

STANISŁAW MYCEK
Stalowa Wola

UN ABBOZZO DEGLI APPROCCI ECUMENICI NEL PENSIERO TEOLOGICO-TEODRAMMATICO DI HANS URS VON BALTHASAR

Esplorare, distinguere e integrare in modo cattolico, in queste parole si potrebbe riassumere il metodo di ricerca del più grande teologo del XX secolo, il cardinale svizzero Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Il pensatore di Basilea creò la sua trilogia teologica del bello, buono, vero in quanto *Herrlichkeit*, *Theodramatik* e *Theologik*, rimanendo nel suo modo di pensare cattolico, e allo stesso tempo, ecumenico. Il suo interesse di fare la teologia in dialogo critico con gli altri ricercatori, questo metodo rende von Balthasar un eccellente punto di approfondimento e riferimento nella questione dell'ecumenismo¹

La teologia balthasariana, come sinfonia dell'amore trinitario, è una teologia che nacque da un dialogo personale ed intellettuale. Su questa strada, in modo pratico o teorico, si incontrano le persone concrete (tra l'altro il teologo protestante ed anche l'amico K. Barth), con cui von Balthasar costruì la sua teologia dialogante; in altre parole, la teologia con un forte accento ecumenico.

Questo articolo vuole abbozzare la presenza dei temi ecumenici, in particolare presenti nella trilogia balthasariana, in riferimento primario alla sua seconda parte, alla *Teodrammatica*².

¹ Ci riferiamo primariamente alla traduzione italiana delle opere balthasariane, alcuni passi più significativi verranno citate secondo la traduzione e la versione originale tedesca.

Tra l'altro: I. Trilogia di H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I-VII*, Milano 1975-1977 (=G); *Teodrammatica I: Introduzione al dramma*, Milano 1980 (=TD I); *Teodrammatica II: Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Milano 1982 (=TD II); *Teodrammatica III: Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1983 (=TD III); *Teodrammatica IV: L'azione*, Milano 1986 (=TD IV); *Teodrammatica V: L'ultimo atto*, Milano 1986 (=TD V); *Teologica I-III*, Milano 1989-1992 (=TL); e II. Altri libri balthasariani: *Abbatere i bastioni*, Torino 1966 (=AB); *Il tutto nel frammento*, Milano 1972 (=TF) *Verbum Caro. Saggi Teologici I*, Brescia 1975³ (=VC); *Sponsa Verbi. Saggi Teologici II*, Brescia 1969 (=SV); *Spiritus Creator. Saggi Teologici III*, Brescia 1972; *Punti fermi*, Milano 1972 (=PF); *Lo Spirito e l'Istituzione. Saggi teologici IV*, Brescia 1980; *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985 (=SVC); *La teologia di Karl Barth*, Milano 1985 (=TKB); *Maria per noi oggi*, Brescia 1987; *Solo l'amore è credibile*, Roma 1991; *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994 (=E).

² Sulla teologia di von Balthasar, tra l'altro: R. FISICHELLA, *Rileggendo Hans Urs von Balthasar*, „Gregorianum” 3 (1990), 511-546; A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991; M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf*

1. Per un approccio trinitario

Nella Teodrammatica, per von Balthasar, la generazione eterna del Figlio appare come positività dell'Altro in Dio. L'assioma fondamentale della vita trinitaria è il seguente: „è assolutamente bene che esista l'Altro”³. Il Figlio mira come l'Altro ed è d'essenza identico al Padre, in quanto è l'Uno. La positività dell'Altro, del Figlio, viene dedotta dall'essenza della vita trinitaria: la vita trinitaria dinamica dell'amore. Dio definito come amore deve essere in se stesso una perfetta dedizione di se stesso. Questa perfetta dedizione, perfetta gratitudine e disponibilità dell'Altro all'Uno si rende possibile soltanto grazie alla perfetta disposizione di se stesso. La generazione come positività dell'Altro è senza tempo definitiva, irrevocabile liberazione del generato, in quanto l'Altro, a se stesso. Poiché la generazione è senza tempo, anche il ritorno riconoscente dell'Altro all'Uno (del Figlio al Padre) è da sempre egualmente eterno⁴

La positività dell'Altro comporta la perfetta auto-donazione dell'Uno che dona se stesso, e non soltanto qualcosa di ciò che ha. E la risposta, ridonazione dell'Altro all'Uno come dono totale di se stesso, significa per il teologo svizzero qualcosa come una morte, una prima radicale kenosi. Si tratta teodrammaticamente di una super-morte come aspetto di ogni amore, come dimenticanza di sé e come privazione di sé⁵, e soltanto in questo dono dell'Uno all'Altro, in questo dono del proprio, l'Uno prende sul serio la separazione, perché l'Altro deve essere appunto Egli e non Io. In questo dono, in questo tramontare affinché l'Altro sorga in se stesso, si avvera l'amore assoluto, in cui viene garantita l'unità essenziale⁶

La generazione eterna conferma l'Altro che è positivo perché esiste, ed esiste grazie alla donazione dell'Uno. L'Uno (il Padre) si dona assolutamente all'Altro (il Figlio), ma non cessa di esistere (lo Spirito Santo come ponte). Questa donazione è libera e prende una sfumatura di morte, ma non è una morte in Dio e di Dio. La generazione dell'Altro è l'archetipo di ogni essere creato vivente che esiste come dono voluto ed obbligato a rispondere a questo dono.

La generazione comprende anche, accanto alla positività dell'Altro, la positività del lasciar essere/esistere e lasciar fare/agire. Il Figlio riceve da parte del Padre un lasciar essere/esistere come atto generativo eterno e il Figlio è da sempre d'accordo con il proprio essere generato. Questo lasciar essere e lasciar

zur theologischen Summe. Zum posthumen Gedenken an seinen 90. Geburtstag, „Forum Katholische Theologie” 11 (1995), 161-181; Z. KIJAS, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii A. Floreńskiego († 1937) i H. U. von Balthasara († 1988)*, Kraków 1996; I. BOKWA, *Trynitarno-chryzologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu H. U. von Balthasar*, Radom 1998; M. PYC, *Chrystus piękno – dobro – prawda. Studium chryzologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002; G. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004; S. MYCEK, *Missione di salvezza. Dialogo con la Teodrammatica di Hans Urs von Balthasar*, Sandomierz 2005.

³ TD V, 70.

⁴ *Ibidem*, 71.

⁵ *Ibidem*, 72.

⁶ *Ibidem*, 73.

fare del Figlio è un lasciare liberamente dato da parte del Padre, perchè lasciar essere, fare e ricevere fa parte dell'amore divino, l'amore assoluto che si dona personalmente, e l'amore che si rivolge personalmente a colui che dona⁷

La positività dell'altro, interpretata in modo teodrammatico, viene approfondita in modo ecumenico da von Balthasar, innanzitutto nel suo approccio verso un dialogo tra le religioni monoteiste, cioè Ebraismo, Islam e Cristianesimo. In punto di partenza, in modo generale, diventa l'assioma che ricollega le tre religioni, ossia la fede nel Dio, unico e la fede nella creazione. La creazione stabilisce per il teologo di Basilea un ponte epistemologico per lanciare il dialogo. In questo modo vengono analizzate le condizioni dell'atto libero della creazione *ex nihilo*, che introduce il tema della positività dell'altro. Per ciò, la fede nel Dio creatore deve affrontare il motivo della creazione: una necessità interna divina oppure l'atto libero e gratuito? Se si esclude una *costrizione* nei confronti dell'Onnipotente, bisogna seguire la via della gratitudine, che rimanda al problema: se Dio solitario – monopersonale, potrebbe creare il mondo/ gli uomini di cui non ha bisogno? Per questo motivo, quasi per forza, bisogna riscoprire la positività dell'Altro che c'è in Dio in quanto *Agape e Communio Personarum*⁸

2. Per un approccio pneumatologico-cristologico

2.1. La pneumatologia

Nella pneumatologia teodrammatica di von Balthasar lo Spirito Santo viene collocato tra il Padre ed il Figlio sia nell'ordine immanente: unisce ed esprime il loro amore reciproco, che nell'ordine economico: unisce, rende obbediente il Figlio al Padre. In questo modo essa propone la propria sintesi, cioè nella Trinità immanente lo Spirito procede dal Padre attraverso il Figlio come amore reciproco – essenziale; e procede dal Padre e dal Figlio come unità compiuta; nella Trinità economica lo Spirito Santo procede dal Padre sul Figlio: „in” e „sopra di lui”; e dopo la risurrezione di Cristo, procede dal Padre e dal Risorto; la proposta è costruita grazie all'inversione trinitario – cristologica⁹

L'interpretazione teodrammatica, dunque, della cristologia e della soteriologia pneumatologica, dove lo Spirito Santo procede dal Padre mediante o sul Figlio nella Trinità immanente, e dove lo Spirito Santo domina sul Figlio nella Trinità economica, potrebbe dare nuova luce ecumenica sul mistero dell'Incarnazione, sulla missione congiunta del Figlio e dello Spirito Santo, sulla presenza del Dio Trinitario nel mondo. In questo modo l'Incarnazione stabilisce la nuova relazione tra Dio e la creatura sotto il peccato. La creazione, in particolare l'uomo, riceve la forza (la grazia), l'effetto della missione del Figlio e dello

⁷ TD V, 74.

⁸ Cfr. E, 69s.

⁹ Cfr. TD III, 180.

Spirito Santo per attualizzare l'inversione – conversione personale, e recuperare la giusta relazione con Dio Creatore e Redentore. Come archetipo, la natura umana di Gesù Cristo ha fatto questa inversione, santificata dallo Spirito. Può darsi che in questa luce si possa continuare un'altra ricerca che apre anche l'altro tema da amplificare, cioè: dall'inversione trinitario – cristologica alla svolta antropologica proposta dal cristianesimo.

La doppia missione dello Spirito comincia nella Trinità immanente in quanto preesistenza pneumatologica – processione teodrammatica. Lo Spirito Santo rimane tra il Padre ed il Figlio come loro amore. Quell'amore unisce ed esprime il Padre ed il Figlio nella loro reciproca totale autodedizione; quell'Amore tiene, supera e sigilla la differenza assoluta tra il Padre e il Figlio¹⁰. La missione dello Spirito Santo si fa notare nell'Incarnazione del Figlio; lo Spirito rimane attivo, come dono – guida – rivelatore oggettivo del Padre nella missione del Figlio fino alla risurrezione¹¹. Dopo di essa la sua missione dipende dal Padre e dal Figlio, e continua nella Chiesa e nell'uomo, anche come dono – rivelatore – guida oggettiva dell'amore del Padre e del Cristo Risorto¹². Praticamente la doppia missione pneumatologica – unire (*intimum*) e rivelare (*extremum*) l'amore – diventa la proprietà personale dello Spirito Santo sia a livello immanente (l'archetipo della missione) che storico – economico (la missione di salvezza stessa).

Nella Teodrammatica la missione/esistenza e la processione/preesistenza pneumatologica si illuminano reciprocamente. La processione/preesistenza eterna consiste nel mantenere l'unità dell'amore; invece la missione/esistenza temporale consiste nel guidare: Gesù Cristo, guidare/santificare la Chiesa e gli uomini. In questo modo Balthasar cerca anche di ricollegare l'ordine immanente con l'ordine economico, oppure di ritrovare un fondamento pneumatologico della Trinità economica nella Trinità immanente. La prospettiva della processione teodrammatica dello Spirito Santo si chiarisce alla luce della preesistenza teodrammatica del Logos; in altre parole il teo-logo svizzero cerca di spiegare la missione economica dello Spirito attraverso la sua processione teodrammatica, e chiarire la processione immanente tramite la missione economica; si potrebbe parlare di una reciprocità pneumatologico-cristologica.

2.2. La cristologia e soteriologia

La cristologia – soteriologia teodrammatica si riferiscono in modo esplicito al pensiero teologico di S. Bulgakov e alla sua teologia della *kenosi* divina¹³. Vale

¹⁰ Cfr. TD IV, 304-308.

¹¹ Cfr. *ibidem*, 339.

¹² Cfr. *ibidem*, 442.

¹³ TD IV, 301 (td. III, 300-301: „Man kann, mit Bulgakov, die Selbstaussprache des Vaters in der Zeugung des Sohnes als eine erste, alles unterfassende innergöttliche ‚Kenose‘ bezeichnen, da der Vater sich darin restlos seiner Gottheit entzieht und sie dem Sohn übereignet“); anche: H

la pena esaminare i punti principali della sua teologia, per poter capire meglio anche l'approccio ecumenico della cristologia – soteriologia balthasariana¹⁴

In S. Bulgakov l'Incarnazione suppone la decisione eterna. Il Figlio nella Trinità immanente è obbediente: è l'obbedienza in cielo¹⁵. Il Figlio è obbediente al Padre con la forza dello Spirito Santo che su di lui riposa¹⁶. Questa obbedienza del Figlio esprime anche la croce della kenosi celeste¹⁷. La kenosi viene interpretata in due prospettive. La prima: kenosi metafisica in quanto Incarnazione; la seconda: kenosi terrena in quanto croce¹⁸. Nell'Incarnazione il Figlio è passivo e la sua coscienza di essere generato è quasi oscurata dalla condizione dell'inviato dal Padre. Lo Spirito Santo è la forza che si posa sul Figlio e lo domina¹⁹.

Nell'Incarnazione il Figlio si spoglia kenoticamente dalla propria volontà per essere mandato dal Padre e portato dallo Spirito Santo²⁰. Nella sua missione il Figlio comincia quasi a esistere in terza persona, come un essere, vive in qualche modo al di fuori della vita trinitaria. La sua coscienza di sé, del Figlio, si attua attraverso la sua coscienza umana²¹. L'autocoscienza di Gesù non si identifica immediatamente con quella coscienza della sua divinità che egli, il Figlio con la sua kenotica umiliazione, aveva lasciata nei cieli²². Lo Spirito Santo rimane guida del Figlio nel suo invio. Come conseguenza, Gesù durante la sua missione rimane nel rapporto di subordinazione verso il Padre e verso lo Spirito Santo, perché durante il suo invio economico cessa di esistere il suo invio immanente²³. Gesù nella sua morte rimane passivo, si nota una recettività passiva²⁴. Nella sua discesa agli inferi Gesù continua il suo ministero sacerdotale e non regale²⁵. La sua risurrezione viene interpretata come l'azione del Padre e dello Spirito Santo, mentre l'ascensione viene interpretata come ritorno del mondo a Dio nella umanità di Gesù Cristo²⁶.

III/2/2, 198 (G): „Selbstlosigkeit“ delle persone divine; TL II, 163: „wenn man mit Bulgakov von einer ersten innertrinitarischen 'kenosis' zu sprechen wagt“; anche: TL III, 29-31. Sulla teologia kenotica (anche russa), vedi tra l'altro: T. SPIDLIK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Roma 1995, 351s.; W. HRYNIEWICZ, *Dramat boskiego unizenia. Zapomniany rozdział chrystologii prawosławnej*, Znak 10 (1998), 73s.; CODA, *Sergej Bulgakov*, Brescia 2004, 10s.

¹⁴ Vedi anche: CODA, *Cristologia della kenosi e della gloria: il significato teologico della sofologia*, S. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, Roma 1990, 33-34.

¹⁵ S. BULGAKOV (1990), 277.

¹⁶ *Ibidem*, 288.

¹⁷ *Ibidem*, 279.

¹⁸ *Ibidem*, 295.

¹⁹ *Ibidem*, 292.

²⁰ *Ibidem*, 375-376.

²¹ *Ibidem*, 297.

²² *Ibidem*, 328.

²³ *Ibidem*, 377-378. 461; anche: IDEM, *Il Paraclito*, Bologna 1987, 435-464.

²⁴ S. BULGAKOV (1990), 385-389.

²⁵ *Ibidem*, 446.

²⁶ *Ibidem*, 458s.

Nel quadro teologico dei punti fondamentali di Bulgakov, possiamo intravedere alcuni elementi presenti nella cristologia teodrammatica. Anzitutto la *kenosi* eterna o eucaristia eterna delle persone divine²⁷; la presenza della croce e della morte nella Trinità immanente²⁸; la passività, la *kenosi* del Figlio nell'Incarnazione e l'attività dello Spirito Santo in essa e nella missione del Figlio fa pensare all'inversione trinitaria²⁹. La coscienza della missione (incluso il tema della fede di Gesù) rimanda alla kenotica umiliazione del Figlio che lascia la sua coscienza divina nei cieli, essendo una terza persona, come un essere al di fuori³⁰. La passività del Figlio nella morte si riferisce al suo abbandono e alla sua solitudine nella discesa agli inferi³¹. La sua risurrezione fa pensare alla cessazione dell'inversione trinitaria e la sua ascensione si colloca sulla linea della sua speranza della salvezza di tutti, del ritorno del mondo a Dio³².

Dunque, la presenza degli elementi della *kenosi* di Bulgakov nella Teodrammatica in quanto cristologia drammatico-eucaristica potrebbe aprire una discussione più ampia, finora poco accennata, sul rapporto tra queste due prospettive teologiche: kenotica e teodrammatica-eucaristica, e sul ruolo di tale riflessione nella teologia sistematica moderna e nel dialogo ecumenico, come giustamente fa notare Coda: „Si tratta di un'affermazione programmatica che ante letteram propone il grande compito che teologi come Balthasar, Lafont, Kasper hanno proposto alla dogmatica contemporanea: coniugare l'omousios con la *kenosi*, compito che è, a un tempo, teologico ed ecumenico, perché mette in profondo dialogo fra loro diverse tradizioni del pensiero cristiano – l'ortodossa, la cattolica, l'evangelica”³³.

²⁷ Cfr. TD IV, 301 (td. III, 301: „Die Antwort des Sohnes auf geschenkten gleichwesentlich Besitz der Gottheit kann nur ewige Danksagung [eucharistia] an der väterlichen Ursprung sein, so selbstlos und berechnungslos, wie es die erste Hingabe des Vaters war”).

²⁸ Cfr. S. BULGAKOV (1990), 279 e TD V, 72; 220.

²⁹ Cfr. S. BULGAKOV (1990), 288; 377 e TD III, 180.

³⁰ Cfr. S. BULGAKOV (1990), 328 e TD III, 157. Von Balthasar distingue anche „la fede di Gesù” e la „fede dei cristiani in Gesù”, per il cristiano venire alla fede significa porsi insieme col Cristo storico davanti a Dio; credere come Gesù che Dio esaudisce; al cristiano è stato detto nel nome di Gesù, a partire della Pasqua, che Dio ha ascoltato: SV, 58; in questo modo si cerca di gettare un ponte tra „la fede di Gesù” e „la fede in Gesù”: *Ibidem*, 56-58. Alcuni teologi hanno applicato l'interpretazione balthasariana all'ermeneutica dell'esperienza religiosa, vedi: CASARELLA, *Experience as a theological category: Hans Urs von Balthasar an the Christian encounter*, „Communio” 20 (1993), 118s.; CODA, *Postfazione*, in: *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, ed. IDEM, Roma 1997, 227-228.

³¹ Cfr. S. BULGAKOV (1990), 446 e TD IV, 322.

³² Cfr. S. BULGAKOV (1990), 458 e TD V, 441.

³³ CODA, *Cristologia della kenosi e della gloria: il significato teologico della sofiologia*, S. BULGAKOV (1990), 33. Vedi anche: G. DE SCHRIJVER, *Hans Urs von Balthasars Christologie in der Theodramatik*, „Bijdragen” 59 (1998), 144.

3. Per un approccio mariologico-ecclesiologicalo

3.1. La mariologia

Balthasar fonda la mariologia drammatica, oppure più precisamente, la persona drammatica di Maria, sulla missione e sulla persona trinitaria di Gesù Cristo³⁴. Dunque la persona di Maria possiede la sua matrice nella persona divina del Redentore. L'Uomo-Dio stabilisce in sé le tensioni e definisce il nuovo ritmo. In Cristo, nella e tramite la sua coscienza si stabilisce la prima tensione tra il vecchio e il nuovo Adamo³⁵; la seconda tensione si esprime nella sua morte in croce³⁶; la terza tensione viene fondata da Gesù Cristo nella sua Eucaristia dopo la sua risurrezione che include anche la comunione dei santi³⁷. Il nuovo ritmo si articola come spirito e corpo, amore e morte, singolo e comunità³⁸.

Un simile schema si trova nella descrizione della persona di Maria, con la differenza però, che Maria vive «tra» (*zwischen*) queste tensioni e non come suo Figlio «in» (*im Gottmenschen*). La persona drammatica di Maria viene collocata in mezzo, tra il paradiso e la caduta (il vecchio e il nuovo Adamo), tra il vecchio e il nuovo patto (cfr. la croce di Gesù Cristo la nuova alleanza), tra il tempo e l'eternità (la presenza del Risorto nell'Eucaristia)³⁹.

Le tensioni mariane esposte dal teologo di Basilea fanno pensare a un problema più ampio – anche un problema ecumenico, cioè alla relazione tra la natura e la grazia, tra Dio e l'uomo, tra la grazia divina e la collaborazione umana; in concreto rimandano alla teologia protestante, in particolare al pensiero dell'amico balthasariano, K. Barth, con cui spesso discuteva⁴⁰. Il pensatore di Basilea tocca i temi principali della teologia barthiana e cerca allo stesso tempo di svolgere il dialogo cattolico-protestante. Egli pone una domanda elementare: „Perché secondo la concezione protestante l'uomo non ha la minima possibilità di disporsi alla grazia della giustificazione? Perché si tratta di una relazione senza reciprocità, una relazione unilaterale, mentre nella fede cattolica c'è una collaborazione con la grazia” (che, secondo Balthasar, raggiunge il suo vertice nella *corredemptio* di Maria). In Barth invece, l'uomo si presenta come soggetto secondario e con il suo merito avanza delle pretese nei confronti della grazia⁴¹.

Nella discussione il cardinale svizzero dà la propria visione del concetto *simul iustus et peccator*⁴². In primo luogo la prospettiva balthasariana mette in evidenza l'esistenza temporale nella fede come un'esistenza in movimento, del

³⁴ Cfr. PF, 122-123.

³⁵ TD II, 381-382.

³⁶ *Ibidem*, 382-384.

³⁷ *Ibidem*, 384.

³⁸ *Ibidem*, 385.

³⁹ TD III, 295-313.

⁴⁰ TKB, 13-16.

⁴¹ TKB, 64.

⁴² TKB, 388-396.

distacco dal passato e di conversione al futuro, di morte quotidiana all'esteriorità e di rinascita quotidiana dell'interiorità. La redenzione definitiva è escatologica, redenzione *in spe*, ma il cristiano partecipa alla vita divina nella grazia: redenzione *in re*⁴³ In secondo luogo la giustizia del cristiano è una giustizia donata per i meriti di Cristo come pura grazia, ma esige anche la collaborazione da parte dell'uomo. Questa partecipazione non significa un passivo prendere parte ma anche un attivo collaborare⁴⁴

Dunque quanto più il credente cerca di vivere la sua fede tanto più diventa cosciente di una „continua traduzione” all'intero della grazia reale: l'aspetto divino – ontologico della grazia e l'aspetto divino noetico che completa il primo⁴⁵ La grazia è una autentica santificazione interiore e ontologica. Il giustificato può vedere non solo il proprio stato, ma anche decifrare lo stato del mondo che ha bisogno della salvezza. Il giusto in questa prospettiva partecipa all'opera della Redenzione, in cui non può distinguere tra ciò che deve soffrire e sopportare per i propri peccati e ciò che deve sopportare per i peccati altrui (neppure Cristo fa una tale distinzione sulla croce). La coscienza dell'uomo giustificato deve a volte combattere una tentazione, quando la grazia mantenuta è nascosta: è una prova tra l'essere e dover'essere. Infine solo Cristo è *simul* in croce, noi invece in questa forma veniamo tentati⁴⁶; si propone dunque una visione personale della giustificazione che viene interpretata in modo dinamico – dialogica: tra la natura (libertà) e la grazia (amore)⁴⁷

Alla luce dell'esposizione delle premesse, sembra che si possa vedere e presentare la persona drammatica di Maria come tentativo per un dialogo ecumenico nella mariologia⁴⁸ Le tensioni mariane nella Teodrammatica in chiave *in re* e *in spe* vengono eliminate nella dimensione escatologica (dopo l'assunzione). Queste tensioni mettono in evidenza la collaborazione dinamica e drammatica dell'uomo, di Maria, con la grazia donata in Gesù Cristo. La risposta ecumenica sulla realtà della grazia viene fornita in modo teodrammatico, in concreto nella persona – missione mariana.

Von Balthasar dialogava con il pensiero di Barth e cercava di usare anche un metodo dialettico: «già – in re», ma «non ancora – in spe» nella descrizione della mariologia, dunque proponeva il modello antropologico che collabora con la grazia, e la grazia che lo trasforma – personalizza. In questa luce occorre

⁴³ *Ibidem*, 396-397.

⁴⁴ *Ibidem*, 397.

⁴⁵ *Ibidem*, 397-398.

⁴⁶ *Ibidem*, 398-402.

⁴⁷ *Ibidem*, 1-10; 405-413.

⁴⁸ TKB, 411: „Si tratti della struttura della chiesa (del magistero infallibile e della grazia contenuta nei sacramenti) o dell'uomo ecclesiastico collaborante con la grazia (nella dottrina del merito e della santità fino alle sue conseguenze nella mariologia), in questione è sempre il disporre divino di Cristo sull'uomo e sull'ordine umano, un disporre che è libero di servirsi anche della natura e della condizione umana e di rivestirsi di una forma analoga alla natura e alla condizione creaturali”

sottolineare il carattere triadico della mariologia teodrammatica, che si basa sulla relazione dialettica reciproca del soggetto e dell'oggetto, la relazione che porta alla nuova sintesi teandrica. Questa triade si può intravedere nella cooperazione (relazione dialettica dell'amore obbediente) di Maria – soggetto con la missione salvifica di Cristo – oggetto, e la nuova sintesi di Gesù e di Maria offerta al mondo, cioè la salvezza tramite l'amore eucaristico che si dona.

3.2. L'ecclesiologia

L'ecclesiologia nell'interpretazione teodrammatica di von Balthasar introduce la categoria dei principi nel mistero della Chiesa. Il primo viene presentato come principio mariano, che indica la santità soggettiva della Chiesa; in questo principio la fede e l'obbedienza sono in modo perfetto congiunte dall'amore. Il principio mariano rimane sempre dipendente da Cristo, e da lui prende la sua forza e la sua validità; in questa prospettiva cristologica viene protetto dalle interpretazioni sbagliate, perché Maria è da, ed è per Cristo⁴⁹. L'altro principio ecclesiologico viene definito petrino. Esso mette in luce la santità oggettiva della Chiesa. Il principio petrino fonda la santità oggettiva della Chiesa e nella Chiesa. Il suo aspetto ministeriale, obiettivo nell'essenza, è drammatico perché Pietro deve esigere l'obbedienza, mentre Maria la realizza pienamente e liberamente. La Chiesa vive grazie alla presenza reale di Cristo e la validità dei sacramenti dipende dalla sua missione salvifica. I sacramenti edificano la Chiesa, in modo speciale l'Eucaristia, e santificano i credenti che devono imitare Gesù nella missione, in particolare nella confessione come «morte personale e risurrezione personale con/in Cristo». In questo modo la santità soggettiva del principio mariano della Chiesa che va formata e assicurata dalla santità oggettiva del principio petrino⁵⁰.

Per quanto concerne il contenuto del principio petrino (obbedienza) della Chiesa, si potrebbe anche parlare di un orientamento petrino: la struttura gerarchica assicura la missione (sacramento e comunione) della Chiesa come istituzione; l'orientamento petrino protegge l'unità della missione salvifica della Chiesa sia a livello istituzionale sia sacramentale. Per quanto riguarda il contenuto del principio giovanneo (obbedienza – amore), si potrebbe anche evidenziare la partecipazione esistenziale/giovannea alla missione salvifica, cioè la partecipazione tramite l'amore obbediente di tutti i battezzati alla missione salvifica di Cristo nella sua Chiesa. In questo modo, accanto alla partecipazione giovannea, bisogna anche insistere sulla vocazione universale alla santità di vita e nel tema del principio mariano, vale la pena di evidenziare il compimento mariano: Maria coopera alla missione salvifica di Cristo ed è il suo primo perfetto e libero compimento; perciò Maria compie la missione salvifica della Chiesa ed è il suo modello.

⁴⁹ Cfr. TD III, 328-330.

⁵⁰ Cfr. AB, 51-52.

La Chiesa istituzionale e sacramentale rivela il suo principio petrino (l'essere chiesa di Pietro, nell'amore e nel carisma); il suo principio mariano, giovanneo (l'essere chiesa di Giovanni). Questi principi devono entrare in questo ritmo del donarsi trinitario, per cui la riflessione ecclesiologica possiede la prospettiva trinitario-soteriologica nella risoluzione del problema sull'autorità e obbedienza ecclesiali. La proposta balthasariana del principio della e nella Chiesa, a nostro parere, viene costruita anche come approccio ecumenico, sia verso il protestantesimo: Maria, Pietro, sia verso le chiese ortodosse: Pietro. Ogni principio descritto porta il segno soteriologico – trinitario, il segno che nel dialogo odierno ecumenico è indispensabile.

Il cardinale svizzero distingue in maniera decisiva le due forme della santità quando propone il modello mariano – giovanneo (laici) e petrino (gerarchia); queste due forme della santità creano anche nella Chiesa una duplice polarità drammatica. La loro polarità drammatica si realizza alla base della struttura trinitaria della persona-missione salvifica di Cristo come santità soggettiva in, obbediente al Padre nello Spirito Santo, e santità oggettiva sopra, di cui la santità soggettiva e oggettiva dei credenti fanno parte, essendo persone teologiche in Cristo⁵¹

L'obbedienza – il principio petrino nell'amore – il principio mariano e giovanneo non è la santità, ma un mezzo morale alla santità: l'obbedienza a Gesù che parla tramite la sua Chiesa, santifica/divinizza tramite la sua Chiesa, porta alla santità/divinizzazione, al compimento personale e alla comunione con il Dio Trinitario, che è lo scopo della missione salvifica di Cristo e dello Spirito Santo. La Teodrammatica propone due forme di santità: soggettiva – laici, e oggettiva – gerarchia, con lo stesso essenziale – amore. Queste due forme rimangono nella relazione reciproca e si costituiscono, in tale relazione, una di fronte all'altra dialogicamente. In questo contesto la santità, vista in modo ecumenico, si riferisce alla sua struttura cristologica basata sulla persona-missione di Gesù Cristo, e al suo compimento mariano nella Chiesa in quanto istituzione e sacramento.

Il Teodramma mette in luce le due qualità della santità, ecumenicamente parlando, oggettiva – petrina e soggettiva – mariana e giovannea, e la loro relazione reciproca – dialogica, aggiungendo che non può esistere uno senza l'altro, e che uno completa l'altro in chiave d'amore⁵². Per questo motivo si può incontrare la meditazione teodrammatico-ecclesiologica nella sua dimensione trinitario-dialogica, a partire da Cristo e dallo Spirito Santo; nella dimensione mariologico-dialettica, a partire da Maria e il suo ruolo nella missione del Figlio; e nella dimensione antropologico-dialettica: non a partire da, bensì tramite il principio petrino (unità) e giovanneo, e la retta vita sacramentale. In poche parole, non si tratta dell'idea dialettica dello spirito, bensì della proposta personale – dialogica dell'amore discendente dall'alto: dal Padre, in Cristo, nello Spirito Santo, nei

⁵¹ Tra l'altro: TD III, 330-331.

⁵² Tra l'altro: TD III, 325; SVC, 237; 315-335.

sacramenti, e dell'amore ascendente dal basso: da Maria, da Pietro, da Giovanni, dal credente.

L'ecclesiologia teodrammatica mette in evidenza la necessità dell'obbedienza nella santità personale, che crea, soprattutto oggi, dei problemi nella Chiesa gerarchica. Il cardinale svizzero unisce l'obbedienza alla santità, per cui l'obbedienza diventa l'accesso alla santità, cioè al compimento personale dell'uomo. Il cristiano (laico) riceve la missione (vocazione) nella Chiesa (tramite la gerarchia) da Dio e potrà salvarsi; infatti, per von Balthasar i santi nella Chiesa sono i modelli delle persone teologiche che si sono identificati con la loro missione – vocazione personale ed ecclesiale. L'obbedienza deve accompagnare sia la gerarchia che i laici, sia la santità oggettiva che soggettiva. Ogni credente rimane il soggetto dell'obbedienza nella fede di fronte alla Trinità. La gerarchia deve discernere e obbedire alla volontà del Signore, e deve trasmettere la fede ai laici. Anche i laici devono discernere e obbedire al Signore tramite la gerarchia. In questo duplice aspetto della stessa obbedienza rimane una polarità e tensione, e viene sottolineato il carattere relazionale della santità: l'unità nella pluralità come l'Unità nella Trinità, cioè l'aspetto trinitario della santità. Esaminando dunque da vicino la proposta teodrammatica della santità, si riscopre il suo carattere trinitario-cristologico. Il ruolo chiave nella santità lo svolge l'obbedienza, che forma l'atto di fede e il credente stesso e l'incontro personale e storico con Cristo, che propone una missione nella sua Chiesa. Questa missione è una forma della santità personale, una forma di vita (matrimonio o consigli evangelici), che si compie nella comunione escatologica con la Trinità⁵³

La riflessione balthasariana sulla santità risulta molto originale, soprattutto nella sua dimensione ecumenica, sul ruolo dello Spirito Santo, a cui si ascrive l'opera della santificazione: nella Trinità immanente – sorgente della santità/amore, lo Spirito è *intimum* (unisce) ed *extremum* (esprime); nella cristologia è «in» e «sopra», anche nella ecclesiologia lo Spirito Santo si manifesta come la santità soggettiva – un riflesso dell'*intimum* trinitario e dell'*in* cristologico, e come la santità oggettiva – un riflesso dell'*extremum* trinitario e del sopra cristologico.

4. Per un approccio antropologico

L'antropologia teodrammatica con le sue domande esistenziali, cristologico – soteriologiche: chi sono (soggetto spirituale) e per che cosa vivo (persona e missione)?, si muove nell'arco del problema teologico-ecumenico sul rapporto tra natura e grazia.

Vale la pena allargare la ricerca antropologia con la proposta della teologia greca (Ireneo, Gregorio Nisseno) ripresa dalla teologia ortodossa (Bulgakov,

⁵³ Tra l'altro: VC, 200s.

Evdokimov), che riflette sull'immagine (= soggetto spirituale) e somiglianza (= persona teologicamente) dell'uomo a Dio; l'uomo è immagine di Dio e deve diventare, tramite la sua libertà e collaborando con la grazia, la somiglianza di Dio/Cristo/della Trinità. L'immagine non è stata distrutta dal peccato originale; distrutta è soltanto la somiglianza. In questa prospettiva viene messa in evidenza la *theosis* dell'uomo ossia la sua divinizzazione tramite le energie/la grazia divina⁵⁴

Balthasar introduce il soggetto spirituale che viene innalzato dalla grazia che porta anche una missione a livello della persona teologica (sa che esiste e sa per che cosa esiste). In questo modo si rende comprensibile l'unicità irripetibile qualitativa della persona. La dimensione naturale, dunque, rimane in sé incompiuta e ha bisogno della grazia che rimanda direttamente a Cristo (e a un'incontro storico-concreto), che chiama e santifica (trasforma) tramite la sua Chiesa (la parola e i sacramenti)⁵⁵

Il concetto del soggetto spirituale (= immagine) e della persona teologica (= somiglianza) ha la posizione forte nell'antropologia teologica, soprattutto nella discussione sul rapporto tra natura/uomo e grazia/Dio. In questo campo Balthasar è molto chiaro e preciso: la realizzazione piena dell'uomo o divinizzazione si trova soltanto nella grazia (amore trinitario). Questo incontro natura – grazia nella Teodrammatica riprende il carattere personalizzante e socializzante. In questa prospettiva personalizzante e socializzante si ristabilisce l'armonia persa nel peccato originale tra l'uomo e Dio, e tra l'uomo e l'uomo (gli altri)⁵⁶

Nel peccato originale e tramite il peccato l'uomo si isola, così la grazia della missione personalizzante e socializzante lo apre a sé stesso, a Dio e agli altri. In questo modo l'uomo in quanto creato è finito e incompiuto vivendo nel tempo e spazio concreto, ha il suo fine ultimo soltanto in Dio. Vuol dire che dipende dalla grazia (Dio), che rispetta sempre la libertà della natura. L'uomo diventa persona teologica solo quando si rivolge e si dona consapevolmente (storicamente) a Dio. In questo rivolgersi che rimanda alla processione trinitaria che distingue le persone divine, e questo donarsi che rispecchia la relazione trinitaria che costituisce le persone divine, si nota la sua individualità – irripetibilità.

Nella prospettiva del donarsi in obbedienza, che è l'elemento costitutivo della persona teologica – persona in Cristo, si potrebbe chiarire e precisare anche la dimensione ecumenica dell'inversione trinitario – cristologica: il Dio Trinitario tramite l'Incarnazione stabilisce la nuova relazione tra se stesso e l'uomo dopo la rottura del peccato; l'uomo deve e può convertirsi, cioè cambiare la sua relazione con il Dio Padre; lo può fare, se obbedisce all'amore tri-

⁵⁴ Vedi con la bibliografia: T. SPIDLIK, *Lezioni sulla Divinumanità*, Roma 1995; EVDOKIMOV, *Prawostawie*, Warszawa 2003; *L'idea di persona nel pensiero orientale*, ed. G. GRANDI, Catanzaro 2003.

⁵⁵ Cfr. TD III, 322.

⁵⁶ Vedi anche: V. SOLOVEV, *I fondamenti spirituali della vita*, Roma 1998, 37s.; T. SPIDLIK, *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Roma 2002, 57s.

nitario, rispondendo a questo amore in virtù della grazia di Cristo donata dallo Spirito Santo nella spazio sacramentale e istituzionale della Chiesa⁵⁷

5. Conclusione

Alcuni punti della teologia dialogante di von Balthasar permettono di constatare che il pensatore di Basilea ha tante cose da proporre. Va messa in evidenza la sua cultura intellettuale, ossia la sua conoscenza dei punti di vista degli altri, che credono e cercano le risposte.

La sua teologia dialogante apre i temi da approfondire, sia per il dialogo ecumenico sistematico all'interno delle confessioni cristiane: per il dialogo ecumenico universale con le altre confessioni, religioni ed esperienze religiose, per il dialogo ecumenico spirituale per la preghiera comune e la santità di vita con la testimonianza di fede.

L'approccio trinitario schiude il tema ecumenico della positività dell'altro (in Dio: il Figlio e lo Spirito Santo).

L'approccio pneumatologico-cristologico invita a rivedere in modo ecumenico la processione e la missione dello Spirito Santo e del Figlio nella prospettiva storico-economica con il riferimento alla cristologia e soteriologia pneumatologica, inclusa la teologia del Dio Padre.

L'approccio mariologico-ecclesiologico offre gli argomenti sulla collaborazione della natura – libertà umana con la grazia – l'amore divino nello spazio sacramentale ed istituzionale della Chiesa, con i temi dei simboli: il principio mariano, petrino e giovanneo con il forte accenno staurologico.

L'approccio antropologico con la domanda universale sul senso della vita: chi sono e per che cosa vivo? orienta gli interrogativi umani alla ricerca del volto di Cristo presente nella sua Chiesa.

In una parola, la teologia dialogante di Hans Urs von Balthasar propone le piste ecumeniche da sviluppare e approfondire, perché nasce dal dialogo e porta al dialogo.

⁵⁷ Vedi anche il nostro: *Missione di salvezza*, 68s.

Zarys ekumenicznych przyczynków w teologiczno-teodramatycznej myśli Hansa Ursa von Balthasara

Streszczenie

Niniejszy artykuł podejmuje niektóre punkty teodramatycznej teologii Hansa Ursa von Balthasara w ich ekumenicznym odniesieniu. Najpierw przedstawiono refleksję na temat Trójcy Św. immanentnej i ekonomicznej. Zwrócono uwagę m.in. na takie zagadnienia jak: pozytywność drugiego oraz inwersja trynitarna. W następnym punkcie przedmiotem zainteresowania stała się Osoba Ducha Świętego, a zwłaszcza zagadnienie Jego pochodzenia immanentnego i misja ekonomiczna. W zakresie chrystologii wyeksponowano przede wszystkim kenozę Chrystusa. W dziedzinie mariologii została naświetlona kwestia współpracy z łaską. Podejmując zagadnienia eklezjologiczne, skoncentrowano się głównie na zasadach eklezjologicznych, zaś pośród zagadnień antropologii przedstawiono obraz człowieka jako poszukującego odpowiedzi na egzystencjalne pytania.