

ESTETICA TEOLOGICA E TEOLOGIA MORALE I fondamenti dell'etica cristiana nell'opera di H.U. von Balthasar

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. L'ESTETICA TEOLOGICA DI BALTHASAR; 1. LA BELLEZZA DELL'ESSE-
RE; 2. LA GLORIA DI DIO; 3. L'INCLUSIONE RECIPROCA DI CRISTO E DEI CRISTIANI; 3.1 L'IN-
CORPORAZIONE IN CRISTO; 3.2 LA «LIQUEFAZIONE» DI CRISTO – II. L'ORIGINARIA RELAZIONE DI
SPIRITO E LIBERTÀ; 1. L'UNITÀ DI SPIRITO E LIBERTÀ; 2. LA DISTINZIONE TRA SPIRITO E LIBERTÀ;
2.1 LIBERTÀ COME OBEDIENZA; 2.2 LIBERTÀ COME REALIZZAZIONE UMANA – CONCLUSIONE

INTRODUZIONE

Indagando il misterioso rapporto della libertà umana con la verità divina, l'etica teologica è guidata dalla consapevolezza che «o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono»¹. Tale consapevolezza è andata chiarendosi nel corso del rinnovamento postconciliare della teologia morale, che pur aveva preso avvio dalla dialettica tra l'istanza di una morale (relativamente) autonoma e quella di un'etica (specificamente) derivata dalla fede². A quarant'anni dalla

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio* 90.

² Alla faticosa ricerca di un adeguato raccordo tra le due istanze si è dedicata la teologia morale subito dopo il concilio Vaticano II. Il dibattito ha preso avvio dall'opera, ormai classica, di A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1971. Nell'appendice apposta alla nuova edizione del testo, l'autore, rispondendo alle osservazioni critiche avanzategli nel frattempo, definiva la sua proposta in termini di «morale autonoma in contesto cristiano»: ID., *Morale autonoma e fede cristiana*, Cinisello Balsamo [Milano], Edizioni Paoline, 1991 (originale tedesco: ³1984). Per una ricognizione sintetica del dibattito si veda: O. BERNASCONI, *Morale autonoma ed etica della fede* (= Studi e Ricerche), Bologna, EDB, 1981. Un interessante approfondimento teorico del tema, in termini di «teonomia autonoma», è offerto da K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica* (= Teologia/Strumenti), Assisi, Cittadella, 2004 (originale tedesco: 1999), 155-159.

chiusura del concilio Vaticano II e in seguito al richiamo dell'enciclica *Veritatis Splendor* affinché la teologia morale affronti la «questione fondamentale» del «rapporto tra la libertà e la verità»³ mostrando la «fondamentale dipendenza della libertà dalla verità»⁴, l'opposizione dialettica tra le due istanze ha così ceduto il posto al tentativo di coordinarle⁵.

Tra i modelli proposti in merito, quello che, pur allo stato di bozza, sembra meglio corrispondere al compito prospettato affronta la questione morale a partire da una fenomenologia delle esperienze elementari della vita. L'itinerario fenomenologico rimanda a un fondamento ontologico, che la rivelazione cristiana, in fine, manifesta⁶. Un prezioso contributo all'elaborazione di questo modello è rinvenibile nell'opera di Hans Urs von Balthasar, di cui ricorre proprio quest'anno il centenario della nascita (1905-1988). Il grande teologo svizzero non rientra certo nel novero dei cosiddetti «teologi moralisti»: di tutta la sua imponente opera solo un breve saggio è esplicitamente dedicato all'etica cristiana⁷. Ma, se è vero che il pensiero di Balthasar mai s'inoltra nelle questioni di etica normativa e applicata, nondimeno esso risulta tutt'altro che estraneo alle questioni fondamentali dell'etica cristiana.

Di tale interesse – una novità per l'etica teologica – sono testimoni i primi studi di recente comparsi sul pensiero etico di Balthasar o, per meglio dire, sulle implicazioni etiche del suo pensiero⁸, rinvenibili soprattutto nelle prime due parti – *Gloria* e *Teodrammatica* – della *Trilogia*, sua opera capitale⁹. La ricerca ancora incipiente, rapportata alla

³ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor* 84.

⁴ *Ivi*, 34.

⁵ A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare*, Assisi, Cittadella, 2003.

⁶ ID., «Dieci anni di teologia morale con *Veritatis Splendor*. Aspetti della ricezione dell'enciclica», *La Scuola Cattolica* 131 (2003) 7-39.

⁷ H.U. VON BALTHASAR, «La morale cristiana e le sue norme. Le nove tesi di Hans Urs von Balthasar (1974)», in *EV V*, 612-645.

⁸ C.W. STECK, *The ethical Thought of Hans Urs von Balthasar*, New York, The Crossroad Publisher, 2001 (traduzione italiana: C.W. STECK, *La gloria di Dio appare. Il pensiero etico di Hans Urs von Balthasar* [Questioni di etica teologica], Assisi, Cittadella, 2005); S. ACUÑA GARCÍA, *La fundamentación de la ética cristiana según el pensamiento de Hans Urs von Balthasar*, Valencia, Edicep, 2002; A.-M. JERUMANIS, *L'uomo splendore della gloria di Dio. Estetica e morale* (= Etica Teologica), Bologna, EDB, 2005.

⁹ La *Trilogia* – ispirata ai tre trascendentali dell'essere disposti secondo la sequenza: bello, buono e vero – elabora in chiave teologica un'estetica (*Gloria*), una drammatica (*Teodrammatica*) e una logica (*Teologica*): cf. H.U. VON BALTHASAR, «Epilogo», in

rigogliosità esuberante della sua opera, è ben lungi dal consentire di trarne tutto il profitto e, tuttavia, già permette di evincere la singolare prospettiva riguardante la «co-implicazione originaria»¹⁰ e la «drammatica reciprocità»¹¹ che sussiste tra libertà dell'uomo e verità di Dio. L'originale contributo della prospettiva balthasariana alla questione fondamentale della teologia morale contemporanea – il rapporto della libertà con la verità – è l'oggetto di questo studio, che intende avvalersi dell'iniziale ricerca moralteologica sull'opera di Balthasar¹².

I. L'ESTETICA TEOLOGICA DI BALTHASAR

L'approccio fenomenologico alla questione morale, cui il pensiero di Balthasar può offrire un importante contributo, assume quale punto di partenza le esperienze immediate della vita, nelle quali si offre l'esperienza originaria dell'essere. L'esperienza archetipa spesso descritta da Balthasar è quella del rapporto del bambino con la madre.

Un bambino viene svegliato alla coscienza solo dall'amore, dal sorriso di sua madre. [...] Il sorriso della madre risveglia il bambino alla coscienza dell'essere: «Un essere *appare*, ha luogo un'epifania: in ciò è bello e ci rende felici. Apparendo ci si dona: è buono. E donandosi *si esprime*, si svela: è vero (in sé e nell'altro cui si rivela)»¹³.

1. La bellezza dell'essere

Nella considerazione dell'essere, la fenomenologia ontologica di Balthasar assegna il primo posto alla bellezza. In questa scelta, l'or-

ID., *La mia opera ed Epilogo* (= Già e non ancora 258), Milano, Jaca Book, 1994 (originale tedesco: 1987), 90-91.

¹⁰ E. BABINI, «Verità e libertà nella loro mutua implicazione. L'impostazione della tematica in H.U. von Balthasar», in *Verità e libertà nella teologia morale*, a cura di L. MELINA - J. LARRÙ (= Lezioni e dispense 4), Roma, PUL, 2001, 293-300.

¹¹ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* (= Già e non ancora 83), Milano, Jaca Book, 1982 (originale tedesco: 1976), 2. *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, 190.

¹² Il debito maggiore andrà riconosciuto al volume di C.W. STECK, il più direttamente impegnato nell'elaborazione del pensiero etico di Balthasar. Il voluminoso studio di S. ACUÑA GARCÍA, assai prezioso per orientarsi negli scritti balthasariani, è di ordine espositivo più che interpretativo (cf 26). Il saggio di A.-M. JERUMANIS studia il pensiero di Balthasar nell'intento più ampio di una fondazione estetica della morale cristiana in epoca postmoderna, attingendo anche alla tradizione biblica di san Paolo e patristica di sant'Agostino.

¹³ H.U. VON BALTHASAR, «Epilogo», 89-90.

dine classico delle proprietà trascendentali dell'essere – vero, buono, bello – risulta rovesciato. La ragione della nuova sequenza – bello, buono, vero – corrisponde all'approccio fenomenologico (e non direttamente ontologico) alla realtà dell'essere, il quale, per offrire la verità e la bontà di sé, deve prima manifestarsi: «La verità e la bontà per essere conosciute [hanno] bisogno di essere percepite. Il bello è esattamente lo splendore della verità che si espone, e della bontà che si dona. Grazie al bello esse sono percepite»¹⁴.

Riprendendo l'insegnamento di Tommaso d'Aquino, Balthasar definisce la bellezza mediante l'intreccio delle due categorie di forma (*species*) e splendore (*lumen*)¹⁵: la bellezza è splendore dell'interiorità dell'essere nell'esteriorità di una forma percepibile. Vari sono i fenomeni che la descrivono. Essi appartengono, per esempio, al mondo della fisica:

Una luce attraversa illuminando la forma e la stessa luce rimanda alla realtà che in essa appare e che a un tempo la supera. In questa duplicità di forma luminosa riposante in se stessa e di ultra-allusività della forma verso un essere (reale) che si fa luce in essa si trova l'intima polarità della proprietà trascendentale dell'essere, la bellezza¹⁶.

Esemplare per descrivere l'apparire della bellezza è anche il mondo vegetale:

Nel fiore c'è qualcosa di interno che apre i suoi occhi e che svela qualcosa di più e di più profondo che una forma che ci incanta con le sue proporzioni e i suoi colori. Nel ritmo della forma della pianta, dal germe alla crescita piena, dalla gemma al frutto, si rivela un'essenza di cui sarebbe blasfemo ridurre le leggi a leggi di pura utilità¹⁷.

Ancora più eloquente nell'illustrazione della bellezza che appare è l'esperienza umana degli amanti:

Essi vedono l'amato in modo totalmente diverso dagli altri, perché il suo io profondo diventa loro noto in tutte le sue esteriorizzazioni e si manifesta come ciò che è veramente prezioso e degno di essere amato; ogni dono, ogni parola parla di questo ed ogni loro risposta contiene ogni volta totalmente il loro io; gli scambi esteriori sono solo dei ponti attraverso i quali le anime si consegnano l'una all'altra¹⁸.

¹⁴ A.-M. JERUMANIS, *L'uomo splendore della gloria di Dio*, 297. La teologia di Balthasar risale da ciò che appare a ciò che si svela, senza per questo negare che ciò che appare si fonda su ciò che si svela.

¹⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica* (= Già e non ancora 3), Milano, Jaca Book, 1971 (originale tedesco: 1961), 1. *La percezione della forma*, 4.

¹⁶ Id., «Epilogo», 124-125.

¹⁷ Id., *Gloria*, vol. 1, 414.

¹⁸ *Ivi*, 415.

La fenomenologia della bellezza mondana e umana evidenzia un duplice dinamismo: il donarsi dell'interiorità dell'essere nell'esteriorità di una forma e l'attrazione che dalla forma conduce all'essere interiore. L'estetica balthasariana, in quanto teoria della bellezza, integra una «dottrina della percezione del bello» e una «dottrina della forza di rapimento del bello».

Nessuno infatti può percepire in verità senza essere già stato rapito e nessuno che non abbia percepito può essere rapito¹⁹.

La bellezza è dono gratuito e fascino grazioso, in una sola parola è «grazia»²⁰. Da una siffatta concezione della bellezza, che donandosi attrae, deriva una concezione della percezione che riceve e corrisponde. Nella percezione del bello s'intrecciano due inseparabili dinamismi: la ricettività dell'accoglienza e l'attività della risposta. La percezione è «ricettività attiva»²¹.

La concezione estetica suggerita da Balthasar, intreccio di dono attraente e di accoglienza corrispondente, già implica una concezione dell'etica che ha nella ricettività attiva il suo centro. L'agire della libertà si configura come accoglienza corrispondente di ciò che donandosi attrae a sé. In questa concezione dell'etica l'agire morale né scaturisce dall'attività autonoma dell'uomo, né degrada a mera passività indotta da un principio eteronomo. Nella bellezza che si dona ed è accolta, che attrae ed è corrisposta, l'agire morale sorge come evento della verità che liberamente si dona e della libertà che veramente vi corrisponde. Nella bellezza che unisce verità e libertà, il bene morale si configura come comunione gratuita e grata: amore. Assicurata dalla bellezza, la comunione amorosa tra verità e libertà evita al bene morale la duplice riduzione a legge eteronoma o ad autonomia arbitraria. Infatti, senza bellezza attraente, la verità assumerebbe i tratti della fredda oggettività, incapace di affascinare la libertà. Tra verità e libertà s'istituirebbe un rapporto di eteronomia: la verità s'imporrebbe alla libertà come una legge esteriore, originando una dittatura della verità eterono-

¹⁹ *Ivi*, 4. Nel termine estetica, Balthasar intreccia due significati: il significato comune, secondo cui l'estetica riguarda ciò che è bello, e il significato etimologico, secondo cui l'estetica riguarda ciò che è percepibile (dal greco *aisthetikós* = percettibile).

²⁰ C.W. STECK, *The ethical Thought of Hans Urs von Balthasar*, 23.

²¹ «L'idea di ricettività attiva (*active receptivity*) è una chiave della comprensione balthasariana dell'agire umano»: C.W. STECK, *The ethical Thought of Hans Urs von Balthasar*, 22.

ma. A sua volta, senza bellezza attraente, la libertà umana apparirebbe come soggettività distaccata, indifferente di fronte alla verità. Tra libertà e verità s'istituirebbe un rapporto di autonomia: la libertà stabilirebbe in proprio la verità, fomentando l'anarchia della libertà autonoma.

2. La gloria di Dio

L'estetica balthasariana non si limita all'ambito mondano, ma mira a quello teologico: l'idea di bellezza mondana, anzi, in quanto risplendere dell'intimità dell'essere nell'esteriorità di una forma, trova il suo *princeps analogatum* nella bellezza divina, nell'apparire, cioè, della profondità del mistero trinitario di Dio nella forma umana di Gesù Cristo, ciò che, in linea con le categorie bibliche anticotestamentaria di *kābôd* e neotestamentaria di *doxa*, può essere definita «gloria».

Così come una forma della natura, ad esempio un fiore, solo allora viene vista come essa si dà, quando viene guardata e «accolta» come apparizione di una determinata profondità della vita, altrettanto la forma di Gesù solo allora viene vista come si dà, quando viene intesa ed accolta come l'apparizione di una profondità divina che sorpassa ogni natura mondana. Per una siffatta percezione, l'uomo può però essere reso capace di uno sguardo adeguato all'oggetto solo attraverso la grazia di Dio, cioè attraverso una partecipazione a questa stessa profondità, per cui egli venga proporzionato alla dimensione totalmente nuova del fenomeno della forma che comprende in sé Dio e il mondo²².

Qualificata in senso teologico, l'estetica di Balthasar si configura come intreccio di una dottrina del rivelarsi della forma di Dio percepibile dall'uomo (dottrina della percezione o teologia fondamentale) e di una dottrina della partecipazione dell'uomo alla rivelazione di Dio (dottrina del rapimento o teologia dogmatica)²³. Tale intreccio viene definitivamente rivelato nella storia di Gesù di Nazareth, culminata nei tre giorni del *mysterium paschale*, di cui la Croce costruisce il centro attrattivo verso cui converge ogni altro evento della sua singolare vita terrena e della storia universale in cui essa s'incarna²⁴. Nella Pasqua di Cristo il Dio trinitario irrompe drammaticamente nell'esistenza dell'uomo, attirando il dramma umano nella vita della Trinità. In Cristo l'agire divino e l'agire umano convergono nella loro in-

²² H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 1, 139-140.

²³ *Ivi*, 110.

²⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Mysterium paschale* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 61), Brescia, Queriniana, 1990 (originale tedesco: 1969).

separabile distinzione e inconfusa unione²⁵, cosicché il mistero del Verbo incarnato illumina il mistero dell'agire morale dell'uomo, oggetto dell'etica teologica²⁶.

3. *L'inclusione reciproca di Cristo e dei cristiani*

L'agire di Dio in Cristo include l'uomo nella relazione del Figlio con il Padre²⁷, realizzando l'*admirabile commercium* tra la natura divina del Verbo, che si abbassa sino a incarnarsi, e la natura umana, che viene innalzata sino a divinizzarsi. L'inclusione della natura umana nella natura divina conforma l'agire dell'uomo all'agire di Cristo. Tale conformazione non è però riproduzione esteriore di un modello, ma partecipazione intima alla forma del modello. L'inclusione in Cristo viene espressa da Balthasar con il ricorso a due argomenti: l'incorporazione dei cristiani in Cristo e la «liquefazione (*Verflüssigung*)» di Cristo, per mezzo dello Spirito santo, nei cristiani.

3.1 L'incorporazione in Cristo

Balthasar sviluppa l'argomento dell'incorporazione in Cristo in stretta relazione alla formula paolina dell'essere «in Cristo», in collegamento con le altre formule: «con Cristo», «per mezzo di Cristo», «nel Cristo», «corpo di Cristo». L'argomentazione fruttava tre importanti considerazioni per l'etica cristiana²⁸.

Anzitutto, l'essere *en Christoi* indica l'unione di tipo esistenziale del cristiano con Cristo, testimoniata dalle intense parole di Paolo: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20).

Inoltre, l'unione con Cristo comporta l'assunzione della medesima forma di vita, cosicché l'agire morale del cristiano diviene icona dell'agire di Cristo.

Infine, l'agire morale del cristiano, a immagine di quello di Cristo perché vitalmente unito a Lui, va inteso non come riproduzione in

²⁵ Riprendendo esplicitamente il dogma di Calcedonia, il concilio costantinopolitano III proclama contro i Monoteliti che nell'«un solo e medesimo Cristo» sono da riconoscersi «due volontà naturali e due operazioni naturali [umana e divina] senza divisione, senza mutamenti, senza separazione o confusione»: *DS* 555-556.

²⁶ «Nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo»: *Gaudium et Spes* 22.

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, (= Già e non ancora 100), Milano, Jaca Book, 1983 (originale tedesco: 1978), 3. *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, 215-242.

²⁸ C.W. STECK, *The ethical Thought of Hans Urs von Balthasar*, 46-48.

proprio dell'agire di Cristo, ma partecipazione alla sua missione. «In tal modo, l'*en* [in Cristo] diventa *syn* [con Cristo], diventa un morire-risorgere, e un agire, in compagnia (*synergoi*)»²⁹.

3.2 La «liquefazione» di Cristo

L'intelligenza dell'agire morale cristiano, già illuminata dalla dottrina dell'incorporazione in Cristo, trova ulteriore luce nella dottrina sullo Spirito santo, la cui azione «non si pone al di fuori o accanto a quella di Cristo»³⁰. Per indicare l'azione dello Spirito santo in vista dell'incorporazione in Cristo Balthasar fa uso del suggestivo termine di «*Verflüssigung*», il cui principale significato – «liquefazione»³¹ – rimanda all'infondersi dell'esistenza personale di Cristo in quella degli uomini di ogni tempo e luogo. Il medesimo termine, supportando però anche il significato di «condensazione», indica pure l'effetto per cui lo Spirito non solo infonde la vita di Cristo, ma condensa la vita dell'uomo in forma cristiana. Anche in riferimento all'azione dello Spirito santo Balthasar suggerisce tre indicazioni rilevanti per l'etica cristiana.

In primo luogo, lo Spirito santo fa dell'esistenza personale di Cristo la norma universale dell'etica cristiana, cosicché «la persona del Cristo e la sua opera sono rese presenti a tutti i tempi e sono attuali in noi, così come per lui noi ci troviamo ad essere sempre presenti nel Cristo»³². Lo Spirito santo realizza la contemporaneità del cristiano e di Cristo³³.

In secondo luogo lo Spirito santo, in quanto *dynamis*, forza dinamica, conferisce alla forma di Cristo la «profondità plastica» e la «potenza vitale» che le permettono di imprimersi e plasmare la vita cristiana. «Le due sono una cosa sola: la plasticità della forma del "Gesù storico" e la sua forza di imprimersi nella forma del "Cristo della fede"»³⁴.

²⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 3, 231.

³⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa (6 agosto 2000), 12: *EV XIX*, 656-709.

³¹ Cf H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica* (= Già e non ancora 16), Milano, Jaca Book, 1977 (originale tedesco: 1969), 7. *Nuovo Patto*, 141.

³² Id., «La morale cristiana e le sue norme», n. 2.3.

³³ E. BABINI, «Lo Spirito santo come universalizzatore dell'esistenza di Cristo e fonte dell'agire morale», in *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesiologiche della morale*, a cura di L. MELINA - P. ZANOR (= Lezioni e Dispense 3), Roma, PUL - Mursia, 2000, 185-192.

³⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 1, 460.

In terzo luogo, l'impressione configurante dello Spirito opera l'«accordatura» tra l'esistenza di Cristo e la vita del cristiano. Quest'ultima diventerà

un'esistenza accordata come strumento dallo Spirito che (come arpa eolia) risuonerà in modo intonato sotto il soffio dello Spirito. Si tratta di un essere-accordato, come concordanza con il ritmo di Dio stesso, e quindi adesione non solo al suo essere, ma anche alla sua volontà libera³⁵.

L'inclusione reciproca di Cristo e dei cristiani è operata dallo Spirito, il quale, per un verso, suscita la libertà dei cristiani: «conoscete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8,32) e, per altro verso, guida «nella verità tutta intera» di Cristo (Gv 16,13). La duplice azione esercitata dallo Spirito, mediante la quale la verità dà vita alla libertà e la libertà entra nella verità, invita a riformulare la questione capitale dell'etica teologica odierna, e cioè la «fondamentale dipendenza della libertà dalla verità»³⁶, in chiave pneumatologica. Lo suggerisce del resto anche il magistero della Chiesa quando addita il «dono dello Spirito santo» quale «fonte e risorsa (*fons et origo*) della vita morale»³⁷. In vista di questo compito e senza la pretesa di esaurirlo, indagheremo nelle pagine che seguono l'originaria relazione dello Spirito con la libertà.

II. L'ORIGINARIA RELAZIONE DI SPIRITO E LIBERTÀ

Volendo indagare l'originaria relazione dello Spirito con la libertà, occorre anzitutto chiarire il significato di «originaria relazione». Essa esprime il concetto di una relazione che non sopraggiunge, ma sussiste all'origine stessa delle due entità in relazione. Lì dove sono date le due entità, esse sono necessariamente in relazione. Detto questo, è opportuno precisare che la relazione tra lo Spirito e la libertà è asimmetrica: lo Spirito può sussistere senza la libertà, ma la libertà non sussiste senza lo Spirito. Lo Spirito sussiste senza la libertà non solo nella Trinità immanente ma anche nell'economia entro la quale la presenza dell'uomo rappresenta il vertice, ma non il tutto. Fin dall'inizio della creazione, e dunque prima del sesto giorno in cui finalmente Dio crea l'uomo e la donna, lo Spirito aleggia sulla creazione.

³⁵ *Ivi*, 232.

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*, 34.

³⁷ *Ivi*, 28. Su questo tema: M. VIDAL, «Bajo el impulso del Espíritu Santo. Estructura pneumatológica de la moral cristiana», *Miscelánea Comillas*, 58/112 (2000) 85-116.

Sulla base di queste precisazioni potremmo chiosare l'asserto paolino *Ubi Spiritus, ibi libertas* dicendo che *sine Spiritu, nulla libertas*.

Definito il concetto di originaria relazione, passiamo ora a studiarla articolando l'analisi in due momenti, il primo volto a mettere in luce l'unità di Spirito e libertà e il secondo la loro distinzione.

1. L'unità di Spirito e libertà

La formula paolina *Ubi Spiritus, ibi libertas* invita anzitutto a riconoscere l'unità dello Spirito di Cristo con la libertà dell'uomo. Perché si possa parlare di unità è necessario riconoscere la compresenza dell'uno nell'altra; affinché la libertà sia là dove si trova lo Spirito, è necessario che l'*ubi* dello Spirito coincida con l'*ibi* della libertà. La teologia più tradizionale parla in proposito di «inabitazione dello Spirito santo» entro il più ampio quadro dell'«inabitazione della Trinità»³⁸. Il tema ha radici diffuse in tutta la Scrittura e raggiunge la sua più esplicita formulazione in riferimento alla promessa e al compimento della Nuova Alleanza. Nell'Antico Testamento i profeti annunciano la promessa di un'«alleanza nuova» non più sancita mediante la legge esterna all'uomo, ma inscritta nell'intimità del suo cuore (Ger 31,31-34; Ez 36,26-27). Il Nuovo Testamento, riflettendo sul compimento della Nuova Alleanza in Cristo, elabora, soprattutto per opera di Paolo, il tema dell'appropriazione dello Spirito da parte dei credenti (Rm 5,5; 8,15; Gal 4,6).

Il tentativo di penetrare nel segreto dell'inabitazione dello Spirito santo nell'uomo ha conosciuto, a partire dall'epoca patristica, innumerevoli ipotesi, accese controversie e pronunciamenti magisteriali riassumibili sotto il nome di «teologia della grazia»³⁹. In essa spicca il nome di Agostino, *doctor gratiae*, che nella sua opera più sintetica su questo tema, il *De Spiritu et littera*, coglie lucidamente il paradosso di una libertà, quale quella umana, che si costituisce soltanto mediante lo Spirito: «partecipando [allo Spirito] l'anima razionale viene per così dire accesa, affinché anch'essa diventi una luce creata»⁴⁰. La successiva speculazione della Scolastica, mirando a spiegare il reale arrivo dello Spirito nella libertà, ha oscillato tra l'identificazione del

³⁸ M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica* (= Nuova Collana di Teologia Cattolica 10), Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1982, 254-270.

³⁹ L.F. LADARIA, *Antropologia teologica* (= Theologica), Casale Monferrato (AL), Piemme, 1995, 313-357.

⁴⁰ VII 11 (PL 44, 206), citato in H.U. VON BALTHASAR, *TeoLogica*, Milano, Jaca Book, 1992, 3. *Lo Spirito della Verità*, 191.

primo con la seconda (Pietro Lombardo) e la loro giustapposizione in quanto, rispettivamente, «grazia increata» e «grazia creata». Le innumerevoli distinzioni elaborate in epoca moderna per evitare il duplice scoglio della confusione e della separazione anziché risolvere hanno complicato l'enigma di come la grazia dello Spirito santo, pur donandosi realmente alla libertà, si mantenga da essa distinta⁴¹.

Senza la pretesa di sciogliere ogni nodo dell'intricato problema, Balthasar ne favorisce la comprensione definendo lo Spirito in termini di «transpropriazione in sé», ovvero di un

dono, che però non resta a mezza via tra chi dona e chi viene donato, ma giunge completamente a quest'ultimo, non come qualcosa di estraneo, bensì come qualcosa che passa in sua proprietà e con la possibilità di essere assunto da parte del donatore come suo proprio e di essere come suo proprio riconosciuto e posseduto⁴².

La transpropriazione dello Spirito configura la libertà come dinamismo simultaneo di appropriazione ed espropriazione⁴³. L'appropriazione dello Spirito da parte della libertà esige, infatti, che la libertà si lasci da Lui espropriare. La necessità, per la libertà, di essere espropriata per potersi appropriare dello Spirito è dovuta al fatto che Dio è per essenza espropriazione del Padre nel Figlio e viceversa,

⁴¹ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* (= Corso di Teologia Sistemica 12), Brescia, Queriniana, 2005, 65-84.

⁴² H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 7, 355. Lo sviluppo teologico del rapporto tra lo Spirito Santo e la libertà dell'uomo potrebbe utilmente trarre vantaggio dal recente interesse della filosofia per la «fenomenologia del dono», scandito dalle seguenti tre opere: M. MAUSS, «Saggio sul dono, forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche», in ID., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, 155-292; J. DERRIDA, *Donare il tempo. La falsa moneta*, Milano, Raffaello Cortina, 1996; J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino, SEI, 2001. Per una lettura critica dell'opera di Jean-Luc Marion rimandiamo ai contributi raccolti nel volume *Fenomenologia della donazione. A proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, a cura di G. FERRETTI (= Saggi e Ricerche. Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane. Università degli Studi di Macerata 1), Perugia, Morlacchi, 2002. Segnaliamo, infine, due interessanti contributi sul versante filosofico e teologico del tema: P. GILBERT, «Donare», in P. GILBERT - S. PETROSINO, *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Genova, Il melangolo, 2001, 11-48 (in appendice, alle pp. 90-103, il testo citato riporta una ricca bibliografia sul tema del dono); P. SEQUERI, «Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia», in *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, a cura di G. GASPARINI (= I grandi piccoli 25), Roma, Edizioni Lavoro, 1999, 107-155.

⁴³ Balthasar gioca sull'assonanza che la lingua tedesca permette tra i termini: *Uebe-reignung* (transpropriazione), *Aneignung* (appropriazione) ed *Enteignung* (espropriazione).

per cui chi è raggiunto dallo Spirito, che *utroque* procede, acquisisce lo stesso dinamismo. «Nessuno può ricevere in se stesso Dio appropriandosi di Lui, perché Dio è per essenza trasferimento di quanto gli è proprio su altri e lo si “conosce” e “possiede” soltanto quando ci si espropria e si trasferisce ad altri ciò che ci è proprio»⁴⁴. L'icona eccellente di questo duplice dinamismo rifulge nell'evento dell'Annunciazione. Il *fiat* mediante il quale Maria si appropria dello Spirito, lasciandolo scendere fin nella sua intimità, è altresì l'espropriazione del suo volere: «Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me secondo la tua parola» (Lc 1,38)⁴⁵.

Il dinamismo di appropriazione-espropriazione mediante il quale lo Spirito inabita la libertà non riguarda solo il sorgere di quest'ultima, ma tutto il suo esercitarsi. Non solo le radici della libertà, ma anche i germogli e addirittura i frutti maturano per opera dello Spirito. L'intera raccolta delle parabole vegetali che trapuntano la Bibbia e in particolare i vangeli (si pensi anche solo alla metafora della vigna continuamente evocata e variamente interpretata sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento) consente di affermare che dalle radici fino ai frutti «l'uomo è una pianta di Dio»⁴⁶. Dall'inizio alla fine l'agire libero dell'uomo sta sotto la legge dell'appropriazione/espropriazione. L'uomo è il tralcio che germoglia, cresce e fruttifica grazie alla linfa che gli giunge dalla vite piantata nella vigna. Interpretando ulteriormente la metafora giovannea della vera vite nel senso già indicato da Gesù (Gv 15,1-11), potremmo dire che la libertà agisce per opera dello Spirito (la linfa) che procede da Cristo (la vite) e dal Padre (il vignaiolo).

L'agire della libertà avviene in forza dello Spirito non solo quando la libertà gli si arrende, ma anche quando gli resiste, giungendo fino allo stato del tralcio rinsecchito che impedisce lo scorrere della linfa da cui è peraltro nutrito. In questo malaugurato caso, la libertà rivolge contro lo Spirito l'energia che lo Spirito le dona. La libertà è, infatti, libera di dire di sì o di no allo Spirito, ma non è libera di dire né sì né no: la libertà è inseparabilmente legata allo Spirito.

Il legame indissolubile della libertà allo Spirito è puntigliosamente riconosciuto dal concilio di Trento a ogni momento del processo

⁴⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol 7, 359.

⁴⁵ La disponibilità della libertà a lasciarsi fare dallo Spirito è ciò che la tradizione biblico-cristiana chiama *fides*. Mediante la fede l'amore, *caritas*, viene lasciato libero di agire suscitando nella libertà il desiderio e l'attesa, *spes*, di essere condotta «nella Verità tutta intera» (Gv 16,13).

⁴⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 7, 372.

di giustificazione⁴⁷. L'inizio, la continuità della vita cristiana, il progresso, la ripresa dopo un'eventuale caduta nel peccato, la perseveranza finale, il conseguimento della vita eterna dipendono sempre dall'operare della grazia divina nell'uomo⁴⁸. Il sospetto sull'esistenza di uno spazio pur minimo di totale autonomia, in cui la libertà opererebbe senza lo Spirito, sembrerebbe però poter sorgere – e di fatto sorse – in riferimento alla tesi del libero arbitrio che i padri tridentini, contro i riformatori, affermano persistere, pur «attenuato e inclinato al male», anche nell'uomo in stato di peccato⁴⁹. La mancata integrazione di questa tesi entro un'adeguata cristologia, di cui la dottrina tridentina, erede di un deficit plurisecolare, risulta priva⁵⁰, favorirono l'idea che questo residuo di libertà non fosse qualificato cristologicamente, ma solo naturalmente.

I teologi postridentini, influenzati dall'imporsi della cultura moderna che rivendicava la totale autonomia dell'uomo, finirono per accogliere il principio della libertà naturale, contrapponendolo, o quanto meno solo accostandolo, a quello peraltro irrinunciabile della grazia cristiana. Il groviglio delle infinite dispute di profilo teologico-morale sui rapporti tra libertà e grazia, come pure le controversie antropologiche circa i rapporti tra il piano della natura (pura) e il piano soprannaturale, rimasero irrisolte non perché troppo complicate, ma perché mal poste.

La contrapposizione concorrenziale tra grazia soprannaturale e libertà naturale sorgeva, infatti, sul tacito presupposto che il disegno di salvezza divino non fosse unitario. In effetti, a partire dalla centralità assegnata al peccato da parte di tutta la teologia occidentale postagostiniana, sembrava ovvio dividere la storia della salvezza secondo la se-

⁴⁷ Il processo di giustificazione è il «passaggio dallo stato in cui l'uomo nasce figlio del primo Adamo, allo stato di grazia e di «adozione dei figli di Dio» (Rm 8,15) per mezzo del secondo Adamo, Gesù Cristo, nostro Salvatore», *DS* 1524.

⁴⁸ Per una puntuale e lucida presentazione della dottrina tridentina sulla giustificazione cf F. BUZZI, *Il Concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milano, Glossa, 1995, 87-88.

⁴⁹ *DS* 1522.

⁵⁰ «Bisogna serenamente prendere atto che, a Trento, il primato di valore e di senso di Gesù Cristo viene riconosciuto solo a partire dal peccato dell'uomo, tant'è vero che manca qualsiasi sviluppo, anzi è del tutto assente anche qualsiasi semplice accenno alla sua originaria mediazione creatrice, dunque ai temi principali della sua preesistenza, del suo essere inizio e fine di ogni progetto di Dio; coerentemente manca anche qualsiasi attenzione alla prospettiva paolina e poi patristica della «ricapitolazione» in lui di tutte le cose»: F. BUZZI, *Il Concilio di Trento*, 66-67.

quenza creazione-peccato-grazia. In questo schema la grazia redentiva di Cristo sopraggiungeva solo a restaurare la natura creata corrotta dal peccato. L'ordine della grazia faceva da contrappeso all'ordine della natura, che il peccato aveva scompaginato. In tal modo, però, tra i due ordini si scorgeva un tendenziale dualismo che finiva per considerare il male del peccato simmetrico al bene della grazia. L'antropologia teologica contemporanea, recuperando la tesi già peraltro biblica e patristica della «creazione in Cristo», ha permesso però di ritrovare l'unità originaria di libertà naturale e grazia soprannaturale⁵¹. Il testo eccellente a questo riguardo è l'inno cristologico di Col 1,15-20⁵². L'inno contempla Cristo sia come il «generato prima di ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose», sia come «il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose». Cristo è simultaneamente colui che precede la creazione e colui che della creazione è compimento. La redenzione compiuta da Cristo nella Pasqua è il principio, il mezzo e il fine della creazione. Sebbene essa non sia all'inizio cronologico della creazione, ne è l'origine ontologica. La grazia non corrisponde al peccato, ma lo precede e lo sopravanza. La redenzione di Cristo non semplicemente toglie il peccato; essa compie il destino di grazia cui la creazione era predestinata.

La visione unitaria del disegno salvifico di Dio elimina la questione del rapporto tra la libertà naturale e la grazia cristiana pensate entrambe come grandezze precostituite e concorrenziali e dispone a riconoscerle nella loro originaria unità. Non esiste momento in cui la libertà, creata in Cristo, non sia raggiunta dalla grazia dello Spirito santo. L'intima presenza dello Spirito nella libertà trova espressione nelle «formule di corrispondenza» paoline, le quali affermano sia che Cristo vive «in me» o «in noi» (Gal 2,19s; 4,19; Rm 8,9-11; 2 Cor 4,16; 13,2-5), sia che noi viviamo «in Cristo» (Rm 8,1; Gal 3,26; Fil 3,9)⁵³. In virtù di questa compresenza, l'agire libero dell'uomo può essere concepito sia come «guidato dallo Spirito» (Rm 8,14; Gal 5,18), sia come un «camminare nello Spirito» (Gal 5,16.25).

⁵¹ L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 29-47. La tesi della «creazione in Cristo» è altrimenti proposta in termini di «predestinazione in Cristo»: F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 157-213.

⁵² Un altro testo notevole è il prologo del Vangelo di Giovanni, il quale assimila il concetto di *principio* (il termine latino *principium* traduce l'*archè* greco e il *bereshit* ebraico di Gen 1,1) a quello di *Verbo*: «In principio era il Verbo» (Gv 1,1).

⁵³ Con esse andrebbero anche menzionate le «formule di immanenza» giovannee. Per questo H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 7, 365 nota 13 rimanda a R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 1953, 91-95.

La presenza dello Spirito nella libertà non è univocamente determinata nel solo senso per cui dove c'è lo Spirito c'è anche la libertà, ma conosce tutte le possibili gradazioni che stanno tra l'assenza e la presenza piena. La presenza differenziale dello Spirito rende ragione della distinzione tra ordine della grazia e ordine della creazione. Questi, se per un verso, come abbiamo visto, sono inseparabili, per altro verso non sono da confondere. Il «tutto è grazia» non impedisce di precisare «in differente modo». La diversa presenza dello Spirito nella creazione e nella redenzione, e dunque la pertinenza della distinzione tra natura e grazia attestata in tutta la storia della teologia cristiana, è stata discussa in modo decisivo nella disputa tra Pelagio e Agostino⁵⁴.

Per il primo la grazia è tutta data alla libertà nell'atto creatore originario. La grazia di Cristo, pur ammessa da Pelagio, non ricrea ontologicamente la libertà peccatrice, ma si offre come il modello esemplare che sprona la libertà a ritrovare l'immagine deturpata dal peccato. Contro questa visione, Agostino sostiene che l'uomo non può rimediare al peccato con la sola sua libertà, fosse anche fortemente affascinata dall'esempio di Cristo, ma solo in virtù dell'iniziativa gratuita di Dio. Sussiste dunque una distinzione tra il (per) dono che rende l'uomo nuovamente partecipe dell'amore gratuito di Dio e il dono della libertà concessa all'uomo. Solo il primo, secondo Agostino, è grazia in senso pieno, per quanto «graziata» possa già essere considerata la libertà creata.

La presenza dello Spirito non conosce solo la differenza tra il grado iniziale della creazione e quello compiuto della redenzione, ma l'intera gamma delle gradazioni intermedie che compongono il processo della giustificazione. La presenza dello Spirito è, infatti, «un processo dinamico (e non un evento improvviso o dialettico, come lo impostano soprattutto i riformatori)», in cui sono distinguibili livelli qualitativamente diversi della grazia,

così che è giustamente distinguibile una grazia attiva che aiuta, introduce e accompagna il processo (*gratia actualis praeveniens* e *subsequens*) dalla meta raggiunta (*gratia gratum facies, santificans*), dove naturalmente questa meta non può essere uno stato di riposo (come l'espressione *gratia habitualis* potrebbe far pensare), ma, specie nello stato terreno di pellegrinaggio, presuppone un

⁵⁴ Ci appoggiamo alla sintesi proposta in H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* (= Già e non ancora 129), Milano, Jaca Book, 1986, 4. *L'azione*, 347-353, il quale si avvale, pur distanziandosi dalla sua tesi principale, dell'informatissimo studio di G. GRESHAKE, *Gnade der konkreten Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz, Grünewald, 1972.

continuo essere per via (Fil 3,12), così che la grazia che accompagna il processo rimane sempre ulteriormente attiva (*gratia cooperans*)⁵⁵.

Dopo aver messo in luce l'unità di Spirito e libertà, unità inscindibile ma insieme differenziale, dobbiamo ora considerare l'altro aspetto di questa originaria relazione, vale a dire la distinzione di Spirito e libertà.

2. La distinzione tra Spirito e libertà

La formula paolina *Ubi Spiritus, ibi libertas*, benché rimandi anzitutto all'unità di Spirito e libertà, nondimeno li nomina distintamente, indicando che l'inseparabile unione non comporta la loro confusione. In che modo l'unione dello Spirito con la libertà salvaguarda l'integrità di quest'ultima? Che cosa resta di una libertà espropriata dallo Spirito al punto da esserne inabitata? Quale consistenza si può riconoscere all'agire umano se, dalla radice ai frutti, viene tutto plasmato dall'agire divino?

Queste domande ripropongono una tensione peculiare dell'etica teologica, quella tra teonomia e autonomia. Ciascuna sostiene un'istanza irrinunciabile dell'etica teologica. L'impostazione teonoma afferma che la libertà umana dipende dalla legge di Dio; l'impostazione autonoma asserisce che la legge di Dio non si impone alla libertà in modo eteronomo, come dall'esterno, ma le appartiene come propria. Nell'uno e nell'altro caso sorge la questione di come salvaguardare la relazione dell'agire umano con l'agire divino. Se l'agire umano fosse totalmente passivo, come potrebbe cooperare all'agire di Dio? Se, al contrario, fosse autonomamente attivo, come conserverebbe la dipendenza dall'agire divino? L'alternativa tra teonomia e autonomia ripropone, in categorie più spiccatamente morali, la questione già incontrata del rapporto tra grazia e libertà. Il principale ostacolo al riguardo dipendeva dalla preoccupazione quantitativa con cui la questione fu affrontata soprattutto a partire dal concilio di Trento, motivo per cui si cercava di stabilire nel processo di giustificazione «quanta» attività assegnare alla grazia e «quanta» alla libertà⁵⁶.

⁵⁵ H.U. VON BALTHASAR, *TeoLogica*, Milano, Jaca Book, 1992, 1. *Lo Spirito della Verità*, 191.

⁵⁶ La questione del rapporto tra grazia e libertà trova già lucida espressione nella teologia neotestamentaria, in specie nella tesi paolina della giustificazione per mezzo della fede e non delle opere della legge giudaica. La questione attraversa poi l'intera tradizione dalla polemica antipelagiana di Agostino fino alla recente ecumenica

In una tale visione, per garantire uno spazio di attività autonoma alla libertà occorre limitare lo spazio d'azione della grazia, finendo per incorrere nell'errore pelagiano secondo cui l'uomo è autore della propria salvezza. Al contrario, per salvaguardare l'attività teonoma della grazia occorre annullare lo spazio della libertà, cadendo nell'errore protestante secondo cui l'uomo ne sarebbe solo spettatore.

Il problema legato alle due posizioni non è dovuto alla scelta dell'una a scapito dell'altra, poiché l'etica, perlomeno cristiana, né può ammettere una teonomia intesa in senso puramente eteronomo, né può approvare un'autonomia intesa come totale indipendenza e arbitrarietà. Anziché essere contrapposte, le due istanze debbono essere coordinate in modo tale che, pur valendo simultaneamente, non si elidano vicendevolmente. In vista di questo obiettivo risulta nuovamente valido il pensiero di Balthasar.

La sua estetica teologica intreccia percezione di Dio da parte dell'uomo e rapimento dell'uomo da parte di Dio. Colto nella sua originaria relazione con l'agire divino, l'agire umano non corrisponde né a un'attività indipendente dell'uomo che percepirebbe Dio e parteciperebbe della Sua vita a prescindere dal Suo rivelarsi e incarnarsi, né a una passività imposta da Dio che si rivelerebbe all'uomo e gli parteciperebbe la Sua vita a prescindere dal percepire e consentire umani. Né *sola actio*, né *sola passio*, l'agire umano è «un nodo delicato dove una certa passività fondatrice si lega a una presa di responsabilità attiva»⁵⁷. Volendo considerare più da vicino questo nodo, possiamo avvalerci delle categorie di «obbedienza» e «realizzazione», mediante le quali Balthasar prospetta l'essere e l'agire di una libertà che, pur inseparabilmente unita allo Spirito al punto da risultarne inabitata, rimane da esso inconfondibilmente distinta. La convenienza dell'uso di queste categorie è legata al fatto che, in teologia morale, esse ben identificano la tendenza teonoma e, rispettivamente, autonoma. Trattando della libertà come obbedienza, tuteleremo le istanze della teonomia; mostrando come la libera obbedienza consenta la realizzazione umana, integreremo le istanze dell'autonomia.

Dichiarazione sulla giustificazione sottoscritta in comune dal Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani e dalla Federazione luterana mondiale (cf *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, a cura di A. MAFFEIS [= *Giornale di Teologia* 276], Brescia, Queriniana, 2000) passando per la riforma di Lutero e la controriforma tridentina, come pure per l'intricata controversia teologica *De auxiliis*.

⁵⁷ P. RICOEUR, «Théonomie et/ou autonomie», *Archivio di filosofia* 62 (1994) 34.

2.1 Libertà come obbedienza

Nella prospettiva dell'etica teonoma, la libertà umana si qualifica come obbedienza al comandamento di Dio. Intendere la libertà come obbedienza significa porre in primo piano la sua dipendenza, l'aspetto per cui essa è oggetto di un'iniziativa divina. A partire da questa affermazione si potrebbe dedurre che l'obbedienza è la figura di una libertà totalmente passiva, la quale soggiace a un'attività tutta compiuta da Dio. Il comandamento divino sarebbe una sorta di camicia di forza che impedirebbe all'uomo ogni forma di attività libera. Una tale deduzione è però possibile solo sul presupposto di concepire l'attività divina come una necessità implacabile che costringe la libertà a obbedire *obtorto collo*, giungendo nel migliore dei casi a «strapparle» un consenso.

L'idea di un Dio che autoritariamente sottomette la libertà è certo estranea al pensiero di Balthasar, il quale nemmeno dà adito a una concezione di Dio che lusingherebbe la libertà affinché si sottometta a Lui, minacciandola peraltro di castigo qualora non obbedisse. La natura dell'iniziativa divina – così come intesa da Balthasar – deve essere apprezzata sullo sfondo della sua estetica teologica, la quale individua nella gratuità il carattere fondamentale dell'apparire della bellezza⁵⁸.

La gratuità della bellezza è ciò che la rende attraente. L'esserci senza un perché che non sia quello dell'assoluta gratuità del dono suscita lo stupore per ciò che è, senza che debba esserci. La percezione grata dell'apparire gratuito della bellezza aiuta a comprendere come l'obbedienza non boicotti, ma promuova la libertà. L'attrattiva della bellezza, essendo dovuta alla sua gratuità, non costringe ma invita la libertà ad assecondarla. Poiché la bellezza non appare necessariamente ma gratuitamente, l'obbligo che essa induce non è paragonabile all'imposizione che costringe, ma all'invito che attrae. Un invito, tuttavia, è pur sempre un obbligo, poiché attende quanto meno una risposta, sia pure negativa. Il dono gratuito comporta un compito dovuto. L'est-etica implica l'etica. Alla luce di ciò, in merito al carattere attraente della bellezza si potrà e, per certi versi, si dovrà parlare di obbligo, evitando però di riferirlo alla libertà come ciò che la opprime.

⁵⁸ Un indice linguistico del nesso essenziale che intercorre tra bellezza e gratuità è, per es., rintracciabile nella duplice valenza semantica del termine «grazioso».

La compresenza di obbligo e libertà può essere meglio intesa considerando come l'obbligo non riguardi solo la libertà alla quale è rivolto, ma già la libertà che gratuitamente si dona. Apparendo in una forma percepibile, la bellezza si obbliga entro i canoni di tale forma. L'obbligo imposto dai canoni che danno forma percepibile alla bellezza non è il bavaglio che la rende muta, ma la bocca che le consente di parlare. Nella forma bella l'obbligo veicola la gratuità e, dunque, la libertà della bellezza.

L'iniziativa gratuita di Dio, che si obbliga in una forma percepibile dall'uomo, risveglia l'attività percettiva dell'uomo affinché, obbedendo all'obbligo attraente dalla forma percepita, s'incontri con la libertà che in essa risplende. Colta nel suo dinamismo, l'obbedienza presenta due movimenti o meglio, data la loro unità, due momenti di un unico movimento. L'obbedienza sorge come *accoglienza di* e si trasfonde in *risposta a* ciò che, donandosi, gratuitamente l'attrae. Già al suo esordio come accoglienza, l'obbedienza non è passiva ma attiva. Accogliere significa cogliere la gratuità del dono. La qualità attiva dell'obbedienza appare ancora più evidente quand'essa diviene risposta. Rispondere significa raccogliere l'attrattiva del dono gratuito. Volendo meglio qualificare il genere di attività cui appartiene l'obbedienza, dovremmo parlare di «ricettività attiva». Sia allo stadio dell'accoglienza che della risposta, la libertà obbediente non detiene l'iniziativa, la quale rimane di colui che si dona e l'attrae. L'attività obbediente non è quella del maestro che insegna ma quella del discepolo che rinuncia a farsi maestro per poter apprendere ciò che gli viene insegnato.

L'obbligo attraente, suscitando l'obbedienza accogliente e rispondente, mira a realizzare l'incontro tra chi offre e chi riceve il dono. Trattandosi di relazione libera e gratuita, sia da parte della libertà che non è necessitata a donarsi, sia da parte della libertà che non è costretta a obbedire, possiamo definirla in termini di amore interpersonale, dicendo, con Ricoeur, che l'«amore obbliga» dstando un'«obbedienza amante» e notando che «la correlazione tra le due formule rispetta a un tempo la dissimmetria dell'obbligazione e dell'obbedienza, e la reciprocità tra i due amori»⁵⁹.

Delineata sullo sfondo dell'estetica teologica, l'obbedienza andrebbe meglio determinata in riferimento alla drammatica teologica, cioè alla storia dell'alleanza tra Dio e l'uomo, comprensiva della disobbedienza del peccato. Momento tipico di questa storia della sal-

⁵⁹ P. RICOEUR, «Théonomie et/ou autonomie», 25.

vezza è la profezia dell'Antico Testamento. L'obbedienza profetica è su un versante la rappresentazione imperfetta di come l'obbedienza possa essere mantenuta anche in tempo di grande peccaminosità e, sull'altro versante, l'anticipazione dell'obbedienza perfetta compiutamente realizzata in Cristo. Essa rimanda pertanto all'ora della gloria, quando nell'Innalzato sulla Croce risplende, irradiandosi, la forma perfetta dell'obbedienza che attira tutti a sé (Gv 12,32).

2.2 Libertà come realizzazione umana

Per meglio comprendere come l'obbedienza richiesta dallo Spirito non sminuisca la libertà occorre provare come essa non penalizzi la realizzazione piena dell'uomo. Per quanto, infatti, come abbiamo visto, l'obbedienza non sia incompatibile con la libertà, nondimeno essa sembrerebbe limitarne l'esercizio. Ora, come può la libertà realizzarsi compiutamente se non si svincola totalmente dall'obbedienza, pur amorevole, allo Spirito? Una libertà che rinuncia alla piena autonomia impegnandosi in una dipendenza amorosa non rinuncia anche alla sua piena realizzazione?

Affinché la libertà sia integrale dovrebbe non solo esserci, ma possedere anche ciò che la fa essere. Una libertà completa è una libertà che possiede la sua origine. La perfetta integrità della libertà esige che essa non manchi di nulla, a maggior ragione del suo fondamento. A meno però di non sconfessare l'esperienza quotidiana e la riflessione filosofica, la libertà umana, per quanto «reale», risulta «finita»:

Non ha il suo punto di partenza assoluto e incondizionato in se stessa, ma nell'esistenza dentro cui si trova e che rappresenta per essa, nello stesso tempo, un limite e una possibilità. È la libertà di una creatura, ossia di una libertà donata⁶⁰.

La fenomenologia dell'agire umano esclude la possibilità di pensare la libertà umana come una libertà assoluta, divina:

La libertà non è atto puro, essa è in ciascuno dei suoi momenti attività e ricettività, essa si fa accogliendo ciò che non fa: [...] in questo la nostra libertà è *soltanto* umana⁶¹.

Dalla finitezza della libertà si potrebbe concludere che essa non può definitivamente realizzarsi, ma solo indefinitamente esercitarsi.

⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor* 86.

⁶¹ P. RICOEUR, *Filosofia della volontà. 1. Il volontario e l'involontario* (= Collana di Filosofia 47), Genova, Marietti, 1990, 479.

Su questa tesi si è assestato l'esistenzialismo contemporaneo, elevando l'insensatezza della libertà al rango di senso assoluto. La tesi potrebbe però essere mantenuta solo sul pregiudizio che ogni legame con l'alterità sia mero condizionamento e non anche condizione per la libertà di esserci. Ma per sostenere questo (pre)giudizio bisognerebbe rinnegare l'esperienza dell'amore interpersonale decretando con Sartre che «gli altri sono [solo] l'inferno»⁶². Se, però, si riconosce la finitezza della libertà non solo come limite, ma anche come possibilità di relazione, o meglio, se si riconosce proprio il limite della libertà come invito alla relazione con l'alterità, allora per la libertà si dischiude l'opportunità di ottenere l'altrimenti impossibile. In chiave teologica ciò avviene quando l'uomo, mediante lo Spirito, entra in relazione con Cristo. In questo caso, la libertà, acquisendo la verità da cui ha la vita, trova la via del suo compimento⁶³.

Così concepita, la realizzazione piena dell'uomo non si configura come un progressivo emanciparsi da ogni dipendenza per rendersi simile a Dio: tali sono eventualmente la concezione platonica o anche illuministica dell'autorealizzazione umana, concezioni che non hanno mancato di influire sulla teologia cristiana. Nella visione proposta da Balthasar⁶⁴, l'uomo si compie lasciando che Dio, rendendosi simile a lui, gli doni la relazione che lo fa essere. Ritroviamo qui, applicata alla realizzazione umana, la medesima dinamica della percezione della bellezza, secondo la quale l'attuarsi della percezione è dovuta alla ricettività attiva del bello che appare. In quest'altro frangente, la realizzazione piena dell'uomo avviene sul presupposto che egli si dia a Dio, ovvero nella relazione interpersonale d'amore con Dio: l'*eros* umano trova il suo compimento nell'*agape* divina.

L'intuizione di come la realizzazione della libertà umana non solo non venga compromessa, ma addirittura sia dovuto al legame con lo Spirito divino è favorita dalla rappresentazione della fecondità dei discepoli mediante le parabole vegetali di Gesù che parlano di seme, crescita, frutto, raccolto, ecc. Nuovamente emblematica, a questo riguardo, è la metafora giovannea della vite e dei tralci (Gv 15,1-11), la quale, mentre insegna che l'uomo può portare frutto solo se rima-

⁶² «L'enfer c'est les autres» è la celebre conclusione cui il filosofo francese giunge alla fine di *Huis clos (A porte chiuse)*, dramma teatrale scritto in una quindicina di giorni, nell'autunno del 1943.

⁶³ «Gli disse Tommaso: «Signore, non sappiamo dove vai e come possiamo conoscere la via?» Gli disse Gesù: «Io sono la via, la verità e la vita»» (Gv 14,6).

⁶⁴ Visione che egli mutua da Ignazio di Loyola: cf C.W. STECK, *The ethical Thought of Hans Urs von Balthasar*, 77-80.

ne legato a Cristo, rivela che in forza di questa dipendenza l'uomo è dotato di una sua propria fecondità.

Nell'immagine della fecondità diventa chiaro che il dono è un dono a prestito (perché Dio rimane il signore della vigna, il padrone della fecondità), ma un dono a prestito donato come *proprio* di colui a cui viene donato, perché ciò che di sua natura fruttifica porta il suo frutto da sé, per propria potenza interna. L'immagine del frutto, seriamente assunto entro i significati biblici dell'autocomunicazione di Dio, ci colloca già a priori oltre l'alternativa di dono a prestito e possesso personale, di potere attraverso Dio e di potere da se stessi, di generare e partorire un frutto estraneo o uno proprio⁶⁵.

Trattando della libertà come obbedienza e realizzazione abbiamo messo in luce la differente qualità dell'agire dello Spirito, che origina e consente l'agire della libertà, rispetto all'agire di quest'ultima, che accoglie e risponde all'agire dello Spirito. L'agire libero promosso dall'azione dello Spirito si sviluppa in due momenti: anzitutto la libertà riceve l'azione dello Spirito lasciandosi da esso conformare a Cristo, quindi agisce in conformità a Cristo. I due momenti non sono esclusivi l'uno dell'altro, nel senso per cui l'agire come Cristo comincerebbe solo dopo che la libertà sia stata completamente conformata a Cristo. Nella misura in cui la libertà comincia a lasciarsi fare dallo Spirito di Cristo comincia già il suo agire secondo lo Spirito di Cristo, così come il tralcio, progressivamente nutrito dalla linfa proveniente dalla vite, produce gradualmente frutto.

La differente qualità dell'agire divino e dell'agire umano fa sì che entrambi si esercitino integralmente e contemporaneamente, senza elidersi reciprocamente ma, al contrario, arricchendosi vicendevolmente. Pensato nella sua differente qualità, l'agire umano non ha più bisogno di uno spazio autonomo per esercitarsi, poiché può farlo nella relazione con l'agire divino, il quale, a sua volta, non ha più bisogno di eliminare ogni spazio dell'agire umano, poiché è la condizione del suo stesso esercizio.

L'unità e la distinzione tra Spirito e libertà, comprese sulla base della differenziale qualità dell'agire dell'uno e dell'altra, consente alla teologia morale di andare al di là dell'opposizione e dell'improbabile compromesso tra autonomia e teonomia.

⁶⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 7, 375. L'idea di una sovrabbondanza del frutto umano rispetto al dono ricevuto da Dio trova espressione anche nel concetto paulino di *perisseúein* e affini (*ivi*, 379).

CONCLUSIONE

L'opera di Balthasar, di cui vanno comparendo i primi studi di carattere teologico-morale, offre preziose indicazioni circa la relazione che intercorre tra verità divina e libertà umana, relazione che, contestata o rivendicata, costituisce la questione fondamentale dell'etica nell'attuale epoca postmoderna. L'apporto decisivo che da essa proviene consiste nel legame che la bellezza divina – la gloria attraente di Gesù Cristo irradiata dallo Spirito santo – assicura tra la percezione della verità divina da parte della libertà umana e il rapimento della libertà umana da parte della verità divina. L'unione inconfusa e la distinzione inseparabile tra verità e libertà è operata dallo Spirito santo, in quanto «Spirito di verità», che guida cioè «alla verità tutta intera» (Gv 16,13), e al contempo Spirito di libertà, poiché «dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà» (2 Cor 3,17).

La comprensione pneumatologica dell'agire morale invita a superare la falsa alternativa tra teonomia della verità e autonomia della libertà e a riconoscere che lo Spirito e la libertà concorrono entrambi all'agire morale, senza elidersi o limitarsi a vicenda. Al contrario, considerando il fatto che «la grazia dello Spirito libera l'uomo alla sua propria libertà»⁶⁶, si potrebbe affermare: «quanto più Spirito, tanta più libertà».

Che lo Spirito e la libertà siano riconosciuti compresenti, in unità e distinzione, nell'agire morale ancora non risolve il mistero di *come* ciò avvenga. Del resto, secondo Balthasar, «il mistero non è solvibile»⁶⁷ e anche qualora fosse pensato, potrebbe esserlo «solo come un qualcosa che misteriosamente supera compie la legge “naturalmente” filosofica della perfetta immanenza di Dio nella perfetta trascendenza di Dio»⁶⁸. Il confine insuperabile nella spiegazione del rapporto tra Spirito e libertà sta nel fatto che lo Spirito, pur potendo porre davanti a sé la libertà, non diventa mai per la libertà un altro: «egli rimane *Non Aliud*. “To Pan estin autos” [Egli è tutto] (Sir 43,27)»⁶⁹. «Qui la teologia ha i suoi confini che non si possono attraversare senza pericolo di tradirla»⁷⁰.

L'impenetrabilità del nodo misterioso in cui s'intrecciano Spirito e libertà non impedisce di inseguirne distintamente l'agire di entrambi

⁶⁶ H.U. VON BALTHASAR, *TeoLogica*, vol. 3, 196.

⁶⁷ *Ivi*, 192-193.

⁶⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 4, 347.

⁶⁹ *Id.*, *TeoLogica*, vol. 3, 192.

⁷⁰ *Ivi*, 196.

fin là dove l'uno scompare fra le pieghe dell'altro. L'agire morale, potremmo altrimenti dire, può essere indagato dall'alto in basso e dal basso in alto, considerando distintamente e per quanto possibile l'azione dello Spirito sulla libertà e la reazione della libertà allo Spirito. Senza dunque misconoscere il monito della teologia dogmatica secondo cui «questi due modi di vedere, che accostano il mistero dell'inabitazione di Dio nella creatura da due parti, a volerli costringere in un sistema controllabile, diventano impossibili»⁷¹, riteniamo che ulteriori studi sull'attrazione dello Spirito e l'azione della libertà possano agevolare in futuro l'intelligenza teologico-morale del loro misterioso intreccio⁷².

ARISTIDE FUMAGALLI

Via Pio XI, 32

Seminario Arcivescovile

21040 Venegono Inf. (Va)

SUMMARY

This contribution, making use of the first studies recently published about the ethical implications in Hans Urs von Balthasar's thought, delineates a new grasp of the fundamental matter of contemporary ethics, that is the link between human freedom and divine truth.

Balthasar's theological aesthetics underlines the original unity and distinction between the Spirit of Christ and human freedom and points out a precious direction to let fundamental moral theology overcome the false alternative between theonomy of truth and autonomy of freedom.

⁷¹ *Ivi*, 192.

⁷² Mi permetto per questo di rimandare al testo di A. FUMAGALLI - F. MANZI, *Attirerò tutti a me. Sacra Scrittura e morale cristiana*, in uscita per i tipi della casa editrice EDB di Bologna.