

A PROPOSITO DI UN RECENTE LIBRO  
SU H. U. VON BALTHASAR (\*)

Il presente volume — nel contesto di alcune recenti pubblicazioni <sup>(1)</sup> e di ancor più numerose tesi di licenza e di laurea, già svolte e tuttora in corso <sup>(2)</sup> su Balthasar — è certamente significativo di un'inversione di tendenza nella recezione dell'opera del teologo svizzero che, da una situazione di non attenzione contrastante con un unanime riconoscimento del suo valore, in questo ultimo decennio entra in una fase di interesse più vivo e di effettivo studio.

Nato da una « lunga storia », di cui vien data notizia nella *premessa*, e concluso come tesi dottorale alla Facoltà Protestante di euchâtel, questo volume, di mole notevole (577 pagine) si presenta col duplice intento di fornire un'esposizione che mira alla « globalità » (p. 9) e al « centro » della teologia balthasariana, perché essa « sia finalmente conosciuta e assimilata come merita nelle sue grandi coordinate e non soltanto nei suoi aspetti polemici o apologetici o postconciliari, che d'altronde finiscono per essere fraintesi se non sono inseriti in un quadro più vasto e adeguato » (p. 12), e di accompagnare all'esposizione una *valutazione critica* con cui l'A. si sforza « di entrare in un dialogo di consenso, di riserva, di motivata interrogazione » (p. 11) col pensiero di B. Il volume si articola in due parti, seguite da una lunga bibliografia conclusiva. *La prima parte* (Storia di una vocazione. Genesi ed evoluzione di un pensiero: pp. 17-192) intende « far emergere la figura di B. teologo attraverso un'analisi bio-bibliografica dei momenti salienti

(\*) A. MODA, *Hans Urs Von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Bari, Ecumenica Editrice, 1977, pp. 577.

(1) Le monografie finora pubblicate su B. sono finora, a mia conoscenza, le seguenti: H.P. HEINZ, *Der Gott des Je-Mehr. Der christologische Ansatz H.U. von Balthasar's*, Frankfurt-Bern 1975; M. ALBUS, *Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach H.U. von Balthasar*, Freiburg-Basel-Wien 1976; W. LOESER, *Im Geiste des Origenes. H.U. von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Frankfurt 1976; G. MARCHESI, *La Cristologia di H.U. Von Balthasar. La figura di Cristo, espressione visibile di Dio* (prefazione di H.U. Von Balthasar), Roma 1977.

(2) B. ha dichiarato che su di lui « ci sono forse venti tesi di laurea in corso o già pubblicate » (*Geist und Feuer. Ein Gespräch mit H.U. von B.*, in *Herder-Korrespondenz*, feb. 1976, p. 73 (D'ora in poi nelle note colla sigla *Int.*). Inoltre una bibliografia raccolta dallo stesso B. annovera, fino al 1976 insieme ai lavori già pubblicati, undici tesi di laurea e otto tesi di licenza già discusse.

della sua formazione e delle sue scelte fondamentali di vita fino ad oggi (pp. 17-68), per reperire successivamente nella sua produzione saggistica (69-192) l'impostazione e i contenuti fondamentali già di « egregia fattura », per ripresentarli infine nella sintesi « più coerente, più piena e più ardita » delle opere della maturità.

La *seconda parte* è appunto aperta dallo studio della sintesi teologica di B.: la sua natura (pp. 193-224), la trilogia comprendente l'estetica, la drammatica e la logica teologica (225-284), l'esame, più diffuso, dell'estetica, con attenzione privilegiata per il primo volume di essa (285-410), la presentazione di apporti considerati « complementari » e forniti dai tre tomi dell'ultimo volume dell'estetica e dal *Mysterium Paschale* (411-456). Poi una sintesi generale delle grandi linee del pensiero di B. (457-492), seguita da una valutazione critica finale (493-533). Conclude un'ampia nota bibliografia (535-561) che comprende anche una vasta e utile segnalazione di recensioni apparse su riviste (559-561).

Conviene seguire passo per passo l'itinerario proposto da Moda. Nel primo capitolo tratteggia la figura di B. « servitore nella Chiesa di oggi » (17-68), mostrandone il carattere assai singolare di « maestro cristiano », qualcosa di più quindi di semplicemente « teologo »; allo scopo ricorre a due testi soprattutto: *Rechenschaft* 1965 (in cui B. dà un resoconto del suo lavoro teologico e del suo impegno ecclesiale fino a quella data) e la monografia su R. Guardini. Riforma dalle origini (1970). Del primo testo dà solo lunghissime citazioni, mentre del secondo fornisce una certa interpretazione per cui (Moda raccoglie qui probabilmente una suggestione di K. Rahner) la figura e il programma di B. presentano grandi analogie con quelli di Guardini, sicché si può vedere nel saggio dedicato a quest'ultimo « una specie di autoconfessione » (27).

Il parallelo è legittimo, poiché B. volentieri si identifica, sia pur criticamente, negli autori da lui prescelti (« Nulla procura tanto piacere come la possibilità di far emergere dal deserto della storia quelle quattro o cinque figure che per me rappresentano ad un tempo la costellazione delle mie idee e della mia missione », possiamo leggere in *Das Weizenkorn*, 1953 <sup>(2)</sup>, p. 34). Tuttavia il parallelo sarebbe stato più felice se equilibrato anche con altri riferimenti e, soprattutto se rispetto a Guardini si fossero anche solo segnalate le differenze specifiche (per esempio il senso del rifiuto dell'insegnamento universitario, il diverso uso del metodo fenomenologico ad entrambi caro, il carattere più marcatamente teologico del pensiero di B. ecc.). Sempre sulla scorta di *Rechenschaft* vengono ricostruite le tappe salienti dell'itinerario di B. (studi, scelte e incontri che ne hanno determinato l'orientamento): si tratta di notizie, abbastanza note e facilmente reperibili nei diversi medaglioni sull'autore, in molte prefazioni a traduzioni delle sue opere. Se è certamente difficile ricostruire con completezza gli ascendenti culturali e spirituali di una formazione così atipica come quella di B., tuttavia la mancanza di certi riferimenti o la loro presenza puramente nominale salta all'occhio: sarebbe stato utile riflettere sul senso della provenienza di B. dalla musica e dalla germanistica, in particolare dalla sua non segreta ammirazione per Mozart e Goethe, e vedere quanto la *Denkform* balthasariana nei suoi tratti peculiari di « sinfonicità » e di

« oggettività » sia debitrice in tal senso rispettivamente al grande musicista e al poeta. Ci si sarebbe potuti aspettare anche qualcosa di più in relazione a Przywara (rispetto a cui B. non è solo in relazione di dipendenza ma di distanza) e soprattutto un riferimento più generoso alla teologia giovannea così determinante sul nostro autore. Stupisce l'affermazione (40) per cui all'indomani della fondazione « sotto segno polemico » della rivista « *Communio* », abbia fatto seguito in B. la sua opzione « per un sano pluralismo teologico », quasi che quest'ultimo fosse una scoperta solo recente, quando invece si tratta di una prospettiva fondamentale originaria del suo pensiero — si pensi alle pagine di *Wahrheit* che affrontano il problema della verità in rapporto al tutto e alla prospettiva (cfr. *op. cit.*, Einsiedeln 1947, p. 128 ss.) o all'introduzione di *Fächer der Style* (1962) dove si delinea il rapporto tra gloria e diversi modelli di estetica teologica, o a quello stesso volumetto *Abbattere i bastioni* (1952) che Moda sceglie per presentare il programma di B.

A proposito di quest'ultimo saggio, che viene considerato di « importanza capitale » (41) per le prese di posizione ivi assunte, dopo averne scorso le linee programmatiche contenute, Moda si domanda se a questo suo programma originario B. abbia tenuto fede anche dopo le prese di posizione di *Chi è il cristiano?* (1965) e *Cordula* (1966). La risposta è — giustamente — affermativa, « anche se si è verificato un mutamento di prospettive a prima vista sconcertante » (51), dal momento che sempre si tratta della medesima « riforma dalle origini », del medesimo costante « ritorno alla forma originaria » (ib) in contesti storici profondamente mutati per la Chiesa. L'Autore ha quindi il merito di superare valutazioni piuttosto correnti e banali che oppongono un B. « progressista » preconciare da uno « conservatore » dopo il Concilio <sup>(3)</sup>; ma è anche troppo condizionato dall'esigenza di fornire una risposta in sé e per sé giusta ad una questione posta male perché proveniente da un livello di discussione più giornalistica che teologica.

Il capitolo intitolato « Maturazione di un pensiero » (69-192) ci offre quelle che secondo Moda sono le tappe e gli elementi fondamentali della teologia balthasariana che vuole essere individuata geneticamente e che viene divisa in quattro periodi: periodo di formazione (fino al 1940), cui seguono quelli che vengono chiamati primo (1940-48), secondo (1949-65) e terzo (dal 1965) periodo di Basilea: una divisione questa che, eccezion fatta forse per il primo momento fino al 1940, lascia assai perplessi, poiché non si capisce a quali criteri oggettivi obbedisca. Discutibilissima è p. es. la scelta di collocare in un medesimo periodo *Gottesfrage des heutigen Menschen* e il primo volume di *Herrlichkeit*, contro un'indicazione palese di B. stesso che ha esplicitamente segnalato una certa sensibile differenza di prospettive (cfr. *Rechenschaft*, pp. 26-27); ancor più contestabile è porre come fa Moda, una cesura all'interno della stessa estetica teologica isolando il primo volume dal terzo, che

(3) Questo giudizio era quello formulato p. es. da un B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo XX. I. I teologi cattolici*, Torino 1969, p. 267. La valutazione di Aldo Moda è confermata anche dai risultati di G. MARCHESI, *op. cit.*, p. 401.

B. stesso ripetutamente ribadisce essere inseparabili (cfr. soprattutto l'introduzione a *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, pp. 11 ss., particolarmente pp. 21-26; trad. it. col titolo *Nuovo Patto*, Milano 1977, pp. 19 ss.), e che di fatto risultano incomprensibili per struttura e contenuti fuori dalla loro strettissima relazione.

Nell'insieme tutto questo capitolo risulta così confuso, e ben difficilmente si può dire che esponga l'evoluzione di un pensiero.

Particolare attenzione è dedicata al « principio di analogia, senza il quale la produzione balthasariana resta incomprensibile » (117) e al al senso particolare in cui esso viene assunto da B. (132) in una fondazione cristocentrica (137); all'infrastruttura filosofica elaborata da B. in *Wahrheit* (93) ss.); alla dimensione contemplativa della teologia (147 ss.). Non conviene però addentrarsi nell'analisi critica più dettagliata, che è preferibile invece riservare alla seconda parte del volume dedicata all'esposizione critica della sintesi teologica di B.

Moda concentra il suo sforzo nel mostrare come per B. la necessità e la possibilità della teologia non si fondano anzitutto *ex parte subjecti* ma *ex parte Dei sese revelantis* (198), e cioè come essa sia « anzitutto un *Theos légon* e non un *Theos legómenos*, un discorso di Dio e non semplicemente un discorso su Dio » (209): paradigmaticamente cita un passo de *Il tutto nel frammento*: « la teologia — discorso di Dio, e, anche, in questo discorso, parola dell'uomo in Dio, su Dio — proviene sempre dalla sommità più elevata » (198), un passo che è certamente riassuntivo della prospettiva balthasariana (che tuttavia sarebbe stato meglio esprimere in base al concetto più formalizzato di *Selbst-Auslegung Gottes* che suscita nell'uomo l'istanza e la necessità di una corretta *Auslegung* della rivelazione) (4), e di cui soprattutto andava colto l'intero orizzonte ivi dischiuso, che non solo sottolinea, come ha ben notato Moda, la trascendenza radicale del discorso teologico e la sua altrettanto radicale dipendenza dalla rivelazione di Dio, ma che altresì, proprio a partire dalla sua irriducibile trascendenza sviluppa quel particolare dinamismo per cui la parola del Soggetto divino si articola fin entro la risposta di quel « soggetto dell'accoglienza » della rivelazione che è la Chiesa (cfr. *Neuer Bund*, p. 81 ss.; tr. it. p. 86 ss.). La complessità effettiva di questa visuale e delle sue implicanze sembra invece sfuggire a Moda, e questa carenza si farà sentire soprattutto nelle sue considerazioni conclusive sull'ecclesiologia e la mariologia.

Muovendosi poi alla ricerca di un « principio architettonico » (212 ss.) e rileggendo le proposizioni sintetiche offerte da B. in un paio di saggi importanti (*Perché sono ancora cristiano*, Brescia 1971, e *Solo l'amore è credibile*, Torino 1961), l'Autore espone con chiarezza come « l'analogia della fede [...] ovverossia l'organizzazione della verità cristiana in struttura decrescente, incentrata attorno ad un nucleo veramente fondamentale caratterizza lo sforzo teologico balthasariano » (212) che, in alternativa alle riduzioni cosmologica e antropologica, in-

(4) Su questo concetto di ispirazione giovannea, cfr. *Solo l'amore è credibile*, Torino 1961, p. 13, *Neuer Bund*, p. 94 (trad. it. 98); più recentemente B. è tornato con una riflessione più sistematica in *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. Teil I: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, pp. 81 ss.

dica nell'« *Alpha cristico* » quale amore autorivelantesi di Dio il punto di partenza metodico della teologia (215 ss.). Al di là di un estrinsecismo e di un immanentismo si dà quella terza via che B. ha tentato di aprire con l'estetica teologica quale prima parte di una trilogia (seguita da una drammatica e da una logica « quali tre forme coordinate dell'unica teologia »: 223) il cui oggetto è la gloria di Dio autorivelantesi nella figura di Cristo e abilitante l'uomo alla « visione » contemplativa di essa, coinvolgendolo nel « rapimento ». Rilevata la presenza nell'estetica teologica di tutta una serie di mediazioni interne « sue proprie — teologiche, antropologiche e filosofiche, peraltro già largamente operanti in opere precedenti: in particolare quelle filosofiche sempre « tutte ruotanti attorno al principio di analogia » (223-4), vien fatto notare come per l'estetica e l'intera trilogia B. metta a profitto la concezione filosofica sviluppata in *Wahrheit* (1947) dell'essere come rivelazione attraverso i tre trascendentali (vero, buono, bello), corrispondenti ciascuno ad un momento della trilogia medesima, il cui progetto rivela quindi una sostanziale continuità del pensiero di B. C'è da chiedersi però se, ancora una volta questa osservazione pur giusta, non sia tuttavia incompleta, e se assieme alla continuità di un pensiero che esige per la teologia tutta l'ampiezza della riflessione filosofica raccolta nella unità dei tre « trascendentali », non si accompagni anche una sensibile evoluzione: bisognerebbe domandarsi cioè come mai B. nel passaggio da *Wahrheit* alla trilogia teologica abbia invertito l'ordine di processione dei tre trascendentali; e cioè perché abbia rovesciato l'itinerario vero-buono-bello seguito nell'opera del 1947, collocando invece il bello al primo posto e il vero all'ultimo, trattandosi certamente di un'inversione non casuale, rivelatrice del senso profondo della impostazione teologica e filosofica balthasariana e, soprattutto, del loro reciproco rapporto.

In una prima presentazione globale della trilogia, Moda introduce i suoi lettori all'estetica con lunghe citazioni tratte dal primo volume *Schau der Gestalt* (225 ss.), insistendo sulla concentrazione cristologica che la sostiene e sul carattere archetipo (originario quindi e non derivato) della figura e della bellezza di Cristo e dell'essere cristiano come tale: « *estetica* significa così scoperta e percezione del bello nella sua forza irresistibile; *estetica teologica* perché incentrata sull'irradiazione della gloria divina...; *estetica cristologica* perché Cristo è segno visibile della gloria invisibile » (230).

Circa la struttura di quest'opera viene apprezzata la reciproca inclusione sviluppata da B. tra teologia fondamentale e teologia dogmatica, tra quella che B. chiama « dottrina della visione » (*Erblickungslehre*) che tematizza l'apparizione della figura e la sua percezione da parte del credente, e « dottrina del rapimento » (*Entrückungslehre*) che considera come l'uomo venga trasportato, « rapito » appunto entro il mistero di autorivelazione di Dio. Per B. infatti (che riporta la sua impostazione al prefazio del Natale: *ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*), l'atto e il contenuto della rivelazione non possono essere trattati separatamente e ogni divisione netta tra fondamentale e dogmatica è ritenuta fatale per la teologia. Un'altra correlazione dell'estetica teologica è quella tra l'evidenza sog-

gettiva (cioè la fede che riconosce in Cristo la rivelazione di Dio) e l'evidenza oggettiva (la capacità che Dio ha di attestarsi entro la figura di Cristo in modo inequivocabile per il credente), e Moda insiste parecchio su quest'ultima (234-5) fino a commettere però il vistoso errore di identificare questa seconda correlazione con la prima: « *evidenza soggettiva* ed *evidenza oggettiva* [...] costituiscono le due parti della teologia: la dottrina della percezione, in cui si attua la scoperta della figura divina che si rivela all'uomo e che è accolta nella contemplazione adorante, corrisponde alla *teologia fondamentale*; la dottrina dell'ascesa verso l'oggetto stesso della visione che continua la sua opera di svelamento [...] corrisponde alla *teologia dogmatica* » (234-5). L'equazione è gravemente inesatta, come può apparire alla sola lettura delle introduzioni ai volumi di *Herrlichkeit*, in quanto l'evidenza soggettiva della fede e l'evidenza oggettiva della figura di rivelazione nel loro mutuo rimando ed equilibrio (fondato su una netta rilevanza del secondo momento) costituiscono la teologia fondamentale, in cui la visione della figura riceve senso e possibilità in quanto c'è qualcosa di oggettivo da vedere; mentre la teologia dogmatica — se da un lato presuppone e mantiene in sé la visione e l'apparizione della figura è anzitutto dottrina del contenuto implicato nella « discesa » di Dio nell'uomo e nella corrispondente « ascesa » dell'uomo in Dio. Nella correlazione delle due evidenze cioè B. individua soprattutto il *Dass* della rivelazione (*Alter Bund*, Einsiedeln 1967, p. 21), cioè sottolineando l'atto della rivelazione nella sua *auctoritas* di autotestimonianza che determina e abilita alla visione di fede; mentre nella « estroversione bilaterale di Dio verso l'uomo verso Dio » (*Schau der Gestalt*, p. 118; tr. it. 110) enuclea soprattutto il *Was*, il contenuto e il dinamismo inerenti all'evento contemplato nella figura, che a loro volta si articolano rispettivamente in un momento oggettivo (il *Verbum caro*, la gloria come quintessenza dell'autorivelazione divina: cfr. *Neuer Bund*, pp. 29 ss.; 221 ss.; tr. it. pp. 37 ss.; 217 ss.) e soggettivo: l'esistenza del credente *in laudem gloriae* (*ib.* 363 ss.; tr. it. 349 ss.), cioè travolta dalla gloria stessa e assunta in Dio e in funzione della sua rivelazione al mondo. In questo senso sfugge a Moda la complessa eppure sufficientemente chiara articolazione interna dell'estetica teologica; forse anche perché il suo studio ha il limite di fissarsi troppo unilateralmente sul primo volume dell'estetica stessa (che si divide appunto nelle due parti di teologia fondamentale: evidenza soggettiva [fede] ed evidenza oggettiva [figura della rivelazione]) finendo così per identificarne la struttura con quella dell'intera opera. Tralasciando qui di vagliare criticamente la presentazione che Moda ci offre della drammatica e della logica nell'intento di B. e limitando l'analisi all'esame dell'estetica teologica (285-410 e 411-456) si può notare appunto come l'economia della sua trattazione privilegi troppo settorialmente il primo volume (*Schau der Gestalt*: cui sono dedicate ben 109 pp.: 301-410) disattendendo invece (con un breve capitolo dal titolo davvero singolare: « apporti ulteriori e chiarificazioni »: 411-456) il terzo volume di *Herrlichkeit* che comprende i tre tomi sulla metafisica, sull'Antico e sul Nuovo Testamento, cui dedica nel complesso solo 45 pagine. Naturalmente non si potrà rimproverare all'Autore una sua

scelta o preferenza personale; ma ad un volume che si presenta come « introduzione critica » al pensiero di B. non si potrà fare a meno di contestare che una lettura come quella proposta va apertamente contro il progetto di B. stesso, che concepisce il primo volume in funzione dell'ultimo, in particolare in funzione di *Neuer Bund*, e non viceversa (cfr. op. cit. p. 11; tr. it. p. 19). Bisognerà anche prendere con molte riserve la valutazione dell'estetica come « il capolavoro » di B. (285), che non coincide con quella del teologo di Basilea <sup>(5)</sup> che sembra piuttosto concepirla nel senso di un *Ansatz*, una posizione metodica che fornisce il punto di partenza corretto della teologia, ma in funzione dell'intero progetto, non assolutizzabile quindi per se stesso <sup>(6)</sup>.

Nell'ambito di queste prospettive decisamente limitate e fuorvianti bisogna riconoscere a Moda alcuni meriti: come quello di mettere in rilievo la necessità di una figura oggettiva di rivelazione (301 ss.), il carattere specifico dell'*intellectus fidei*, la corrispondenza stretta di articolazioni tra evidenza soggettiva e oggettiva (366: la pagina più felice — direi — di questa lunga sezione); tuttavia si noterà come la sua lettura si avvicini più allo stile di una lunga recensione che allo studio approfondito, dilungandosi in un'analisi che risulta alla fine dispersiva. In essa poi si rileverà la mancanza di un risalto e di una penetrazione adeguati (cioè conformi al peso che B. stesso vi concede) dell'unicità o singolarità della figura cristologica e di quel suo tratto fondante che è l'obbedienza al Padre; infine una visione più sintetica di *Schau der Gestalt* si sarebbe ottenuta considerando che non solo la sua ultima parte (« L'attestazione della figura »: op. cit. 582 ss.; tr. it. 567) ma l'intero itinerario ivi percorso ruota attorno ad un libero sviluppo teologico del tema giovanneo della testimonianza.

Anche della prospettiva metafisica contenuta nel volume *Im Raum der Metaphysik* e del problema da esso affrontato (il rapporto tra metafisica e gloria) è data una lettura ingiustamente sommaria rispetto alla ricchezza del discorso di B. Moda ha scelto di riferirsi solo al capitolo conclusivo dove, effettivamente con un *pathos* metafisico di rara intensità B. afferma il dovere (e non solo la possibilità) intrinseco al cristiano di filosofare: un dovere tuttavia che risulta comprensibile a patto di esplicitare i due elementi per B. fondamentali di ogni autentica esperienza metafisica: lo stupore e la *Gelassenheit*. Ma, a parte uno sporadico accenno al primo (414-5) e la mancata menzione del secondo (riportato solo nel senso del suo riferimento alla mistica: 467-475), è difficile che chi legge possa farsi un'idea non nominalistica della serietà del compito proposto e soprattutto della drammaticità dell'esperienza metafisica, oscillante tra il riconoscimento della « gloria » (*Herrschaftlichkeit*) di un Assoluto che si abbassa a livello dell'esistente e il suo rifiuto in nome del non senso (cfr. op. cit. pp. 953-958). Per far questo naturalmente non era necessario ripercorrere tutte le quasi mille pagine del volume, ma bastava prendere in considerazione tutte e quaranta quelle dell'ultima sezione in cui B., attraverso una speculazione teo-

(5) « non sono sicuro che l'estetica sia l'opera mia principale » (Int. n. 74).

(6) Cfr. la prefazione di B. stesso all'op. cit. di G. MARCHESI, pp. VIII-XI.

reticamente assai impegnativa, offre la fondazione alla sua tesi conclusiva sulla necessità e la portata della metafisica da parte del cristiano.

La lettura che Moda fa del volume sull'Antico Testamento non si presenta originale, dal momento che segue esplicitamente la recensione datane da J. Guillet (in « Rech. de Sciences rel. » 1974, pp. 394-6); in ogni caso non vi è accennno di un tema cruciale di questo volume: il carattere dialettico della rivelazione della gloria divina, la cui presenza è tanto immanente alla storia quanto tendenzialmente sottratta ad ogni visibilità diretta, sicché nel cuore della figura si accampa la non-figura (cfr. *Alter Bund*, cit. pp. 31 ss.; 38 ss.) come apparirà evidente dalla rivelazione neotestamentaria della gloria, dove appunto il centro della Parola (*Wort*) sarà occupato dalla non-Parola e dalla perdita di ogni articolazione di linguaggio, espressiva della trascendenza assoluta del Verbo di Dio rispetto ad ogni linguaggio umano (*Nicht-Wort — Un-Wort — Ueber-Wort* —: cfr. *Neuer Bund*, cit. pp. 69 ss.; tr. it. pp. 75 ss.). È l'evento che inizia con la croce e prosegue nella derelizione, nel caricarsi di tutto il peccato del mondo, nell'essere solidale radicalmente coi peccatori e con i morti da parte di Gesù: un evento che ha un peso inesauribile teologicamente, e che non è solo « l'idea fondamentale della prima parte » (430) del volume sul Nuovo Testamento, ma il centro di tutta l'estetica teologica, il momento fondante, *Ortbestimmung* come dice B., cioè individuazione del luogo fontale di ogni teologia, poiché proprio qui appare come l'assoluta trascendenza e primato del Dio che parla, assuma col silenzio della croce e degli inferi tutta la radicalità della finitezza e del linguaggio umani, e si costituisca un « soggetto di accoglienza » (*ib.* 81, tr. it. 86) in relazione al quale viene fondata la figura specifica della teologia cristiana (*ib.* 93, tr. it. 98).

Ciò che non si trova nella lettura di Moda è l'evidenziazione di questo evento nella sua assoluta singolarità e nella sua correlazione al soggetto ecclesiale (prima ancora che al singolo) quale ricettore dell'autorivelazione di Dio, cioè quell'elemento per cui metodologicamente, come già accennato sopra, B. può fondare la teologia come *Auslegung* scaturente dalla *Selbstausagebung* di Dio, interpretazione derivante dall'auto-interpretazione di Dio (anche qui il richiamo è a Giovanni I,18) in una correlazione tra evento (*Ereignis*) e la sua formulazione verbale (*Auswortung*) in cui vengono ribadite l'inesauribile trascendenza e, nello stesso tempo, la piena partecipazione del primo alla seconda.

Anche per il tema della kenosi Moda si appoggia quasi interamente ad un altro studio (di P. Valentin, *Kénose, amour et gloire*, in *Annoncer la mort du Seigneur. Un dossier theologique rassemblé et présenté par B. Sesboué*, Lyon 1971); ma non mancano da parte sua inesattezze; p. es. l'espressione del teologo barocco T. Leonardi (*Christus crucifixus sive de perpetua cruce Christi a primo instanti suae conceptionis usque ad extremum vitae*) (citata a p. 439) non è poi per B. così « felice » come lui pensa, dal momento che per B. appunto, se da un lato essa dice « qualcosa del continuo mistero della kenosi che sta alla base dell'esistenza del Verbo incarnato », nonostante a prima vista sembri « l'estremo opposto del docetismo gnostico », può però « anche nascondere una specie di gnosi rovesciata: lo stato (*état*) dell'abbassamento del

Redentore viene quasi a coincidere già con l'avvenimento storico della croce e viene così ad essere messa in questione in maniera diversa l'autentica temporalità dell'« ora » (di Cristo) e quindi l'autenticità dell'umanità e dell'incarnazione » (*Mysterium Paschale*, in *Myst. Salutis*, vol VI, Brescia 1971, p. 241). Non a caso proprio la tematica fondamentale, ancora una volta segnatamente giovannea, dell'ora di Cristo e quindi la singolarissima temporalità della sua esistenza, qua e là vagamente sfiorata (452-3 e 141-2), rimane nelle mani di Moda assai evanescente e mai presentata con la forza che le spetterebbe (il capitolo così importante di *Neuer Bund* sulla temporalità di Cristo è infatti praticamente ignorato).

La stessa struttura trinitaria inerente alla kenosi è sbrigata in due pagine (447-8), e la posizione di B. sul problema assai attuale che va sotto il nome di « mutabilità di Dio », a parte un fuggevole richiamo (488) non è oggetto di attenzione, mentre si sarebbe potuto mostrare il tentativo che B. opera di una rilettura, in fedeltà e in profondità ulteriore, di Calcedonia, alla luce dell'oggettiva maggior ricchezza del dato neotestamentario (*Myst. Paschale*, 187). Meglio esposto invece è il tema della « seconda morte » di Cristo, cioè il problema della sua solidarietà con lo stato dei morti (441 ss.), in cui non sarebbe stato superfluo per il lettore trovare esplicitati, almeno in una nota, i termini della discussione tra B. e Boros, e la possibilità dichiarata dallo stesso B. nella sua risposta di integrare la sua teologia del Cristo negli inferi, che insiste fortemente sul suo « essere-morto », con quella rahneriana, di marca evidentemente esistenzialistica, che insiste piuttosto sull'« atto del morire »; lo stesso dicasi circa le perplessità legittime di certi particolari della posizione di B., circa l'uso del dato scritturistico e della tradizione: non si poteva indicare *dove* concretamente B. manca di un pieno equilibrio (516)? E, soprattutto, non si doveva rammentare come la sua teologia su questo punto specifico sia debitrice dell'esperienza mistica con cui Adrienne Von Speyr ha ricevuto una partecipazione carismatica a questo mistero di Cristo?

Il capitolo conclusivo del libro (« la sintesi balthasariana »), nella sua prima sezione offre — a mio avviso — il meglio del volume. Qui infatti in termini più sintetici e non più dispersivi Moda individua la logica unitaria dell'opera di B., che non intende « costruire una *summa theologia* » ma piuttosto si lascia « coinvolgere nella logica della rivelazione e si è posto come umile testimone e servitore della gloria divina » (458); il suo è un pensiero che « si svolge sempre circolarmente a guisa d'inclusione » e che, in una terminologia ripresa da P. Ricoeur e H. Bouillard, può essere così scandito: a) esplicazione delle « relazioni di intelligibilità » implicate nella rivelazione mediante l'analisi della fede cristologicamente intesa, e lettura sempre cristologico-trinitaria della storia salvifica; b) indagine dei « rapporti intercorrenti tra *intellectus fidei* e *experientia fidei* in tutte le sue forme », ovvero percorso dell'intera « circolarità del credere e del comprendere che qualifica la teologia come cherimma, sapienza e dialogo » ovvero esplicitazione del « legame tra l'*objectum fidei* e la logica interna dell'esperienza umana »; c) itinerario metafisico, necessario « per assodare analogicamente la ra-

zionalità delle articolazioni proposte » (460-1) Moda si dimostra attento al consistente contributo offerto da B. alla teologia fondamentale, innovatore per la teologia cattolica, e risolve il progetto balthasariano « in un grande quadro di teologia fondamentale: è una teologia della rivelazione divina armoniosamente collegata con la risposta umana della fede, riversantesi in una teologia dommatica, strutturantesi saldamente attorno ad un principio ermeneutico » (462): una interpretazione questa certo assai pertinente, che però andrebbe integrata appunto da una maggior attenzione all'apporto in senso dogmatico: non a caso, solo riguardo alla cristologia, già nel 1969 Citrini poteva definire « massiccio » l'apporto di B. (cfr. T. Citrini, *Gesù Cristo Rivelazione di Dio*, Venegono Inf. 1969, p. 222). Felice è anche la puntualizzazione del discorso balthasariano « caratterizzato a tutti i livelli dall'emergenza della figura archetipale: in quanto *archetipale* essa rileva e struttura una possente concentrazione cristologica; in quanto *figura* esige una giustificazione teoretica della sua apparizione; in quanto *figura archetipale* impone la ricerca di una relazione fondamentale suscettibile di ritrovarsi in ogni momento; in quanto *emergente* necessita di un'articolazione esterna che la evidenzia e la protegga » (464). Pertinente pure la classificazione di questa teologia come una « teologia negativa ma non apofatica » (465) dal carattere oggettivo (467) e di rigorosa *reductio ad mysterium* (471).

L'espressione « teologica negativa ma non apofatica » significa che non si tratta di un'apofatismo che impedirebbe ogni comunicazione reale sulla verità » (471): una spiegazione questa che non offre però la *pars construens* del senso del linguaggio teologico per B. e che si sarebbe potuta presentare senza troppa difficoltà accennando alla riflessione di B. sul dogma, da lui a più riprese sviluppata: cfr. p. es. *Verbum Caro*, 171-3; *Karl Barth*, 265 ss., *La verità è sinfonica*, 55-59, *Neuer Bund*, 93 ss., tr. it. 98 ss. ecc.) (qualche accenno sull'integrazione del linguaggio dell'uomo nel linguaggio di Dio nell'esposizione di Moda a p. 275 ss.).

Per mostrare il carattere oggettivo di questa teologia si sottolinea giustamente « il posto preminente assunto dalla nozione teologica di *differenza creaturale* » nel « preciso contesto di *analogia della fede* » (474-5); e, sempre nel medesimo contesto si segnala l'uso corretto di alcune analogie filosofiche che « devono essere rispettate sotto pena d'incorrere in un sentiero della notte tipico della filosofia moderna dell'essere », sottolineando come si tratti « *solamente di analogie* poiché il discorso resta eminentemente teologico; ma di *analogie necessarie* » (475) in quanto « permettono una miglior salvaguardia ed un approccio autentico del mistero della rivelazione che è comunicazione oggettiva disinteressata, amorosa, creatrice » (477). La bellezza come proprietà « trascendentale » dell'essere segna tutta la distanza dal kantismo e consente soprattutto un impatto con la rivelazione: sulla base infatti della « possibilità di conoscere l'essere in quanto essere (e non solamente il fenomeno mediante categorie a priori dello spirito umano) » si può accedere alla percezione della figura di rivelazione divina (480);

e sulla base della dialettica di svelamento nascondimento dell'essere e del *pulchrum* si « ha a portata di mano un'analogia assai parlante per comprendere la dialettica che anima l'apparizione della figura, la necessità delle mediazioni, l'unitarietà che ne deriva per la teologia » (ib). Analogia della fede e cristocentrismo che attraverso la contemplazione dei « misteri di Cristo » si apre in senso teocentrico e trinitario (482-6), sono quindi i tratti salienti dell'*intellectus fidei* della teologia balthasariana, di cui si rimarca altresì il grande riguardo esigito dalle mediazioni e dalle attestazioni suscitate dalla figura rivelatrice per la propria autocomunicazione (488-90).

Meno felice è invece la seconda parte di questo capitolo finale (« consensi, interrogazioni, riserve »: 493 ss.). Definita « classica » la teologia di B., non solo « per il suo contenuto », ma « anche per le sue movenze », « per la sua carica contemplativa e dossologica » (494-5), per il suo carattere di « pensiero obbediente » (497), sotteso senza riduzioni entro i due poli del *credere e dell'intelligere* (ib) — tutti aspetti perfettamente pertinenti alla teologia di B., sui quali Moda esprime il suo consenso —, l'Autore vuole discutere criticamente il delicato problema dell'oggettività della rivelazione, collocando la posizione di B. entro la discussione attuale sull'« oggettività » di Dio (497 ss.).

In questo quadro, polarizzato dalla tensione inconciliabile tra i due grandi filoni del pensiero protestante contemporaneo (quello bultmaniano, di ascendenza esistenzialistica da un lato, e quello barthiano e neohegeliano dall'altra: 499-500) la proposta di B. gli sembra accettabile. In ogni caso un rischio eventuale di oggettivismo o di *Offenbarungspositivismus* va considerato « meno grave di una dissoluzione della rivelazione nello spazio interiore della soggettività umana » (500-501); anzi giustamente va considerata « paradigmatica la via tracciata da B. », dal momento che « l'autorivelazione divina è inserita nel *circolo ermeneutico* della fede che è creato dall'alto in assoluta libertà » (ib.), pur restando da chiarire « come sia possibile conciliare realtà e preminenza dell'azione divina con la risposta umana autonoma seppur dipendente » (502). Sin qui, niente da eccepire sul discorso di Moda che, alla ricerca di questo chiarimento, confronta la posizione di B. col metodo trascendentale di K. Rahner. Notoriamente la questione fu oggetto di una violenta polemica da parte del teologo di Basilea, che saggiamente Moda (503) tralascia nelle sue punte eccessive, proponendo così un confronto che ha il merito di essere sereno nel tono ma assai mutilo nei suoi contenuti oggettivi. La posizione di Rahner è infatti presentata in modo carente, senza menzione dell'esistenziale soprannaturale che è concetto chiave del discorso rahneriano: si parla genericamente solo di come per lui sia necessario « rendere discorsivamente la corrispondenza del mistero cristiano nel suo insieme e della *potentia oboedientialis*, apertura naturale dello spirito incarnato nei confronti dell'essere » (505) e non si fa parola appunto della soluzione dell'esistenziale soprannaturale da lui proposta.

Circa la posizione di B. sul metodo trascendentale viene riportato il testo di una lettera personale da lui inviata all'Autore (che si leg-

ge certo con interesse) (7) e vengono segnalate i motivi della diffidenza di B. riguardo all'assunzione del metodo trascendentale in teologia (rischio di un « filosofismo segreto » e soprattutto la « tentazione di trasformare la misura dello spirito umano che cerca in misura della rivelazione »: 507). Moda conclude il suo confronto sostenendo che secondo lui « Rahner e B. costituiscono due approcci differenti del mistero cristiano, ma in certo qual modo complementari: il primo sottolinea la necessità di una partecipazione dell'uomo partendo da un punto di vista gnoseologico o epistemologico; il secondo è preoccupato di superare lo iato naturale fra l'uomo e Dio, mostrando come a Dio solo spetti quest'azione ». Sin qui si potrebbe concordare con Moda, anche se il tenore delle sue affermazioni è piuttosto vago. Bisogna invece energicamente dissentire quando, a riprova della possibilità di integrare le due posizioni, egli afferma che « entrambi gli autori concordano con la soluzione sfumata da De Lubac al problema del soprannaturale » (507), dal momento che identità di posizione non c'è affatto; certamente tutti e tre pensano all'interno e a partire dell'unico ordine soprannaturale, e quindi in una prospettiva largamente comune, ma in concreto poi assai differenziata, e non su dettagli marginali, tant'è vero che De Lubac e B. sono assai circospetti nei confronti dell'esistenziale soprannaturale rahneriano (8): per loro infatti la capacità intrinseca alla natura della creatura spirituale « non comporta ancora alcun segno della grazia soprannaturale e nemmeno una semplice "ordinazione" positiva ad essa » (9).

Senza entrare in una questione assai complessa, basti qui rammentare il diverso concetto teologico di *potentia oboedientialis* e di natura umana soggiacente alle due prospettive a confronto: mentre per Rahner infatti la natura umana col suo autotrascendimento spirituale verso l'Assoluto è di per se stessa già *positivamente orientata* all'accoglienza della rivelazione soprannaturale e all'ascolto dell'autorivelazione divina (quand'anche essa avvenisse nella forma di « silenzio di Dio »), quale positiva *potentia oboedientialis* alla grazia, per B. invece la natura umana è piuttosto la creatura come tale, che nella sua alterità rispetto a Dio, va vista in un rapporto di *non contraddizione* rispetto alla (solo logicamente) successiva chiamata di grazia di Dio, in un rapporto cioè radicale disponibilità per tutto ciò che Dio voglia operare in essa. La natura della creatura è intesa quindi non come possibilità positiva

(7) « on mi oppongo certo ad una riflessione trascendentale sulle condizioni del soggetto. Ma insisto su due punti: questa riflessione non mi darà mai quanto mi deve essere rivelato da una libertà che mi è esteriore (umana o divina che sia); e l'accesso al soprannaturale non è assolutamente deducibile partendo da una simile riflessione (qui approvo e concordo con le posizioni prudenti di De Lubac) » (Lettera del 16 giugno 1972, cit. p. 507 n. 60).

(8) La posizione di De Lubac è stata esposta recentemente da B. in *Henri De Lubac. L'oeuvre organique d'une vie*, in NRT (97) 1975, pp. 897-913 e (98) 1976, pp. 33-59 (tr. franc. di H. de Lubac. *Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976). Cfr. a p. 35 della trad. francese per la distanza di entrambi rispetto all'esistenziale soprannaturale, e a p. 39 n. 30 un'ulteriore differenziazione di B. rispetto al suo antico Maestro.

(9) *Art. cit.*, p. 35.

che essa avrebbe in se stessa nei confronti della rivelazione e della ordinazione soprannaturale, ma come « possibilità a partire dalla libertà di Dio » (Przywara), sicché la sua *potentia oboedientialis* trova la propria misura adeguata solo nell'azione di Dio stesso, tanto che questo termine della teologia classica viene considerata da B. non troppo adeguato (cfr. *Spiritus Creator*, Brescia 1972, pp. 32-34) ad esprimere la posizione di quella sostanziale « indifferenza » con cui la creatura sta aperta all'azione di Dio (cfr. *Schau der Gestalt*, 434; tr. it. 421) <sup>(10)</sup>. Non a caso queste due diverse posizioni teologiche riflettono a loro volta una fondamentale differenza nella scelta del punto di partenza filosofico, che per Rahner va reperito nell'apertura « trascendentale » dello spirito sull'Assoluto, mentre B. lo individua piuttosto in quell'esperienza originaria di stupore e *Gelassenheit* (questo termine è assai difficile a tradursi: esprime il senso di un abbandono fiducioso) nei confronti dell'essere, quale presupposto costante di ogni atto spirituale; e, metodologicamente, manifestano una sensibile differenza di concezione del rapporto tra filosofia e teologia, su cui qui non è però possibile fermarsi.

Se si può certamente con buone ragioni optare, come fa Moda, per una reciproca integrazione delle due posizioni in questione, ciò va fatto però con piena cognizione di causa delle differenze che le ispirano, proprio per affrontare il problema in radice e non cadere in considerazioni equivocate e confuse, e se non si vogliono sfondare, senza accorgersene, porte già aperte come capita invece all'Autore, quando infatti, ritenendo insoddisfacenti i termini della discussione Rahner-Balthasar, Moda propone di uscire dall'impasse insistendo sul circolo ermeneutico rivelazione-fede e di « ritenere una duplice e *simultanea proposizione: in me* è iscritta la possibilità reale di una percezione; ma è *iscripta* dall'alto, cioè *data, offerta, partecipata* », mantenendo così da un lato il primato dell'iniziativa divina e dall'altro l'impianto trascendentale a livello metodologico (508-9); non ci sarà certamente niente da eccepire a queste interessanti osservazioni; solo si noterà come riprendano la identica questione affrontata da B. ma certo in termini più sommari (per ciò che riguarda per es. il senso di quella « possibilità in me iscritta dall'alto ») che non possono certo pretendere un superamento di quello *status quaestionis* da cui intendeva staccarsi.

Ciò sarebbe forse avvenuto se, riguardo al problema ermeneutico nel suo complesso, ci si fosse domandati se l'estetica di B., ad una lettura più approfondita, non possa evidenziare l'intera struttura del circolo ermeneutico e la sua fondazione rilegando non solo in stretta connessione precomprensione-rivelazione-fede, ma contenendo anche una tematizzazione corretta — anche se per certi versi atipica — del momento precomprensivo reperibile a diversi livelli, ivi compresa l'assunzione di quel principio di analogia su cui Moda ha giustamente insistito, che

(10) Cfr. per il problema i testi di *Analogie und Natur*, in « Divus Thomas » 23 (1945), pp. 3-56; la ripresa del problema in Karl Barth, Köln-Olten 1951 nei capitoli sul concetto di natura, e nell'articolo *Der Begriff der Natur in der Theologie*, « Zeitschr. f. Kath. Theol. » 75 (1953), pp. 452-61; *Spiritus Creator*, cit. pp. 32-34, ecc..

apparirebbe così in tutta la sua portata epistemologica in sede di teologia.

Dopo un interessante parallelo tra la filosofia del linguaggio di B. e quella di un P. Ricoeur e un richiamo suggestivo all'affinità con l'opera di un Gadamer (510 ss.; 513-4) Moda esprime altri consensi con le posizioni di B. soprattutto per la capacità di unificare diverse prospettive senza ridurne i termini (unità della teologia e pluralismo, interazione tra dogmatica e morale ecc.: 515) e nuove riserve (perché non maggior attenzione alle scienze umane e alla scienza in generale? perché in certe occasioni non una lettura spirituale più corretta della Scrittura? ecc.) auspicando infine da parte di B. l'ulteriore approfondimento di un problema « hegeliano per eccellenza » di come « cogliere la religione cristiana tesa fra universale e concreto, necessario e contingente, fra assolutamente libero e assolutamente dato » (516). Poiché si tratta di un problema enorme, si può a buon titolo sperarne assieme a Moda una ripresa ulteriore da parte di B. Tuttavia egli si sarebbe forse trovato almeno parzialmente soddisfatto leggendo proprio sotto questo taglio l'ermeneutica teologica e filosofica della figura, a patto però di non intendere questo concetto in senso puramente o prevalentemente fenomenologico <sup>(1)</sup> ma come nozione la cui novità in sede teologica ed ermeneutica potrebbe appunto consistere nella sua capacità di correlare le tre dimensioni di fenomenologia, storia e metafisica in una dialettica aperta e articolata, non dissolvante nessuno di questi tre momenti tutti indispensabili. Mi pare che una lettura di questa nozione in tal senso, oltre che più fedele all'uso complesso che B. fa di essa, ne rivelerebbe tutta la portata ermeneutica.

Come campo conclusivo più vasto delle sue osservazioni critiche Moda sceglie « quello cruciale dell'ecclesiologia » (518). Anche qui sottolinea anzitutto gli aspetti da lui ritenuti positivi del contributo di B.: dipendenza strettissima dell'ecclesiologia dalla cristologia; la Chiesa come sposa immacolata e *casta meretrix*, strumento salvifico eletto dal Suo Sposo, una Chiesa *ex latere Christi* che non si arroga superbamente una *theologia gloriae*; e ancora, la valorizzazione del laicato, particolarmente nella forma specifica degli istituti secolari, la lotta sostenuta in momenti di stagnazione della vita ecclesiale, lo sforzo per una rivalutazione dei carismi (519).

Mosso evidentemente dalle esigenze di un certo dialogo ecumenico, Moda tuttavia non apprezza che B. si schieri su posizioni di stretta tradizione cattolica, e si domanda se nell'ecclesiologia di B. non vi sia forse « un rifiuto di mettere in questione tutta un'assiomatica cattolica, giudicata irreformabile nella sua sostanza » (531). Consapevole a sua volta di mettere in discussione elementi che appartengono alla tradizione cattolica, Moda contesta tre punti dell'ecclesiologia di B. (ma si dovrebbe dire piuttosto dell'ecclesiologia cattolica nel suo insieme) e precisamente:

(1) Come ha fatto p. es. T. CITRINI, *op. cit.*, p. 182 n. 1 e dietro di lui anche G. MARCHESI, *op. cit.*, p. 18 n. 3.

1) la possibilità che a una singola chiesa — come quella cattolica appunto — si riconosca « il titolo di *mater et magistra omnium ecclesiarum* » applicando ad essa così « unilateralmente quanto il N. T. attribuisce alla Chiesa indivisa »; bisogna infatti piuttosto accettare « tutta la portata dell'avvenimento » e rifiutare di « bloccarlo nell'*ephapax* dell'incarnazione (*trasferito ecclesiologicamente*) » mentre da parte protestante non si dovrà considerare la Riforma « come momento insuperabile » (527-8);

2) la valutazione sostanzialmente negativa della Riforma fondata sul fatto di « aver spezzato la tunica inconsueta di Cristo » (525), poiché se « certo, ogni frattura è un male in cui è all'opera il *diabolos*, il separatore appunto, tuttavia ci si può chiedere se lungo il corso della storia troppo sovente non si ponga uno iato quasi incolmabile fra la Chiesa creata dall'azione sovrana di Dio (e come tale santa e irreformabile) e la Chiesa che gli uomini sono chiamati a costruire nel tempo (e come tale peccatrice e reformabile) » (526). Certo ogni frattura è un male, ma in certe circostanze storiche potrebbe essere anche « un male necessario », superate le quali le divisioni storiche si trasformerebbero « in proposte di ecclesialità reciproca fatte da una Chiesa ad un'altra Chiesa locale » (527: qui Moda cita Von Allmen);

3) infine la funzione attuale di Maria, madre della Chiesa andrebbe piuttosto ridimensionata ad « un ruolo storicamente limitato » (528-9), liberando così la mariologia e la pietà cattolica dal rischio di incamminarsi ciò che invece spetta alla pneumatologia (ib.).

Manca anche qui a riguardo di questi problemi la possibilità di una riflessione sufficientemente ampia, tenuto conto poi che trascendono la discussione della teologia di un singolo autore e investono tutta la teologia cattolica e la sostanza della tradizione. Comunque per ciò che riguarda B. vale la pena di ricordare come il rapporto Cristo-Chiesa (e quindi evento-istituzione) è concepito in termini ben più profondi di quelli proposti da Moda: la Chiesa infatti, se mai e poi mai è identificabile con la rivelazione stessa (e col Cristo) rimanendo invece in dipendenza radicale da essa, non è tuttavia, in quanto « soggetto dell'accoglienza » della rivelazione, mai distaccabile, in alcuna delle sue dimensioni (istituzione compresa) dal Soggetto divino in essa operante e dall'atto rivelatore di questo soggetto stesso, che la Chiesa in ogni sua manifestazione in qualche modo costantemente riproduce in quanto « pienezza » di Cristo (cfr. ad es. *La Verità è sinfonica* cit., p. 37 ss.). Se si vuole discutere la dialettica evento-istituzione in B. bisognerebbe affrontare e vagliare il rapporto assolutamente atipico che corre tra Cristo e la Chiesa: « la sposa che nasce dalla ferita del costato del nuovo Adamo, è insieme il suo corpo (e soltanto così il suo popolo) è contemporaneamente l'uno (con Cristo) e l'altro (di fronte a lui), in una dipendenza e libertà che non può trovare alcuna analogia semplicemente creata, ma soltanto quella trinitaria. Essa è la pienezza e la grazia di Cristo che si riversa in un « altro » soggetto (creato), non soltanto un atto ma un esito, un risultato, però mai separabile dall'atto » (*Sponsa*

Verbi, Brescia 1969, p. 21). Il momento istituzionale va affrontato in B. discutendo questa particolarissima relazione tra Cristo e la Chiesa, che non può essere sbrigativamente considerata come decurtazione dell'evento dell'incarnazione e come trasferimento arbitrario della assoluta singolarità del Cristo alla Chiesa, quando quest'ultima sia pensata con radicalità quale *partner* dell'autorivelazione divina, e quando soprattutto si rifletta con altrettanta radicalità sulla libertà con cui Dio, rivelandosi all'uomo e nell'uomo, è capace di « essere se stesso anche al di fuori di sé » (*Il complesso antiromano*, Brescia 1974, p. 302). Bisognerebbe allora domandarsi più coraggiosamente se sotto le differenti posizioni ecclesiologiche confessionali non ci sia alla radice un diverso modo di concepire il mistero dell'incarnazione, dell'*admirabile commercium et connubium*, dell'unione sponsale tra Dio e la sua creatura; e se l'integrazione di queste differenze non debba avvenire in un confronto più rigorosamente teologico in cui la stessa dialettica evento-istituzione venga subordinata e riformulata in base alla capacità che un'ecclesiologia ha di pensare questo mistero in tutta la sua consequenzialità, assumendo quindi come criterio di valutazione e di integrazione reciproca la maggior forza di inclusione delle ecclesiologie a confronto, cioè la capacità di rispettare il carattere « sempre più grande » del mistero. <sup>(12)</sup>

Quanto alla valutazione storica della Riforma, indipendentemente dal giudizio storico completo che concretamente non può non essere complesso e articolato, lascia perplessi il criterio adottato da Moda che applica alla divisione dell'unità della Chiesa la categoria di « male necessario ». Ricordando le parole con cui B. apre il suo saggio su Barth (« l'essenza della Chiesa, non solo il suo nome, è *agape*: unità nell'amore; ogni rifiuto di questa unità mette in questione il motivo ultimo della Chiesa » p. 15) viene da domandarsi quale grado di necessità si possa concedere alla divisione senza cadere in una concezione hegeliana della storia della Chiesa.

Circa infine la funzione di Maria bisognerebbe impostare il problema in termini rovesciati: e cioè, prima di interrogarsi se il suo ruolo sia attuale o puramente storico, intraprendere una corretta ermeneutica del dogma cattolico e vedere se, ripulito da incrostazioni e da orpelli inutili o devianti, esso non contenga una densità di significato teologico, ecclesiale, e antropologico che andrebbe irrimediabilmente perduto nella misura in cui dall'*ephápax* dell'evento salvifico di disarticolasse quel singolo soggetto recettivo che più di ogni altro partecipa alla singolarità stessa di Cristo, tanto in senso « verticale » quanto in senso « orizzontale »; non a caso per B. l'icona della madre col bambino è « per il credente una cifra abissale, mai pienamente decifrabile, la cui bipolarità — diversamente dal Buddha che ride standosene da solo — offre a chi è semplice di cuore (*Einfaltig*) la percezione di che cosa sia la

(12) È quanto B. ha cercato di fare esemplarmente nel saggio *Anspruch auf Katholizität*, nell'ultima raccolta degli *Skizzen zur Theologie* intitolata significativamente *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, pp. 61-118 (non ancora tradotta in italiano). Esplicite riserve sulla possibilità di integrare l'ecclesiologia cattolica e protestante a partire dalla dialettica evento-istituzione a p. 67.

figura cristiana » (*Pneuma und Institution*, p. 60). Inoltre, una storificazione della funzione mariana, non finirebbe per cadere in un esemplarismo di tipo moralistico che alla lunga vanifica il senso specifico della « figura » di Maria?

Un giudizio conclusivo su questo volume potrebbe anche essere ricavato senza nulla aggiungere da quanto si è detto. Tuttavia converrà ribadire i limiti pesanti inerenti ad una esposizione troppo spesso più vicina alla recensione che non allo studio critico, e a certe opzioni arbitrarie, quali una suddivisione cronologica assai confusa dell'opera di B., il privilegio eccessivo concesso al primo volume dell'estetica teologica e il mancato inquadramento della sua struttura portante. Sui singoli limiti materiali non è necessario ritornare. Alcune tematiche sono esposte con una certa chiarezza e risalto (p. es. l'analogia), ma spesso inutile e non presentate con la profondità esigita. All'Autore si può certo ascrivere il merito (o la sfortuna) di avere lavorato in precarie condizioni di tempo (7) e con oggettiva scarsa disponibilità di materiale critico, avendo potuto usufruire soltanto di quella « manciata di saggi » (9) pubblicati fino ad allora. Forse se si fosse limitato nelle dimensioni e concentrato su temi più ristretti avrebbe raggiunto un risultato di miglior qualità. Nonostante non manchino alcune buone pagine e anche interessanti paralleli, non sembra che il sottotitolo del libro « un'esposizione critica del suo pensiero » possa dirsi una promessa mantenuta; la stessa pretesa di fornire un'« introduzione generale » (7) al pensiero di B. lascia perplessi, poiché allo specialista nell'insieme non è offerto un grande apporto, mentre chi voglia introdursi allo studio di B. non potrà contare su di essa come una guida sufficientemente sicura e completa.

ROBERTO VIGNOLO  
*Seminario Vescovile - Lodi (MI)*