, ateo o liberale, non è stato all'altezza della plurimillennaria tradizione umanistica ebraica<sup>5</sup>.

Ognuno dei principii che abbiamo sommariamente esposto in questa carrellata, presenta al suo interno una tentazione antiumanistica. Solo nel protestantesimo forse sarebbe più corretto parlare di una tentazione umanistica o di una volontà di umanesimo che prova ad emergere da un forte antiumanesimo come nota di fondo. Non prendiamo tematicamente in considerazione il sedicente "umanesimo socialista" (Adam Schaff)<sup>6</sup> avendo esso smarrito ogni credibilità sia sul piano storico che su quello teorico-filosofico.

Non è difficile dimostrare come all'interno dell'area di pensiero che si avvale del sottofondo della teologia cattolica si siano verificati, già nella prima metà del XX secolo, ma poi ancora più estesamente nella seconda metà, una serie di sviluppi, alcuni dei quali piuttosto deteriori, altri, che hanno aperto il futuro ad una nuova stagione della filosofia dell'uomo.

Il cuore di questo positivo rivolgimento è da collocarsi nell'antropologia del Vaticano II e nel rigoglio teologico che l'ha preceduto e seguito. Non è certo un caso che due uomini chiave, Karol Wojtyła e Henri de Lubac<sup>7</sup>, collaborarono alla *magna charta* del nuovo umanesimo: la costituzione *Gaudium et spes*, ed elaborarono, uno su di un piano più filosofico, l'altro più teologico, le premesse per una nuova filosofia dell'uomo. In questo modo si era riaperta una sfida che a partire dal

<sup>5</sup> Tutta la storia del pensiero ebraico è venata da un forte e saldo umanesimo che ha la sua base sicura nella Sacra Scrittura e nel Talmud.

<sup>6</sup> Già nel primo dopoguerra Adam Schaff si batte per un "umanesimo socialista" per superare, se possibile, la contrapposizione tra marxismo e umanesimo. Vedi in lingua italiana il suo *La filosofia dell'uomo*, Roma 1963, e, inoltre, *La questione dell'umanesimo marxista*, Saggi filosofici, 3, Bari 1978.

<sup>7</sup> Sul pensiero filosofico di K. Wojtyła esistono già molti studi per una recensione dei quali rimandiamo alla nostra introduzione a K. WOJTYŁA, *Perché l'uomo*, Milano 1995. Il contributo di maggior rilievo resta sempre lo studio di R. BUTTIGLIONE *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano 1982, nel quale, per il nostro tema, è da segnalare il capitolo *Wojtyła e il Concilio* (pp. 208-264). Del medesimo ricordiamo anche l'ampia introduzione alla ristampa dell'edizione polacca di *Persona e atto*, *Kilka uwag o sposobie czytania "Osoby i czynu"*, in *Osoba i czyn*, Lublin 1994, pp. 9-42. Anche Augusto del Noce leggeva la filosofia di Wojtyła come l'"antropologia del Concilio" e sosteneva che il difetto della filosofia moderna consisteva tanto nel suo partire dall'uomo, quanto nel non tener presente tutto l'uomo.

Per la filosofia dell'uomo di De Lubac vedi M. SALES, *Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac*, Einsiedeln 1978, e soprattutto M. FIGURA, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*, Einsiedeln 1979. H.U. VON BALTHASAR ha dedicato uno studio al suo maestro dal titolo *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976. Per la relazione di De Lubac con Wojtyła, vedi dello stesso H. DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, tr. it., Milano 1992, pp. 453 ss.

XIV secolo<sup>8</sup> sembrava dover continuare a vedere perdente il cristianesimo e si era liberato un potenziale umanistico di cui né gli eredi della Riforma, né quelli del secolo dei Lumi sospettavano l'esistenza.

È superfluo ricordare che il Cardinal Henri de Lubac fu uno degli uomini che più influenzò il pensiero e l'opera di Hans Urs von Balthasar. Riprendendo l'opera filosofica di Balthasar intendiamo quindi situarla entro queste coordinate ed entro questa precisa dinamica storica.

## 2. La filosofia dell'uomo dopo la seconda guerra mondiale: l'immediato dopoguerra

Quando consideriamo la storia della filosofia dell'uomo in questo secolo declinante, dobbiamo constatare che un grande fattore di propulsione dell'umanesimo è stato di fatto costituito dagli eventi bellici delle due guerre mondiali e, in Russia, dalla rivoluzione del novembre 1917 (Berdiaev, Mandelstam, Men, Solzenicyn). Il dolore innocente, la morte, le atrocità, le violenze ingiustificate, il male assunto a norma sistematica dell'agire hanno accumulato nella memoria e nella coscienza dell'uomo un carico opprimente dal quale si è avvertita pressante la necessità vitale di risollevarsi. Per questo, senza esagerazione ed enfasi alcuna, si deve riconoscere che le pagine più lucide e più convincenti in questo secolo sono proprio quelle pensate in faccia al gulag e ad Auschwitz, cioè quelle che non si nascondono il punto di anti-umanesimo più basso che sia stato raggiunto forse non solo in questo secolo<sup>9</sup>. È questa la dialettica che si conferma anche sul finire del secolo XX. L'umanesimo traspare sia come reazione alla negazione dell'umano, ma anche, e ancor più fortemente e irresistibilmente dal di dentro di questa negazione.

Una testimonianza di questa filosofia dell'uomo pensata non reattivamente, ma dentro l'esperienza dell'avvilimento dell'uomo stesso la troviamo in una pagina singolare di Emmanuel Lévinas. Innanzitutto Lévinas ha ben chiaro il fatto che l'eccentricità dell'uomo rispetto al mondo delle cose, degli oggetti e degli animali non riposa primariamente sulla sua intellettualità pura e semplice, né sulla sua libera volontà<sup>10</sup> che il pensiero moderno ha svelato nella sua condizionatezza. In un pas-

<sup>8</sup> Per una rilettura non pregiudiziale del fenomeno storico dell'umanesimo, vedi il volume di H. DE LUBAC, *L'alba incompiuta del rinascimento*, tr. it., Milano 1977 e quello di G. CHANTRAINE, *"Mystère" et "Philosophie" du Christ selon Erasme*, Paris 1971. Questa rilettura dell'umanesimo coniugata con l'interpretazione delnoiana della genesi e dello sviluppo della storia del pensiero moderno aiuta a comprendere il significato "filosofico" epocale del Concilio Vaticano II.

<sup>9</sup> Non per nulla Giovanni Paolo II ha dichiarato San Massimiliano Maria Kolbe «il santo di questo nostro difficile secolo», perché in lui possiamo vedere «la vittoria dell'uomo mediante la fede», la più alta vittoria nel punto della più alta sconfitta.

<sup>10</sup> «L'antropologia non può aspirare al ruolo di una disciplina scientifica o filosofica privilegiata con il pretesto, un tempo addotto, che tutto il pensabile attraversa l'umana coscienza. Al contrario, alle scienze umane questo attraversamento appare esposto al più grave rischio di deformazione [...] L'umano, affrontato come un oggetto fra gli altri [...] assume delle significazioni che si connettono e si implicano in modo da condurre a delle possibilità concettuali estreme e irriducibili che oltrepassano i limiti entro cui si procede alla descrizione, fosse anche dialettica, del-

saggio di *Altrimenti che essere* egli mostra come l'uomo appaia nella sua incondizionatezza proprio quando venga a trovarsi nella condizione di sfruttato, di alienato, di spogliato. «Ci si può chiedere dunque se nulla al mondo è meno condizionato dell'uomo, fino all'assenza in lui dell'ultima sicurezza che offrirebbe un fondamento; e se, in questo senso, nulla è meno ingiustificato della contestazione della condizione umana, e se nulla al mondo libera più immediatamente, sotto la sua alienazione, la sua non alienazione, la sua separazione — la sua santità<sup>11</sup> — che definirebbe l'antropologia al di là del suo genere; ci si può chiedere se per delle ragioni non affatto trascendentali, ma puramente logiche, l'oggetto-uomo non debba figurare all'origine di ogni sapere. Le influenze, i complessi e l'occultamento che ricoprono l'umano, non alterano questa santità»<sup>12</sup>. Naturalmente questo argomento della rivelazione della santità dell'uomo proprio nella sua esinanizione era possibile solo dopo Auschwitz, fermi restando i primi capitoli del *Genesi*. È un argomento molto affine all'"*Ecce homo!*" di Pilato e alla descrizione giovannea della morte di Cristo quale momento della sua rivelazione ed esaltazione, ma non mi consta avere un precedente in filosofia. Alla fine del XX secolo, *tertio millennio appropinquante*, possiamo ripetere con Lévinas: umilia l'uomo quanto vuoi, svestilo dei suoi panni, avviliscilo in tutti i modi e ancora rimarrà qualcosa, rimarrà l'essenziale: l'inalienabilità della sua dignità, la sua ultima irriducibilità, l'incancellabilità della sua somiglianza con Dio, la sua "santità". È quello che i Padri chiamavano *atrepsia*: l'impossibilità di cancellare o di pervertire fino all'irriconeoscibilità le vestigia di Dio nell'uomo<sup>13</sup>.

Quel che a noi preme adesso mettere in luce è la situazione della coscienza europea nell'immediato dopoguerra, dato che il testo filosofico più importante nella immensa produzione balthasariana (*Verità del mondo*) fu pubblicato proprio nel 1947. Pertanto non sarà inutile richiamarci alla mente alcuni frammenti del dibattito immediatamente successivo alla conclusione del conflitto bellico mondiale. Essi ci servono come esempio delle aporie dell'umanesimo europeo che nel giro di boa della metà del secolo hanno tracciato la pista sulla quale si è dispiegato il pensiero successivo almeno fino alla fine degli anni '60. Non intendiamo in alcun modo fare una rassegna, ma solo rilevare delle tendenze.

Prendiamo come simbolo di quella coscienza il confronto tra Martin Heidegger e Jean Paul Sartre proprio sulla questione dell'umanesimo. Jean Paul Sartre ha tentato la via della fondazione della "dignità più grande"<sup>14</sup> dell'uomo a partire da un assunto dichiaratamente ateistico.

«Tutti sono umanisti al tempo nostro»<sup>15</sup>: è questa l'annotazione che Sartre appo-

---

l'ordine e dell'essere, che conducono allo straordinario, all'aldilà del possibile [...]» (E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere. Al di là dell'essenza*, tr. it., Milano 1983, p. 73). Quando l'altro è "il prossimo", "il perseguitato" in primo luogo io sono responsabile di fronte a lui. Questa è la conclusione di Lévinas e la sua risposta alla logica del sospetto.

<sup>11</sup> Santità in ebraico (*qds*) significa anche separatezza.

<sup>12</sup> E. LÉVINAS, o.c., p. 75.

<sup>13</sup> Cfr. S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*: «Nullum vitium ita contra natura est ut naturae extrema deleat vestigia» (XIX, 12, 2). La "fisica" dell'uomo è altresì l'argomento di Kirillov nei *Demoni* di Dostoevskij per dubitare della possibilità effettiva di negare Dio.

<sup>14</sup> J.P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. it., Milano 1982 [1945], p. 51.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 126.

ne alla discussione che la sua conferenza del 1945 su *L'esistenzialismo è un umanismo* aveva suscitato. Egli vuole mostrare perché l'uomo «abbia una dignità più grande che non la pietra o il tavolo»<sup>16</sup>. Per fare ciò egli afferma massivamente che, dal momento che Dio non c'è e quindi non c'è Uno che abbia pre-pensato tutte le essenze e le sostanze, non c'è neppure una “natura umana”. «Non a caso i pensatori d'oggi parlano più volentieri della condizione dell'uomo (*la condition humaine*) che non della sua natura»<sup>17</sup>. Ma su che cosa poggia la *condition humaine* di questo uomo sartriano, “ottimista disperato”, che progetta e inventa se stesso nell'abbandono (*Überlassenheit*) e nella derelizione, nella decisione che lo sottrae provvisoriamente al nulla e nell'azione che alla fine gli regala un'essenza che prima ancora non aveva e che dopo non avrà più? Sartre stesso spicca una risposta chiara e netta: «Non vi può essere all'inizio altra verità che questa: *io penso dunque sono*. Questa è la verità assoluta della coscienza che coglie se stessa [...] questa teoria è la sola che dia una dignità all'uomo, è la sola che non faccia di lui un oggetto»<sup>18</sup>. Un ritorno dunque esplicito a Cartesio quale padre e patrono delle filosofie della coscienza della più diversa specie. Un ritorno alla soggettività, con la preoccupazione, ancora determinante, di non confondere l'uomo con gli oggetti del mondo, perché secondo questo modo di vedere, avere una dignità significa essere differenti dall'essere del mondo. Quasi tutto il pensiero moderno occidentale permane nella certezza, più o meno consolidata, di quest'ultima irriducibilità dell'essere dell'uomo all'essere del cosmo, ma non sa più a quale chiodo appenderla perché stia e non cada rovinosamente. In Sartre il chiodo è il *cogito* cartesiano, come in Heidegger è la verità dell'essere e in Dilthey l'*Erleben*.

Di contro alle metafisiche della soggettività e della presenza si leva alta la voce di Martin Heidegger<sup>19</sup> il quale condanna ogni pretesa di fondare un umanesimo e quindi di situare l'uomo nel mondo e nell'esistenza in virtù della determinazione dell'essenza dell'uomo e non della “verità dell'essere”. A tal riguardo egli così si esprime: «Ogni umanismo o si fonda su una metafisica o pone se stesso a fondamento di una metafisica. È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che presuppone già, sia consapevolmente sia inconsapevolmente, l'interpretazione dell'ente, senza porre la questione della verità dell'essere. Per questo, se consideriamo il modo in cui viene determinata l'essenza dell'uomo appare che il tratto specifico di ogni metafisica è nel suo essere “umanistica”. Pertanto ogni umanismo rimane meta-

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 83-84.

<sup>19</sup> I due testi fondamentali in cui H.U. VON BALTHASAR si confronta da vicino con Heidegger si trovano, il primo in *Apokalypse der deutschen Seele*, vol. III, *Die Vergöttlichung des Todes*, pp. 193-315, nel quale Heidegger è studiato in un contrappunto serrato con R.M. Rilke; il secondo è contenuto in *Gloria*, vol. V, pp. 386-406 e 547-560. Balthasar in fondo rimprovera ad Heidegger d'aver fissato in se stessa l'oscillazione posta dalla differenza ontologica di essere ed essenza. I contenuti dell'articolo *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*, apparso in «*Stimmen der Zeit*», 137 (1940), pp. 1-8, sono più ampiamente svolti nei due testi citati.

D'ora in avanti per la trilogia di Balthasar ci serviamo delle seguenti abbreviazioni: G (*Gloria*); TD (*Teodrammatica*); TL (*Teologica*); E (*Epilogo*).

fisico»<sup>20</sup>. Il peccato originale di questo tipo di umanesimo è proprio quello di pre-supporre come ovvia l'essenza universale dell'uomo. L'uomo viene circoscritto dalla metafisica tradizionale come una sostanza (*rationalis naturae individua substantia*) ed anche le filosofie dell'idealismo tedesco che traducono la sostanzialità in soggettività non fanno altro, secondo Heidegger, che proseguire sulla linea della vecchia metafisica esiliata dall'essere. Egli quindi si associa alla critica idealistica del concetto di sostanza, ma non in vista dell'affermazione della soggettività. Per Heidegger l'uomo non si contraddistingue dal resto del cosmo per il suo essere "soggetto" e la sua "proprietas", il suo *proprium* risiede altrove.

Nella famosa *Lettera sull' "umanismo"*, citata sopra, così Heidegger definisce il *proprium humanum*: «La metafisica si chiude di fronte al semplice fatto essenziale che l'uomo è essenzialmente nella sua essenza (*in seinem Wesen west*) solo in quanto è chiamato dall'essere. Solo a partire da questo reclamo l'uomo "ha" trovato ciò in cui abita la sua essenza. Solo a partire da questo abitare egli "ha" il linguaggio come la dimora che conserva alla sua essenza il carattere estatico. Chiamo lo stare nella radura (*Lichtung*) dell'essere l'e-sistenza dell'uomo. Solo dell'uomo è proprio un tal modo d'essere»<sup>21</sup>. La conclusione è che «l'e-sistenza dell'uomo è la sua sostanza»<sup>22</sup>, e ciò in un senso ben diverso da quel che afferma Sartre quando scrive: «L'esistenza dell'uomo precede la sua essenza»<sup>23</sup>. Lo stesso Heidegger prende le distanze da Sartre: «*précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes (L'existentialisme est un humanisme)*. Se invece si pensa come in *Sein und Zeit*, si dovrebbe dire: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'être*»<sup>24</sup>.

La singolarità della posizione dell'uomo è data dall'essere situato (*Dasein*), nel punto in cui si annuncia la differenza ontologica tra l'essere e l'ente, in qualità di «pastore dell'essere». Così l'uomo «guadagna l'essenziale povertà del pastore, la cui dignità consiste nell'essere chiamato dall'essere stesso a custodia della sua verità»<sup>25</sup>. Se ne conclude che «bisogna porre l'humanitas a servizio della verità dell'essere»<sup>26</sup>. Non c'è un'autoteologia dell'uomo o della persona umana. La stessa opposizione natura/spirito non è considerata da Heidegger come radicale potendo essere ricondotta alla pura storicità. Insomma il suo appare come un umanesimo nel quale l'uomo è definito da qualcosa che non è il mondo naturale, non è il mondo delle persone e non è Dio<sup>27</sup>. Egli stesso lo sostiene quando scrive: «[il mio] è l'umanesimo che pensa l'u-

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull' "umanismo"*, tr. it., Milano 1995 [1946], pp. 42-43.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>23</sup> J.P. SARTRE, o. c., p. 46.

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, o.c., p. 61.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>27</sup> Su questo concorda anche J. SEIFERT, *Die verschiedenen Bedeutungen von 'Sein'- Dietrich von Hildebrand als Metaphysiker und Martins Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit*, in B. Schwarz (ed.), *Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80 Geburtstag*, Regensburg 1970, pp. 301-332; più recentemente dello stesso autore vedi *Essere persona come perfezione pura. Il beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica* (datt.), Vaduz 1995, p. 3.

manità dell'uomo a partire dalla vicinanza all'essere, ma nello stesso tempo è l'umanesimo in cui in gioco non è l'uomo, ma l'essenza storica dell'uomo a partire dalla sua provenienza dalla verità dell'essere»<sup>28</sup>.

Se all'inizio c'è in Heidegger una preoccupazione per l'essere contro il trascendentalismo kantiano, husserliano e neokantiano, e si tenta la via di una ontologia fondamentale contro una certa metafisica greca a partire dalla metafisica greca, alla fine, «tutto sta unicamente nel fatto che la verità dell'essere giunga al linguaggio e che il pensiero pervenga a questo linguaggio»<sup>29</sup>. Il linguaggio è infatti «la casa dell'essere»<sup>30</sup>, la verità dell'essere è la dimora dell'uomo e il pensiero «costruisce la casa dell'essere»<sup>31</sup>. Se ne deduce, con il suo discepolo Gadamer, che «la comprensione (*Verständnis*) è il carattere ontologico originario della vita stessa»<sup>32</sup>.

Il grande merito che viene ascritto ad Heidegger dai suoi seguaci sulla traiettoria ermeneutica (Gadamer, Ricoeur) è quello di aver oltrepassato le problematiche epistemologiche e di aver posto invece la questione decisiva dell'ontologia. In questo modo egli avrebbe sciolto definitivamente dal capestro della filosofia come teoria della conoscenza la regione del "senso" e del "comprendere" ed avrebbe quindi emancipato l'ermeneutica sia dal soggettivismo trascendentale che da quello metafisico<sup>33</sup>.

Dal nostro punto di vista dobbiamo rilevare il fallimento complessivo dell'esperimento heideggeriano rispetto ad una più adeguata demarcazione della filosofia dell'uomo e del rango che compete all'uomo<sup>34</sup>. Possiamo dire che Heidegger sta nella serie di autori che in questo ultimo secolo del secondo millennio cristiano hanno tentato, senza giudicare da parte nostra l'esito complessivo della prova, di risalire ad una ispirazione pre-cristiana, sviluppando un pensiero sistematicamente e presuntivamente extracristiano. Egli compie quindi, a nostro avviso, la parabola che ha avuto inizio in una certa cultura rinascimentale e che in Germania si è incrementata a dismisura con la Riforma, culminando nell'idealismo hegeliano prima e nel nihilismo nietzscheano poi e che prevedeva un ritorno alla greccità pura, non più mediata dai Padri della Chiesa<sup>35</sup>. Tale parabola raggiunge il suo zenith nella pretesa di fondare la "dignità"<sup>36</sup> dell'uomo su qualcosa che, come abbiamo osservato, concordemen-

<sup>28</sup> M. HEIDEGGER, o.c., p. 74.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>32</sup> H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 1994, p. 307.

<sup>33</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 300-314. P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, tr. it., Brescia 1977 [1975], pp. 34-35.

<sup>34</sup> «Si può scoprire l'uomo come quel luogo del cosmo in cui si dischiude la domanda fondamentale, e costruire ("scientificamente") a partire da qui una antropologia che descriva il fenomeno dell'esserci (*Dasein*) che si interroga, senza porre la domanda sul senso di questo essere come tale che si interroga sul senso. Oggetto di questa scienza è l'uomo come essere che si interroga, ma non che senso abbia questo stesso essere che si fa domande sulla propria esistenza e sul proprio esserci: proprio con questa nuova domanda la scienza antropologica sarebbe diventata filosofia»: così H.U. VON BALTHASAR in E, p. 16.

<sup>35</sup> In Italia Emanuele Severino è un esponente di questa linea.

<sup>36</sup> M. HEIDEGGER, o.c., p. 73.



te con Seifert e con Balthasar<sup>37</sup>, non è l'uomo e non è Dio. Una simile pretesa si sviluppa e abortisce da un nihilismo che sta al principio (essere/nulla) e alla fine (*sein zum Tode*). L'irreligiosità metodologica di questo pensiero impedisce sia una definizione dell'uomo come superiore all'essere del mondo (*Da-sein*), sia una apertura agli altri e all'Altro, come gli rimprovererà Emmanuel Lévinas. La delimitazione dell'uomo in Heidegger è ontologica in quanto è conoscitiva e quindi rimane essenzialmente intellettuale proprio nelle sue più spericolate e tormentate peripezie. In lui si verifica, a parere di Lévinas, il passaggio dall'ateismo al paganesimo<sup>38</sup>.

L'ultimo accenno, sempre in forma di premessa circostanziale, è rivolto a Karl Barth. Abbiamo già visto come Karl Barth, in qualità di teologo, avesse sconfessato, in un suo scritto pubblicato a Zurigo nel 1950, ma risalente a qualche tempo addietro, la necessità di un umanesimo. In un volume pubblicato nel 1946 dal titolo *La teologia protestante nel XIX secolo* Karl Barth ricostruisce con una certa precisione le linee dell'intreccio fatale tra umanesimo e "borghesia" e quindi tra umanesimo "borghese" e cristianesimo. Inoltre egli rimanda questo connubio improprio alla tentazione umanistica continuamente riemergente nella storia protestante fin dai primordi. L'ultimo grande episodio è quello del sodalizio tra pietismo e illuminismo, proprio sulla base della comune tensione all'"umanizzazione"<sup>39</sup>. Come abbiamo avuto già modo di notare, Barth mette in luce questo fenomeno quale esempio di riduzione del cristianesimo in una maniera simile, ma non identica, a quella che Balthasar presenta sotto il titolo di "riduzione antropologica" nel suo libretto *Solo l'amore è credibile*<sup>40</sup>. Quel che preme a Barth è riaffermare l'irriducibilità del cristianesimo a qualsiasi schema di "umanizzazione". Il mistero di Cristo, infatti, non è per sua natura sottoponibile ad una simile presa e si sottrae al carcere delle anguste e inadeguate categorie umanistiche. La cristologia deve risplendere come stella solitaria e non entrare in congiunzione con altri astri. In questo modo Barth riafferma i diritti di una teologia non "ridotta" e di una fede non asservita, ma non risponde alle domande che in quelle ripetute riemersioni dell'umanesimo si ripresentavano, seppur imboccando la via di risposte inconcludenti.

Le questioni irrisolte, e protestanticamente insolubili, se si deve restare fedeli ai fondatori, sono quelle dell'implicazione da una parte di Cristo con l'uomo e quindi il significato dell'umanità di Cristo e, dall'altra, la collocazione dell'umanità degli uomini e di ogni uomo nella sua relazione con Cristo, l'"inclusione" in Cristo.

Di contro alla coscienza barthiana della situazione post-bellica, si pone il cattolico R. Aubert il quale in un suo articolo del 1946 uscito in «Collectanea Mechlinensia» così scrive: «Il faut repenser dans la lumière du Christ le traité de l'anthro-

<sup>37</sup> «L'indifferenza totale che contraddistingue l'essere dell'ente esistente esclude radicalmente nell'essere stesso ogni pianificazione a portare nella sussistenza se stesso attraverso una determinata graduatoria ascendente di forme essenziali, che abbiano a cominciare come "contenitori" per poi approdare (come dice Heidegger) all'"ovile". La ragione è che questi "piani" stanno nell'essenza e non nell'essere, per quanto vero sia che non si dà essenza che non abbia parte all'essere» (G V, p. 553).

<sup>38</sup> *La filosofia e l'idea dell'infinito*, «Revue de Métaphysique et de Morale» (1957), pp. 241-253.

<sup>39</sup> Cfr. K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo*, 2 voll., tr. it., Milano 1979, I, pp. 123-132.

<sup>40</sup> Pagine 33-51.

pologie chrétienne, dont la refonte sera peut-être l'oeuvre majeure du milieu du XX siècle»<sup>41</sup>. Espressioni simili le ritroviamo ad esempio nel *Dramma dell'umanesimo ateo* del Padre De Lubac e negli scritti di Romano Guardini, come anche di Berdiaev.

Come ulteriore documento dello spirito di un'epoca, prima di addentrarci definitivamente nella filosofia dell'uomo di Balthasar, vorrei prendere brevemente in considerazione un suo importante saggio pubblicato in due differenti versioni nel 1948 e nel 1949 dal titolo *Christlicher Humanismus*<sup>42</sup>. L'incipit di questo articolo ci è noto: «Oggi l'umanesimo è diventato di nuovo una parola guida, dopo un periodo nel quale si era tentato di far saltare i confini dell'umano in maniera violenta». Ma, pur accogliendo la richiesta di umanesimo, Balthasar introduce subito una distinzione di un'importanza capitale per ben intendere la disfatta della filosofia dell'uomo nel XX secolo e le sue *chances* positive. «In questo momento storico riemerge — prosegue Balthasar — più pressante la domanda sulla dimensione sovrastorica dell'uomo: la domanda sulla relazione dell'umanesimo mondano con la dimensione sovramondana e cristiana dell'uomo»<sup>43</sup>. L'uomo e il mondo, afferma von Balthasar, non possono misurarsi l'un l'altro in una reciprocità assoluta, ma necessitano di una misura ulteriore che li “misuri” entrambi: Dio. Essi sono una misura misurata e non misurante. Solo il cristianesimo può garantire un autentico umanesimo. Nessun umanesimo precristiano o post-cristiano può raggiungere il vertice cristiano di Dio che si fa uomo. A ciò fa seguire una critica spietata dello status della cultura tedesca come contrassegnato dall'inclinazione al “sapere” (*Wissen*) o, nei suoi vertici, all’“agire” (*Tat*), ma non “all’adorazione, alla preghiera, all’ascolto, alla contemplazione come apertura e accoglimento”, in una parola, all’*amore*. Per questo, all’esaltazione dello “spirito” umano come divinità, e qui è compreso tutto l’idealismo classico tedesco che Balthasar aveva già “confessato” nella *Apocalisse dell'anima tedesca*, non ha fatto seguito l’affermazione della comunionalità: «Essi non hanno compreso fino a che punto nel concetto di ‘spirito’ sia incluso quello di ‘comunione’ (*Gemeinschaft*)»<sup>44</sup>.

In questo piccolo saggio si possono rintracciare tutte le principali coordinate della filosofia di Balthasar<sup>45</sup>. Per quel che attiene al nostro tema dobbiamo sottolineare per ora semplicemente come egli respinga, al pari di Barth, un “umanesimo monda-

<sup>41</sup> *Les grandes tendances théologiques entre les deux guerres*, «Collectanea Mechlinensia», gennaio (1946), p. 36.

<sup>42</sup> La prima si trova in «Studium Generale», 1 (1948), pp. 63-70, la seconda in «Gloria Dei», 4 (1949), pp. 37-48.

<sup>43</sup> Nella prima versione, p. 63.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>45</sup> C'è un altro articolo che precede quello sull'*Umanesimo cristiano* e che riveste un significato programmatico per il pensiero filosofico balthasariano: *Von der Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*, «Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz», 2\3 (1946\47), pp. 1-38.

Sulla filosofia di Balthasar esistono già diversi studi. P. HENRICI ha fornito un primo sguardo d'insieme nel suo articolo *Zur Philosophie Hans Urs von Balthasar*, in K. LEHMANN-W. KASPER (a cura di), *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*, Paderborn 1989, pp. 237-259. Una sintesi la si trova anche in E. BAUER, *Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Sein philosophisches Werk*, in E. CORETH-W.M. NEIDL-G. PLIGERSDORFER (a cura di), *Christliche Philosophie im katholischen*

no” e quindi la miscela di borghesia e cristianesimo, ma non si chiuda affatto alla fondazione, l’unica possibile, di un umanesimo cristiano. Anzi il Padre De Lubac riferendosi al volume *Wahrheit der Welt* scrisse: «In definitiva, tutto concorre a mettere in rilievo un’antropologia fondamentale» e tutto «è in funzione di un’immagine totale dell’uomo»<sup>46</sup>. Questa era la lettura di De Lubac. È lecito chiedersi se Balthasar avrebbe sottoscritto senza riserve un simile giudizio.

### 3. L’umanesimo filosofico di Hans Urs von Balthasar

#### 3.1. La dimenticanza dell’essere: *distinctio realis e analogia entis*

Possiamo adottare come punto di partenza quella che Balthasar chiama “la riduzione antropologica” (*Solo l’amore è credibile*) dato che essa ci introduce nella duplice censura che sta alla base del fallimento del tentativo di fondazione della dignità dell’uomo da parte di non poche filosofie e di cui il XX secolo è stato testimone. Si tratta della dimenticanza dell’essere da una parte e della «determinazione antropologica del criterio di Rivelazione»<sup>47</sup> o «della misurazione del cristianesimo sul metro della natura umana»<sup>48</sup>. Ci occupiamo in primo luogo della dimenticanza dell’essere<sup>49</sup>.

La trattazione estesa dell’arco storico lungo il quale si è dispiegata la concettualizzazione dell’essere si trova nel volume quinto di *Gloria* dal titolo: *Nello spazio della metafisica: l’epoca moderna*. Qui viene descritta la parabola che ha condotto dalla fine del medioevo fino a Cartesio, Leibniz e quindi ad Hegel. Il processo ha comportato schematicamente due fasi: una prima fase nella quale il mondo, la natura divengono materia di dominio concettuale e pratico ed anche l’essere cessa di rap-

*Denken des 19. und 20. Jahrhundert*, Graz\Wien\Köln 1990, pp. 285-304. Tra gli studi monografici segnaliamo solo G. DE SCRIVVER, *Le merveilleux accord de l’homme et de Dieu: étude de l’analogie de l’être chez Hans Urs von Balthasar*, Leuven 1983; R. BOTTALICO, *Il problema metafisico in Hans Urs von Balthasar*, Bari 1984; E. BABINI, *L’antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1987; H.O. MEUFFELS, *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar*, Würzburg 1991; P. IDE, *Être et mystère. La philosophie de Hans Urs von Balthasar*, Bruxelles 1995; E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser. Una meditación entre Filosofía y Teología en Hans Urs von Balthasar*, Barcelona 1994; D.J. FARES, *La configuración de la verdad como develamiento y velamiento del ser en los primeros escritos de Hans Urs von Balthasar*, «Stromata», 51 (1995), pp. 89-122; Id., *Fenomenología de la verdad en H.U. von Balthasar: una guía de la lectura de la “Verdad del mundo” desde la perspectiva de la verdad como develamiento y velamiento del ser*, «Stromata», 51 (1995), pp. 181-259; J. DISSE, *Metaphysik der Singularität: eine Einführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasar*, Wien 1996.

<sup>46</sup> *Un testimone della Chiesa: Hans Urs von Balthasar*, in *Paradosso e mistero della Chiesa*, tr. it., Milano 1979, pp. 138-139.

<sup>47</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Solo l’amore è credibile*, tr. it., Roma 1977, p. 42.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>49</sup> Ci asteniamo da riferimenti circostanziati a S. Tommaso data l’onnipresenza del suo esplicito influsso sul pensiero di von Balthasar, al punto che, si può dire, non ci sia pagina dell’opera balthasariana nella quale l’Aquiniano non sia presente. Per un primo colpo d’occhio sul nesso tra Balthasar e Tommaso si veda l’articolo di A. CAMPODONICO, *La filosofia di Tommaso d’Aquino nell’interpretazione di Hans Urs von Balthasar*, «Medioevo», 18 (1992), pp. 379-402.

presentare il motivo di uno stupore, perde il suo nesso con i trascendentali i quali impedivano la sua totale astrazione concettuale e viene dominato conoscitivamente<sup>50</sup>. La seconda fase, contemporanea alla prima, vede un progressivo rattrappimento entro la dialettica intramondana uomo-mondo, soggetto-oggetto, che fa saltare quella che i medievali chiamavano l'*analogia entis*, correlativa alla differenza fondamentale Dio-mondo, che attraversava ogni altra differenza. A questo punto l'essere poté indifferentemente venire identificato sia con la somma degli enti, sia con Dio (Eckhart), sia con l'io (pensiero trascendentale).

Dinanzi a questa *débâcle* iniziata con la formalizzazione dell'essere da parte di Scoto prima e proseguita da Suarez<sup>51</sup>, Balthasar propone una ripresa di una filosofia dell'essere che contempra di nuovo la *distinctio realis* tommasiana e l'*analogia entis*. «Ogni ente limitato (*essentia*) — scrive von Balthasar — partecipa dell'essere effettuale (nell'*actus essendi*), ma nessuno di quelli è identico a questo e tutti gli enti limitati nel loro insieme non lo esauriscono. A partire da San Tommaso questo mistero viene denominato “*distinctio realis*”. Questa specifica costituzione creaturale dell'essere ha certamente qualcosa a che fare con la differenza in Dio tra l'essenza identicamente comune alle Persone e le loro proprietà differenzianti, sebbene la *distinctio realis* connota la sfera creaturale nella sua insuperabile diversità rispetto a Dio»<sup>52</sup>. Quindi la differenza tra l'essere e gli enti è una differenza metafisica fondamentale e va insieme ad un'altra differenza, quella tra l'essere e l'essenza. Per Balthasar entrambi questi aspetti sono «il marchio della non-divinità della creatura: né la sua determinatezza come ente (*essentia*) può conferirsi da se stessa realtà (*esse*), né il suo aver parte alla realtà (*esse*) la quale è universale, concedergli la sua determinatezza (*essentia*)»<sup>53</sup>. Come dalla differenza dell'essere dalla somma degli enti si ricava che ogni ente deve rinviare e di fatto rinvia e allude oltre se stesso in un movimento di trascendimento, nella differenza tra l'essere e l'essenza emerge il rinvio ad una non-necessità, ad una libertà e ad un amore creativo in assenza del quale lo spazio di oscillazione tra i due rimane inspiegabile<sup>54</sup>. Per questo «ogni metafisica che sottragga all'uomo la luce dell'essere per trapiantare ogni luce in lui stesso, cessa da

<sup>50</sup> «La concettualizzazione dell'essere in Scoto e Suarez elimina l'esperienza della realtà ed isola il pensiero entro una sfera che si qualifica mediante pure predicazioni di essenza, mediante il gioco delle analisi e delle sintesi di concetti, e di conseguenza mediante l'opposizione intrasoggettiva di atto di pensiero (*noesis*) e contenuto di pensiero (*noema*). [...] “Reale” significa per Suarez come per Scoto il compossibile, il possibile, non il reale esistente [...] Si concepisca pure l'essere onnicomprensivo (in quanto concetto!) come la realtà: si avrà per conseguenza che ogni possibile è reale» (G V, pp. 34-35).

<sup>51</sup> Vedi G V, pp. 22-23.

<sup>52</sup> TD IV, p. 69.

<sup>53</sup> TD IV, p. 66.

<sup>54</sup> «Al di là della libertà pur sempre condizionata, a vicenda assegnata dell'ente ad essere libero nell'essere e dell'essere a sussistere libero nell'ente, ecco una libertà incondizionata, tutt'al più condizionata da se stessa, non intaccata dal nulla, *actus purus*, una libertà che a tutta prima viene postulata semplicemente affinché la luce di apertura tra l'essere e l'ente resti una libera luce non coatta, dunque affinché il singolo ente non sprofondi nelle costrizioni di un processo di esplicazione, e l'essere non ci rimetta la sua libertà in una simile “odissea”, nella sua evoluzione cosmica in cammino verso se stesso. Altrimenti l'esperienza originaria del bambino è falsa, confutata dalle astuzie dell'età adulta e dalle sapienze della metafisica» (G V, p. 570).

se stessa d'essere metafisica»<sup>55</sup>. E, in positivo, «l'atto filosofico (che ogni uomo implicitamente pone, anche se solo implicitamente) incontra nelle profondità dell'essere la profondità ancor più profonda della luce divina»<sup>56</sup>.

Secondo Balthasar quindi non si può concepire una filosofia dell'uomo, senza destinarla contemporaneamente ad una caduta fatale, prescindendo da una metafisica che contempra quella che egli stesso chiama "la quadruplici differenza". L'antropologia balthasariana sarà sempre un'antropologia collocata nel quadro della *distinctio realis* e della *analogia entis* anche quando sarà un'"analogia del soggetto" o un'analogia della libertà o dell'amore. Inoltre l'anfibolia di ontologia e personologia intramondaneamente è per Balthasar sempre da intendere nella più grande e comprensiva relazione delle Persone divine tra di loro. Infatti, «come le Persone divine sono se stesse solo nel superamento di sé in direzione dell'Altro, così anche le essenze create sono se stesse solo nel rinvio alla loro origine (da cui anche l'essere nel suo complesso fluisce) e alla loro destinazione al dono di sé (al prossimo, e così concretamente all'essere nel suo complesso, passando attraverso ogni ente singolo)»<sup>57</sup>.

### 3.2. L'essere e i trascendentali

La dottrina dell'essere Balthasar la concepisce sempre unitamente a quella dei trascendentali dell'essere<sup>58</sup>. Egli critica la formalizzazione dell'essere verificatasi nella seconda Scolastica e l'attribuisce in parte anche ad una perdita di vista dei modi sovracategoriali dell'essere che sono i trascendentali<sup>59</sup>. La riflessione articolata sull'uno, sul vero, sul bene e sul bello è presente dall'inizio della sua produzione letteraria fino alla grande trilogia ordinata notoriamente secondo il *pulchrum* (estetica teologica), il *bonum* (drammatica) e il *verum* (logica).

La meditazione sui trascendentali impedisce la riduzione dell'essere a puro concetto, in quanto essi evidenziano come in esso ci sia un mostrarsi (*sich zeigen*), un donarsi (*sich geben*) e un dirsi (*sich sagen*) e tutto ciò nell'unità (*unum - ens*)<sup>60</sup> dell'essere. E dove c'è un'apparizione (epifania), una donazione e un interloquire ci

<sup>55</sup> G V, p. 577.

<sup>56</sup> G I, p. 151.

<sup>57</sup> TD V, p. 66.

<sup>58</sup> Balthasar afferma di aver praticato una «filosofia e teologia sulla base di una analogia non già dell'essere astratto ma dell'essere quale lo si incontra concretamente nei suoi attributi non categoriali ma trascendentali» (*Uno sguardo*, p. 42). Scola parla di una «analogia dei trascendentali» (*Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991, p. 42). È in corso di pubblicazione uno studio monografico di M. Saint-Pierre sul tema dei trascendentali in Balthasar.

<sup>59</sup> Tale critica si estenda alla filosofia moderna. Riguardo a Kant egli così si esprime: i trascendentali «[...] in Kant (*Analitica dei concetti*, § 12, *Critica della ragion pura*) sono un'idea certo antica ma 'vuota' la cui verità sta nel formare categorie della quantità, 'cioè dell'unità, pluralità e universalità come logici postulati e criteri di ogni conoscenza delle cose', che poi in modo improvvido vengono tradotti in 'proprietà delle cose in sé'. In Nietzsche essi vengono non solo capovolti a vicenda (la verità è brutta...), ma dimostrati come intimamente contraddittori e quindi dissolti» (TL I, p. 20).

<sup>60</sup> Sull'*unum* vedi H.U. VON BALTHASAR, *Uno sguardo d'insieme sul mio pensiero*, «Communio. Strum.Int.Lav.Teol.», 105 (1989), p. 42.

dev'essere anche un soggetto autocosciente che recepisce tutto ciò. I trascendentali in quanto "lingua" dell'essere chiamano in causa il Creatore e la creatura autocosciente. «Si riconosce qui definitivamente — scrive Balthasar — che tutta intera la metafisica dei trascendentali dell'essere è esplicabile solo sotto la luce della creazione del mondo nella Parola di Dio, il quale alla fine si esprime in divina libertà come uomo sensibile-spirituale [Gesù], senza che la metafisica debba diventare essa stessa teologia»<sup>61</sup>. Dai trascendentali si leva ancora una volta la domanda propria dell'*analogia entis*. Che cosa significa infatti la polarità che attraversa tutti i trascendentali? Che cosa significa la loro fondamentale unità per cui non si può concepire fino in fondo l'uno senza l'altro o l'uno in una separazione totale dagli altri (circuminsessione dei trascendentali)? Qui l'apporto di *Warheit der Welt* è decisivo, in essa si sviluppa una dottrina dei trascendentali che li riconduce sia alla teologia trinitaria sia all'antropologia. Infatti, se i trascendentali sono modi dell'essere, la verità (*verum*) si presenta come la misura dell'essere e l'amore come la misura della verità<sup>62</sup>. Non che l'amore venga «prima dell'essere, ma ne è il suo atto più elevato, in cui viene a mancare la sua comprensibilità»<sup>63</sup>. L'amore «è più ampio dello stesso essere»<sup>64</sup> e si presenta come «il sottofondo segreto dei trascendentali», al punto che la verità stessa, senza amore, diverrebbe «insensata», «cesserebbe d'esser vera»<sup>65</sup>.

In quanto radicati sul "sottofondo" dell'amore, i trascendentali rinviano al mistero primordiale dell'amore divino che si autopartecipa, e questo è l'ultimo passaggio di questa metafisica, l'altro, lo vedremo è in direzione della filosofia dell'uomo.

«Il potersi rivelare, donare e dire da parte delle cose finite non appartiene alla loro necessità (*Not*), ma alla loro essenziale perfezione d'essere; perciò deve avere il suo *Urbild* (*modello*) nell'essere di Dio. Di quale tipo esso sia potrà dirlo l'autorivelazione di Dio e la riflessione su di essa (come teologia): qui l'essere sarà la differenza personale di Padre e Figlio quale autoespressione (*Selbstaussage*) e autodonazione perfetta di sé all'interno dell'identità, la quale, in quanto amore, deve avere la sua fecondità come Spirito Santo. "Figlio" è contemporaneamente "Parola" (in quanto *Selbstaussage*), "espressione" (*Ausdruck*) (in quanto dirsi), e "*Kind*" (produzione amorosa) [...]»<sup>66</sup>.

La conclusione che Balthasar trae, appoggiandosi alle affermazioni di San Bonaventura sui trascendentali nella SS. Trinità<sup>67</sup>, è che la differenza di Persone in Dio, e i trascendentali acquistano senso solo entro la relazione tra persone e tra soggetti autocoscienti, costituisce la premessa generale del sussistere dei trascendentali a livello intramondano. «Il non poter pervenire ad una identità entro la differenza mondana nell'ente concretamente esistente, suppone una forma di differenza all'interno dell'identità divina»<sup>68</sup>. «Tanto filosoficamente a partire dall'essere mondano,

<sup>61</sup> *Epilog*, p. 59.

<sup>62</sup> Cfr. TL I, p. 261.

<sup>63</sup> TL II, p. 153 n.

<sup>64</sup> TL II, p. 152.

<sup>65</sup> TL I, p. 175.

<sup>66</sup> *Epilog*, p. 66.

<sup>67</sup> Cfr. TL II, *I trascendentali e la Trinità*.

<sup>68</sup> TL II, p. 156.

quanto teologicamente a partire da quello divino, i trascendentali non possono essere ascritti semplicemente all'indistinto essere divino, ma si ancorano nel processo ipostatico, dato che in generale non si può parlare di un essere o di un'essenza divina a prescindere da questo processo. L'essenza è identica nelle positive autoesplicitazioni (*Selbstentäußerung*) delle Persone che in tutte è una, vera e buona»<sup>69</sup>. Insomma quand'anche i trascendentali si riferiscano all'essenza, essi si coriferiscono sempre alle Persone. Si può parlare propriamente di una connotazione ipostatica dei trascendentali. «Se i trascendentali — scrive Balthasar — attraversano anche l'essere sub-spirituale, tuttavia essi però raggiungono la loro pienezza là dove l'essere brilla interiormente all'essere spirituale (*Geistsein*)»<sup>70</sup>.

Può sorgere qui l'interrogativo se una simile trattazione dei trascendentali rispetti effettivamente la legge fondamentale dell'analogia e quindi della *dissimilitudo* tra Dio e la creatura. A ciò risponde lo stesso Balthasar: «basta uno sguardo alla Trinità necessaria dell'Essere divino e alla casualità dei miliardi di individui nell'essere umano per far brillare subito questa più grande dissomiglianza»<sup>71</sup>.

### 3.3. Metafisica e antropologia

Se la metafisica dell'essere va sempre coniugata con una metafisica dei trascendentali, in che rapporto sta la metafisica globalmente intesa con la filosofia dell'uomo?

Abbiamo già visto come Balthasar ricusi la "riduzione antropologica" in quanto squalifica la quadruplica differenza dell'essere e quindi l'*analogia entis*. Conseguentemente egli presenta in alcuni passaggi un inquadramento dell'antropologia dentro una cornice metafisica, mentre, in altri casi, al contrario, segue il percorso inverso e legge la metafisica con l'antropologia. Il primo tipo di procedimento lo troviamo ad esempio quando Balthasar descrive le prime tre differenze metafisiche spiegando con esse alcuni "interessi del cuore umano". Così egli parla di meraviglia e spavento nell'uomo in relazione alla percezione elementare del mondo come popolato di enti che stanno di fronte a lui come contrapposti al nulla da cui provengono. Così egli rileva la percezione fondamentale della sospensione (*Schwebe*) e oscillazione e quindi di povertà e ricchezza in relazione alla differenza tra l'universalità dell'essere e la particolarità degli enti i quali da un lato partecipano dell'essere e dall'altro non lo esauriscono mai. Così egli parla di sacrificio e beatitudine, della dialettica di universalità e irripetibilità della personalità (missione) in riferimento alla differenza di essere ed essenza. In tutti questi esempi è la metafisica dell'essere a servire da principio esplicativo dell'uomo, di qualcosa dell'uomo. Balthasar giustifica questo movimento come necessario alla sopravvivenza stessa della metafisica. Inoltre «l'imperativo categorico dell'essere»<sup>72</sup> intende non solo il mondo umano [...]

<sup>69</sup> TL II, p. 153.

<sup>70</sup> TL II, p. 152.

<sup>71</sup> TL II, p. 154. «Ci si potrebbe domandare se una simile trattazione dei trascendentali (che in Dio compenetrano l'essenza e caratterizzano le Ipostasi come tali) doni abbastanza valore alla *maior dissimilitudo* tra Dio e la creatura» (*ivi*).

<sup>72</sup> «Agisci in modo come se tu e l'altro e l'altra cosa aveste bisogno di sdebitarvi di una grazia insondabile» (TD V, p. 566).

esso intende l'essere in genere, in quanto questo oltrepassa ogni legge nella grazia», tutta la realtà mondana è implicata<sup>73</sup>.

A questo primo movimento se ne aggiunge un altro. Quando Balthasar afferma che «le quattro fasi indicate non erano che un dilatarsi sempre più ampio di un'identica cosa già presente nel primo atto di coscienza del bambino che si desta alla vita» e che «questo primo atto [...] attinge l'ultimo termine»<sup>74</sup>, egli interpreta lo scenario della metafisica, il «viaggio verso la trascendenza»<sup>75</sup> a partire da un elemento antropologico fondamentale. La pagina più incontrovertibile in proposito è la seguente che citiamo per esteso: «L'uomo esiste solo nel dialogo con il suo prossimo. Un bambino è chiamato alla coscienza di sé dall'amore e dal sorriso della madre. Ed è l'orizzonte dell'essere infinito nella sua totalità che si apre a lui in quell'incontro, rivelandogli quattro cose: 1. Che egli nell'amore con sua madre è *uno*. 2. Che questo amore è *buono*, dunque che tutto l'essere è buono. 3. Che questo amore è *vero*, dunque che l'essere è vero. 4. Che questo amore suscita gioia, dunque che tutto l'essere è *bello*. Aggiungiamo che l'epifania dell'essere è piena di significato solo se nell'apparizione noi cogliamo l'essenza in quanto si mostra, se cogliamo la cosa in sé. Il bambino non riconosce una semplice apparizione, ma la madre in se stessa». Quest'ultima annotazione è importante perché ribadisce il realismo della esperienza e della conoscenza, dato che nei trascendentali noi attingiamo realmente l'essere<sup>76</sup>. Ma quel che per noi è ancor più rilevante è che questo realismo metafisico è ineluttabilmente congiunto ad un realismo antropologico<sup>77</sup>. Qui è per un certo verso la filosofia dell'uomo a spiegare il dato metafisico di fondo: la percezione dell'essere come correlativa all'esperienza dell'incontro e dell'amore e la connotazione privilegiatamente ipostatica dei trascendentali. E se l'amore si configura come il «sottofondo segreto dei trascendentali»<sup>78</sup>, la *comunione delle persone* si profila come l'origine e il fine di ogni relazione d'amore.

Questa riflessione balthasariana si è spinta fino al punto da accettare la proposta di Henrici di modificare il termine metafisica in meta-antropologia<sup>79</sup>.

<sup>73</sup> Cfr. A. CHAPPELLE, *La merveille de l'être. La philosophie et la gloire*, «Rev.Int.Cath. Communio», 14 (1989), pp. 45-53.

<sup>74</sup> G V, p. 569.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Sul realismo della teoria della conoscenza di cui fa uso Balthasar si veda lo studio di A. SCOLA, o.c., pp. 39-40, e le osservazioni contenute nel lungo articolo di A. MODA, *Struttura e fondamento della logica teologica secondo Hans Urs von Balthasar*, «Rassegna di Teologia», 31 (1990), pp. 548-566; 32 (1991), pp. 31-60.

<sup>77</sup> Per l'unità e la distinzione di filosofia dell'essere e filosofia dell'uomo è stato decisivo per Balthasar dapprima l'incontro con Przywara e, in seguito, l'amicizia sia con Gustav Siewerth, sia con Ferdinand Ulrich. Questi pensatori hanno «prestato» alla teologia di Balthasar una solida e pertinente filosofia.

<sup>78</sup> Sulla metafisica dell'amore in Balthasar si veda W. LÖSER, *Das Sein - ausgelegt als Liebe*, «Communio. Int.Zeits. Kath.Theol.», 4 (1975), pp. 410-424.

<sup>79</sup> In un'intervista rilasciata ad Angelo Scola e pubblicata nel novembre del 1985 (ora in *La realtà e la gloria*, Milano 1988, pp. 166-167) Balthasar così si esprimeva: «Avremmo bisogno di un'antropologia ad un tempo scientifica, specializzata appunto, e cristiana, cioè illuminata alla luce della Rivelazione. Esistono elementi nuovi da tener presenti in una simile impresa. È un



### 3.4. Cristologia e antropologia

L'altra grande operazione che von Balthasar intenta insieme al ripristino del connubio tra antropologia e filosofia dell'essere è quella del ristabilimento di un nesso forte tra antropologia e cristologia<sup>80</sup> da un lato e quello di metafisica e teologia dall'altro. Noi ci occuperemo solo del primo<sup>81</sup>.

Si può dire che gran parte di tutta la vicenda filosofica della modernità è consistita nel forzare il processo di appropriazione a livello di pensiero del portato della cristologia eliminando preventivamente il riferimento a Cristo e la fede in Lui come un dato irrilevante. Ma, come annotava il padre De Lubac, l'uomo può anche riuscire a costruire un mondo senza Dio, però questo mondo sarà contro l'uomo. Così il conato umanistico del pensiero moderno e contemporaneo si è risolto e si risolve ancora in una perversione dell'intento ideologico iniziale. In teologia ritroviamo un fenomeno parallelo a questo nella perdita della valutazione della umanità di Cristo in relazione alla sua figliolanza divina per cui tale umanità o perde di valore (Lutero) venendo a coincidere con il peccato, oppure la cristologia viene ad essere il caso supremo dell'antropologia (Rahner).

La modernità avendo posto la grandezza dell'uomo nella sua preminenza dialettica nella contrapposizione col mondo non è più in grado di fondare la dignità dell'uomo rispetto all'essere del mondo stesso. Tale dignità infatti si costituisce non nella differenza dell'uomo rispetto al mondo, quanto nella differente relazione che le cose del mondo hanno rispetto a Dio in confronto a quella che è propria dell'uomo. Solo la differenza della qualità della relazione con Dio può giustificare e legittimare la differenza della dignità dell'uomo rispetto al valore e all'essere mondani. Qui è contenuta *in nuce* la premessa dello scacco dell'umanesimo moderno.

---

fatto: oggi non si riconosce più una "meta-fisica". La fisica per i greci era il mondo, il "cosmos". Ebbene noi non abbiamo più questa idea di *kosmos*. Noi siamo convinti invece che la totalità del cosmo è l'uomo. Il padre Henrici lo ha visto molto bene. Adesso bisognerebbe costruire il "meta" dell'uomo, una "meta-antropologia". Qualcosa è già presente in san Tommaso, anche in sant'Agostino [...] Il cristiano deve abordare queste nuove questioni con tutta tranquillità per dare i criteri cristiani capaci di illuminare il fenomeno umano. Esso in fondo è un fenomeno naturale, ma la luce è soprannaturale, proviene dalla Rivelazione. Essa fa apparire nella natura delle categorie e delle profondità nuove che gli altri uomini non vedono». Tutto sta poi nel modo in cui si intende il "meta", ciò che è aldilà, oltre l'uomo. Qui il riferimento al *Mistero del soprannaturale* di De Lubac è necessario. Su questo vedi A. SCOLA, o.c., pp. 61 ss. Ma lo stesso Balthasar scrive: «Due aspetti della prestazione cristiana si possono distinguere e descrivere separatamente, sebbene interiormente relazionati: l'arte del far saltare (*Aufsprengung*) ogni verità finita, filosofica in direzione di Cristo e l'arte della trasposizione chiarificatrice» (*Von der Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit*, cit., p. 9).

M. BIELER in un eccellente articolo dal titolo *Meta-antropologia e cristologia. A riguardo della filosofia di Hans Urs von Balthasar*, «Communio. Strum.Int.Lav.Teol.», 117 (1991), pp. 107-121, offre un quadro molto preciso e conciso del significato del termine, peraltro poco usato da Balthasar.

<sup>80</sup> Si vedano le pagine penetranti di A. RUIZ-RETEGUI, *Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar*, «Scripta theologica», 27 (1995), pp. 459-491.

<sup>81</sup> Del secondo livello ci siamo già in parte occupati nel nostro lavoro *Il mistero della eterna generazione del Figlio*, Roma 1997, nel capitolo su *Analogiae generationis e metafisiche*.

Nel ristabilire un nesso tra antropologia e cristologia Balthasar si muove tra due scogli che possono essere schematizzati nelle posizioni, per certi versi antitetiche, di K. Rahner e K. Barth<sup>82</sup>. Da un lato l'antropologia con il suo "esistenziale soprannaturale" è un'anticipazione a priori della cristologia la quale viene a compiere quel che trascendentalmente è già presente nella forma a priori dell'umano. Dall'altro lato, quello barthiano, c'è al contrario un tendenziale cristomonismo che rende alla fine impossibile l'*analogia entis* riassorbendola interamente nell'*analogia fidei*. «La cristologia non può essere un'antropologia — scrive Barth — “non è affatto possibile una conoscenza diretta della natura dell'uomo in quanto tale e in generale da ricavare dalla natura dell'uomo Gesù”. Ma è certamente possibile stabilire, in base alla cristologia, certe “esigenze minimali”, “che ad ogni costo devono essere poste ad un concetto teologicamente praticabile dell'uomo” e precisamente sia come norma negativa che positiva, in quanto noi “guardiamo all'essenza dell'uomo ponendo delle domande e dando delle risposte a partire da quel luogo luminoso”. Se quindi si afferma che nella luce di Cristo viene presa “la decisione su chi e che cosa sia l'uomo reale”, non è con ciò detto che Cristo sia l'unico uomo reale. Oppure se si afferma che “la determinazione ontologica dell'uomo è fondata nel fatto che al centro di tutti gli altri uomini si trova Uno, l'uomo Gesù”, in questa proposizione ‘determinazione’ e ‘fondazione’ sono due cose totalmente diverse»<sup>83</sup>. «Tra queste due impossibilità — prosegue Balthasar — da una parte di dedurre l'umano dall'umanità di Cristo e, più in generale, di dedurre l'ordine della natura dall'ordine della redenzione, dall'altra, di separare i due ordini e di stabilire l'essenza e il senso definitivo della natura senza tener conto dell'incarnazione, si colloca la dottrina teologica della creazione dell'uomo [...] Quindi la relazione della natura umana a Dio non è certo identica alla relazione di Gesù al Padre, in fondo però non può essere spiegata senza di essa»<sup>84</sup>. Di fronte a questa problematica Balthasar ricerca la via di un cristocentrismo che, fedele allo spirito di Calcedonia, non faccia fuori l'analogia e non metta fuori campo la filosofia e la metafisica. «Siccome l'uomo non è Cristo — scrive ancora Balthasar — si è incapaci di stabilire, alla luce della teologia, la misura della distanza che intercede tra Cristo e l'uomo, la misura della distanza tra “l'essere per l'altro” di Cristo e “l'essere con l'altro” dell'uomo. Proprio nella determinazione di questa misura la teologia ha, segretamente o apertamente, bisogno dell'aiuto della filosofia»<sup>85</sup>. Proprio l'Incarnazione del Figlio di Dio e l'assunzione dell'umanità nella sua integralità rende legittimo e canonizza, secondo Balthasar, l'uso di categorie antropomorfe per parlare di Dio, del resto ogni parlare secondo verità dell'uomo è già da sempre teomorfo.

<sup>82</sup> Tra le numerose pubblicazioni che trattano i rapporti e le dispute intercorsi fra questi tre grandi si veda R. WILLIAMS, *Balthasar and Rahner*, in *The Analogy of Beauty*, Edinburgh 1986, pp. 11-34; V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le conflit de raison “esthétique” et “transcendante” comme accès aux logiques christologiques de Hans Urs von Balthasar et de Karl Rahner*, Paris 1995. Su Barth il volume di Balthasar stesso documenta il livello dell'incontro e del dissenso.

<sup>83</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, tr. it., Milano 1985, p. 137.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 260.

Balthasar presenta quindi una inclusione dell'uomo in Cristo che non toglie valore all'umano nell'uomo e alla filosofia dell'uomo. Anche in Barth si trovano dei passaggi assonanti con questa posizione che Balthasar chiama cattolici, perché inusuali all'interno del protestantesimo ortodosso.

L'uomo è da sempre pensato in Cristo. Il primo Adamo è stato creato in vista del secondo. Si parla di una *umgreifende Christologie*<sup>86</sup>. «Però, per quanto nel pensiero di Dio il primo Adamo sia creato in vista del secondo (*auf den zweiten hin*), non si può in alcun modo, neppure segretamente, ricalcare sul primo la previa forma del secondo. Dio vuole impartire da sé, in completa libertà, la risposta alla sua nostalgica domanda e ricerca; non così che l'uomo possa dire: questo l'ho già da sempre saputo nel più intimo di me stesso»<sup>87</sup>.

L'inclusione dell'uomo "in Cristo", secondo la formula paolina, assume secondo Balthasar sia la forma dell'*Einbergung*<sup>88</sup>, sia quella dell'*Hinterlegung*<sup>89</sup>. Che l'uomo sia "allocato" in Cristo sta a significare che a partire da Cristo si possono conoscere e adempiere nell'uomo aspetti della sua natura che altrimenti resterebbero opachi e muti e quindi non solo non è necessaria l'*epochè* della fede per guardare al mistero dell'uomo in tutta la sua ampiezza, ma, al contrario, sarà proprio alla luce di Cristo e usando la cristologia come misura e criterio dell'antropologia che si potrà avere accesso al sacrario dell'umanità. Che l'uomo sia "riposto" in Cristo sta a significare principalmente che la verità di sé giace nell'idea che Dio ha di lui<sup>90</sup>. Cristo è la verità dell'uomo perché è la prima "idea" del Padre. Nel concepimento del Figlio da parte del Padre, intradivinemente, è stata progettata l'umanità intera, l'uomo intero, per questo la verità dell'uomo consiste nell'avere parte all'eterna generazione del Figlio da parte del Padre. Dal principio noi siamo stati posti dentro questo mistero immane e onniabbracciante, come afferma San Bonaventura. Questo è il cuore

<sup>86</sup> TD III, p. 12.

<sup>87</sup> TD IV, p. 107.

<sup>88</sup> TL I, pp. 290-306; TD V, p. 365.

<sup>89</sup> TL I, pp. 51, 128, 201; TD V, p. 114.

<sup>90</sup> «Se un oggetto dev'essere conoscibile dev'essere non solo misurabile, bensì già misurato. Ma poichè non viene misurato da se stesso, in quanto è oggetto, e il soggetto finito già presuppone la sua misurabilità, la misura dell'oggetto si deve trovare presso il soggetto infinito, Dio. Un esistente che non fosse conosciuto da Dio non potrebbe essere conosciuto neppure dagli altri soggetti finiti, in ultima analisi perché come esistente non esisterebbe neppure. E non esisterebbe perché non sarebbe conosciuto da Dio e non avrebbe quindi nessuna misura del suo essere e quindi nessuna verità. Davanti al conoscere divino perciò tutte le cose sono assolutamente senza velo e da Lui misurate. *Presso Dio sta la loro verità*, e chi la voglia conoscere la deve conoscere in assimilazione (*Angleichung*) allo Spirito di Dio. Ciò non vuol dire che non ci sia nessuna relazione immediata tra soggetto e oggetto mondani, e che l'oggetto sia conoscibile solamente passando per Dio. Significa però che la conoscibilità dell'oggetto deriva dalla sua conoscenza (*Erkenntheit*) in (*durch*) Dio e che solo a Dio è nota la sua piena verità» (TL I, p. 60).

«La conoscenza di Dio a riguardo delle cose è la conoscenza assolutamente archetipica (*Urbild*) ed esemplare (*Vorbild*). Egli ha in se stesso l'idea delle cose. Quest'immagine è la giusta non perché Dio veda le cose più oggettivamente di noi, ma perché l'immagine da Lui progettata come tale è al tempo stesso l'unica vera, soggettiva ed oggettiva. Le cose devono essere così come Dio le vede perché Dio le vede così....Solo in Dio un uomo può vedere un altro uomo come dev'essere [...]» (TL I, p. 121).

dell'essere riposti in Cristo (*Hinterlegung*). Essendo stati co-progettati nel Figlio non potevamo che essere riscattati da Lui. È il Figlio a farsi uomo.

Il capitolo forse più rilevante dal punto di vista filosofico in questa connessione balthasariana di cristologia normante e antropologia normata è quello in cui Balthasar presenta la personalizzazione del soggetto spirituale umano<sup>91</sup>.

#### 4. Un tema dell'antropologia balthasariana suscettibile di sviluppo

A questo punto sarebbe opportuno entrare nella trattazione dei temi specifici dell'antropologia. Io desidero solo mettere in rilievo quello che mi appare come un tema di centrale importanza per le implicazioni che ha con tutto il pensiero contemporaneo e per la realtà stessa dell'essere uomo: l'intersoggettività o, più precisamente la *comunione delle persone*.

«Solo raramente — scrive Balthasar — la trascendenza filosofica è stata un'iniziazione autentica all'incontro con la gloria di Dio. Non ultima ragione fu che la dimensione dell'intersoggettività, su cui si fonda l'etica del Vangelo, non poteva trovare nel pensiero antico-classico una fondazione filosofica sufficiente e non è riuscita neppure oggi a farsi tema davvero capitale della filosofia cristiana»<sup>92</sup>. Già nella considerazione del *mistero della libertà*, al quale Balthasar ha dedicato una parte cospicua della sua riflessione filosofica, egli ha aperto una strada in direzione di questo "tema davvero capitale". La libertà è studiata da Balthasar in tre momenti: il primo è quello dell'autopresenza, il secondo quello dell'automovimento, il terzo quello dell'assenso. In questo terzo momento la libertà finita, che scopre se stessa come tale e come data da un Altro per il fatto che non attinge alla sua origine e neppure le altre libertà finite lo possono, si trova nella duplice urgenza di reperire una liberazione di sé e di incontrare una possibile libertà infinita che non la sopprima in quanto libertà. La vera dinamica della libertà non risiede, già agostinianamente (contro Pelagio), nella libera elezione del bene e del male, ma nella possibilità del suo innesto nella libertà infinita (inabitazione).

Il problema che si pone successivamente è quello di non far sì che la libertà finita sia fagocitata da quella infinita (Plotino-Hegel). La risposta di Agostino è lo Spirito Santo, *interior intimo meo*. «La libertà finita non viene assorbita nell'infinita, essa rimane in eterno, ma non in un rapporto esterno di fronte alla infinita, bensì come

---

<sup>91</sup>Noi non ci addentriamo in questa tematica, riportiamo solamente un passaggio decisivo tratto dall'*Epilogo*: «Quando poi la morte espiativa del Figlio si palesa quale perfetto amore del Padre al mondo, ancora una volta diventa visibile nell'assoluto la già indicata (sovra-)differenza analoga nell'identità di Dio, e con ciò la possibilità che una differente "Persona" divina (identica con l'essere assoluto) si collochi nel luogo nel quale si fonda ogni umano essere persona nella complessiva (*allumgreifende*) realtà mondana e a partire da lì il solo essere uomo di Gesù "*personat*" (*personiert*). Ma per colui che riconosce e afferma questa singolarità ciò non significa che questo debba risultare in base al comune essere reale nell'*esse non subsistens*, bensì che l'essere assoluto che sostanzia (*wesende*) la persona di Gesù si deve donare liberamente a partire da se stesso [...]» (pp. 50-51).

<sup>92</sup>G V, p. 31.

una che si compie in e mediante l'infinita che è amore che si dona liberamente [...] Dio parla con lo Spirito al nostro spirito, da dentro, sollecitandoci in *suasio et vocatio*, a cui lo spirito può rispondere solo con "gratitudine", "adesione", "unione gioiosa". È biblicamente, un farsi luce della libertà finita a partire dallo splendore glorioso dell'infinita<sup>93</sup>. Si rivela così che «il movimento dell'autorealizzazione entro la libertà infinita costituisce l'essenza più intima della libertà finita»<sup>94</sup>. Qui Balthasar sembra più dialogico di Wojtyła filosofo, tutta la dinamica della libertà è ricondotta a quella dell'incontro e dell'inabitazione delle Persone divine nell'uomo (enstasi). La partecipazione dell'essere diventa partecipazione anche dello Spirito. La filosofia classica non poteva neppure sospettare da lontano un simile esito: «la libertà come comunione»<sup>95</sup>. «Si può dare libertà nel senso pieno del termine unicamente nella partecipazione personale all'amore assoluto»<sup>96</sup> e la reciprocità non si contrappone all'enstasi, come in Lévinas, ma, al contrario, «l'essere di fronte a Dio cresce nella misura dell'essere in Dio»<sup>97</sup>.

#### 4.1. Unità della specie e pluralità delle persone

Se la comunione delle persone è l'ambito entro cui si compie il movimento della libertà, essa, prima ancora è considerata da Balthasar come lo spazio nel quale si verifica il miracolo del venire ad essere dello spirito umano<sup>98</sup>. «È implicito che l'autocoscienza del singolo spirito dev'essere, allo stesso modo, immediatamente [...] una coscienza comunionale»<sup>99</sup>. Il dischiudersi di sé come uomo e l'«immanenza ontologica alla natura umana» sono un tutt'uno. «I due piani dell'unità sono così intrecciati l'uno con l'altro che l'unità individuale non può risultare visibile se non appare alla coscienza anche l'unità specifica. Giacché anche l'unità specifica (o generica) è una forma reale ontologica dell'unità»<sup>100</sup>.

Balthasar si rifà a Leibniz per introdurre, oltre Leibniz, l'idea di una originarietà della comunione che fonda ogni relazione effettiva e potenziale. Leibniz aveva comunque già rilevato che «l'unità di specie innesta una reale comunicazione, un'immanenza vicendevole di tutti gli spazi spirituali dei singoli soggetti, immanenza che è più di una pura apertura potenziale a vicenda»<sup>101</sup>. Si offre qui una interpretazione meta-antropologica dell'appartenenza alla specie evidenziandone il significato spirituale. Quel che se ne ricava, tra l'altro, è che l'intersoggettività non è il venire

<sup>93</sup> TD II, pp. 22-223.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>95</sup> TD II, p. 256. Gran parte delle carenze della filosofia moderna della libertà sono mera conseguenza del suo mancato inserimento in una filosofia della comunione nella quale la qualità della relazione sia qualcosa di differente dalla semplice dialettica (Hegel) o dal semplice gioco linguistico.

<sup>96</sup> TD IV, p. 352.

<sup>97</sup> TD IV, p. 347.

<sup>98</sup> TL I, pp. 165 ss.

<sup>99</sup> TL I, p. 169.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

a rapportarsi di soggetti originariamente isolati. Già in Buber si trova qualcosa del genere. La relazione è il dato originario. «L'accesso al 'tu' [...] si trova nell'originaria apertura dell'unità reale dell'essere specifico, in quanto condizione di possibilità di un'esistenza come persona singolare. In tal modo il contatto tra 'io' e 'tu' è dato da sempre»<sup>102</sup>.

Tutto l'argomento gioca sulla dialettica essenza (comune)/persona (singolare). Il mistero che Balthasar prende in visione è quello analogo alla vita intradivina di una essenza unica e di una pluralità di Ipostasi.

#### 4.2. Comunicazione enstatica nel "logos intersoggettivo"

La singolarità della comunione che è posta tra gli esseri spirituali si manifesta anche nella loro specifica modalità di comunicazione: «là dove gli esseri naturali annunciano e testimoniano la loro essenza mediante la loro pura apparenza, l'uomo deve dare di sé una testimonianza libera»<sup>103</sup>. Balthasar analizza fin nel dettaglio il prodursi della parola nell'interiorità del singolo e il passaggio delicato, perché soggetto alla legge della libertà, tra la genesi interiore e l'espressione<sup>104</sup>.

Egli tuttavia non si arresta qui e procede fino a rintracciare la valenza comunione non solo fontale, ma anche attuale e retroattiva del pronunciamento di sé all'altro. «Gli esseri liberi — egli scrive — si parlano non solo l'uno davanti all'altro, ma l'uno nell'altro. Con il collocare mediante la libera parola la loro verità nello spazio del 'tu', sperimentano per la prima volta in questa azione che cosa essi stessi sono. Si trovano gli uni negli altri. Nella stessa misura in cui aumenta con l'essere-per-sé la solitudine dello spirito, aumenta anche la sua comunione»<sup>105</sup>. Con questa disamina Balthasar ci ha fornito una fenomenologia della relazione enstatica tra le persone, anche questa con forti analogie con la comunione intradivina. Anche le aporie o le dualità insuperabili insite nella forma umana della comunicazione intersoggettiva secondo Balthasar sono utili a «rivelare qualcosa della verità divina: cioè l'unità in essa di autodeterminazione e di dialogo, come pure l'eterna vitalità, inagganciabile a qualsiasi sistema definitivo, della parola e della dedizione»<sup>106</sup>.

#### 4.3. La comunione nuova e il nuovo principio personale di unità

Tutto il pensiero moderno e contemporaneo può essere interpretato come un'im-

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>103</sup> TL I, p. 172.

<sup>104</sup> In tutta l'opera di Balthasar troviamo una grande attenzione alla dimensione della lingua e del linguaggio. Oltre ad una teologia della lingua e ad una mistica della lingua non è difficile rintracciare pagine di autentica filosofia della lingua. Quasi sempre in queste pagine il centro d'attrazione è la dinamica genetica e il significato interpersonale della lingua dell'uomo. Il riferimento continuo ed obbligato è a G. SIEWERTH, *Philosophie der Sprache*, Einsiedeln 1962, ma anche a M. PICARD, *Der Mensch und das Wort*, Zurigo 1955, a F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, e, più a monte, ad Hamann.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 178.

presa volta da un lato a fondare l'identità del soggetto e dall'altro a rinvenire una base consistente al consorzio umano e quindi alla *polis* terrena. Lo scacco nel quale sono incappate le diverse filosofie dell'uomo, a tale riguardo, è dovuto in buona parte alla difficoltà a coniugare le due esigenze senza frustrare l'una a scapito dell'altra. La difficoltà si incontra laddove si voglia individuare il punto d'aggancio comunione nell'essere personale e non si voglia escludere il dato personalistico dalla comunionalità sociale. Balthasar può indicare la via alla soluzione di questa *crux* del pensiero contemporaneo, senza ripiegare nell'esaltazione infondata, seppur praticamente utile, di un'etica sociale media, né nell'abbandono disordinato di ogni criterio che sarebbe rinunciatario e sostanzialmente nihilistico. Egli ci presenta una ontologia comunione che può essere assunta quale principio costruttivo di una nuova dottrina sociale, nonché di una nuova carta dei diritti della famiglia umana nella sua globalità.

A tal proposito egli scrive: «L'autotransappropriazione (*Selbstübereignung*) della persona alla comunità può a tal punto personalizzare la comunità che essa non sussiste più come un principio extrapersonale di unità accanto e sopra l'unità delle persone, ma si integra delle unità di queste che le si offrono, così come l'unità d'essenza in Dio non è qualcosa di parallelo alla compenetrazione delle relazioni personali»<sup>107</sup>. L'essere stesso dell'uomo è comunione e ciò spiega la non alienazione dell'individuo nell'aprirsi alla società degli altri uomini, ma, al contempo, egli è latore di qualcosa di unico e irriducibile (nome, volto, vocazione, missione) e l'unità degli uomini nella quale egli entra e che arricchisce del suo apporto originale dovrà essere caratterizzata anche dalla personalità di coloro che la compongono. Diciamo subito che per Balthasar il *medium* del consorzio umano non è lo "spirito" (ragione-intelletto-lingua), non è la libera volontà dei singoli (contratto), non è la specie (natura pura, ecosistema), ma è l'originario essere stati creati nel Figlio. Nel Figlio è realmente presente e donato all'uomo quel che è massimamente universale-comunione e allo stesso tempo massimamente personalizzante, quindi in Lui il dissidio 'io-noi' è superato. In Lui è posto sia il principio d'identificazione sia quello di comunione e tutt'e due in forma personale. È infatti una Persona quella che "personifica" la soggettività spirituale umana, ed è ancora una Persona quella in cui il genere umano trova la sua più ampia unità. Fuori di questo fondamento il *medium* comunione sarà necessariamente o impersonale, e quindi anonimo, o dittatoriale, e quindi menzognero e violento.

Per intendere la natura del superamento della contrapposizione o della giustapposizione dell'"io-noi", occorre tener presente che il riferimento cristologico non si offre in realtà mai se non entro quello trinitario. Il Figlio stesso non è mai senza la comunione del Padre e dello Spirito e quindi la relazione a Lui apre l'accesso alla comunione delle divine Ipostasi. L'interessante è che proprio l'unità divina è intesa da Balthasar come connotata ipostaticamente. Dunque la forma dell'unità della comunità degli uomini per un verso è inconcepibile in assenza del riferimento reale al Figlio e, per un altro verso, acquista le sembianze e le caratteristiche della perso-

<sup>107</sup> TD II, pp. 390-391.

nalità e della comunionalità nella quale il Figlio stesso vive: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola» (Gv XVII, 21). Le premesse del contenuto di questa chiamata sono già poste, benché da se stesse come irrealizzabili, nella natura creata dell'uomo in quanto immagine e somiglianza.

Il riferimento cristologico e trinitario consente a Balthasar di tirar fuori la riflessione sulla natura della società dalle secche e dagli impastoamenti nei quali l'avevano cacciata da un canto l'allargamento della domanda, provocato dal cristianesimo, e dall'altro l'incapacità di conseguire una risposta soddisfacente, dovuta al distacco pregiudiziale della riflessione sull'uomo dalla piena rivelazione dell'uomo in Cristo.

Dopo aver integrato la nozione di 'essenza comune e unitaria' *in divinis* Balthasar riformula anche la nozione di *imago Trinitatis* nell'uomo. «L'impostazione di questa riflessione è dunque (come quella di H. de Lubac), fondamentalmente agostiniana (con inclusione dell'ontologia tomasiana), però con la differenza che la *imago Trinitatis* viene vista primariamente non nella singola anima, ma nell'interpersonalità [...] Se si tiene conto di ciò, allora l'atto agostiniano dell'autoconoscenza è l'immediato accesso al Dio assoluto e trino»<sup>108</sup>.

## 5. Conclusioni

Nella stagione della rinascenza cattolica cui il XX secolo ha assistito, pur dentro l'infittirsi delle ombre che nelle società occidentali hanno già messo abbondantemente a repentaglio le stesse premesse esperienziali del venire ad essere spirituale e fisico dell'uomo, Hans Urs von Balthasar fa il suo ingresso come un autore che ha fornito un contributo alla filosofia dell'uomo di una portata oggi difficilmente calcolabile. Egli ha contribuito alla riapertura del varco chiuso agli idealismi fenomenologici e trascendentali, alle ermeneutiche storiche, esistenziali e "ontologiche", alle filosofie analitiche e cosmologiche, tra quella che egli chiama la «scienza antropologica» e la filosofia dell'uomo<sup>109</sup>. Da questo versante il rimprovero che Balthasar solleva al pullulare delle "scienze antropologiche" è di non potersi autoimmedesimare con la filosofia e l'invito che rivolge alla filosofia è quello di appropriarsene. Per far ciò è necessario prendere ancor di più "sul serio" l'uomo, ciò che egli ha provato a fare almeno secondo quattro linee direttrici.

Schematicamente potremmo dire: a) che egli ha svolto per un buon tratto il compito di «ri guadagnare la filosofia a partire dalla teologia»<sup>110</sup>, cioè di ristabilire un legame non estrinseco tra la meditazione sul mistero dell'uomo e quella sul mistero di Dio, tra la rivelazione dell'uomo che si rende accessibile nell'esperienza e quella che ci viene donata liberalmente nel Figlio. b) In secondo luogo, se l'uomo è a immagine e somiglianza di Dio la concezione dell'uomo dipende dallo sguardo teologico che in un determinato momento è disponibile. Allora, forse, il più grande con-

<sup>108</sup> TD IV, p. 422, nota 19.

<sup>109</sup> Cfr. passo dell'*Epilogo*, cit., p. 16.

<sup>110</sup> È il titolo di un articolo molto importante metodologicamente pubblicato in AA.VV., *Pour une philosophie chrétienne*, Paris-Namur 1983, pp. 175-187.



tributo di Balthasar alla filosofia dell'uomo lo si trova, paradossalmente, nella sua meditazione teologica trinitaria. Se storicamente la più grande svolta antropologica, dopo il Sinai, si è avuta sul Golgota, e quindi è stata conseguente alla mutazione dei parametri teologici, nessuno potrà immaginare un nuovo umanesimo che non prenda avvio da un nuovo sguardo sul mistero divino. Balthasar ha sostenuto coscientemente questa scommessa fin dagli anni '30.

c) In terzo luogo, quindi, sia la sua ripresa della filosofia dell'essere quale ontologia insostituibile da una personologia (e viceversa), sia la sua riflessione dialogica e, più radicalmente ancora, comunione, essendo attratte dal centro gravitazionale della teologia trinitaria che spingono la sua antropologia oltre i confini della dialogica ebraica, verso una visione più complessa.

d) Infine potremmo dire che tutta l'enorme mole di lavoro che Balthasar ci consegna altro non è, da un altro punto di vista, che una riconduzione delle antropologie del "desiderio della verità" e della felicità (Agostino-Tommaso), entro quelle della lode e del servizio (Ireneo- Ignazio)<sup>111</sup>. E l'antropologia della lode e del servizio di per se stessa richiede una filosofia e una teologia della *communio personarum*. Non ammettendosi una riduzione intrapersonale, come può accadere in una antropologia centrata sul desiderio (*conatus, orexis*), l'antropologia balthasariana è necessitata a rispingersi sempre verso l'interpersonale. La lode e il servizio sono inequivocabilmente e incontrovertibilmente lode e servizio di un altro, di altri. Per questo Balthasar è "costretto" a pensare la comunione e la sua metafisica dell'amore è sempre racchiusa o racchiudibile in quella della comunione: l'amore non può essere l'ul-

<sup>111</sup> «L'unità indissolubile della verità terrena con il movimento del bene e con quello del bello indica con sufficiente chiarezza in direzione del significato di questo mistero dell'essere, che deve consistere nell'assoluto accrescimento (*Vollendung*) e adempimento (*Steigerung*) del mistero di Dio stesso: mistero della dedizione (*Hingabe*) senza perché (*grundlos*), alla quale dev'essere ricondotto tutto ciò che si deve capire come alla causa ultima che fonda se stessa (*begründende*)».

«Che Dio sia l'amore non deve significare che, poniamo, la sua essenza sia sostanziale amore e che le altre sue infinite qualità dovrebbero risolversi in questa unica. Esiste un ordine fondante secondo cui l'amore presuppone la conoscenza, la conoscenza l'essere. Ma ciò che alla fine sta come termine dello sviluppo è stato, secondo un'altra prospettiva, la spinta all'inizio. Nella circolazione dell'eternità principio e fine coincidono, e mentre ogni cosa fondata all'interno della serie fondante sta come verità da fondare, tutta la serie viene portata dall'ultimo fondamento, che è l'amore. Esiste l'eterna verità di Dio, mediante cui tutto è vero e tutto può essere interpretato come significativo. Ma che ci sia in genere verità ed eterna verità ha il suo fondamento nell'amore. Se la verità fosse la cosa più estrema (*das Äusserste*) in Dio, allora noi potremmo guardare con gli occhi aperti nei suoi abissi, abbacinati forse da tanta luce, ma non impediti nella spinta del nostro *desiderio di verità*. Ma poiché l'amore è la cosa estrema, i Serafini coprono il loro volto con le loro ali, perché il mistero dell'eterno amore è cosiffatto che la sua superluminosa (*überhelle*) notte può essere glorificata soltanto con l'*adorazione*» (TL I, p. 271).

Questa "chiusa" del volume primo della *Teologica* ci riporta al centro della filosofia dell'uomo di Hans Urs von Balthasar, riprendendo la dialettica di *Zwei Wege zu Gott* (ora con il titolo *Homo creatus est*, nell'omonima raccolta, Brescia 1995, pp. 9-26) tra il *desiderium naturale* agostiniano-tomista e la lode e l'adorazione ignaziane. Sul tema vedi la monografia di J. SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels: Hans Urs von Balthasar interprète saint Ignace*, Bruxelles 1996.

tima parola se non davanti alle persone ed esso si sostanzia della comunione delle persone.

Da ultimo vorrei reinserire tutto questo sforzo di riflessione sulla linea di un invito di Giovanni Paolo II rivolto durante un incontro agli universitari di Friburgo: «bisogna andare verso la cultura [...] questa struttura, che si può dire *più antropocentrica*, forse, e pronuncio questa formula perché non temo una struttura o una civiltà *veramente antropocentrica*, sarebbe finalmente anche *teocentrica o cristocentrica*, come ci insegna il Vaticano II. Allora è qui che si trova la risposta». «Bisogna ritornare a queste *grandi sorgenti dell'umanesimo*, dell'*antropocentrismo cristiano*; un antropocentrismo teocentrico, se posso dire così. Bisogna fare degli sforzi, perché? Perché è il realismo, è finalmente la piena dimensione del reale. Reale vuol dire il mondo. Ma il mondo ci rivolge subito una domanda: il mondo è un mondo creato, ci sono delle creature e l'uomo si trova tra queste creature, fra loro è una *creatura privilegiata*. Apriamo il libro della genesi e rimaniamo ammirati»<sup>112</sup>. Qui l'accento è leggermente spostato rispetto al clima dei testi balthasariani. Resta l'indubbia consonanza sulla natura del "privilegio" di cui gode l'uomo in mezzo al creato. E proprio qui ha inciampato l'umanesimo laico. Qui si apre un compito.

\* \* \*

**Abstract:** *The present article begins with a reflection on the presence of humanism and anti-humanism in the philosophy of the 20th century, and then concentrates on the salient features of the philosophy of man after the second World War: the positions of E. Lévinas, M. Heidegger, J. P. Sartre, and K. Barth are examined briefly. Against this background, the author studies the philosophical humanism of Hans Urs von Balthasar, stressing first of all his way of conceiving the real distinction between being and beings, which is connected with a particular treatment the transcendentals. Anthropology is thus based on the philosophy of being; but above all it is closely tied to Christology, because man is always thought in Christ. The final part of the article dwells on the theme of intersubjectivity or the communion of persons, which provides contemporary thought with an important contribution to develop.*

---

<sup>112</sup> Agli universitari di Friburgo, 13 giugno 1984.