



Il mistero della Trinità nell'ordine dei trascendentali secondo Hans Urs von Balthasar

Sommario: Nella sua teologia, H.U. von Balthasar è particolarmente critico nei confronti di un discorso sulla realtà di Dio in prospettiva cosmologica e antropologica. Egli propone una terza prospettiva che si concentra, fin dall'inizio, sulla drammatica storia d'amore rivelata in Gesù, sviluppando la sua teologia trinitaria in relazione ai tre trascendentali dell'Essere: Bellezza, Bontà e Verità. Difatti, l'amore è bello, buono e vero. In un primo momento, nell'aspetto bello di Gesù, vediamo la bellezza della Trinità. In secondo luogo, abbiamo a che fare con il dramma che si delinea tra la libertà infinita (il Dio Uno e Trino) e la libertà finita (l'uomo). Infine, è attraverso la nozione di bellezza e la storia drammatica del bene, che discerniamo la verità, che è in definitiva la verità trinitaria. La visione di Balthasar merita, senz'altro, di essere conosciuta e apprezzata, tuttavia, solleva la questione se il teologo non ecceda troppo i limiti, quando discute appassionatamente della vita interiore della Trinità.

Parole chiave: Balthasar, Trinità, amore, bellezza, bontà, verità

The Mystery of the Trinity in the Order of the Transcendentals According to Hans Urs von Balthasar

Abstract: H.U. von Balthasar is critical of presenting God in cosmological and anthropological perspectives. He proposes a third perspective that focuses from the very beginning on the dramatic story of love revealed in Jesus. Balthasar develops his Trinitarian theology in relation to the three transcendentals of Being: Beauty, Goodness and Truth. After all, love is beautiful, good and true. First of all, in the beautiful aspect of Jesus we see the beauty of the Trinity. Secondly, there is drama between infinite freedom (Triune God) and finite freedom (man). Finally, it is through the notion of beauty and the dramatic history of goodness that we discern truth, which is ultimately Trinitarian truth. Balthasar's vision is dazzling in its scope, yet it raises the question of whether the theologian exceeds the limits in his passionate discussion of the inner life of the Trinity.

Keywords: Balthasar, Trinity, love, beauty, goodness, truth

Tajemnica Trójcy Świętej w porządku transcendentaliów według Hansa Ursa von Balthasara

Streszczenie: H.U. von Balthasar krytycznie odnosi się do kosmologicznej i antropologicznej perspektywy mówienia o Bogu. Proponuje trzecią perspektywę, która od początku stawia w centrum dramatyczną historię miłości objawionej w Jezusie. Swą teologiczno-trynitarną refleksję Balthasar rozwija w odniesieniu do trzech transcendentaliów bycia: piękna, dobra i prawdy. Wszak miłość jest piękna, dobra i prawdziwa. Najpierw w pięknie Jezusa widzimy piękno Trójcy. Drugi moment to dramat, jaki toczy się między wolnością nieskończoną (Bóg w Trójcy Jedyny), a wolnością skończoną (człowiek). Wreszcie, poprzez piękno i dramatyczną historię dobra dostrzegamy prawdę, która ostatecznie jest prawdą trynitarną. Wizja Balthasara oszałamia swym rozmachem, ale – z drugiej strony – nasuwa pytanie, czy teolog nie przekracza granic rozprawiając z pasją o życiu wewnętrznym Trójcy.

Słowa kluczowe: Balthasar, Trójca, miłość, piękno, dobro, prawda

Hans Urs von Balthasar ha strutturato tutta la sua teologia trinitariamente. Al centro del suo pensiero sta il dramma che si svolge tra il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo e le persone umane. Il teologo svizzero non vede nessun motivo per teologare, come han fatto altri teologi, a partire dall'uomo (via antropologica) oppure dal cosmo (via cosmologica). Il suo approccio è, dall'inizio, ispirato e improntato sulla drammatica storia dell'amore rivelato nel Figlio incarnato (Balthasar 2006). Infatti, Dio si manifesta come amore trinitario eterno, in modo libero e sorprendente, nella persona e nelle opere di Gesù di Nazareth. Per parlare del Dio uno e trino, Balthasar si riferisce all'ordine dei trascendentali classici: il bello, il buono e il vero. Nel nostro studio, vogliamo proporre una sintesi di tale approccio balthasariano e formularne, al termine, una breve valutazione critica.

A partire dall'evento Cristo-amore

Dio si fa trovare nel cosmo, da Lui creato *ex nihilo*, e nell'uomo che creò a sua immagine e somiglianza (cf. Gn 1,26). Ciò nonostante, la rivelazione che ci è stata data nel Figlio incarnato offre una prospettiva decisamente migliore per conoscere Dio, rispetto a quella del mondo o dell'uomo. Tale via rivelativa ci dice che il Creatore stesso, uno della Trinità eterna, si è fatto uomo e ci ha parlato con amore. Anzi, nella persona e nella storia del Figlio incarnato, Dio si è rivelato come amore per noi ed amore in se stesso. Balthasar scrive: "Un amore che mi è donato, posso «intenderlo» sempre e solo come un miracolo, non posso manipolarlo empiricamente o trascendentalmente, neppur conoscendo il carattere comune

della natura umana: perché il tu resta sempre l'alterità a me contrapposta" (Balthasar 2006, 42). Per questa intuizione, il nostro autore pone come punto di partenza, al centro della sua riflessione, l'amore che risplende nella persona e nelle opere di Gesù. L'incontro sorprendente con l'evento Cristo-Amore è fondamentale per la fede e la teologia cristiana; come tale, infatti, ci porta al di là di qualsiasi approccio, sia esso cosmologico o antropologico, poiché *solo l'amore è credibile*.

I filosofi si sono posti a lungo la domanda sul fenomeno primo, cioè sull'ovvietà basilare della realtà e della conoscenza della realtà. In altre parole, hanno cercato il *tòpos* dal quale cominciare la speculazione filosofica. I risultati di tale ricerca sono stati diversi, p.es.: l'essere e l'esperienza ontologica, il logos e l'esperienza matematico-logica, le cose, i fenomeni e l'esperienza sensibile. Antoni Jarnuszkiewicz, filosofo e gesuita polacco, non negando la validità di queste prospettive, opta per una filosofia in cui "l'opzione fondamentale a proposito del luogo della filosofia prima è una contemplazione della persona nell'amore, nell'ethos dell'amore che un'intuizione indica come decisiva e come *primum cognitum*" (Jarnuszkiewicz 1982, 23-25). Dunque, l'esperienza originaria dell'uomo, senza la quale le altre esperienze e le stesse conoscenze, prima o poi, "crollano" o "si pervertono", è l'amore, cioè l'esser amato da un tu e il voler amare un tu. L'amore costituisce il fenomeno primo. Queste intuizioni filosofiche trovano una conferma teologica nella rivelazione: "Dio è amore" (1Gv 4,8.16).

Su questa pista si muove Balthasar. Il bambino diviene un io nell'esperienza originaria dell'amore, cioè del tu. Scoprirà solo dopo che l'amore materno, anche se grande, è limitato. Tale iniziale esperienza non deve essere considerata una delusione ma la possibilità di una apertura "religiosa" all'amore infinito, cioè un orientamento verso la realtà che chiamiamo "Dio". Esiste, dunque, una correlazione tra l'amore dei genitori che risveglia l'esser persona del bambino e l'amore di Dio che risveglia la coscienza delle dimensioni infinite dell'esser persona umana (*analogia caritatis*) (Lochbrunner 2007, 123-124). Ovviamente, l'amore assoluto può essere scoperto non semplicemente attraverso un'analisi del dinamismo antropologico o delle leggi del cosmo ma soltanto in quanto ci viene manifestato, così come si è realizzato unicamente nella persona e nella storia di Gesù di Nazareth. Infatti, non sarebbe possibile sperimentare l'amore di un Assoluto senza conoscerne il volto. In questa riflessione, a Balthasar piace riferirsi alla prima prefazione della liturgia del Natale: "Nel mistero del Verbo incarnato è apparsa agli occhi della nostra mente la luce nuova del tuo fulgore, perché conoscendo Dio visibilmente, per mezzo suo siamo rapiti all'amore delle realtà invisibili". Ecco, il Dio invisibile si fa visibile a Bethleem per rivelare e suscitare in noi l'amore. Quest'evento porta, in se stesso, la verità e la credibilità, e non necessita di essere giustificato dall'esterno, con l'intervento di un qualche sistema di pensiero. L'amore, infatti, non fa parte né dell'approccio cosmologico né di quello antropologico, anzi, esso costituisce il fondamento di ogni sistema. La novità dell'evento Cristo colpisce e sorprende l'uomo con la sua bellezza, bontà e verità, perché l'amore è bello, buono e vero.

La bellezza dei Tre – l'estetica teologica

La prima parte della trilogia balthasariana, intitolata “Gloria”, costituisce un'estetica teologica che non deve essere confusa con una teologia estetica, cioè con un approccio estetico o estetizzante. In Balthasar, l'estetica riguarda l'oggetto e la forma della rivelazione stessa. Non si tratta, dunque, di criteri culturali e nemmeno di quelli ontologici, bensì teologici. Nel percorso di riflessione del nostro autore la bellezza viene messa al primo posto, mentre, nell'ordine tradizionale dei trascendentali, al primo posto era collocata la verità e all'ultimo veniva nominata la bellezza. Inoltre, il concetto di bellezza era trattato, in teologia, con una certa diffidenza, come se potesse mettere a rischio il discorso sul vero e sul buono. Per Balthasar le cose stanno diversamente. “La nostra parola iniziale si chiama bellezza” (Balthasar 1994a, 10) – leggiamo all'inizio del primo volume della “Gloria”. In un mondo che, forse, non è privo di bellezza “ma che non è più in grado di vederla, di fare i conti con essa, anche il bene ha perduto la sua forza di attrazione” (Balthasar 1994a, 11). Il nostro teologo svizzero, allora, facendo notare che la teologia ha, ormai, perso lo sguardo dell'estetica, postula la possibilità di ritrovare “l'incontro originario tra Rivelazione e bellezza” (Balthasar 1991b, 68). La prima cosa che l'uomo percepisce all'apice della rivelazione, cioè nella persona di Gesù, è la gloria, la bellezza: “E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità” (Gv 1,14). Nella Sacra Scrittura, “gloria” (*kābôd*, *dóxa*) è uno dei concetti teologici fondamentali che evoca i momenti di epifania della grandezza e della bellezza di Dio. Cristo compie molti segni e miracoli, ma la cosa più importante risiede nella forma (*Gestalt*) del Figlio incarnato, la cui bellezza è “letteralmente trascendente” (Balthasar 1994a, 205). Essa raggiunge il suo culmine nel mistero pasquale, inteso non soltanto nell'atto di risurrezione di Gesù ma anche nella sua morte. Infatti, come abbiamo notato, l'estetica teologica va oltre i criteri mondani della gloria e della bellezza. Si tratta di rispecchiare la bellezza multiforme dell'amore trinitario. Pertanto, pure il volto del Crocifisso può essere bello, e lo è veramente.

La bellezza di Cristo si rispecchia nel mondo attraverso la sua incarnazione e la sua vita terrena, caratterizzate dall'obbedienza al Padre. È proprio l'obbedienza che – come sottolinea Balthasar – costituisce l'elemento fondamentale dell'identità e della missione di Cristo: “Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mia ha mandato” (Gv 6,38). Nell'obbedienza al Padre si rivela, dunque, la bellezza di Gesù, cioè la gloria del suo amore verso il Padre. In tale missione di obbedienza è presente lo Spirito Santo che manifesta al Figlio incarnato la volontà del Padre. Così nella forma (*Gestalt*) di Cristo si rivela tutta la gloria (*dóxa*) del Dio uno e trino. Infatti, la forma di Gesù, cioè la sua bellezza, è un mistero che rimanda alla sovra-forma (*Übergestalt*) di Dio in se stesso, cioè alla Trinità eterna. Questo avviene, paradossalmente, soprattutto nel mistero pasquale di Cristo. “Paradossalmente”, perché sembra che il Figlio morente sulla croce non abbia niente a che fare con la bellezza. Balthasar stesso dice che nella *kenosi* della croce Gesù

abbandona la “forma divina” (Balthasar 1991a, 195). Considerando, però, che il nostro teologo pone l'estetica nella prospettiva teologica, sottolineando che non accade il contrario, diventa chiaro come nel volto del Crocifisso appare la bellezza di Dio-Amore. Infatti, tutta la Trinità è impegnata nell'evento della croce: il Padre invia il Figlio e lo abbandona sulla croce, soffrendo, però, Egli stesso tale abbandono; lo Spirito, invece, entra in questa separazione e li unisce entrambi (Balthasar 1991a, 195). Il volto massacrato di Gesù, dunque, è bello in quanto esprime l'amore crocifisso di tutta la Trinità. Il Figlio rivela la gloria del Padre, ma quella gloria “non è tanto – precisa Balthasar – un *kabod*-gloria che riposi in se stesso, ma è essenzialmente Colui che si esterna (si «svuota») amorevolmente nel Figlio, che si rappresenta in lui, che annuncia la sua autoesternazione [«autosvuotamento»] al mondo nella donazione del Figlio al mondo” (Balthasar 1991a, 338).

L'abbandono della “forma divina” diventa una realtà ancora più profonda con la discesa agli inferi. Il nostro teologo non considera tale evento secondo la concezione tradizionale in linea con l'opera del Cristo trionfante, ma ispirato da Nicolò Cusano e, soprattutto, dalla sua collaboratrice, la mistica Adrienne von Speyr, interpreta la discesa agli inferi come la più radicale *kenosi* del Figlio. Infatti, Cristo crocifisso non si presenta nel “regno dei morti” con la pienezza del suo potere, ma come uno che fino in fondo sperimenta *poena damni*. In questo modo, Cristo è solidale con l'uomo peccatore non soltanto nella morte, ma anche dopo la morte, sperimentando la solitudine del condannato. A questa visione originale della discesa agli inferi torneremo quando parleremo della “teodrammatica” balthasariana. Qui, intanto, vogliamo sottolineare che anche in tale svuotamento totale negli inferi, essendo immerso nell'anti-divino, Gesù dimostra paradossalmente la gloria trinitaria dell'obbedienza al Padre nello Spirito. Il nostro autore scrive: “È «gloria» all'opposto estremo di «gloria», poiché è al tempo stesso obbedienza cieca: dover ubbidire al Padre là dove (nel puro peccato) sembra cancellata ogni minima traccia di Dio ed ogni qualsiasi altra comunione (nella pura solitudine)” (Balthasar 1991a, 212). Gesù Cristo scendendo agli inferi non abbaglia i morti peccatori con il suo splendore trionfante, ma disturba la loro solitudine infernale con la sua solitudine, divenendo, così, solidale fino alla fine con il peccatore. Si può sperare che il peccatore più accanito si senta attratto da tale “gloria” opposta alla “gloria” da lasciarsi condurre verso la misericordia divina.

Dopo l'abbassamento profondissimo di Cristo avviene la sua esaltazione altissima con la risurrezione e l'ascensione alla destra del Padre. Senza la gloria dell'esaltazione non si potrebbe percepire la gloria della *kenosi* della croce. Possiamo vedere la gloria sul volto del Cristo crocifisso, poiché c'è gloria sul volto di Cristo risorto. Ambedue i momenti trovano – come fa notare Balthasar – un'immagine unitaria nell'agnello sgozzato sul trono (Balthasar 2017, 224). Sia nella morte che nella risurrezione si tratta “dell'obbedienza del Figlio come rappresentazione dell'amore trinitario in sé e per il mondo” (Balthasar 2017, 224). Il Figlio glorifica il Padre e il Padre glorifica il Figlio che – a sua volta – glorifica tutti coloro che credono nel Padre. Il nostro autore fa notare come il passaggio dall'abisso dell'abbandono del Figlio alla gioiosa comunione della reciproca glorificazione esiga la presenza del Terzo,

cioè dello Spirito Santo. La diastasi tra l'obbedienza della morte e la gloria dell'amore non viene risolta dal Figlio o dal Padre. "È piuttosto l'amore comune a entrambi, che è in entrambi come «esaurito», a doversi ora – sottolinea Balthasar – presentare e dimostrarsi come l'istanza assolutamente vivente, creativa capace di imporsi da sé" (Balthasar 1991a, 228). Perciò, Gesù dice: "Egli [lo Spirito] mi glorificherà" (Gv 16,14). In conclusione, possiamo sintetizzare il pensiero-chiave dell'estetica teologica balthasariana dicendo che lo splendore del Crocifisso-Risorto rispecchia lo splendore dell'amore trinitario, cioè la bellezza dei rapporti tra i Tre: il Padre, il Figlio e lo Spirito.

Il dramma trinitario del bene

La rivelazione che in un primo momento si fa percepire come la gloria (bellezza) di Dio, nel secondo atto si presenta come il dramma che si svolge tra la libertà infinita (la Trinità) e la libertà finita (l'uomo). Balthasar spiega: "L'estetica rimane sul piano della luce, dell'immagine e della visione. Questa è solo *una* delle dimensioni di teologia. La dimensione seguente si chiama azione, evento, dramma. Dio opera a riguardo dell'uomo, l'uomo risponde con la decisione e azione" (Balthasar 1994b, 70). Dalla bellezza da percepire, dunque, passiamo al bene da realizzare che viene, però, minacciato dal male. Il nostro autore ne parla nella seconda parte della sua trilogia, cioè nella "Teodrammatica". Il discorso è complesso ed inizia facendo notare come nella storia dell'Antico Testamento, anche se entro una certa misura, continuando poi nel Corano, dove è più marcato, arrivando al massimo nel deismo, Dio non si coinvolge direttamente nel dramma umano. All'estremo opposto si trovano, invece, le mitologie classiche dove gli dèi vengono implicati nei cicli della morte e della rinascita. Nel cristianesimo le cose stanno diversamente. Dio si impegna realmente nel mondo, senza, però, ridursi ad esso e questo è possibile poiché Dio è tripersonale e non monopersonale. Altrimenti, se Dio fosse una sola persona che indossa tre maschere, quella del Padre, del Figlio e dello Spirito, la storia terrena di Gesù si ridurrebbe ad un "teatrino" che non ha nulla a che vedere con la missione reale della Persona vera, mandata dal Padre e guidata dallo Spirito. La rivelazione del Dio uno e trino costituisce, invece, un dramma reale, cioè un intreccio drammatico delle Persone divine e delle persone umane. Se Dio è amore e la salvezza consiste nell'amore che Dio offre all'uomo, la rivelazione salvifica non può riguardare una semplice informazione o un decreto esterno, ma deve realizzarsi come evento e dramma (Balthasar 2017, 127).

Il dramma che si svolge tra il Padre, il Figlio, lo Spirito e il creato, dotato della libertà, trova il suo apice nel mistero pasquale, di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente, dimostrando come la gloria di Dio si rivela paradossalmente anche nell'abbandono della gloria. Nell'evento della croce, però, vediamo, soprattutto, una relazione drammatica tra il Padre e il Figlio. San Paolo si esprime, a tal riguardo, in maniera forte: "Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore" (2Cor 5,21). Per questo

Balthasar non vede nel grido elevato da Gesù dalla croce: “Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato” (Mc 15,34), una semplice recita del Salmo 22, ma vi legge l’espressione drammatica di una estrema distanza tra il Padre ed il Figlio crocifisso. Infatti, Gesù – in obbedienza al Padre – ha sperimentato fino in fondo le conseguenze del peccato, l’abbandono e la solitudine del peccatore, anche se rimane personalmente senza peccato. Nel cercare il fondamento intratrinitario per il dramma della croce, Balthasar si riferisce a Sergej Bulgakov: “È possibile con Bulgakov definire l’autoespressione del Padre nella generazione del Figlio come la prima «kenosi» intradivina che abbraccia da ogni lato le altre, dal momento che il Padre ivi si disappropria radicalmente dalla sua divinità e la transappropria al Figlio” (Balthasar 1986a, 301). Nella generazione eterna il Padre si svuota per far spazio all’altro, cioè al Figlio. Il teologo svizzero parla di una rinuncia del Padre “ad essere Dio solo per se stesso” (Balthasar 1986a, 301). Il Figlio, da parte sua, risponde al Padre con un rendimento eterno di grazie e con l’obbedienza filiale. Lo Spirito, invece, tutto in funzione del Padre e del Figlio, costituisce il «noi» sussistente di entrambi, essendo il testimone eterno della loro differenza assoluta e, nello stesso tempo, della loro unità perfetta. In tale dinamica intratrinitaria è radicata la possibilità dell’evento della croce. Dall’altro lato, la croce costituisce il culmine della rivelazione poiché svela la differenza reale e radicale tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Tale differenza non compromette l’unicità e l’unità in Dio, anzi, la rende unità differenziata, cioè unità-amore, e viceversa, la differenza tra le Persone divine non viene in nessun modo limitata dalla loro unità. Nel mondo delle persone, la differenza personale e l’unità dell’amore non si trovano in opposizione, ma si rafforzano a vicenda. Questa è la logica dell’amore: più differenziazione, più unità, e più unità, più differenziazione. “In forza di questa differenza – afferma il nostro autore – che al tempo stesso permette nella sua relazionalità la «riposizione», la *croce* può diventare la «rivelazione dell’intimissima essenza di Dio»: e sia della differenza delle persone (che si evidenzia nel modo più chiaro nell’abbandono), e sia dell’unità dell’essenza” (Balthasar 1986b, 222). Perciò, il dramma della croce non offusca il mistero della Trinità perfetta, ma lo mette in rilievo. La passione e la morte di Gesù sono drammatiche al massimo ma non costituiscono nessun “processo” divino in cui Dio sarebbe arrivato ad una “sintesi” perfezionando se stesso. L’opposizione che vediamo nella croce è, infatti, superata dall’eternità nel dinamismo delle processioni intratrinitarie che costituiscono la kenosi primordiale.

Secondo Balthasar, il dramma della kenosi del Figlio incarnato non si risolve – come abbiamo menzionato nel punto precedente – in una discesa trionfante agli inferi. Anzi, il Venerdì Santo trova il suo prolungamento ed una radicalizzazione nel silenzio del Sabato Santo. L’obbedienza filiale porta Gesù Cristo a sperimentare non soltanto la morte di croce ma anche il destino del condannato, cioè le ultime conseguenze del peccato che dividono da Dio Padre. Balthasar afferma che il Figlio vive, nella discesa agli inferi, “l’alienazione del peccato» che viene, però, “recinta dalla tenebra dell’amore” (Balthasar 1986b, 228-229). Il teologo interpreta il mistero del Venerdì e del Sabato Santo come “un mistero della solitudine dell’amore tra il Padre e il Figlio nello Spirito” (Balthasar 1986b, 229), nella quale si realizza

la foce del mistero pasquale, cioè la risurrezione per la vita eterna. Nella Prima lettera di Pietro leggiamo che Cristo “in spirito andò ad annunziare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione” (3,19), e che “è stata annunziata la buona novella anche ai morti” (4,6). A partire da queste immagini, la tradizione cristiana ha sviluppato la dottrina della discesa di Gesù trionfante agli inferi. Nella visione teologica di Balthasar, invece, Gesù negli inferi non è attivo ma ancora più passivo di quanto era inchiodato alla croce. Egli non risveglia i peccatori con grida trionfanti ma li disturba con la sua presenza kenotica, silenziosa. Il nostro autore si riferisce alle parole del Signore in Ap 1,18: “Io ero morto, ma ora vivo per sempre e ho potere sopra la morte e sopra gli inferi”. Secondo l’interpretazione balthasariana, Gesù Cristo “ha sperimentato interiormente la morte” (Balthasar 2017, 138) non soltanto in croce ma anche dopo, divenendo solidale con i morti oltre la morte, cioè fino alla solitudine degli inferi. “L’annuncio della salvezza agli spiriti in prigione” avviene, dunque, attraverso la sua presenza silenziosa che disturba il peccatore fino a farlo uscire, magari, dalla sua chiusura (O’Donnell 1991, 343-345).

Il dramma della croce e della discesa agli inferi che – come abbiamo indicato – trova la sua condizione di possibilità nella kenosi eterna dell’amore intratrinitario, esprime e conferma uno spazio in Dio per il non-Dio, cioè per il mondo e l’uomo, anzi per l’uomo peccatore. In altre parole, il dramma primordiale delle relazioni intratrinitarie costituisce lo spazio per il dramma dell’incarnazione e della morte di Dio, dove, poi, trova luogo il dramma della redenzione e della salvezza dei peccatori. Il Padre, dall’eternità, svuota se stesso facendo spazio per il Figlio che – a sua volta – risponde ridando tutto al Padre, come vediamo nel mistero pasquale. Si crea, così, la distanza infinita tra il Padre ed il Figlio, da sempre superata dal legame che è lo Spirito Santo in Persona. La creazione e la storia della salvezza si svolgono proprio in questa distanza, in quello che è uno spazio intratrinitario. Se Dio fosse una monade monopersonale assoluta, cioè senza lo spazio per l’alterità, l’esistenza del non-Dio reale sarebbe, di fatto, impossibile. Non si potrebbe parlare di creazione *ex nihilo*, ma – eventualmente – di una emanazione panteistica. Se, invece, esiste lo spazio infinito e l’alterità radicale tra il Padre e il Figlio, può esistere il mondo veramente diverso da Dio, anche se sempre dipendente da Lui. “L’infinita distanza tra Dio e mondo ha radice in quella tra Dio e Dio” (Balthasar 1992a, 252) – afferma Balthasar. “Tra Dio e Dio” vuol dire tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo. L’eterno evento, attraverso la discesa di Gesù agli inferi, abbraccia anche l’inferno che non potrebbe esistere fuori Dio, perché non esiste nessun “fuori Dio”, dato che tutto ciò che esiste viene mantenuto nell’esistenza dalla potenza di Dio. Perciò, il nostro autore esclama: «Forte come l’inferno è l’amore», no: più forte, essendo possibile l’inferno soltanto se abbracciato dalla divisione assoluta e reale del Padre e del Figlio” (Balthasar 1986a, 303). Dunque, la kenosi primordiale (intratrinitaria) costituisce il fondamento per la kenosi della creazione, la kenosi del Figlio incarnato, la kenosi dello Spirito nella Chiesa e per la kenosi di Dio che abita in noi. Così la Trinità economica rispecchia e traduce la Trinità immanente, mentre la Trinità immanente – a sua volta – costituisce lo sfondo e la base della Trinità economica (Gibellini 1992, 265).

Con il parallelismo tra la storia trinitaria e la Trinità immanente è legato ciò che Balthasar chiama “inversione trinitaria” (Balthasar 1992c, 172-188). Nel mistero intratrinitario lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, cioè è il terzo nella *taxis* delle Persone divine. Invece, nella storia, il Figlio si incarna per mezzo dello Spirito. Inoltre, – come fa notare il nostro autore – il Figlio è obbediente al Padre, “ma è lo Spirito che è, in e su di lui, colui che, nella sua forma economica e nella maniera con cui comunica al Figlio la volontà del Padre, rende possibile questa obbedienza” (Balthasar 1992c, 173). È la terza Persona della Trinità che, durante la vita terrena, guida e spinge Gesù a compiere la sua missione. Si potrebbe dire che nelle vicende del Figlio incarnato abbiamo a che fare con l'ordine Padre-Spirito-Figlio, e non quello di Padre-Figlio-Spirito (Paradiso 2009, 281).

La kenosi pasquale, dalla croce alle profondità degli inferi, trova la sua soluzione nella risurrezione e nell'ascensione al cielo. Balthasar sottolinea che l'impressione di confusione che si può avere leggendo le diverse affermazioni neotestamentarie sulla risurrezione, “scompare se si pone attenzione alla loro forma fondamentale trinitaria. Generalmente la risurrezione del Figlio morto viene attribuita all'intervento del Padre ed in stretto rapporto con questa risurrezione sta l'effusione dello Spirito” (Balthasar 2017, 179). In questo modo si manifesta pienamente il mistero della Trinità e la *dóxa* di Dio. Va detto, però, che il terzo giorno, cioè la Domenica di Risurrezione, – come si percepisce dalla lettura del testo “Teologia dei tre giorni” – non viene approfondito dal nostro autore con altrettanta passione e creatività come accaduto per il Venerdì e il Sabato Santo. A questo punto si potrebbe rilevare che, in generale, la gioia trinitaria del mattino della risurrezione è paradossalmente più difficile da descrivere che il dolore della croce e la solitudine degli inferi. Secondo Balthasar, inoltre, la kenosi del Figlio non finisce definitivamente con la risurrezione e l'ascensione ma, in qualche modo, prosegue nell'eucaristia. Essa è – dirà Balthasar – “la dimensione della croce che esce fuori” (Balthasar 1994a, 410).

Il dramma trinitario, nonostante i suoi dolori, è bello, cioè ha uno splendore interno, lo splendore dell'amore che porta la gioia ma che deve passare anche attraverso il sacrificio e la sofferenza. In quanto tale esso è anche vero. Il teo-dramma viene espresso in maniera più esplicita dal Libro di Apocalisse, al quale spesso si riferisce il nostro autore. Mentre l'estetica teologica parte dall'affermazione di Gv 1,14: «Noi vedemmo la sua gloria», la riflessione balthasariana sulla verità divino-umana, cioè la *TeoLogica*, parte dall'affermazione di Gesù: “Io sono la verità” (Gv 14,6).

La Trinità della verità

Dopo la *Gloria* e la *TeoDrammatica* Balthasar sviluppa la terza parte della sua trilogia, cioè la *TeoLogica* che riprende la ricerca nella prospettiva del vero, cioè della verità del mondo e della verità di Dio. Il nostro autore desidera, alla fine del suo percorso, riflettere “sul

modo in cui l'infinita verità di Dio e del suo Logos possa essere atta ad esprimersi nei vasi angusti della logica umana, e non solo vagamente e approssimamente, bensì adeguatamente" (Balthasar 1990, 6). La verità ci è stata rivelata in Gesù Cristo, attraverso le sue opere e parole ma, soprattutto, nella sua persona. Gesù, dunque, ci dice la verità: "La mia testimonianza è vera" (Gv 8,14), anzi, Egli è la verità in persona (cf. Gv 14,6). Va detto, però, che la verità del Figlio incarnato non è qualcosa di chiuso che appartiene solo a Lui. Il Cristo è la verità come Parola pronunciata eternamente dal Padre, mandata nel mondo e interpretata dallo Spirito Santo. "Così – spiega Balthasar – l'unica verità – la spiegazione del Padre mediante il Figlio – che a sua volta viene spiegata mediante lo Spirito, è in ultima analisi una verità trinitaria" (Balthasar 1989, 25). Pertanto, non esiste la verità nella sua pienezza, se non nella prospettiva cristologico-trinitaria. La verità è Dio che per la sua Parola incarnata e nello Spirito Santo diventa *Dio per noi*.

La verità e la logica divina vengono attribuite al Logos. Balthasar sottolinea che non si tratta di una logica astratta ma strettamente legata con l'amore: "Se dunque il Logos di Dio viene definito come luogo, in cui si svolge una divina logica, questa logica – senza come tale distruggersi – può essere definita solo come una logica dell'amore" (Balthasar 1990, 131). Il Logos non è soltanto un'immagine statica del Padre, ma "rappresenta l'intero amore trinitario nella forma dell'espressione" (Balthasar 1990, 133). La verità è in fondo trinitaria: il Figlio svela ed interpreta la verità del Padre e, nello stesso tempo, viene interpretato dallo Spirito che ci guida alla verità tutta intera (cf. Gv 16,13). Gesù Cristo, il Logos incarnato, è la verità (cf. Gv 14,6), ma questa verità eterna è fondata sull'amore eterno poiché "Dio è amore" (1Gv 4,8.16). Balthasar fa notare che Gesù è l'unico interprete del Dio Padre, ma nell'abbandono della croce e nella discesa agli inferi il Figlio "non capisce più né questo abbandono, né il Padre" (Balthasar 1990, 304). Quale verità può essere interpretata da Lui in questa situazione? Il nostro teologo afferma addirittura che Gesù abbandonato "esperisce se stesso non più come rappresentazione di Dio, non più come «verità», così che sperimenta il suo dolore «come una distruzione della verità»" (Balthasar 1990, 285). Si potrebbe aggiungere: come un trionfo della menzogna. Dall'altro lato, però, anche nel dolore della croce e nel silenzio degli inferi Cristo esprime la verità che consiste nella "superobbedienza" del Figlio che fa sì che l'ultima oscurità diventi la via verso e dentro il Padre (Balthasar 1990, 310). Qui il segreto dell'obbedienza come espressione dell'amore trinitario. Lo Spirito Santo fa in modo che ciò che appare come la più radicale lontananza tra il Padre e il Figlio diventi la loro massima vicinanza. In altre parole, l'assoluta distinzione tra le Persone divine nasconde la loro perfetta unità. In questo modo "la contraddizione del peccato, la sua menzogna e illogicità, viene assunta dentro la logica dell'amore trinitario, non veramente per trovarvi spazio, ma per essere in ogni verità condannata nella carne del Figlio" (Balthasar 1990, 285). Nasce da questa logica la speranza che ogni oscurità del peccato può essere coperta dalla Trinità misericordiosa (Kowalczyk 2013, 75-95) con la più grande oscurità della morte sulla croce e della discesa agli inferi (Paradiso 2009, 139; Raczyński-Rożek 2019, 72-182).

Nel terzo volume della “TeoLogica”, intitolato “Lo Spirito della verità” (cfr. Gv 16,13), Balthasar parla della terza Persona della Trinità riferendosi all’affermazione di san Paolo: “Lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio” (1 Cor 2,10). Il nostro autore sottolinea che lo Spirito, anche se testimone e frutto dell’amore tra il Padre e il Figlio, non sta semplicemente di fronte a Loro mentre osserva le loro profondità infinite, ma, essendo Dio Lui stesso, scruta “come quello che deve intendere se stesso” (Balthasar 1992b, 349). Dunque, si potrebbe dire che il mistero dell’amore trinitario scruta se stesso attraverso la persona dello Spirito Santo. Esso non ha nessun fondo, anzi, essendo infinito, senza fondo, fonda e illumina ogni altra cosa: “Alla tua luce noi vediamo la luce” (Sal 36,10). Balthasar afferma: “L’amore è quindi non irrazionale, dato che è la sorgente di ogni razionalità. Ma se la scienza si fonda in ultima analisi sulla sapienza, così la sapienza sull’amore. [...] Anzi, «l’amore stesso è conoscenza». L’amore ha la sua ultima evidenza in se stesso, da cui ogni prestazione scientifica è derivante” (Balthasar 1992b, 350). Il fatto che lo Spirito scruti le profondità di Dio non lo pone lontano dall’uomo, anzi, la sua azione riguarda la vita umana, come sottolinea il nostro teologo, per il quale lo scrutare dello Spirito negli abissi dell’amore trinitario “può essere e deve essere anche il nostro proprio scrutare” (Balthasar 1992b, 352). L’Apostolo Paolo scrive agli Efesini che grazie alla fede in Cristo essi possono essere «in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l’ampiezza, la lunghezza, l’altezza e la profondità, e conoscere l’amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza» (Ef 3,18-19). Pertanto, non dobbiamo accontentarci – dice Balthasar – di una teologia solamente apofatica (Balthasar 1992b, 350). Dio è “imperscrutabile” e “inaccessibile” (cfr. Rm 11,33), è vero, ma nello stesso tempo ci offre – nello Spirito Santo – di scrutare i suoi misteri. Il Dio uno e trino si fa conoscere ed insieme ci sorprende sempre poiché, in quanto amore infinito, è *semper maior*. Anzi, potremmo qui rischiare l’affermazione che Dio per se stesso è *semper maior*, cioè – come dice François Varillon – “Dio, in un certo senso, è mistero a se stesso, nel senso che la conoscenza che egli ha di se stesso è inesauribile” (Varillon 2008, 153). Balthasar sarebbe, senz’altro, d’accordo con tale intuizione. La Trinità ci sorprende e ci sorprenderà sempre, nella vita eterna come anche nella vita intratrinitaria, le tre Persone si sorprendono a vicenda, dall’eternità all’eternità.

Conclusione: troppa audacia di fronte al Mistero?

Mi ricordo di un incontro informale con Walter Kasper all’Università Gregoriana, a Roma. Ero incuriosito di cosa egli pensasse della teologia di Hans Urs von Balthasar. Il cardinale disse, con un sorriso, che Balthasar è ovviamente uno dei più grandi teologi e la sua proposta rimane una fonte di ispirazioni per molti, ma a volte il teologo svizzero potrebbe mettere il punto un po’ prima. In questo modo Kasper si riferiva all’audacia con la quale Balthasar si confronta con il mistero della Trinità che può suscitare delle perplessità.

Certo, Dio rivelatosi in Gesù Cristo ci interroga ed invita alla fede ed alla riflessione profonda su di essa, cioè a fare teologia, ma questo non vuol dire che la riflessione teologica non abbia dei limiti. L'approccio apofatico può essere troppo autolimitantesi, però – dall'altro lato – l'approccio catafatico, anche se radicato nella storia della salvezza, può andare oltre le capacità reali dell'uomo. Qui si impone la domanda sulla legittimità delle esperienze mistiche di Adrienne von Speyr che, per Balthasar, costituivano uno dei punti fondamentali di riferimento e lo spingevano a sviluppare sempre più le idee riguardanti la vita intratrinitaria. L'eterna "sottostruttura trinitaria" di tutta realtà e della storia della salvezza che vediamo in Balthasar, non è una idea nuova, ma possiamo rintracciarla in tanti approcci della riflessione trinitaria. Ciò che risulta discutibile e nello stesso tempo affascinante, sono i concetti di kenosi primordiale, auto-svuotamento, disappropriazione, distanza assoluta ecc., riferiti alla vita intratrinitaria. Per quanto riguarda il nostro il dramma della croce, non soltanto dimostra l'amore di Dio per l'uomo ma rivela anche il dramma intratrinitario. C'è chi, forse, pur non rigettando tali idee come evidentemente sbagliate dal punto di vista della dottrina classica di Dio, le valuta, però, come troppo "azzardate" e "provocanti". Qui dobbiamo sottolineare qualcosa che spesso sfugge agli interpretatori di Balthasar, cioè il fatto che, qualche decennio prima di Balthasar, è stato Sergej Bulgakov a proporre l'idea della kenosi intratrinitaria e la concezione del sacrificio eterno intratrinitario tra il Padre e il Figlio superato nello Spirito Santo. Karen Kilby, nel suo libro *Balthasar. A (very) critical introduction*, si domanda quale senso veramente può avere p.es. la nozione balthasariana dell'assoluta distanza all'interno della Trinità. L'autrice suggerisce che forse si tratta soltanto di una specie di romanzo teologico che pretende di sapere più di quello che si può sapere (Kilby 2012, 114). Tale critica sembra non essere priva di basi, ma, nonostante ciò, la teologia e soprattutto la teologia trinitaria, sarebbe tanto più povera senza l'opera del grande Hans Urs von Balthasar.

Bibliografia

- Balthasar von, H. U. 1986a. *TeoDrammatica*, vol. IV, *L'Azione*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H. U. 1986b. *TeoDrammatica*, vol. V, *L'ultimo atto*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H. U. 1989. *Teologica*, vol. I, *Verità del mondo*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H. U. 1990. *TeoLogica*, vol. II, *Verità di Dio*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H. U. 1991a. *Gloria*, vol. VII, *Nuovo Patto*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H. U. 1991b. *Verbum caro. Saggi teologici*, vol. I, Brescia: Morcelliana.
- Balthasar von, H. U. 1992a. *TeoDrammatica*, vol. II, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H.U. 1992b. *TeoLogica*, vol. III, *Lo Spirito della verità*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H.U. 1992c. *TeoDrammatica*, vol. III, *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano: Jaca Book.

- Balthasar von, H. U. 1994a. *Gloria*, vol. I, *La percezione della forma*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H. U. 1994b. *La mia opera ed epilogo*, Milano: Jaca Book.
- Balthasar von, H. U. 2006. *Solo l'amore è credibile*, Roma: Borla.
- Balthasar von, H. U. 2017. *Teologia dei tre giorni*, Brescia: Queriniana.
- Gibellini, R. 1992. *La teologia del XX secolo*, Brescia: Queriniana.
- Jarnuszkiewicz, A. 1982. *Separazione e prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana.
- Kilby, K. 2012. *Balthasar. A, (very) critical introduction*, Michigan-Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Kowalczyk, D. 2013. La Trinità-Misericordia nell'esperienza mistica di Faustina Kowalska, *Studia Bobolanum* 4, 75-95.
- Lochbrunner, M. 2007. L'amore trinitario al centro di tutte le cose. W: R. Fisichella (red.), *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Città del Vaticano 2007: Lateran University Press, 113-125.
- O'Donnell, J. 1991. Tutto l'essere è amore. W: K. Lehmann, W. Kasper (red.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Casale Monferrato 1991: Piemme, 335-356.
- Paradiso, M. 2009. *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Roma: Città Nuova.
- Raczyński-Rożek, M. 2019. *Le escatologie della speranza. Hans Urs von Balthasar e Wacław Hryniewicz*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny.
- Varillon, F. 2008. *Traversate di un credente*, Milano: Jaca Book.