

IL SERAFINO E LE STIGMATE:
L'INTERPRETAZIONE BALTHASARIANA
DI S. BONAVENTURA

ELIO GUERRIERO

Vicedirettore editoriale Edizioni San Paolo
e direttore della rivista «Communio»

Il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar (1905-1988) è autore poliedrico che ha sviluppato la sua opera nel confronto con musicisti e letterati, con uomini del pensiero e della teologia. All'inizio come alla fine della sua parabola creativa si incontrano dei ritratti di artisti e pensatori colti non tanto nelle loro vicende biografiche o epocali ma nel loro apporto allo sviluppo delle idee, nel contributo offerto alla crescita del pensiero, alla rivelazione della verità. A partire dalla serie impressionante di autori tedeschi del pensiero e della letteratura esposti nell'*Apocalisse dell'anima tedesca*(1) fino ai 12 ritratti di percettori e rivelatori della gloria di Dio presentati nei volumi 2 e 3 di *Gloria* numerose sono le figure con cui il teologo si è cimentato in un confronto a volte amicale più spesso in tenzone serrata, mai sleale. Provo a ricordare alcune di queste ricostruzioni che al loro apparire suscitavano il plauso tanto per la correttezza di fondo delle analisi quanto per la vastità delle cono-

(1) *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*. L'opera ebbe origine dalla tesi dottorale dell'autore in germanistica. Nel 1930 von Balthasar pubblicò in proprio il testo della sua ricerca con il titolo *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen Deutschen Literatur*. Successivamente egli ricavò dalla stessa ricerca i tre volumi dell'*Apokalypse*: 1. *Der deutsche Idealismus*, 2. *Im Zeichen Nietzsches*, 3. *Vergöttlichung des Todes*. I tre volumi vennero pubblicati dall'editore Anton Pustet di Salisburgo nel 1937 (il primo) e nel 1939 (il secondo e il terzo). L'opera venne poi ristampata con il titolo *Prometheus* dall'editrice F. H. Kerle di Heidelberg nel 1947 e infine è stata riproposta una terza volta con il titolo originale dalla Johannes Verlag nel 1998. Finora non è stato possibile pensare ad una traduzione dell'opera in italiano. Nel capitolo secondo del mio volume introduttivo a von Balthasar (Brescia 2004) ho tentato una veloce sintesi dei 3 volumi.

scenze e l'originalità dell'accostamento di cui il teologo svizzero ogni volta dava prova. Alla già ricordata ampia gamma di autori dell'*Apocalisse dell'anima tedesca*, von Balthasar fece seguire una serie altrettanto cospicua per quantità e qualità di monografie dedicate ai padri della Chiesa. Aprì la strada l'antologia origeniana *Geist und Feuer*(2), cui fecero seguito *La liturgia cosmica*(3), dedicata a Massimo il Confessore e *Présence et Pensée*(4) sulla filosofia religiosa di Gregorio di Nissa. In campo teologico sono da ricordare l'imponente volume su Karl Barth(5); il volume dedicato a Martin Buber(6), i volumi dedicati agli amici Guardini(7) e de Lubac(8). Né mancano i confronti con i letterati da Claudel(9) a Schneider(10) e a Bernanos(11). Di quest'ultima opera, peraltro, l'autore dichiarava nel 1984: «Pochi libri ho scritto con maggiore partecipazione interiore»(12). Il genere, infine, non è affatto assente dalla trilogia dove due dei sette volumi di *Gloria* sono una sorta di storia dell'estetica teologica edificata affiancando dodici ritratti di esponenti del pensiero e della letteratura cristiana. A sottolineare la presenza e il trasporto con i quali von Balthasar si dedicava a tracciare i ritratti di queste figure dello spirito dichiarava nel 1984: «Se mi si chiedesse quali volumi di *Gloria* io amo di più, risponderei i due volumi

(2) Salzburg 1952; parzialmente tradotta in italiano con il titolo *Origene, il mondo, Cristo e la Chiesa* (Milano 1972).

(3) *Kosmische Liturgie. Höhe und Krise griechischen Weltbilds bei Maximus Confessor*, Freiburg 1942; di recente nuovamente edito in italiano, Milano 2002.

(4) *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Gregoire de Nysse*, Paris 1942.

(5) *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln-Olten 1951 (trad. it.: *La teologia di Karl Barth*, Milano 1985).

(6) *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln-Olten 1958.

(7) *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, München 1970 (trad. it.: *Romano Guardini. Riforma delle origini*, Milano 2002).

(8) *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976 (trad. it.: *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*, Milano 1978).

(9) Von Balthasar ebbe un incontro memorabile con il poeta al tempo dello studio della teologia a Lione. Cfr. P. HENRICI, *Erster Blick auf von Balthasars Gestalt und Werk*, Köln 1989.

(10) *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk*, Einsiedeln 1990².

(11) *Gelebte Kirche Bernanos*, Einsiedeln 1998³.

(12) *Unser Auftrag*, Einsiedeln 1984, 87.

degli *Stili* in cui intesi esporre dodici grandi teologi, iniziando da Ireneo fino a Solov'ëv; nella loro interezza essi lasciano risuonare quello io avrei voluto fare ascoltare»(13). Il contesto nel quale sono inseriti i due volumi degli *Stili* è il seguente: nel primo volume di *Gloria* von Balthasar ha delineato brevemente l'argomento da affrontare, ha trattato previamente della bellezza cristiana, della gloria di Dio e delle condizioni (la fede) per percepirla. Nei 2 volumi degli *Stili*(14) egli si mette all'ascolto, si confronta con 12 grandi teologi e pensatori cristiani per captare il modo in cui essi si sono posti di fronte alla rivelazione della gloria, l'hanno percepita e le hanno reso testimonianza nei loro scritti. Ricordo gli autori prescelti: Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo e Bonaventura nel primo volume; Dante, Giovanni della Croce, Pascal, Hamann, Solov'ëv, Hopkins e Péguy nel secondo. I primi 5 autori vengono definiti ecclesiastici; nel senso che sono esponenti della gerarchia o comunque dello stato clericale; i secondi vengono chiamati laicali in quanto questi grandi rappresentanti della spiritualità cristiana non solo appartengono allo stato laicale ma spesso all'interno della Chiesa si sentono incomprendesi ed abbandonati. Dante, Pascal, Péguy si oppongono «alla riduzione della teologia cristiana a formazione pastorale, professionalità ed atemporale esercitazione scolastica, esigendo una comprensione della rivelazione faccia a faccia con la storia del mondo ed il sempre nuovo presente»(15). Accanto agli autori citati, von Balthasar elenca una serie di altri possibili autori e stili da inserire in una eventuale completa estetica teologica: accanto a Hopkins, Newman; accanto a Péguy, Bloy, Bernanos e Mauriac. È peraltro evidente che l'elenco potrebbe essere ancora lungo. Più sorprendente è, a mio avviso, l'esclusione degli artisti: Giotto, Michelangelo, Tintoretto, El Greco, Vivaldi, Bach, Haydn, Mozart. Di essi von Balthasar ha parlato sporadicamente nelle sue opere. È certo, tuttavia, che un volume di *Gloria* dedicato agli artisti e ai musicisti sopra ricordati avrebbe arricchito il simposio occidentale della gloria di Dio. Resta, peraltro, la grandezza di un disegno che è come una sinfonia in cui i di-

(13) H. U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed epilogo*, Milano 1994, 84.

(14) Inizialmente si trattava di un unico volume, *Fächer der Stile*, in 2 parti: *Kirchliche Stile* e *Laikale Stile*, poi suddiviso per la mole in 2 volumi.

(15) *Gloria. II: Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, Milano 1978, 5.

versi autori e le diverse teologie si accordano sull'unico spartito della gloria di Dio(16).

1. BONAVENTURA

Bonaventura è per von Balthasar l'ultimo grande autore ecclesiastico in grado di rappresentare in modo convincente nella sua opera la forza di irradiazione della gloria di Dio. Bonaventura, peraltro, grazie all'attenzione riservata all'umanità di Cristo è in grado di resistere alla tentazione sempre ricorrente nella Chiesa di un monofisismo appena nascosto, nel quale l'uomo scompare e viene meno di fronte al Figlio di Dio. Von Balthasar dedica al Santo di Bagnoregio uno dei 5 ritratti degli *Stili ecclesiastici*. È il ritratto conclusivo degli *Stili ecclesiastici*, a mio avviso il più completo e il più bello, quello in cui von Balthasar maggiormente si riconosceva.

1. *I maestri di Bonaventura*

Senza essere un assimilatore di stili e di opere altrui, Bonaventura è, tuttavia, un punto di approdo della teologia della gloria. La prima fonte cui il Maestro francescano attinge è Agostino. Del padre africano Bonaventura condivide il primato dell'amore, l'immagine trinitaria riflessa nello spirito creato, che è all'origine dei gradi dell'essere e della bellezza. Vi è poi, attraverso la scuola di Chartres e Riccardo di S. Vittore, la linea che proviene da Dionigi: trascendenza divina ed estasi mistica in sua direzione, creazione come effusione di Dio; vi è poi Anselmo con la sua prova ontologica e soprattutto il suo tono affettivo ed ancor più la teologia spirituale di s. Bernardo che aveva sviluppato più risolutamente di qualunque suo predecessore una teologia della nuzialità (prediche sul *Canto dei cantici*). L'ultimo affluente è la teologia storico-salvifica di Gioacchino che si traduce in un modo quasi letteralistico di prendere sul serio le diverse fasi della storia della salvezza: «Se l'Antico Patto è l'età del Padre e il Nuovo Patto l'età del Figlio, il discernimento dello Spirito emerge dal parallelismo periodico di entrambi i Testamenti, dal loro reciproco leggere l'uno nell'altro ed interpretarsi l'uno con l'altro»(17). Lo Spirito legge la concordia dei

(16) Cfr. *ivi*, 11.

(17) Cfr. *ivi*, 239-240.

Testamenti ed avvia l'epoca escatologica, il tempo finale che per Gioacchino era profezia, per Bonaventura è tempo adempiuto, tempo iniziato, in una parola tempo francescano. I padri danno a Bonaventura l'armamentario concettuale. Il nucleo, invece, al cui servizio si pone il mondo concettuale e l'opera di Bonaventura è l'esperienza e la vita francescana. Per questo von Balthasar ritiene di poter affermare che «il suo mondo è francescano, e francescana è pure la sua teologia» (18).

2. *Il serafino e le stigmate*

L'esperienza originaria, vero punto focale da cui irradiano la teologia e la concezione della vita cristiana di Bonaventura è l'esperienza delle stigmate. Vale la pena di leggere il testo della *Legenda major* nel quale s. Bonaventura narra delle stigmate impresse nella carne di s. Francesco da un serafino alato.

«L'incendio indomabile dell'amore per il buon Gesù erompeva in lui con *vampe* e *fiamme* di carità così forti, che le *molte acque non potevano estinguerle*.

L'ardore serafico del desiderio, dunque, lo rapiva in Dio e un tenero sentimento di compassione lo trasformava in Colui che volle, *per eccesso di carità*, essere crocifisso.

Un mattino, all'appressarsi della festa dell'Esaltazione della santa Croce, mentre pregava sul fianco del monte, vide la figura come di un serafino, con sei ali tanto luminose quanto infocate, discendere dalla sublimità dei cieli: esso, con rapidissimo volo, tenendosi librato nell'aria, giunse vicino all'uomo di Dio, e allora apparve tra le sue ali l'effigie di un uomo crocifisso, che aveva mani e piedi stesi e confitti sulla croce. Due ali si alzavano sopra il suo capo, due si stendevano a volare e due velavano tutto il corpo.

A quella vista si stupì fortemente, mentre gioia e tristezza gli inondavano il cuore.

Provava letizia per l'atteggiamento gentile, con il quale si vedeva guardato da Cristo, sotto la figura del serafino. Ma il vederlo confitto in croce *gli trapassava l'anima con la spada* dolorosa della compassione. [...]

Scomparendo, la visione gli lasciò nel cuore un ardore mirabile e segni altrettanto meravigliosi lasciò impressi nella sua carne.

Subito, infatti, nelle sue mani e nei suoi piedi, incominciarono ad apparire segni di chiodi, come quelli che

(18) *Ivi*, 240.

poco prima aveva osservato nell'immagine dell'uomo crocifisso» (19).

Come s. Bonaventura lascia chiaramente intendere, il serafino sta per il Crocifisso il quale è il vero protagonista dell'apparizione. Tuttavia la forma del serafino che rimanda alla visione del capitolo sesto di Isaia non è irrilevante per Bonaventura e per von Balthasar. Come nel profeta dell'Antico Testamento il serafino protegge la gloria e la santità di Dio, tuttavia non prevale in Bonaventura la teologia negativa. Le sei ali del serafino indicano le sei sospensioni o tappe per accostarsi alla rivelazione e all'infinità dell'amore crocifisso. Fede, pensiero, meraviglia, contemplazione, rapimento e intelligenza sono le tappe che nutrono vampe e fiamme di carità di fronte all'eccesso dell'amore di Dio. La *suspensio* mistica, un altro eccesso d'amore questa volta da parte dell'uomo, è la risposta alla sospensione del Crocifisso tra cielo e terra.

Non bisogna credere, tuttavia, che il movimento principale sia quello di Francesco. Il Serafino crocifisso non è soltanto oggetto di contemplazione nell'amore. Egli è attivo e si esprime in quanto si imprime, imprime le proprie piaghe in Francesco. Giungiamo così a quella che von Balthasar ritiene il vero e proprio nucleo, il punto di approdo della apparizione: la centralità di Cristo crocifisso nella vita cristiana (20).

L'apparizione del Cherubino-Crocifisso, difatti, è sì diretta a Francesco, ma essa è paradigmatica per ogni cristiano. Rasmiglia in qualche modo alla teofania al Tabor dove Gesù rivela la sua divinità a Pietro, Giacomo e Giovanni e il Padre la conferma. Qui, invece, l'apparizione è maggiormente centrata sull'evento croce e sull'amore che ne è all'origine: «Cristo divenne ebbro d'amore per la sua sposa e fu esposto sulla croce» (21). «La croce è il vero libro di istruzione, l'unico che Francesco abbia letto ininterrottamente» (22). L'apparizione a Francesco si allarga di conseguenza ad esperienza archetipa di ogni cristiano: «Il cristiano deve ininterrottamente "vedere innanzi a sé, con gli oc-

(19) *Leggenda maggiore* XIII 2-3, in: *Fonti Francescane*, Assisi 1980³, 946-947.

(20) *Gloria. II: Stili ecclesiastici...*, 247.

(21) *Hex. XIV 19* (V 396).

(22) *Gloria. II: Stili ecclesiastici...*, 251.

chi del proprio cuore, Cristo morente in croce”, né deve vederlo soltanto, ma “penetrare attraverso la porta della ferita del costato sino al suo cuore”»(23). Sulla croce, peraltro, vennero celebrate le nozze tra Dio e la creatura, per cui ogni cristiano deve ardentemente desiderare di essere conformato a Cristo crocifisso, aspirare a stare sotto la croce come Maria e Giovanni.

3. *Dal Crocifisso alla Trinità*

Ritorniamo per un attimo al cherubino e alle 6 ali. Il numero 6 (2 x 3) contiene, secondo von Balthasar, un riferimento esplicito alla Trinità Santa. Ricordiamo ora il secondo movimento quello della *expressio* del Crocifisso che imprime nella carne di Francesco le stigmate della sua passione e del suo amore. Il mondo, secondo Bonaventura, è funzionale all'automanifestazione, rivelazione di Dio. In Gesù Cristo, questa automanifestazione è piena e completa; l'uomo la può scoprire in quanto si adegua, si conforma a Cristo. Ma è questo il punto principale: «Il mondo creato esprime Dio, in quanto Dio originariamente esprime se stesso»(24). Gesù Cristo cioè è espressione di Dio nel mondo, in quanto Egli è già espressione di Dio all'interno della Trinità Santa. Al riguardo s. Bonaventura usa la dizione *expressio in summo*, una formula con la quale si afferma anche l'unicità di questa immagine espressiva totale. Il discorso dell'immagine, peraltro, ci porta al linguaggio biblico, per il quale l'uomo è immagine di Dio e il Verbo-Figlio immagine perfetta e completa del Padre. «L'assoluta priorità (*primitas*) e la pienezza sorgiva (*fontalis plenitudo*) non appartengono semplicemente all'essenza di Dio, ma al Padre in quanto Padre»(25). Questa priorità sorgiva del Padre è talmente potente da potersi riprodurre in tutta la propria essenza. Il Padre si è espresso nel Figlio avendo l'inconcepibile forza di essere l'unico e identico Dio in un altro da sé. Il Figlio, di conseguenza, è Dio nel modo dell'essere espresso nell'amore. Egli esprime tanto il proprio essere generato dal Padre quanto il soffio d'amore dello Spirito che procede tanto dal Padre che dal Figlio. Questa radice trinitaria è fondamento di ogni espressione di Dio verso l'esterno. In sintesi: Dio pro-

(23) *Ivi*.

(24) *Ivi*, 257.

(25) *Ivi*, 262.

cede verso l'esterno secondo il proprio modo di essere, ossia come Dio trinitario, con le proprie modalità e appropriazioni. Vi è, dunque, secondo Bonaventura una *analogia entis* ascendente, ma soprattutto una *analogia entis* discendente per la quale Dio condisce verso la creatura in creazione, rivelazione, grazia, incarnazione. Questa *humilitas Dei* è quanto di più profondo Dio riveli di se nella propria incarnazione e nella propria croce. Di nuovo la centralità della croce, rivelazione del peccato dell'uomo, ma soprattutto della gloria di Dio(26). Ed è qui che avviene, secondo von Balthasar, il collegamento tra l'autoespressione del Figlio sulla croce e la bellezza. Dio si situa, discendendo, in quel centro del mondo nel quale ha luogo la discesa verso la natura sensibile e l'ascesa verso lo spirito e verso Dio. Ed appunto in ciò egli è «bello e gradevole a vedersi, conformemente alla duplice facoltà visiva dell'uomo: quella interna, per ciò che riguarda la divinità, e quella esterna, per ciò che riguarda l'umanità»(27). E commenta von Balthasar: «In quanto però questo centro del mondo è espressione della discesa di Dio, bisogna che vi si insista sulla discesa intramondana: esso sarà centro dell'umiltà, della povertà, della croce»(28).

4. *Rivelazione come occultamento*

La discesa di Dio nel rischio e nel nulla della creazione porta a delle inattese conseguenze drammatiche.

Deformità. Il salto nel buio del mondo creato cambia in nascondimento la manifestazione e deturpa la sua bellezza originaria. È questo il luogo del Cristo deforme. Introdotto da Agostino, il motivo viene ampliato da Bonaventura: «Chi voleva cercare ancora la bellezza nella forma di un corpo così ridotto? Il Signore amatissimo è stato denudato perché tu potessi contemplare la deformità del suo purissimo corpo. [...] Ma con la deformità esteriore egli conservò a un tempo la bellezza nell'interiore»(29).

Vulnerabilità. Il dualismo di interiore (bello), esteriore (deforme) viene superato, secondo von Balthasar, dalla concezione bonaventuriana del cuore. Il cuore di Gesù, infatti, è reso aper-

(26) Cfr. *ivi*, 318.

(27) *Sermo 1. Dominica infra Octavam Epiphaniae* (IX 171).

(28) *Gloria. II: Stili ecclesiastici...*, 297.

(29) *Vitis mystica* I 7 (VIII 171).

to e accessibile dalla ferita al costato. Ma chi è stato ad imprimere quella ferita? Certamente il soldato romano, ma poi, con le parole del *Cantico*, Bonaventura ritiene che tale ferita è aperta dall'ardore dell'amore. Ma vi è un ulteriore passaggio: chi avrebbe potuto aprire una tale ferita se il cuore di Dio non fosse stato già di per se vulnerabile? Ancora una volta: è la discesa di Dio, la sua venuta nel mondo a rivelare la sua vulnerabilità. «Nell'umiltà di questa vulnerabilità sta la condiscendenza (*condiscensio*) di Dio, e quindi la sua essenziale disponibilità ad arrivare sino all'amore della croce»(30).

Povertà. L'occultamento in croce della rivelazione di Dio, la rivelazione *sub contrario* è, però, l'eccelso espressionismo di Dio. È questo il luogo della povertà di Dio, compresa e amata da s. Francesco. «La povertà a causa dell'amore è come un fare spazio affinché il raggio discendente dell'amore di Dio come bellezza, la sua *species expressa*, non trovi alcun ostacolo»(31). Lo stesso Francesco aveva inteso la povertà in termini nuziali. Per Bonaventura il luogo della celebrazione di questo giorno nuziale è la croce. Di nuovo ritorna la centralità dell'apparizione del serafino. Scrive s. Bonaventura: «La contemplazione può realizzarsi soltanto nella massima semplicità, e la massima semplicità è irraggiungibile fuori della massima povertà»(32). E di nuovo fa capolino il valore prototipico per ogni anima, per ogni cristiano dell'evento accaduto a Francesco. L'impressione delle stigmate nella carne di Francesco manifesta il movimento di amore tra il Dio che si è fatto povero e l'uomo che si è fatto povero e si incontrano nel bacio nuziale della croce. La povertà assume allora un valore nuziale e rivelativo dell'intero rapporto tra Dio e l'anima cristiana. Siamo qui alla parola penultima di Bonaventura che immette direttamente nel mistero dell'amore. All'origine di tutto vi è, difatti, l'amore nel suo inconcepibile trascendersi nell'altro da sé come eterna generazione del Figlio da parte del Padre, come atto creativo che rivela l'assoluta potenza e fecondità di Dio, nonché la sua disposizione alla povertà, il suo rinunciare, come dice l'inno della *Lettera ai Filippesi* a tenere la divinità per sé «ma spogliò se stesso assumendo la condizione di servo».

(30) *Gloria. II: Stili ecclesiastici...*, 321.

(31) *Ivi*.

(32) *Hex. XX 30* (V 430).

2. BONAVENTURA E VON BALTHASAR

Questa, a grandi linee, l'interpretazione balthasariana di s. Bonaventura. Vi sono altri spunti significativi come la dottrina dei sensi spirituali o il rapporto proporzionato tra natura e grazia, ma qui interessava cogliere il movimento interno alla teologia del Cardinale francescano che viene ripreso e fatto confluire da von Balthasar nella sua trilogia. Parimenti qui non si tratta tanto di verificare la correttezza dell'interpretazione balthasariana di Bonaventura, ma spiegare il motivo per cui Bonaventura è uno degli autori preferiti da von Balthasar, uno degli autori degli stili ecclesiastici, forse quello più vicino al pensiero del teologo svizzero. Provo, dunque, ad elencare in sintesi i motivi di vicinanza e di presenza di Bonaventura nel pensiero di von Balthasar.

1. *Analogia discendente e kenosi prima*

Nelle dispute intorno alla cosiddetta *Nouvelle Théologie* che portò alla condanna del padre de Lubac e della presunta scuola di *Fourvière* Hans Urs von Balthasar, anche a causa delle vicende che portarono al suo abbandono della Compagnia di Gesù, rimase piuttosto ai margini. Questo non vuol dire che egli non condividesse la preoccupazione del confratello circa la separazione tra natura e soprannaturale, operata dalla scolastica nel corso dei secoli. Al contrario scriveva von Balthasar ricordando gli anni di studio filosofici all'interno dell'ordine: «L'intero periodo dello studio fu una lotta accanita con lo squallore della teologia, con ciò cui gli uomini avevano ridotto la gloria della rivelazione: io non potevo sopportare questa forma della parola di Dio, mi sarei messo a distruggere intorno a me con la forza di Sansone, con tutta la mia forza avrei voluto abbattere l'intero tempio e seppellirmici sotto» (33). Von Balthasar, dunque, stava dalla parte di de Lubac e del suo desiderio del soprannaturale insito nella natura dell'uomo, tuttavia già da tempo egli aveva incontrato il pensiero di Karl Barth e alla fine degli anni '40 stava intensamente dialogando con il teologo di Basilea. Scriveva von Balthasar a de Lubac nel 1950 poco tempo dopo aver appreso della condanna dell'amico: «Ho finito il mio Karl Barth» (34)

(33) A. VON SPEYR, *Erde und Himmel. Ein Tagesbuch*. Parte seconda, a cura di H. U. VON BALTHASAR, Einsiedeln 1975, 195.

(34) Si tratta di *La teologia di Karl Barth*, Milano 1977.

che in fondo è una discussione tra lui e lei. Vorrei dedicarle questo libro che Le deve quasi tutto»(35). Ora al centro del volume da Balthasar dedicato a Karl Barth vi è la severa critica di Barth all'*et* cattolico di natura e grazia – che, secondo lo stesso Barth, metteva in discussione la centralità e unicità di Cristo. Risponde von Balthasar: l'unicità di Cristo risulta dall'unicità di Dio che si unisce all'umanità di Cristo. Quest'ultima diviene allora la condizione per cui l'unicità assoluta di Dio possa essere almeno compresa dagli uomini. L'incarnazione del Verbo, l'assunzione della carne umana da parte del Figlio diviene allora la vera analogia, l'anello stretto della clessidra attraverso il quale possono comunicare il mondo di Dio e il mondo dell'uomo. È il Figlio che permette di gettare uno sguardo all'interno della vita trinitaria lì dove l'essenza come l'esistenza del Figlio consiste nel riceversi eternamente e totalmente dal Padre che nella generazione si rivela come volontà di generosità e donazione nell'amore dello Spirito. La generazione del Figlio, la generosità della donazione del Padre che non tiene la divinità per sé ma tutta la dona al Figlio il quale gliela restituisce nel comune spirito di amore viene definita da von Balthasar *kenosi* prima che presenta una sorprendente vicinanza con l'analogia dall'alto di Bonaventura. La *kenosi* prima intratrinitaria è poi la condizione per la *kenosi* seconda, per incarnazione, cammino nella storia e morte in croce del Figlio. Infine l'uomo credente è chiamato a compiere l'identico movimento di Dio. La fede «non è il nostro movimento verso Dio, ma il moto di Dio verso noi. È il protendersi del cielo per entro il nostro mondo terreno»(36). Anche qui Bonaventura offriva a von Balthasar un sostegno prezioso proprio con l'immagine del Cherubino-Crocifisso. Essa preservava la divinità di Dio, nello stesso tempo imprimeva il suo movimento, le sue stimate nelle carni tenere come cera di Francesco.

2. Bellezza e dramma

Von Balthasar voleva accostare programmaticamente bellezza e rivelazione. Scriveva all'inizio di *Gloria* con uno di quegli attacchi folgoranti che lo resero famoso: «La nostra parola iniziale

(35) Lettera di sostegno a de Lubac in: E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo 1991, 379.

(36) *Verbum Caro. Saggi teologici - I*, Brescia 1968, 179.

si chiama bellezza. La bellezza è l'ultima parola che l'intelletto pensante può osare di pronunciare, perché essa non fa altro che incoronare, quale aureola di splendore inafferrabile, il duplice astro del vero e del bene e il loro indissolubile rapporto»(37). Tuttavia non la bellezza in senso mondano o filosofico, ma il suo superamento nella gloria in quanto «splendore della divinità di Dio stesso come si manifesta nella vita, morte, resurrezione di Gesù»(38). Insomma un concetto di bellezza (gloria) in grado non di precludere, bensì di introdurre nel dramma i cui interpreti sono da una parte: Dio con la sua volontà di donazione come è attestato senza possibilità di smentite dalla croce di Cristo; dall'altra la creatura con la sua volontà di disobbedire, di allontanarsi dalla casa del Padre. Nel dramma Dio si dimostra amore al punto da abbandonare la casa del Padre e perdere ogni bellezza e forma per riportare al gregge la pecorella che si era perduta oppure aveva deliberatamente abbandonato l'ovile. Nel Figlio che viene nel mondo per amore è ogni sapienza, anche se per sconfiggere la sapienza mondana si comporta da stolto; in Lui è ogni dominio dell'essere, anche se per il dominio dell'essere sceglie di morire e di discendere agli inferi. L'attenzione di von Balthasar sull'umiliazione e la discesa del Figlio, il suo passaggio attraverso l'orrore dei peccati era stata richiamata dalle esperienze mistiche di A. von Speyr cui per diversi anni era stato concesso di partecipare nei giorni del triduo pasquale ai sentimenti di Gesù nell'orto degli ulivi, sulla croce, nella discesa agli inferi. Al punto che l'esperienza del *descensus* all'origine di volumi famosi come *Il cuore del mondo*(39) o *La teologia dei tre giorni*(40), o dei volumi conclusivi della *TeoDrammatica*(41) può essere considerata la grande provocazione della teologia balthasariana(42). Ancora una volta perciò per von Balthasar era una conferma importante trovare in Bonaventura un concetto di bellezza in grado di includere le conseguenze del *discensus*: la deformità, l'umiliazione, la povertà estrema creaturale.

(37) *Gloria. I: La percezione della forma*, Milano 1975, 10.

(38) H. U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed epilogo*, Milano 1994, 77.

(39) Casale Monferrato 1988.

(40) Brescia 1990.

(41) *TeoDrammatica. III: Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1983; *TeoDrammatica. IV: L'Azione*, Milano 1986.

(42) G. RUGGIERI, *Per un discorso su Dio. Introduzione all'edizione italiana di "La teologia dei tre giorni"*, Brescia 1990.

3. *Maria, Giovanni, Pietro e Francesco*

Abbiamo accennato alla forma-non forma del Figlio, alla bellezza di Colui che, secondo il quarto canto del servo «non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi» (Is 53, 2). Conviene ora fare un cenno anche all'ecclesiologia balthasariana che a sua volta trova una conferma in Bonaventura, nella sua comprensione delle stigmate impresse nelle carni di Francesco. Anzitutto va notato che come rinunciò a una dogmatica, parimenti von Balthasar non scrisse una vera e propria ecclesiologia. In compenso in diverse sue opere, in particolare nei 5 volumi dei *Saggi teologici* in Italia pubblicati da Morcelliana, egli ha lasciato immagini e spunti ecclesiologici particolarmente fecondi. Alla domanda: "Chi è la Chiesa?", nell'omonimo saggio di *Verbum Caro*, von Balthasar risponde: la Chiesa scaturisce in sangue e acqua dal costato di Cristo. Questa immagine contiene, secondo von Balthasar, numerosi tratti e riferimenti ecclesiologici. L'effusione del costato è connessa tanto con la remissione dello spirito del Figlio nelle mani del Padre, quanto con l'effusione dello Spirito da parte del Glorificato a Pasqua. Parimenti l'acqua e il sangue sono la sintesi di tutti i sacramenti. Essi sgorgano dal costato Crocifisso a testimoniare il legame costante di qualsiasi sacramento (lato oggettivo) con quanto di più personale si possa immaginare: il cuore aperto e palpitante di Cristo in croce. Da ultimo vanno ricordati i testimoni privilegiati di questo evento: Maria e Giovanni. Sotto la croce la Vergine porta ancora una volta la disponibilità dell'ancella, che si fa malleabile nelle mani del Creatore per lasciarsi modellare a sua immagine e piacimento. Il sì di Maria acquista così valore di prototipo per l'atteggiamento tanto della Chiesa che del singolo fedele. Von Balthasar sviluppa poi il suo simbolismo ecclesiale distinguendo un elemento mariano (maternità omnicomprensiva), un elemento giovanneo (che unisce l'elemento mariano a quello petrino), un elemento petrino caratterizzato dal servizio all'unità: «La Chiesa veramente giovannea non è la "terza" Chiesa, quella "spirituale", dopo quella petrina e paolina, ma è la Chiesa che, al posto di Pietro, sta sotto la croce per ricevere a nome suo la Chiesa mariana» (43). Anche qui balza agli occhi la similarità con l'episodio delle stigmate impresse a Francesco, un evento massimamente

(43) *Il complesso antiromano*, Brescia 1974, 225.

personale, ma nello stesso tempo esperienza archetipa della Chiesa e del cristiano. «Ogni cristiano deve “desiderare di venire perfettamente conformato al Crocifisso”, così come “lo schietto amore di Cristo aveva trasformato l'amante” Francesco “nella stessa sua immagine”, allorché la spada del dolore simpatetico trafisse la sua anima»(44). In una parola la spada che trafisse Maria attraversò anche il cuore di Francesco rendendo la sua esperienza feconda in analogia con quella della Vergine.

4. *Teologia e santità*

Teologo, colui che parla di Dio, è, secondo von Balthasar, anzitutto il Logos, il Verbo di Dio. A sostegno di questa definizione von Balthasar può portare tutta una serie di affermazioni del Nuovo Testamento che rimandano all'unicità della spiegazione del Padre da parte del Figlio. Della spiegazione del Figlio, tuttavia, fa parte l'evento decisivo e fondamentale della sua vita: la sua morte in croce. Di conseguenza, chi nella vita della Chiesa vuole spiegare il Padre al modo del Verbo, non può mettere da parte il “caso serio”, la possibilità che si possa e debba dare *martyrion* fino alla morte. La predicazione, l'insegnamento del teologo deve necessariamente avere una copertura esistenziale: solo una “teologia” come unità di santità e testimonianza nella vita della Chiesa, merita questo nome(45). Al contrario si è fatta sempre più strada l'indebita distinzione tra “teologia a tavolino” e “teologia in ginocchio”. Ne è un sintomo evidente il fatto che, a partire dalla scolastica, vi siano pochi teologi riconosciuti come santi. Sempre a partire dalla scolastica avviene uno sdoppiamento: da una parte la teologia dogmatica nella quale prevale l'aspetto teorico; dall'altra la devozione e la spiritualità. A partire da questo momento i santi, perfino i dottori della Chiesa (s. Caterina, s. Giovanni della Croce, s. Teresa d'Avila) si collocano su questo secondo versante. Bonaventura, invece, è l'ultimo grande teologo la cui riflessione nasce dall'obbedienza di fede, mirando sempre al centro della rivelazione. L'amore dello Spirito gli suggerisce poi quale pensiero umano, quale metodo speculativo sia più idoneo a illuminare il senso della rivelazione. Come

(44) *Gloria. II. Stili ecclesiastici...*, 251-252.

(45) Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, “Communio” 96 (1987) 7-16.

von Balthasar il Cardinale francescano ritiene che la teologia non possa nascere solo dallo studio e dall'astrazione. Al suo centro vi è un rapimento (estasi, eccesso) cui si giunge per devozione, ammirazione e giubilo. «Questa estasi è per Bonaventura "il modo supremo e più nobile di conoscenza», che però «difficilmente si comprende senza averlo sperimentato, e viene sperimentato soltanto da chi 'è radicato e fondato nell'amore in modo da comprendere con tutti i santi quale sia la lunghezza, la larghezza, l'altezza e la profondità', in cui consiste altresì la sapienza sperimentale e vera»(46). Per questo s. Bonaventura è, per von Balthasar, l'ultimo dei grandi teologi ecclesiastici, l'ultimo teologo di professione la cui opera è centralmente colpita dalla gloria trinitaria di Dio, alla quale egli cerca poi di procurare ascolto e comprensione.

CONCLUSIONE

Vi sono altri punti di vicinanza tra Bonaventura e von Balthasar: il comune amore per l'umanità di Cristo; l'amore per la vita francescana in Bonaventura, l'entusiasmo per la vita cristiana nel mondo, la vita secondo i consigli al centro del mondo, ideale di numerosi istituti secolari e movimenti. D'altro canto in von Balthasar si trovano anche accentuazioni diverse come l'universalità della salvezza che lo porta vicino alla concezione dell'apocatastasi e la drammaticità dell'esistenza e dell'intervento salvifico di Dio. Qui interessava tuttavia far vedere i punti di convergenza, la vicinanza di due stili che muovono dall'alto, dal dono e dall'amore di Dio per capire il mondo e la sua armonia. Ancora una citazione di Bonaventura che von Balthasar mette in esergo a *Gloria II* attribuendole quindi valore esplicativo per tutto il volume: «Chi non viene illuminato da tanta magnificenza delle cose create è cieco; chi non si desta fra così alto clamore è sordo; chi non rende lode a Dio per così numerosi effetti è muto; chi non rintraccia la prima origine in base a così tanti riferimenti è stolto»(47). Per i sensi spirituali lo spirito umano giunge alla propria autorealizzazione e autocomprensione. «Soltanto in questo caso infatti egli comprende se stesso come espressione della vita trinitaria, e soltanto in un espresso volger-

(46) *Gloria. II: Stili ecclesiastici...*, 245; *De scientia Christi*, q. 7 (V 43).

(47) *Itin.* I 15 (V 299).

si (*per speculum*) alla sovra-immagine trinitaria risplende veramente l'in-immagine dell'eterno Iddio (*in speculo*)» (48). È questa la sfida di Bonaventura e von Balthasar, il fascino di un teologo puro al cui centro non vi è la *ratio philosophica* bensì l'amore e l'estasi dei contemplativi.

(48) *Gloria. II: Stili ecclesiastici...*, 274.