

La testimonianza

**Forma fondamentale
della mediazione storica
della rivelazione cristiana di Dio
Una ricerca nell'opera di H.U. von Balthasar
e in alcune proposte
di interesse teologico-fondamentale**

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der theologischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg im Breisgau

Vorgelegt von
Marcello Neri

Erster Gutachter: Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen

Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Peter Walter

Dekan: Prof. Dr. Reiner Warland

Tag des Promotionsbeschlusses: 10.2.2000

Per Andrea

BIBLIOGRAFIA E ABBREVIAZIONI DELLE FONTI USATE

Conciliorum oecumenicorum decreta (a cura dell'Istituto per le scienze religiose - edizione bilingue), Bologna 1991 (=COD).

Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (a cura di P. HÜNERMANN - edizione bilingue), Bologna 1995 (=DH).

Enchiridion biblicum - Documenti della chiesa sulla sacra Scrittura (a cura di A. FILIPPI - E. LORA - edizione bilingue), Bologna 1993 (=EB).

Enchiridion vaticanum - Documenti ufficiali della Santa Sede 13. 1991-1993 (a cura di E. LORA - B. TESTACCI - testo ufficiale e versione italiana), Bologna 1995 (=EV/13).

INTRODUZIONE

LA REGIONE TEOLOGICA DEL LAVORO

La rivelazione cristiana di Dio avanza la pretesa di valere come verità ultima del vivere umano. Essa si dà a vedere esattamente nella forma di un'effettualità incondizionatamente affidabile consegnata al riconoscimento/affidamento della libertà umana. Perché così è Dio, originariamente, ossia non senza l'esercizio incondizionato di una libertà «altra» che apprezza la giustizia (per sé) della verità di Dio (in sé). *Decidersi/affidarsi* a questa giustizia originaria della verità di Dio significa *sapere* la sua incondizionata verità. Ma appunto, di *questa* verità si deve sapere; solo essa, in quanto giustizia dell'originario, vincolo morale iscritto nell'essere stesso di Dio - mancando il quale Dio non è -, può presentarsi alla coscienza dell'uomo evocandone un incondizionato affidamento.

L'effettualità originaria della verità/giustizia di Dio, ossia Gesù di Nazaret, chiede di essere saputa in quanto tale da ogni uomo e ogni donna; unicamente questa è l'intenzione del suo libero apparire al disporre di sé di ogni umana coscienza. D'altro canto, non si può pretendere alcuna disposizione incondizionata della coscienza se non nella sua libera relazione a quest'originario di Dio. Ogni altra interlocuzione, per quanto ammalante o rassicurante possa essere, non pare essere degna di lei. Nonostante mascheri ciò, in primo luogo a se stessa, attraverso le ideazioni più disparate, la coscienza *sa bene da sé* che solo l'eventuale apparire di una giustizia assoluta dell'incondizionato della verità è degna *di sé*.

Questo è il *sapere* stesso del Figlio. L'originario è incondizionatamente affidabile proprio in ragione del vincolo che lo lega alla felice realizzazione del giusto senso di ogni differenza. Avere notizia di questo sapere nella forma di un fiduciale esercizio della libertà che se ne appropria in quanto tale (affidabilità assoluta della differenza originaria) è ciò che comunemente viene nominato come *salvezza* dell'umana coscienza di carne.

All'assoluta esposizione della «frontalità» con quest'effettualità originaria dell'incondizionato di Dio deve essere condotta quella coscienza affinché essa possa ultimamente, e definitivamente, disporre di sé in modo effettivamente libero. Al prodursi dell'immediatezza di questa «frontalità» della/e libertà è dedicato lo sforzo di ogni coscienza degna di sé. Essa sa bene di essere *altro* da questa «frontalità» promettente e riscattante, e la *bontà* del suo esercitarsi si realizza proprio nell'ostensione di questa *differenza* insuperabile, nel momento stesso in cui mostra ad ogni altra coscienza, inverandola, la giustizia della verità di Dio.

L'effettualità della verità di Dio è originaria, e non accidentalmente acquisita per meglio rendersi nota alla stolta durezza del cuore umano. Dio è così, non altrimenti. All'incontro con essa è destinata ogni coscienza degna di questo nome, ne va dell'onore stesso di Dio. Essa deve essere, quindi, originariamente accessibile a ogni libertà che sceglie di disporre incondizionatamente di sé; oggi come allora; domani non meno che nel tempo «apostolico». La condizione diacronica di quest'immediatezza sincronica dell'effettualità originaria di Dio con ogni coscienza è la mediazione rappresentata dalla libertà che ha *saputo* della sua affidabile giustizia *fidandosi/affidandosi* della/alla sua verità. Questa libertà custodisce la propria *differenza* da quell'effettualità come ragione stessa del suo essere.

L'ordine in cui essa ha preservato definitivamente questo *vincolo* contratto dalla giustizia/verità cristiana di Dio è quello della parola scritta. Stesa a futura memoria quale condizione omologica dell'immediatezza della relazione teologale, e quale canone originario della differenza insuperabile dell'affidabilità di Dio presente in ogni libero affidamento della coscienza.

Ma appunto, tutto ciò deve essere *saputo* e, quindi, deve essere *mostrato* alla libertà dell'uomo. Le pagine che seguono perseguono, almeno nella loro intenzione, esattamente lo svolgimento di questo compito cui la *fides* non può responsabilmente venire meno. Ben consapevoli che l'ordine della parola non è ordine ultimo, questo è soltanto quello della *res* e della *libertas*, il *verbum* ne rimane semplicemente istanza di mediazione, necessaria ma solo in quanto tale, appunto.

La chiesa e la questione testimoniale

CENTO ANNI DI DOCUMENTI BIBLICI

1 TESTO E TESTIMONIANZA

Per avere un'impressione adeguata di questa sezione introduttiva si deve innanzitutto accennare alle linee di forza lungo le quali si articola l'intera ricerca. Un primo approccio alla struttura della testimonianza vuole raggiungere una visione critica della questione, in modo da rendere poi possibile l'individuazione degli elementi fondamentali che permettono di elaborare e sviluppare una teoria testimoniale della mediazione storica della chiesa. Come punto di partenza, al fine di portare a termine il compito brevemente descritto, sembra mostrare una qualche fecondità l'indagine della relazione che intercorre tra il *testo biblico* e la *testimonianza ecclesiale*.

Non è possibile ricostruire l'intera «coscienza» ecclesiale di tale rapporto, ma non sarebbe neppure necessario. Esso, infatti, ha palesato tutta la sua problematicità solo a partire dalla modernità e, di conseguenza, si è depositato nei testi della «coscienza» della chiesa a partire dal momento in cui essa ha smesso di percepire il moderno come elemento a lei meramente esteriore. Comunque sia, la scelta di questo approccio alla questione testimoniale deve essere brevemente giustificato. Da un lato, i documenti «biblici» del magistero rappresentano una condensazione privilegiata per poter rinvenire quella «coscienza» ecclesiale del rapporto decisivo tra Scrittura canonica e tradizione della chiesa; una volta chiarito il profilo di questa relazione, sarà poi possibile individuare il posto «posto» che l'autoattuazione della chiesa riconosce essere proprio, al suo interno, alle Scritture canoniche cristiane. D'altro lato, i documenti «biblici» valgono sicuramente come comprensione significativa e autorevole della forma effettiva (non necessariamente corretta) di quella relazione, rappresentando così, in un qualche modo, la visibile realizzazione del riferimento fondante della tradizione ecclesiale all'evento cristiano della rivelazione di Dio.

All'elaborazione così intesa della questione testimoniale si deve, però, premettere una breve riflessione di profilo strettamente metodologico. Il carattere stesso dell'«oggetto» di questa prima parte, ossia i documenti «biblici» del magistero ecclesiale, porta con sé un difetto essenziale di sistematizzazione, così che la loro scansione sistematica rimane necessariamente affetta da un'insuperabile frammentarietà. Ciò in quanto (costituttivamente) il magistero stesso, nell'esercizio del suo ministero a favore dell'intero della comunità ecclesiale, non avanza mai una pretesa di sistematicità, impeditagli, di fatto, dalla «natura» stessa del suo servizio ecclesiale. Il magistero, infatti, come cura obiettiva della fede è continuamente legato/determinato dalle diverse e concretissime situazioni storiche della pastorale. Esso si dà, insomma, come sempre «situato» rispetto a una ben precisa determinazione storica dell'attuazione della chiesa e della vita della fede cristiana. Conseguenzialmente, allora, anche i suoi documenti rispecchieranno questa referenzialità essenziale alla storicità concreta della comunità ecclesiale, e si presenteranno sempre come prese di posizione storicamente adeguate in quanto storicamente determinate. In ciò consiste l'autorevolezza del magistero, ovvero nel suo sapere impattare realmente la coscienza credente che si determina sempre storicamente. I documenti autorevoli del magistero saranno, pertanto, necessariamente contrassegnati da questa condizionatezza referenziale che ne salvaguarda l'effettiva autorevolezza. Se anche fosse possibile, quindi, scoprire all'interno dei documenti «biblici» una sorta di tratto maggiore rispetto alla testimonianza e alla relazione fra mediazione ecclesiale ed evento di rivelazione, sarebbe però inadeguato volerne estrapolare qualcosa come una «dottrina» cattolica sui due punti qui accennati.

Questo non implica, però, l'impossibilità di gettare uno sguardo competente su di essi proprio nell'orizzonte della questione testimoniale. Il guadagno così raggiunto si rivelerà, poi, di assoluto interesse, pur senza poter offrire una compiuta teoria della testimonianza. A ciò mirano le riflessioni introduttive di questa prima parte, lasciando alla riflessione sistematica della teologia il compito di mettere poi a disposizione della vita cristiana gli elementi fondamentali per un'attuazione della chiesa come testimonianza di/per Gesù Cristo. Tale rigore sistematico, però, potrà essere invocato solo a partire dalla seconda parte; qui dovremo accontentarci di accenni e impegnarci in un'ermeneutica che, contestualizzandoli, sappia sempre riconsegnarne la figura fondamentale che li innerva.

1.1 Il *déplacement* autobiografico della testimonianza

La figura della testimonianza può sicuramente contribuire a un superamento della paralisi di un'attuazione evangelicamente significativa della mediazione ecclesiale rispetto alla cultura ambiente, in cui la chiesa sembra essere caduta a partire all'incirca dall'episodio moderno. Inoltre, essa sembra presentarsi come strumento «euristico» di indubbia portata per una più precisa determinazione del compito di mediazione che

le compete costitutivamente. Ma tutto ciò non va da sé, anzi. L'attuale stato della pastorale in occidente si connota come una situazione di «necessità» carica di «urgenze» a cui sacrificare programmazioni a più ampio respiro. In una tale situazione ecclesiale è facile un uso improprio del concetto di testimonianza, a cui si connette un utilizzo tendenzialmente retorico della figura testimoniale nella vita della chiesa che può facilmente portare a uno svuotamento dall'interno della rilevanza teologica della testimonianza stessa.

In questo senso, nella *koiné* linguistica attuale della chiesa, la testimonianza è concetto costretto a una pericolosa esposizione e a una tendenziale deriva. Esso viene infatti utilizzato dai diversi soggetti della vita ecclesiale (teologia, magistero, prassi) quasi come una parola magica o uno slogan, al fine di mascherare un'impasse della chiesa all'interno di un contesto socio-culturale oramai in via di sempre più forte scristianizzazione e de-ecclesializzazione. Preoccupante è la tendenza di alcune correnti teologiche - in ragione dell'indubitabile forza semantica che compete al concetto «testimonianza» - a ritenere totalmente inopportuna una qualsiasi fondazione teoretica della testimonianza stessa. Figura dell'agire pratico della fede, questa, che non andrebbe, secondo costoro, appesantita con un eccessivo sforzo di rigorizzazione riflessa della figura. In tal modo la testimonianza sembra essere compresa più nell'ottica dell'immediatezza ingovernabile dello «stato emotivo» del credente, che come mediazione «critica» degli affetti più profondi della *fides ecclesiae*. Secondo una visione di questo tipo, della testimonianza si può al massimo *raccontare* qualcosa, in un recalcitrante abbandono di ogni impegno a livello teorico. Quanto realmente sembra essere qui importante è solo l'immediata possibilità di utilizzazione «pratica» della figura testimoniale.

Se si può concordare con J-P. Jossua che il significato teologico della testimonianza consiste anche nel far sorgere nell'interlocutore «culturale» la domanda sul fondamento ultimo dell'esistenza cristiana¹, essa non è però riducibile a questa sorta di «interrogativo» esistenziale. Il senso teologico della testimonianza, infatti, è quello di *far vedere* nella sua mediazione quel fondamento ultimo che l'ha costituita in quanto tale. La domanda sul fondamento può essere posta solo se l'attuazione testimoniale si rivela capace di rendere evidente il fondamento stesso nella sua originarietà, e non se essa si limita a offrire l'esperienza del fondamento. Ed è problematico accettare il modo in cui Jossua sviluppa la relazione tra *fondamento* della fede e *attuazione* della fede. Questo perché egli sembra tendere a far coincidere il fondamento ultimo della fede con l'esperienza soggettiva del credente: «C'est que la motivation la plus profonde du témoignage[...] jaillissait de l'expérience même de la foi, de l'idée même de Dieu qui s'était imposée à moi»². Dalla comprensione della testimonianza qui indicata emergono i presupposti metodologici della sua proposta, i quali consistono in un sostanziale *déplacement* della teologia come condizione insuperabile, qualora essa voglia ancora poter prendere parola nell'*agorà* pluralistico della tarda modernità. Il *déplacement* teologico, allora, finisce con il condurre a una fondamentale risoluzione/oltrepassamento della *res* «obiettiva» del sapere della fede nell'esperienza «soggettiva» del teologo/credente³.

Poiché nel *déplacement* il fondamento viene portato a sostanziale coincidenza con l'esperienza di esso, una tale posizione teologica non può che guardare con sospetto, per finire con il rifiutare, una fondazione obiettiva (cioè *in re*) della testimonianza. In preciso riferimento a questo *status quaestionis* dell'attuazione testimoniale della fede, P. Sequeri annota che «in ambedue i casi [il recupero in ambito teologico della categoria dell'«esperienza» o in ragione del confronto con la filosofia recente, o a motivo dell'autocoscienza del credente] comunque la teologia ha avvertito nella richiesta di verificare il proprio rapporto con l'esperienza un problema di legittimazione del proprio statuto di discorso oltre (e più) che una provocazione ad esibire la propria validità cognitiva (come intelligenza della realtà, sapere concernente la verità). Di più, è convinzione di chi scrive che la prima questione abbia finito per prevaricare nei confronti della seconda, pregiudicandone la possibilità di corretta soluzione. L'originario motivo anti-dottrinalistico è infatti trapassato in pregiudizio anti-teoreticistico, sospingendo inesorabilmente la riflessione teologica verso l'area tipica delle retoriche ideologiche, con funzione di pura legittimazione dei momenti «extra-teoretici» della decisione e della prassi[...] La «pretesa» della teologia non è ormai più quella di «dire la verità» ma piuttosto quella di «riflettere un'esperienza». Teologia e autobiografia del credente vengono così a coincidere[...]»⁴.

Qualsiasi pretesa di universale validità del fondamento, che sarebbe un impedimento a livello pragmatico-comunicativo⁵, viene abbandonata⁶ a favore di un pluralismo irenico e relativistico dell'attenzione al punto di vista

¹ J-P. JOSSUA, *Zeugnis*, in P. EICHER (hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 5, München 1991, 327-337 - qui 330: «Theologisch soll hier unter „Zeugnis“ jene Art der Mitteilung des Evangeliums verstanden werden, bei der der Galubende nicht die Initiative ergreifen und andere ansprechen, sondern sich als ein Mann, eine Frau darstellen, deren Leben, deren Art, Welt und Menschen zu betrachten, dergestalt ist, daß man zu ihnen kommt und sie nach dem Grund fragt, auf dem ihr Dasein ruht: die Entdeckung Gottes in Jesus Christus».

² J-P. JOSSUA, *La condition du témoin*, Paris 1984, 14 (in seguito: J-P. JOSSUA, *La condition*).

³ Non è interesse di quest'introduzione discutere criticamente e complessivamente la proposta teologica sottesa al *déplacement* che la teologia francese ha invocato come assolutamente necessario rispetto a una possibilità di esecuzione «ambientale» del sapere della fede. Ci limitiamo a una breve analisi della sua ricaduta nell'ambito testimoniale. Come testo sintomatico del passaggio al *déplacement* nella teologia d'oltralpe si potrebbe indicare quello di J. JACQUEMENT - J-P. JOSSUA - B. QUELQUEJEU, *Une foi exposée*, Paris 1973. Per il tema qui trattato, invece, è di interesse la critica opportunamente mossa al *déplacement* della teologia da G. ANGELINI, *La crisi di identità istituzionale della teologia*, in G. COLOMBO (a cura di), *Il teologo*, Milano 1989 (=Quaestio 2), 25-65 (in seguito *Il teologo*); e da G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Milano 1995 (=Quaestio 3), 59-67.

⁴ P. SEQUERI, *Esperienza della fede e testimonianza della rivelazione*, Teo 6 (1981) 117-121 - qui 117 (in seguito: P. SEQUERI, *Esperienza*).

⁵ Cf. J-P. JOSSUA, *La condition*, 10-14.

⁶ J-P. JOSSUA, *La condition*, 35: «Le croyant doit être vu comme un homme, une femme, placé(e) devant un seuil - porte, fenêtre, mur bas, clairevoie, parapet -, ou sur une frontière - limite, col, confins, lisière d'un désert, rivage d'une mer -; comme un homme, une femme veillant, quettant, sans fin attendant. Cette position liminaire ne dit pas tout ce que l'on atteste: il faudra aussi tenter de nommer

dell'altro⁷. Nella dimenticanza, operata a favore di una concentrazione sulle condizioni soggettive del testimone (*condition*)⁸, del vincolo ontologico che lega la testimonianza con la verità⁹, il *déplacement* della teologia ha condotto a un problematico *déplacement* dell'intera questione testimoniale: la testimonianza è diventata semplicemente la biografia del testimone, e come tale «la testimonianza cristiana, anziché essere professione di fede, sembra dunque assumere i più dimessi tratti della dichiarazione di opinione»¹⁰.

Ridotta a biografia della fede, la testimonianza cristiana non vuole e non può avanzare alcuna pretesa di mediazione dell'accadimento definitivo e insuperabile dell'incondizionato di Dio in Gesù Cristo. Ma la testimonianza, come ha rimarcato P. Ricœur, può avere un qualche senso (proprio rispetto alla cultura ambiente) solo in riferimento alla pienezza di senso dell'incondizionato¹¹. Volendo prescindere in maniera assoluta dalla questione dell'incondizionato, in quanto inadeguata allo spirito del tempo, può prodursi solo una visione aporetica della stessa categoria testimoniale, che manca il suo carattere fondamentale di mediazione storica¹² dell'all'incondizionato¹³. Per Ricœur, infatti, la testimonianza consiste propriamente in un vincolo ermeneutico con l'incondizionato, e solo in questo vincolo essa può evitare di venire esposta alla cattiva infinità di una autoreferenzialità insensata. Attraverso questo «vincolo in esercizio» l'incondizionato stesso giunge a una presenza immediata alla/nella storia, a cui la testimonianza rinvia come alla propria improducibile e insuperabile origine: «Le témoignage *donne* quelque chose à interpréter. Ce premier trait marque l'aspect *manifestation* du témoignage. L'absolu se déclare ici et maintenant. Il y a, dans le témoignage, une immédiateté de l'absolu sans quoi il n'y aurait rien à interpréter. Cette immédiateté opère comme origine, comme *initium*, en deçà de quoi on ne peut remonter. A partir de là, l'interprétation sera l'interminable méditation de cette immédiateté. Mais sans elle, l'interprétation ne sera jamais qu'une interprétation d'interprétation. Il y a un moment où l'interprétation est l'exégèse d'un ou de plusieurs témoignages. Le témoignage est l'*ἀνάγκη* *στῆναι* de l'interprétation. Une herméneutique sans témoignage est condamnée à la régression infinie, dans un perspectivisme sans commencement ni fin»¹⁴. Solo in quanto tale, ossia come mediazione storica all'immediatezza con l'incondizionato del senso¹⁵, è possibile interpretare la stessa testimonianza¹⁶.

Contrariamente, attraverso il *déplacement* della testimonianza a biografia della fede, il testimone si accontenta - con molta più umiltà - di una narrazione performativa della propria esperienza¹⁷. Paradossalmente questa comprensione delle cose, pur ritenendo che l'attestato, come evento dell'incondizionato, sia irraggiungibile, pone di fatto la testimonianza a oggetto/fondamento della fede stessa¹⁸. La testimonianza, che ha così irrimediabilmente perso il legame con il suo contenuto originario/originante, ovvero con l'evento dell'incondizionato di Dio che è Gesù Cristo, può offrire come fondamento della fede unicamente una rappresentazione performativa della propria esperienza di fede¹⁹; ma non può in alcun modo ostendere quell'evento dell'incondizionato di Dio come la *ratio* originaria della *fides* stessa: «È inoltre evidente che nel "nuovo" discorso teologico da fare - da fare nella società attuale, che è quella della comunicazione - ciò che lo caratterizza non è l'enunciato, ma l'enunciazione, il testimoniare, non però nel senso del contenuto, ma del fatto di testimoniare, che effettivamente è in quanto è "energia all'opera", energia in atto. Coerentemente si può precisare - precisazione peraltro assolutamente superflua - che la testimonianza che si realizza nell'enunciazione, non è prodotta dalla verità - come pretende la testimonianza dell'enunciato -; ma è prodotta - si deve dire - solo dal "desiderio" "fattuale" (senza possibilità di precisazione ulteriore) di "dire" la verità in senso "performativo" - non "constatativo" o "denotativo" - e in questo senso di "fare" la verità»²⁰.

In questo caso, però, «[...] wird man auch die Wahrheit des Galubens nur noch in ihrer Bewährung durch das Verhalten der Christen, nur noch als Existenz Ausdruck suchen, nicht mehr in dem, woran der Galube

ce qui ne cesse d'advenir; elle n'est pas spécifique: d'autres que les croyants se tendent ainsi au-delà d'eux-mêmes; pourtant, elle pose seule le témoignage dans sa vérité suprême: le lointain, l'espéré est toujours à venir, toujours incommensurable à ses signes».

⁷ Cf. J-P. JOSSUA, *La condition*, 83-101; id., *Zeugnis*, 332-336. Una critica mirata a questa posizione sia filosofica che teologica è mossa da H. VERWEYEN, *Maurice Blondels Kritik des »Dilettantismus« und das »postmoderne« Denken*, in A. RAFFELT - P. REIFENBERG - G. FUCHS (hrsg.), *Das Tun, der Glaube, die Vernunft: Studien zur Philosophie Maurice Blondels »L'Action« 1893-1993* Würzburg 1995, 16-32.

⁸ Cf. J-P. JOSSUA, *La condition*, 7.63-82.

⁹ Cf. K. HEMMERLE, *Wahrheit und Zeugnis*, in B. CASPER - K. HEMMERLE - P. HÜNERMANN, *Theologie als Wissenschaft*, Freiburg - Basel - Wien (=Quaestiones disputatae 45) 1970, 54-72.

¹⁰ G. ANGELINI, *La crisi di identità istituzionale della teologia*, 28-29.

¹¹ Cf. P. RICŒUR, *L'herméneutique du témoignage*, in E. CASTELLI (a cura di), *La testimonianza*, Padova 1972, 35-61

¹² Cf. P. RICŒUR, *L'herméneutique du témoignage*, 38.

¹³ P. RICŒUR, *L'herméneutique du témoignage*, 35: «Le problème philosophique du témoignage, c'est le problème du témoignage de l'absolu, mieux: du témoignage absolu de l'absolu. La question n'est sentée que si, pour la conscience, l'absolu fait sens».

¹⁴ P. RICŒUR, *L'herméneutique du témoignage*, 54.

¹⁵ Cf. P. RICŒUR, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, in id. (et alii), *La Révélation*, Bruxelles 1977 (=Publications des Facultes Universitaires Saint-Louis 7), 15-54 - qui 49.

¹⁶ Cf. P. RICŒUR, *L'herméneutique du témoignage*, 54-56.

¹⁷ Cf. J-P. JOSSUA, *Zeugnis*, 330; G. ESSEN, „Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz.“ *Zu einem Grundlagenproblem der theologischen Hermeneutik*, in G. LARCHER - K. MÜLLER - T. PRÖPPER (hrsg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, 186-204 - qui 195-197 (in seguito: G. ESSEN, „Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz“).

¹⁸ P. SEQUERI, *Esperienza*, 120: «Ma ci interessa qui richiamare soprattutto l'odierno riferimento all'esperienza come "vissuto soggettivo" e la relativa inclinazione a far valere tale determinazione quale referente sintetico dei due motivi che istituiscono l'appello "apologetico" all'esperienza da parte della teologia fondamentale. In particolare, l'attenzione deve essere rivolta all'inevitabile slittamento di quella determinazione dalla condizione di "referente" a quella di "oggetto" del discorso teologico come tale» (corsivo mio).

¹⁹ Cf. G. ESSEN, „Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz“, 196.

²⁰ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 64.

glaubt»²¹. Secondo Pannenberg, quindi, l'aporia dell'autoreferenzialità e dell'autofondazione della testimonianza come biografia della fede sembrerebbe darsi come insolubile. Quanto qui viene completamente mancato, infatti, è proprio l'*eidōs* neotestamentario del vincolo testimoniale tra rivelazione e fede: «Alle neutestamentliche Zeugen wollen einzig über Jesu Person und sein einzigartiges Schicksal berichten[...] keiner legt dabei den geringsten Akzent auf seinen eigenen Glauben»²². P. Sequeri ha ulteriormente sottolineato che una tale comprensione biografica della testimonianza - come narrazione performativa - comporta una paradossale astrazione dal reale²³. Stando così le cose, allora, la performatività narrativa della testimonianza come biografia della fede non può significare altro che una dissoluzione dello spessore storico-reale dell'evento cristiano di rivelazione. Al fine di impedire un simile oltrepassamento «narrativo» della datità storica, la testimonianza ecclesiale non deve mai perdere il vincolo essenziale al momento contenutistico dell'originaria effettualità cristologica dell'incondizionato di Dio.

Solo la trasparenza del rinvio testimoniale al suo fondamento trascendente (*carne di Gesù*) può rendere possibile l'incontro della libertà umana con quel fondamento ultimamente valido a cui essa può incondizionatamente affidarsi: «È anzi precisamente nel momento in cui la testimonianza (e dunque la fede) è in grado di *differenziarsi* dal proprio fondamento che essa assume la sua specifica figura. L'ambizione della testimonianza è appunto quella di rendere accessibile un oggetto che pure rimane il suo fondamento trascendente. La sua connotazione specifica non è l'esibizione della propria convinzione, ma piuttosto della sua impossibilità ad essere il fondamento di ciò che si presenta alla coscienza come verità (e, nel caso, verità "di Dio")[...] In tale punto estremo (mai per altro disponibile *a me*, come è giusto) risiede l'attuarsi della fede dell'altro (che appunto, solo in questo momento e a questa condizione non sarà equivocabile come *fede in me*). La fede deve sempre essere possibile come fede nella rivelazione di Dio e non nella testimonianza del credente. Come un venire a sapere la verità di Dio e non come un venire a sapere la fede dell'altro»²⁴. Affinché la testimonianza possa esercitarsi in questo senso, deve essere disponibile, all'interno del vincolo ermeneutico insolubile «rivelazione cristiana-mediazione ecclesiale», un «luogo» storico che - come istanza normativa - sia capace di garantire la differenza reale e materiale dei due momenti. Fin dal principio la chiesa ha intravisto/riconosciuto nelle Scritture cristiane questo «luogo» necessario.

Una teologia fondamentale che assuma la categoria «testimonianza» come chiave di volta per il suo impianto, e conseguentemente intenda custodire ed elaborare a fondo l'intreccio ermeneutico e la differenza teologica fra l'evento fondante della *res carnis Jesu* e la mediazione storica della chiesa, è obbligata a metter mano a un ricupero teologico della categoria «Scrittura» quale momento decisivo del suo stesso sviluppo. In questo senso, è auspicabile un'indagine critica del profilo proprio che la chiesa, nella sua autoattuazione, riconosce alle Scritture canoniche al fine di evitare l'aporia della testimonianza sopra accennata. Ciò significa che la stesura di una teoria teologico-fondamentale delle Scritture canoniche (come determinazione della loro differenza qualitativa per un'adeguata attuazione/edificazione della mediazione ecclesiale) è compito proprio alla stessa *ratio fidei*.

1.1.1 L'intenzione teologico-fondamentale del capitolo

Si deve ora cercare di dare brevemente ragione dei tratti fondamentali di questo capitolo introduttivo. Ciò significa che non si tratterà né di una ricostruzione, di interesse biblico-esegetico, della storia dei diversi documenti magisteriali sulla Bibbia²⁵, né, tantomeno, di un coinvolgimento nella disputa sul problema dell'assunzione da parte cattolica²⁶ del metodo storico-critico²⁷; piuttosto, si intende qui operare una lettura teologico-fondamentale dei documenti biblici di quest'ultimo secolo, nei quali si è sedimentata la comprensione ecclesiale sul rapporto tra il momento «Scrittura» e il momento «chiesa» nella loro referenzialità fondante all'evento cristologico di Dio. In seguito, si dovrà dare ragione di due aspetti caratteristici di questo capitolo: lo «spazio di relazione» che viene indagato (Scrittura-chiesa a fronte dell'evento fondante «Gesù Cristo»), e il rapporto di questo «spazio di relazione» con la questione testimoniale.

Per quanto riguarda lo spazio di relazione «Scrittura-chiesa *versus* evento fondante cristiano»²⁸ (ancora altamente problematico per la teologia attuale), si può affermare che i documenti biblici sono, al tempo

²¹ W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, 211-212.

²² H.U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986 (in seguito: HCE).

²³ Cf. P. SEQUERI, *Esperienza*, 118-119.

²⁴ P. SEQUERI, *Esperienza*, 120.

²⁵ Una breve ma puntuale ricerca su questa problematica è offerta da R. FABRIS, *Bibbia e magistero. Dalla Providentissimus Deus (1893) alla Dei Verbum (1965)*, StPat 41 (1994) 315-340 (in seguito: R. FABRIS, *Bibbia e magistero*); id., *Dalla Dei Verbum a «L'interpretazione della Bibbia nella chiesa»*, Lat LXI (1995) 503-527. Con orientamento più marcatamente teologico si propone l'articolo di M. STOWASSER, «...damit das Urteil der Kirche reife. « Von »Providentissimus Deus« zur »Interpretation der Bibel in der Kirche« ThQ 175 (1995) 202-214 (in seguito: M. STOWASSER, «...damit das Urteil der Kirche reife»).

²⁶ Cf. V. FUSCO, *Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica (1893-1993)*, StPat 41 (1994) 341-398; H. HAAG, *Streit um die Bibel unter fünf Päpsten*, ThQ 170 (1990) 241-253.

²⁷ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 659-695.

²⁸ Cf. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 72-100; id., *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive*, ThQ 170 (1990) 161-190 (in seguito: W. KASPER, *Das Verhältnis*). Un interessante tentativo di soluzione viene offerto proprio in senso testimoniale da M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der »loci theologici« Erkenntnistheoretische*

stesso, deposizione della coscienza ecclesiale rispetto alla posizione delle Scritture nell'attuazione diacronica e pastorale della chiesa, ed emergenza di una *quaestio* decisiva che non ha ancora trovato adeguata risposta. Sebbene anch'essi denotino alcune oscillazioni a riguardo, i documenti biblici intendono sempre riferirsi all'intero di quello «spazio di relazione» sopra accennato; contrariamente a ciò, negli anni '60-'70 si ridusse la questione biblica, in polemica reciproca e in una chiusura pragmatica, allo scontro fra l'esegeta e il teologo sistematico. In questo modo il contesto, sicuramente complesso ma comunque fecondo, della problematica venne costretto all'interno della contrapposizione semplicistica tra «esegesi» e «dogmatica»²⁹. L'intero, teologicamente significativo, di questo «spazio di relazione» divenne così niente di più che uno «*Streit der Fakultäten*»; e il potenziale di sviluppo in esso incluso morì la morte dei presupposti metodologici inadeguati che sottostarono a quella stagione polemica tra esegesi e dogmatica. Un tale confronto non fu capace di offrire alcuna risposta in grado di risolvere la questione biblica, così che ancora oggi, nel tempo del definitivo superamento della polemica, i protagonisti principali di allora sembrano mancare il nucleo teologico della questione, come la critica ha recentemente annotato: «Il modello che si è consolidato dopo il superamento della storica polemica fra "esegesi scientifica" ed "esegesi dogmatica", è lontano dall'essere soddisfacente. La legittimazione "teologica" della critica ha sancito l'autonomia metodologica dell'esegesi, ma non ha chiarito la sua intrinseca qualità teologica. Negli esegeti la consapevolezza delle implicazioni ermeneutiche dei metodi non ha modificato la prassi di un'autolimitazione dell'esegesi alla ricerca positiva e nei teologi dogmatici l'intenzione di porre la Scrittura a "fondamento" dell'intelligenza sistematica della fede non riesce a tradursi in un progetto che non si limita a sezionare e organizzare i risultati della ricerca positiva ma giustifica la compatibilità e coerenza biblica dello stesso principio sistematico»³⁰.

Il punto più critico di quella polemica fu proprio la «regionalizzazione» della questione biblica, così che oggi «la teologia è ancora alla ricerca di una teoria in grado di far valere la qualità teologica dell'esegesi e il carattere normativo del canone biblico per la teologia sistematica»³¹. Un'esecuzione adeguata di questo compito appare possibile unicamente attraverso il recupero dell'intero relazionale «Scrittura-chiesa *versus* evento cristiano fondante». La teologia deve assumere questo «spazio di relazione» quale oggetto insuperabile e obbligante della sua fatica critica. Preso come *intero* esso significa originariamente: condensazione *canonica* delle Scritture bibliche all'interno della «tradizione ecclesiale in esercizio». Questo riconoscimento *canonico* delle Scritture nella catena testimoniale della *traditio* ecclesiale dell'evento cristiano fondante vale per la chiesa stessa come «norma» materiale della sua mediazione storica: «Zur grundlegenden Struktur der diachronen Rezeption von Jesu Wort und Werk gehört eine kritische Unterscheidung, die die christliche *traditio* in bezug auf sich selbst getroffen hat. Diese *traditio* stimmt darin überein, daß sie innerhalb ihres fortwährenden lebendigen Zeugnisses auf eine bestimmte, objektiv umgrenzte Gestalt (nämlich den biblischen Kanon) ihres eigenen Zeugnisses als die bleibend authentische und maßgebliche Form christlicher Überlieferung verweist»³². In quest'ottica la teologia fondamentale più recente ha individuato nell'elaborazione del profilo *canonico* delle Scritture bibliche un compito che le appartiene strettamente³³. Si può così apprezzare ulteriormente la portata decisiva che può assumere un interesse della disciplina alla questione biblica. Da ciò consegue la rilevanza teologico-fondamentale di un'indagine che punta ad un'analisi dei documenti biblici della chiesa proprio in relazione al riconoscimento, da essi operato, della qualità differenziale che compete alle Scritture cristiane nell'autoattuazione della chiesa stessa.

Riferendoci a P. Sequeri abbiamo visto come la testimonianza ecclesiale possa raggiungere la sua forma (evangelicamente propria) solo quando essa è in grado di differenziarsi dal suo fondamento trascendente. La salvaguardia e l'esercizio di questa differenza fondamentale rende accessibile l'evento fondante della *res carnis Jesu* nel medio del vincolo che essa ha contratto con la «differenza» ermeneutica della testimonianza ecclesiale. Questo significa che la testimonianza (originariamente e costitutivamente) è inclusa in uno spazio contrassegnato da una *differenza* insuperabile: quella tra l'evento fondante e la sua mediazione storica attraverso la testimonianza della chiesa. Con la salvaguardia di questa *differenza-testimoniale* sta o cade la testimonianza stessa della chiesa come rinvio alla presenza di Gesù alla/nella storia degli uomini. Con la testimonianza della chiesa, però, sta o cade anche la possibilità per l'uomo di poter avere un accesso reale alla verità definitiva di Dio che è la *res carnis Jesu*. Il «luogo» storico in cui questa *differenza* è definitivamente custodita è il rapporto reciproco, sempre da attuare effettivamente, tra Scritture canoniche e tradizione vivente della chiesa: «In ihrer eigenen Bewegung als lebendiger Überlieferung inmitten einer unüberschaubar werden den Flut von sich auf Jesus und die Apostel berufenden Traditionen grenzte sie

Katholizität und strukturelle Weisheit, in W. BAIER - S.-O. HORN - V. PFNÜR - C. SCHÖNBORN - L. WEIMER - S. WIEDENHOFER (hrsg.), *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt* (Festschrift J. Ratzinger), St. Ottilien 1987, 37-65 (in seguito: M. SECKLER, *Die Bedeutung*).

²⁹ Quale esempio, tra i molti disponibili, si può qui rimandare a H. VORGRIMLER (hrsg.), *Exegese und Dogmatik*, Mainz 1962, e al numero tematico di ThQ 159 (1979) 2-71 (la letteratura a riguardo è oggi letteralmente «esplosa»).

³⁰ G. BERTULETTI, *Esegesi biblica e teologia dogmatica*, in G. BERTULETTI - R. VIGNOLO - P. SEQUERI, *La rivelazione «at-testata»*. *La Bibbia fra "testo" e "teologia"*, Milano 1996 (pro manuscripto), 5-12 - qui 5 (in seguito: G. BERTULETTI, *Esegesi biblica*). Là dove l'esegesi ha prodotto nuove impostazioni (si pensi qui soprattutto a B. Childs) sorge immediatamente la domanda su quanto esse lascino ancora un qualche spazio per la teologia sistematica. Infatti, il dibattito attuale sul cosiddetto *chanonical approach* tende a risolvere il momento sistematico della questione biblica nella disciplina della introduzione alla Bibbia.

³¹ G. BERTULETTI, *Esegesi biblica*, 5.

³² H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, 493 (in seguito: H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*).

³³ Il nostro riferimento diretto è qui a H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 491-497; e a P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996 (=Biblioteca di teologia contemporanea 85), 619-634 (in seguito: P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*). Un quadro sintetico della questione è offerto da T. CITRINI, *Identità della Bibbia. Canone, interpretazione, ispirazione delle Sacre Scritture*, Brescia 1990 (=LoB 3.3).

einen *Kanon authentischer Schriften* ab und setzte diesen damit zugleich ihrem eigenen Handeln als verbindlichen Maßstab gegenüber»³⁴.

Il riconoscimento e l'accoglimento di questa qualità *canonica* che compete alle Scritture cristiane rispetto all'esercizio della relazione «Scrittura-chiesa *versus* evento cristiano fondante» significa, al tempo stesso, «[...] una sostanziale fiducia nella qualità testimoniale della Scrittura[...] La Scrittura biblica insomma, più che la *pretesa*, ha il *diritto* di essere restituita alla qualità letteraria della sua attestazione. E dunque alla competenza testimoniale dei testi nei confronti della verità teologale alla quale in molti modi (narrativo, simbolico, poetico, parenetico, documentario, ecc.) rinviano»³⁵. La determinazione della singolare qualità testimoniale del canone biblico permette così di garantire diacronicamente quella *differenza* che è lo spazio originario che rende possibile la stessa testimonianza ecclesiale.

1.2 IL PUNTO DI PARTENZA: IL VATICANO I

Anche se non si vuole offrire alcuna «storia» del concilio³⁶, gettare uno sguardo sul contesto sociale e culturale «intorno» al Vaticano I potrebbe essere d'aiuto al fine di inquadrare in maniera corretta il sorgere della questione testimoniale al suo interno³⁷.

La società conosceva allora, nella sua totalità, una sorta di mutazione e rovesciamento radicale³⁸. Sia la strutturazione delle forme statali di governo che la formazione del mercato economico si caratterizzavano per una interruzione decisa rispetto alla forma di pensiero sociale e politico di cui disponeva la chiesa. Inoltre, proprio nei tempi del Vaticano I la situazione sociale era divenuta matura per una definitiva sottrazione della guida politica dello stato dal controllo di potere della chiesa. L'esito estremo di questa contrapposizione epocale può essere individuato, a grandi linee, nell'opposizione civile tra «liberalismo» anticlericale e «ultramontanismo» ecclesiastico³⁹.

La *pretesa* di un «principio di religione» nel governo e nell'amministrazione della *res publica* si produsse in Europa, di fatto, come inimicizia e contrapposizione confessionale. Le guerre di religione furono l'approdo inevitabile di questa scomposizione confessionale del «principio di religione», così che fu messa in seria discussione la possibilità di una pacifica e duratura coesistenza civile sul territorio europeo. La nascita dello stato moderno non poteva, quindi, che coincidere con il rifiuto del principio che reggeva l'idea del potere di religione. Dire stato moderno significa dire la fine della tutela ecclesiastica sulle questioni politiche, economiche e culturali; un tale accadimento non può essere contemplato quale mero fatto storico. P. Ricœur ha ricondotto questa mutazione dell'ordine socio-politico e culturale al modo con cui i vari fronti in questione si rapportavano alla verità e alle sue determinazioni storiche; sua intenzione è vedere nell'epoca di cristianità una sorta di «sintesi clericale» dell'unità della verità, «sintesi» che comporta un tradimento radicale della verità del Vangelo⁴⁰. Di contro, egli ritiene che l'unica determinazione storica possibile della verità cristiana possa consistere solo in una attestazione di questa verità: che essa accada nell'attestazione della contingenza storica appartiene, infatti, alla struttura più propria della verità evangelica. Poiché essa è originariamente ed essenzialmente verità *attestata*, l'incondizionato della verità cristiana non può divenire mai proprietà esclusiva di nessun soggetto mondano. Qualsiasi soggettualità storica può solo rinviare testimonialmente ad essa, in una sua radicale indisponibilità a lasciarsi catturare dalla determinazione storica a cui pur si affida testimonialmente⁴¹.

Se, di contro, la verità viene compresa come «proprietà» inalienabile di un ben determinato circolo, e perciò l'unità della verità rappresenta la meta sociale che questo gruppo deve necessariamente perseguire per mantenere la propria identità storica, allora la verità diviene inevitabilmente potere e dominio su ogni differenza che l'ordine storico mostra e lascia sorgere: «Mais dès que l'exigence d'une vérité-une entre dans l'histoire, comme une tâche de civilisation, elle est aussitôt affectée d'un indice de violence; car c'est toujours

³⁴ H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf 1994, 41 (in seguito: H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*).

³⁵ P. SEQUERI, *La struttura testimoniale delle scritture sacre: teologia del testo*, in G. BERTULETTI - R. VIGNOLO - P. SEQUERI, *La rivelazione «at-testata». La Bibbia fra "testo" e "teologia"*, 58-80 - qui 69 (in seguito: P. SEQUERI, *La struttura testimoniale*).

³⁶ Cf. R. AUBERT, *Vaticanum I*, Mainz 1965 (=Geschichte der ökumenischen Konzilien Bd. XII); id., *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Paris 1952 (=Histoire de l'Église 21); K. SCHATZ, *Vaticanum I 1869-1870. Vor der Eröffnung*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992 (=Konziliengeschichte - Reihe A. Darstellungen 1; hrsg. W. BRANDEMULLER); id., *Vaticanum I 1869-1870. Von der Eröffnung bis zur Konstitution »Dei Filius«*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1993 (=Konziliengeschichte - Reihe A. Darstellungen 1; hrsg. W. BRANDEMULLER); id., *Vaticanum I 1869-1870. Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994 (=Konziliengeschichte - Reihe A. Darstellungen 1; hrsg. W. BRANDEMULLER); G. MARTINA, *La chiesa nell'età del liberalismo*, Brescia 1991, 201-227; H. JEDIN (hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte - Die Kirche in der Gegenwart* (Bd. VII), Freiburg - Basel - Wien 1971 (in seguito: *Die Kirche in der Gegenwart*), 774-796.

³⁷ Cf. R. AUBERT, *Vaticanum I*, 9-45; C. COLOMBO, *La chiesa e la società civile nel Concilio Vaticano I*, ScCatt 89 (1961) 323-343; D. MENOZZI, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993 (=Piccola Biblioteca Einaudi 583), 72-90.

³⁸ Cf. R. AUBERT, *Vaticanum I*, 9-16.

³⁹ Cf. *Die Kirche in der Gegenwart*, 696-773; G. MARTINA, *La chiesa nell'età del liberalismo*, 27-200.

⁴⁰ Cf. P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, Paris 1955, 176-183.

⁴¹ Cf. P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, 178.

trop tôt qu'on veut boucler le boucle. L'unité *réalisée* du vrai est précisément la mensonge initial»⁴². La verità *attestata* non è mai la verità *posseduta*, in quanto la prima, nel suo darsi reale, lascia sorgere quello spazio capace di salvaguardare la differenza fra il compimento escatologico della verità cristiana di Dio e le sue determinazioni storiche. Contrariamente, la verità *posseduta* avanza violentemente la pretesa di poter lasciar coincidere nella forma della *propria* relazione alla verità l'ordine storico della verità con la verità *tout court*, facendo di tale «coincidenza» l'indice di una immunizzazione assoluta a qualsiasi messa in dubbio della propria posizione/relazione rispetto alla verità, così come a qualsiasi forma di effettiva esposizione della propria libertà alla relazione/posizione di altri verso la verità. Nell'ordine della verità *attestata*, invece, la carne-propria del testimone giunge sempre a una esposizione estrema al potere/violenza di coloro che pensano la verità nella forma del *possesso* ineluttabile. Appunto, là dove la verità è figura del *possesso* storico è piuttosto la carne dell'altro, a cui *questa* verità non può in alcun modo appartenere, che viene ferita e uccisa.

La rinuncia a qualsiasi «principio di religione» nella determinazione dell'ordine politico e civile dello stato moderno e nell'edificazione della cultura sociale della nazione, sembrava quindi essere il presupposto necessario e obbligante al fine di non disperdere nella violenza del «potere di religione» il patrimonio che la modernità voleva offrire all'uomo occidentale⁴³. Si deve francamente riconoscere che, a fronte dell'irrigidimento ecclesiastico nella disputa con lo spirito moderno, anche il processo condotto dalla *ratio* «scientifica» di sdoganamento della *res pubblica* dall'indebita tutela del potere dei chierici si attuò attraverso un dogmatismo del «principio di laicità», specularmente simile a quello iscritto nella «sintesi clericale» dell'ordine del vero⁴⁴. È chiaro che allora nessuna delle due compagini disponeva delle condizioni ermeneutiche necessarie affinché la disputa non sfociasse in una inevitabile e inconciliabile esteriorità dei due «principi» che si contendevano la guida delle sorti civili e politiche dell'Europa moderna. Per quanto riguarda la chiesa cattolica questa contrapposizione polemica con la cultura della modernità si produsse nella forma di un «intransigentismo»⁴⁵ della sua relazione/posizione rispetto alla *civitas* moderna. L'intransigenza «civile» della pretesa di cristianità della chiesa cattolica si è depositata con trasparenza nel proemio della *Dei Filiis* al Vaticano I: «Nemo enim ignorat, *haereses*, quas Tridentini patres proscripserunt, dum, reiecto divino ecclesiae magisterio, res ad religionem, spectantes privati cuiusvis iducio permetterentur, in *sectas paulatim dissolutas esse multiplices*, quibus inter se dissentientibus et concernentibus, omnis tandem in Christum fides apud non paucos labefactata est[...] *Tum nata est et late nimis per orbem vagata illa rationalismi seu naturalismi doctrina* [...] *Relicta autem proiectaque christiana religione*, negato vero Deo et Christo eius, prolapsa tandem est multorum mens in pantheismi, materialismi, atheismi barathrum, ut iam ipsam rationalem naturam, omnemque iusti rectique normam negantes, *ima humanae societatis fundamenta diruere connitantur*»⁴⁶.

L'atteggiamento cattolico insito al Vaticano I si lascia comprendere fundamentalmente come una «autorassicurazione»⁴⁷ difensiva della chiesa di fronte alla pretesa avanzata dalla modernità. Poiché la struttura di civiltà che fu messa in discussione non senza aggressività dallo spirito moderno era una struttura *ecclesiasticamente* connotata, un tale modo di agire ecclesiastico ne era quasi la necessaria e inevitabile conseguenza; meglio, era l'unico allora disponibile alla chiesa cattolica. La modernità, infatti, portava con sé un profilo alto ed esigente relativamente alla formazione culturale, così che l'esito «intransigente» del confronto ecclesiale con essa rende anche evidente un difetto essenziale della chiesa nell'ambito della cultura e del sapere⁴⁸. Non senza mordente criticità annota, infatti, M. Guasco al riguardo: «Compito dei professori poi è prima di tutto di trasmettere la sana dottrina, e di indirizzare con le parole e con l'esempio i giovani verso lo studio, ma prima di tutto verso i buoni costumi, e di combattere gli errori. Scopo essenziale è formare degli studiosi: ma che ricevano delle sicurezze, non dei dubbi; che siano colti ma non critici[...] Bisogna formare personalità sicure ed affidabili, colti ma non critici, capaci di trasmettere il vero, non di discutere e fare ricerca[...] Il passo finale lo compirà Pio X, quando porrà fine all'ancora diffuso sistema del chiericato esterno, ponendo come condizione per l'ordinazione la permanenza, nel corso degli studi teologici, in un seminario, i cui programmi[...] saranno stabiliti dai dicasteri romani preposti a tale compito»⁴⁹.

Confronto polemico e difetto culturale erano i presupposti che hanno di fatto contribuito a «preparare» il Vaticano I. Del tutto necessario e consequenziale, quindi, un bisogno di «difesa» e arroccamento clericale sulle posizioni acquisite e più sicure. Oggi tutto ciò è percepibile con maggior chiarezza, sia sul piano storico

⁴² P. RICEUR, *Histoire et vérité*, 177.

⁴³ Cf. P. SEQUERI, *Absolutezza e relatività del cristianesimo: universalità della fede che salva e particolarità della testimonianza*, in G. COLOMBO (a cura di), *Cristianesimo e religione*, Milano 1992 (=Disputatio 4), 135-168 - qui 142-144 (in seguito: P. SEQUERI, *Absolutezza e relatività*).

⁴⁴ Cf. R. AUBERT, *Vaticanum I*, 14; P. SEQUERI, *Absolutezza e relatività*, 143.

⁴⁵ Il filone storico dell'intransigentismo cattolico è stato studiato da D. MENOZZI, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, 3-71. Negli altri capitoli l'autore avanza e difende la tesi - con buoni argomenti, anche se talvolta ne radicalizza eccessivamente gli esiti irrigidendo, così, anche la chiave ermeneutica utilizzata - che il dotto intransigente sia di fatto trasversale a tutto il periodo «Vaticano I-Vaticano II»; riemergendo, con diversa connotazione, nei pontificati successivi a quello di Giovanni XXIII, con una particolare acutezza in quello di Giovanni Paolo II.

⁴⁶ COD 804-805 (corsivo mio).

⁴⁷ W. KASPER, *Das Verhältnis von Evangelium und Dogma*, Conc(D) 3 (1967), 69-75 - qui 72: «Die Neuzeit ist gekennzeichnet durch einen radikalen Traditionsbruch; beinahe ein einhalb Jahrtausende hatte die Kirche in einem ziemlich selbstverständlichen Einverständnis mit der Tradition gelebt. Jetzt wurde der christliche Glaube grundsätzlich in Frage gestellt. Als Antwort darauf ging es auf dem Vatikanum I um eine grundsätzliche Selbstvergewisserung des Glaubens».

⁴⁸ Cf. R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX*, 184-218.

⁴⁹ M. GUASCO, *Cultura e sapere nella formazione dei chierici*, Manoscritto, 3-5.

che su quello teologico. *Storicamente* è stata indicata con pertinenza la «concezione difensivistica» che ha guidato l'istanza conciliare nel suo sorgere⁵⁰. A livello *teologico* è stato mostrato che scopo e coscienza del concilio non erano quelli di giungere a una rappresentazione complessiva e contestuale della dottrina cattolica⁵¹. Piuttosto, l'intenzione era quella di operare una correzione dogmatica degli errori ritenuti presenti all'interno della stessa teologia cattolica⁵². Al confronto con la modernità la chiesa cattolica giunse più costretta dagli eventi, che per una comprensione effettiva della decisività rappresentata dall'istanza moderna per la fede cristiana. Nella seconda metà del XIX secolo, infatti, la questione moderna era divenuta un fattore ecclesialmente interno tale da non potere più essere tramandato, come constata con parole preoccupate e gravi il proemio della *Dei Filius*⁵³. Questa coscienza, ancora in parte latente ai tempi del Vaticano I, costituisce però il presupposto necessario per il futuro, drammatico scontro intraecclesiale rappresentato dalla crisi modernista⁵⁴. Un contesto culturale di questo tipo rappresenta il punto di partenza per la seguente indagine relativa alla relazione «chiesa-questione testimoniale», letta alla luce dei documenti biblici prodotti dal magistero in questi ultimi cento anni.

1.2.1 Il canone delle Scritture bibliche al Vaticano I

Per quanto riguarda la questione del ruolo e del valore delle Scritture canoniche, il Vaticano I non ha prodotto, dal punto di vista formale, alcuna nuova dottrina cattolica. Esso rimanda, infatti, al tridentino, dove si afferma che la verità del vangelo di Gesù Cristo che norma la vita cristiana (*veritatem et disciplina*) è contenuta nella Scrittura *canonica* (e nelle tradizioni *apostoliche*)⁵⁵. Attraverso una citazione del concilio di Trento il Vaticano I afferma: «Haec porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiae fidem a sancta Tridentina Synodo declaratam continetur "in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt"»⁵⁶. In rapporto alla connessione *materiale* «Scrittura canonica-Tradizioni apostoliche», che è inclusa nell'evento fondante della rivelazione cristologica di Dio, alla chiesa compete quindi unicamente un compito di carattere *ermeneutico-formale*, come annota con lucidità P. Sequeri: «Competenza ermeneutica che appunto si esplicita nell'apprezzamento delle implicazioni della "cosa teologale" che necessariamente conseguono alla lettura del *corpus* biblico secondo il suo proprio senso. E che rimane fermamente intenzionata ad onorare la "cosa del testo" riconoscendo all'attestazione della rivelazione che le perviene mediante gli scritti sacri, titolo effettivo per impegnare il lettore credente anche nell'ordine assertorio della differenza del vero e del falso»⁵⁷.

Secondo il dettato conciliare, infatti, la chiesa deve solo «[...] iudicare de vero senso et interpretatione Scripturarum sanctarum»⁵⁸. La differenza in tal modo individuata tra rilevanza *materiale*, riconosciuta come propria del canone biblico, e compito *ermeneutico-formale*, affidato alla chiesa, accenna a una differenza qualitativa della testimonianza della Scrittura rispetto all'attuazione storica della chiesa. Si può quindi affermare che la testimonianza ecclesiale sta sempre in una differenza insuperabile rispetto all'evento fondante cristiano. Differenza, questa, garantita dalla qualità singolare che compete al canone biblico all'interno di quella stessa attuazione. Che tale considerazione della qualità differenziale della Scrittura, assolutamente decisiva per la questione testimoniale, sia appropriata e appartenga al testo stesso del concilio, può venir confermato da quanto la costituzione viene affermando nel paragrafo successivo *De fide*⁵⁹. Qui, infatti, si distingue accuratamente tra parola di Dio - «[...] ea omnia credenda sunt, quae *in verbo Dei* scripto vel tradito *continentur*[...]» - e affermazione ecclesiastica - «[...] et *ab Ecclesia*[...] tamquam

⁵⁰ Cf. R. AUBERT, *Vaticanum I*, 15; id., *Le Pontificat de Pie IX*, 311-312.

⁵¹ Cf. H-J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Freiburg - Basel - Wien 1968 (=Freiburger theologische Studien 87), 112-120 (in seguito: H-J. POTTMEYER, *Der Glaube*).

⁵² Cf. H-J. POTTMEYER, *Der Glaube*, 112-114. Questa intenzione chiaramente presente nello schema preparatorio del concilio fu come «ricoperta» nella stesura della versione finale della costituzione *Dei Filius*. Pottmeyer ha mostrato, però, che per quanto riguarda la «cosa» in sé non si dà alcuna sostanziale differenza fra il primo schema e l'ultima versione poi approvata (cf. H-J. POTTMEYER, *Der Glaube*, 114-116).

⁵³ COD 805: «Hac porro impietate circumquaque grassante, infeliciter contigit, ut plures etiam e catholicae ecclesiae filiis a via verae pietatis aberrarent, in iisque, diminutis paulatim veritatibus, sensus catholicus attenuaretur».

⁵⁴ M. GUASCO, *Cultura e sapere nella formazione dei chierici*, 6: «Con la crisi modernista, si entra in una nuova fase: i nemici non sono più fuori, ma dentro la chiesa, minacciano l'unità e disgregano il tessuto connettivo della comunità credente. Il problema di questi nuovi nemici non è solo di spostare le frontiere del conoscibile, con la conseguente restrizione del credibile; vogliono invece confrontarsi con le nuove razionalità che il sapere contemporaneo sembra produrre, vogliono superare la condanna del mondo, anche a rischio di entrare in un labirinto, quello della modernità, dal quale si potrebbe uscire radicalmente trasformati».

⁵⁵ Cf. DH 1501. Sul rapporto fra Scrittura canonica e tradizioni non scritte al concilio di Trento si veda J-R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Freiburg - Basel - Wien 1962 (=Quaestiones disputatae 18.) Al termine della sua ricerca Geiselmann può dire: «[...] Die Heilige Schrift ist, was ihren Inhalt betrifft, als geoffenbartes Wort, d.h. ihren *Sein* nach, ultimum fundamentum» und damit schlechthin norma normans. Die „lehramtliche aktuelle Galubensverkündigung der Kirche geschieht in dauerndem, immer neuem und notwendigem Rückgriff auf jene bleibende, von Gott allein als „rein“ garantierte und vom Vollzug der späteren Lehre der Kirche unterschiedbare Konkretheit[...] in der Schrift und *nur* in ihr gegeben ist.“ Die Schrift ist „Quelle und *Norm* der Kirechenlehre, des Glaubens und der Theologie.“ *Der Erkenntnis* nach ist sie dies aber nicht; denn sie ist nicht sui ipsius intepres, sondern bedarf der lebendigen Überlieferung der Kirche als ihrer Interpretin» (272).

⁵⁶ DH 3006.

⁵⁷ P. SEQUERI, *La struttura testimoniale*, 71.

⁵⁸ DH 3007.

⁵⁹ Cf. DH 3011.

divinitus revelata credenda *proponuntur*⁶⁰ -. Pottmeyer annota in merito: «Die letztere ist menschlicher, endlicher Ausdruck des Offenbarungsverständnisses der Kirche, und ihr verbindlicher Wahrheitsanspruch begründet sich daher, daß sie sich an der Norm des Wortes messen lassen will[...] Auf diese Weise ist die grundsätzliche Möglichkeit erschlossen, zu unterscheiden zwischen dem, was eigentlicher Gegegenstand der Offenbarungsabsicht Gottes und damit Wort Gottes ist, und zwischen seine Interpretation durch die *propositio Ecclesiae*»⁶¹ .

Sarebbe inadeguato costringere i testi del Vaticano I a offrire un quadro completo della relazione fra Scrittura canonica e tradizioni apostoliche. Certamente una più approfondita indagine di questa problematica è compito non preferibile per una teologia fondamentale che vuole pensare la mediazione ecclesiale dell'evento fondante cristiano nel senso della testimonianza. Il guadagno fin qui raggiunto, relativo all'aver posto una chiara ed essenziale distinzione fra il momento materiale e quello ermeneutico dell'attuazione consequenziale dell'evento di rivelazione cristiano, rappresenta sicuramente un punto di non ritorno per la questione testimoniale. La differenza qualitativa che il Vaticano I riconosce come vincolante al dittico «Scrittura canonica-Tradizioni apostoliche» plasma quell'ambito teologico in cui la testimonianza ecclesiale può realizzarsi in maniera evangelicamente adeguata. Ma il testo della *Dei Filius* permette una riflessione ulteriore in riferimento alla forma canonica delle Scritture cristiane.

Infatti, la costituzione conciliare sottolinea che la qualità *canonica* dei libri biblici è una caratteristica e una prerogativa propria alla Scrittura in sé, che non può essere in alcun modo ricondotta a una qualsivoglia *autoritas ecclesiae*. Piuttosto, questa *autoritas* canonica della Scrittura biblica consiste nella sua singolare relazione con l'ambito teologale della rivelazione cristiana di Dio: «Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt»⁶². La dottrina dell'«ispirazione della Scrittura» e quella di «Dio autore della Scrittura» funzionano qui da cardini di una asimmetria qualitativa, appartenente allo spazio del testo scritturale, tra i libri biblici come canone e la chiesa come mediazione. È l'*autoritas* canonica della Scrittura il fondamento portante che «fa» l'*auctoritas ecclesiae*, e non mai il contrario: «Il testo [*Dei Filius*] esclude dunque che un'autorità omologatrice della chiesa nei confronti del *corpus* scritturale della testimonianza, ovvero un suo giudizio dirimente circa la competenza teologale dell'attestazione biblica, abbiano *titolo fondante* per la singolare e intrascendibile qualità canonica dei libri sacri»⁶³ .

In questo senso, la *Dei Filius* contiene una potenzialità di assoluto rilievo in ordine a uno sviluppo adeguato della questione testimoniale. Infatti, essa rende possibile l'individuazione, all'interno dell'attuazione ecclesiale, di una «forma» recante in sé una qualità differenziale (le Scritture canoniche, appunto), quale è il «canone» permanente della differenza-testimoniale della chiesa dal suo fondamento trascendente. In questa differenza qualitativa della Scrittura la chiesa sa la differenza materiale esistente tra la sua attuazione testimoniale (ermeneutica) e l'evento cristologico fondante (ontologia): «La 'tradizione' dei libri sacri alla chiesa, che li riconosce e li riceve per il tempo della sua propria storia come 'ispirati', ha dunque una dimensione chiaramente differenziale - e fondativa - nei confronti della tradizione ermeneutica della chiesa»⁶⁴. La salvaguardia di questo luogo canonicamente formante all'interno della vivente e reale tradizione ecclesiale dell'evento fondante cristiano di Dio è la condizione di possibilità affinché la mediazione testimoniale della chiesa possa sempre inverarsi come rinvio storico all'evento teologale della carne di Gesù.

Insieme a questo tratto promettente, il testo della *Dei Filius* implica però anche un assunto decisamente problematico rispetto al ruolo giocato dalle Scritture nell'autoattuazione della missione storica della chiesa⁶⁵. Nella redazione finale della costituzione conciliare, infatti, sono rinvenibili influssi non marginali della «scuola romana», che tendeva a concedere un peso «materiale» al compito ermeneutico della chiesa⁶⁶; questo senza poter però giungere a dire che la *Dei Filius* sia una dogmatizzazione autorevole di quella teologia. È stato rimarcato come nella redazione finale della *Dei Filius* si sia prodotta una sorta di sovrapposizione del magistero ecclesiastico alle tradizioni apostoliche⁶⁷. Sovrapposizione che in seguito, grazie alla cura scrupolosa della teologia di scuola, è potuta divenire di fatto una reale sostituzione. Recuperando l'assioma «dogmatico» della «scuola romana» la teologia di allora ha potuto affermare che il magistero (quindi la *norma normata*), occupato ora il posto delle tradizioni (apostoliche) non scritte, e così insediatosi nell'ambito del momento materiale della rivelazione cristiana di Dio e (im-)postosi in tal modo quale oggetto proprio della teologia, rappresenta la *regula proxima* della fede cristiana e della stessa teologia. La Scrittura, di contro,

⁶⁰ DH 3011 (corsivo mio).

⁶¹ H.-J. POTTMEYER, *Der Glaube*, 302.

⁶² DH 3006.

⁶³ P. SEQUERI, *La struttura testimoniale*, 7.

⁶⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 59.

⁶⁵ Cf. H. KÜMMERINGER, *Es ist Sache der Kirche, »judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum.« Zum Verständnis dieses Satzes auf dem Tridentinum und Vaticanum I*, ThQ 149 (1969) 282-296 (in folgenden: H. KÜMMERINGER, *Es ist Sache der Kirche*).

⁶⁶ H. KÜMMERINGER, *Es ist Sache der Kirche*, 289: «Das Verhältnis von Schrift und Lehramt wird analog gesehen zu dem eines Gesetzbuches zu den höchsten Gerichtsinstanzen: das Buch bedarf der authentischen Auslegung durch zuständige Höchstinstanz».

⁶⁷ Cf. H. KÜMMERINGER, *Es ist Sache der Kirche*, 293-295.

formalmente vista ancora come la *norma normans*, può essere tuttalpiù la *regula remota* della *fides*⁶⁸. La questione era originariamente racchiusa in ambito metodologico, ma poiché il magistero, in special modo a partire dalla crisi modernista, ha sequestrato in sé la rivelazione, essa ha avuto anche delle ricadute obiettive. Infatti, perché avvenga il passaggio da una teologia che comprende le Scritture quale sua *regula remota* a una teologia che si pensa di fatto *remota Scriptura*, basta una minima oscillazione nell'impianto di controllo critico del procedimento teologico e magisteriale. Così che nella polemica modernista la teologia di allora poté divenire - *remota Scriptura* - una «teologia del magistero»⁶⁹.

Due le conseguenze obiettive per la questione testimoniale. *Remota scriptura*, e dopo che il magistero si è insediato, sostituendole, al posto delle tradizioni (apostoliche) non scritte, la chiesa si ritrova priva di un qualsiasi metro critico di misura se non quello di riferirsi a se stessa (meglio al magistero ecclesiastico che ne rappresenta l'«intero» qualitativo). Dove va persa la normatività formante del plesso «Scrittura-tradizioni apostoliche» va persa la stessa rivelazione cristiana di Dio⁷⁰. *Remota scriptura* la chiesa cade in una fatale autoreferenzialità che porta a una cattiva «ontologizzazione» della sua forma propriamente solo storico-ermeneutica. Uno spessore «ontologico» può presentare unicamente se stesso come oggetto di contemplazione; in tal modo la chiesa, nell'«ipostarsi» della sua autoreferenzialità, non può che impedire la visione/percezione della *res carnis* attestata dell'evento cristiano di Dio. Essa si trovava, così, priva di ogni strumento critico capace di attuare la *differenza*-testimoniale che l'ha costituita originariamente e l'ha istituita a essere mediazione storica di quella *res*. La testimonianza ecclesiale, invece che attestare nell'ordine della contingenza della storia il suo proprio fondamento trascendente, poteva e voleva rinviare unicamente a se stessa. L'esito compiuto di quest'aporia della testimonianza si palesò in tutta la sua drammaticità nell'arco della crisi modernista.

1.2.2 Excursus. La chiesa come testimonianza: Insorgenza del tema al Vaticano I

La figura della testimonianza era già emersa puntualmente nel corso dell'ottava sessione del concilio di Firenze (1439) per descrivere gli effetti del sacramento della confermazione nella vita dei cristiani. Il vissuto cristiano vi viene compreso come confessione testimoniale del nome crocifisso di Gesù⁷¹. Dopo di che, per quanto riguarda la parola autorevole della chiesa, essa sembra essere caduta in una secolare dimenticanza. Essa fu ripresa al Vaticano II⁷², nel corso del quale se ne nota un utilizzo quasi eccessivo, giungendo fino alle soglie di una retorica dettata dall'urgenza di dover reperire una categoria sintetica capace di riposizionare il senso dell'esistenza storica della chiesa all'interno di una società non più ecclesiasticamente conformata. Tra questi due estremi si può individuare nel Vaticano I, all'interno del vocabolario tipico della scuola sulla *demonstratio catholica*, il luogo d'insorgenza moderna della questione testimoniale come riferita alla vita dell'istituzione ecclesiastica.

Nella sezione *De fide* della costituzione conciliare *Dei Filius* si parla espressamente della chiesa nel senso della testimonianza: «Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est *motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile*»⁷³. Prima di scendere a un confronto più strettamente teologico-fondamentale con l'impianto del Vaticano I, si deve porre attenzione al fatto che l'insorgenza della comprensione testimoniale della chiesa sia avvenuta proprio nell'ambito della questione moderna. Laddove essa ha in un qualche modo intuito che il mondo ha definitivamente cessato di essere una *societas christiana*, ossia un mondo ecclesiastico, la testimonianza non può più limitarsi a contraddistinguere un momento intraecclesiale di profilo ascetico-spiritualizzante. Piuttosto, si deve cercare di riconoscere alla categoria testimoniale uno status teologico. Così, da esercizio di uno stato di perfezione, la testimonianza diviene la forma percettibile della missione divina della chiesa nel mondo (*divinae suae legationis testimonium*).

Appoggiandosi a questa ritrascrizione della chiesa il concilio intende la testimonianza in modo tale che, attraverso una stringenza etica fenomenologicamente insuperabile del suo esercizio, sia possibile fornire una prova irrefutabile dell'origine divina e del compito teologale della chiesa stessa (*suaeque institutionis manifestis notis*). Ci si ritrova così in quell'ambito teologico-fondamentale sorto al Vaticano I, che sulla scia del cardinal Dechamps fu contrassegnato come la *via empirica*. In parte, in questo passaggio da categoria ascetico-spirituale a tema fondamentale, l'utilizzo della categoria testimoniale sembra però palesare una sorta di difetto di riflessione critica⁷⁴. Il «miracolo morale», infatti, potrebbe apparire come una semplice trasposizione «verso fuori» dell'esercizio di una condizione di perfezione della vita cristiana. La testimonianza

⁶⁸ Un tale procedimento non è solo affermato ma anche argomentato teoricamente. Per questo si veda il caso emblematico di E. DURST, *Zur theologischen Methode*, ThRv 26 (1927) 297-313.

⁶⁹ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 629-635.

⁷⁰ La chiesa, anche quella del Vaticano I, sa bene che la *supernaturalis revelatio* è contenuta esclusivamente nella Scrittura e nelle tradizioni apostoliche (cf. DH 3006).

⁷¹ Cf. COD 544-545.

⁷² Cf. N. COTUGNO, *El testimonio en el Concilio Vaticano II. Hermeneutica y perspectiva teologica*, Montevideo 1974; id., *La testimonianza della vita del popolo di Dio segno di rivelazione alla luce del Concilio Vaticano II*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Gesù Rivelatore*, Casale Monferrato 1988, 227-241 (in seguito: *Gesù rivelatore*).

⁷³ DH 3013 (corsivo mio).

⁷⁴ Cf. R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX*, 221-222.

si appiattirebbe così sulla vita «santa», incapace di offrire una fondazione sufficiente (criticamente sufficiente) della rilevanza etica che pertiene all'agire testimoniale della *fides* a favore della storia degli uomini: «Ambiguamente il compito del ricupero dell'autenticità evangelica viene attribuito ai santi della chiesa. In realtà i santi sfuggono solo ai limiti "moralì" del loro tempo, subendo generalmente i limiti e le insufficienze della comprensione storica, sulla quale non necessariamente hanno da esercitare una funzione critica. Esercitare la funzione critica sulla comprensione storica dell'Evangelo[...] è il compito proprio della teologia[...]»⁷⁵. Se un esercizio ascetico non necessita immediatamente di una fondazione critica, una forma teologica come quella della «mediazione ecclesiale», invece, ne abbisogna senza preteribilità alcuna - e quindi necessita del sapere critico della fede.

Interessante è qui l'inserimento della categoria testimoniale all'interno della trattazione *De fide*. Come se la testimonianza potesse essere considerata, in un qualche modo, una determinazione specifica della fede cristiana. D'altro lato, si deve però sottolineare la tendenziale giustapposizione fra i paragrafi *De revelatione* e *De fide*, così che anche la testimonianza patisce una sorta di separatezza dall'evento fondante di rivelazione. Inoltre, la testimonianza viene assunta, nella *Dei Filius*, come *motivum credibilitatis*, il che lascia intendere quanto l'insorgenza della questione testimoniale al Vaticano I sia legata alla dottrina neoscolastica della *analysis fidei*⁷⁶. Inevitabilmente la testimonianza si ritrova così impastoiata nella struttura apologetica di quella dottrina, cioè nel *duplex ordo cognitionis* della verità. Per il concilio questi due ambiti sono «non solum principio, sed obiecto etiam distinctum»⁷⁷. Così che tra i due ordini (ragione e fede intesi come diverse *rationes cognoscenda*) si dà un'insuperabile e non più ricomponibile esterioresità: «La vistosa caduta di 'tono' che si può facilmente registrare nell'osservazione di questo quarto capitolo può essere senz'altro imputata alla funzione strategica assunta dal punto di vista 'dualistico' teorizzato all'inizio. Il difetto sta precisamente nel fatto che il dualismo è impiantato all'interno del dominio della conoscenza, insinuando un improbabile parallelismo della *ratio* e della *fides*. Su questa base, l'intenzione di istruire la differenza approda necessariamente a una dichiarazione di formale estrinsecità reciproca[...] E quella di istruire un positivo rapporto mira a una convergenza che in realtà non può essere verificata da nessuno dei due punti di vista, *in quanto separati*»⁷⁸.

Non è intenzione di questo *excursus* ricostruire l'intero profilo della questione⁷⁹. Si vuole, molto più semplicemente, cercare di intercettare le conseguenze che il tema ha rispetto alla questione testimoniale. Se il *motivum credibilitatis* deve offrire una prova riconoscibile dell'affidabilità del *testimonium* divino⁸⁰, nell'*analysis fidei* la verità teologale rimane però materialmente irrelata a quella ragione che può e deve riconoscere il *motivum credibilitatis*, alla quale, però, è sottratta in maniera assoluta qualsiasi possibilità di accesso alla *veritas Dei* attestata. In ragione di ciò la *supernaturalis revelatio*, proprio nell'*ossequium rationi*, ha bisogno di un'aggiunta dogmatica⁸¹ (che prescinde da quella *ratio*, come poi anche da quello stesso *motivum*) per essere creduta come tale. Il *motivum credibilitatis* (la testimonianza, in questo caso) rimane esterno e autonomo sia rispetto al momento obiettivo della rivelazione sia per riferimento al momento soggettivo dell'attuazione consequenziale della coscienza credente. Lo spessore fenomenologico della testimonianza ecclesiale, in questo caso, non può in alcun modo fungere da istanza di rinvio alla percettibilità/evidenza per la *ratio* stessa dell'evento fondante cristiano. Di contro, esso finisce con l'impedire proprio tale mediazione testimoniale dell'istanza di rinvio, in quanto solo così è possibile assicurare il contenuto dogmatico della fede da qualsiasi sapere della critica⁸². La comprensione della testimonianza offerta dal Vaticano I rimane problematica, perché qui il *testimonium ecclesiae* non rinvia tanto al suo fondamento trascendente quanto piuttosto si frappone, con il proprio spessore fenomenologico, tra esso e la libera attuazione della coscienza che sa la verità. La frapposizione si produce poi come sostituzione del fondamento teologale, così che il *motivum credibilitatis* viene a coincidere di fatto con l'*obiectum fidei*.

⁷⁵ G. COLOMBO, *Sull'antropologia teologica*, Teo 20 (1995) 223-260 - qui 259.

⁷⁶ G. RUGGIERI, *Apologia cattolica in epoca moderna, Enciclopedia di teologia fondamentale. Storia, progetto, autori, categorie* (diretta da G. RUGGIERI), I, Genova 1987, 277-348 - qui 305: «[Nello schema apologetico accolto dal Vaticano I] domina l'ermeneutica della *analysis fidei* controversista prima accennata: concentrazione sulla mediazione oggettiva ed esterna della rivelazione, indipendentemente dal suo stesso contenuto. Il contenuto va accolto giacché è fondato il carattere straordinario e divino dei segni che accompagnano il testimone». Il contributo di Ruggieri viene qui citato senza condividere il tono aggressivo e polemico dell'autore nei confronti di tutta la storia moderna dell'apologetica teologica.

⁷⁷ Cf. DH 3015.

⁷⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 64.

⁷⁹ Cf. E. KUNZ, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)*, in W. KERN - H.-J. POTTMEYER - M. SECKLER (hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 4 - Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlussenteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg - Basel - Wien 1988 414-449 (in seguito: E. KUNZ, *Glaubwürdigkeitserkenntnis*); P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 45-86; H. VERWYEN, *Gottes letztes Wort*, 384-391.

⁸⁰ Cf. E. KUNZ, *Glaubwürdigkeitserkenntnis*, 415.

⁸¹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 65.

⁸² P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 68-71: «La verità rivelata è formalmente estranea al procedimento attraverso il quale la ragione istituisce la rappresentabilità concettuale dell'essere[...] La centralità della nozione di rivelazione, declinata in termini sostanzialmente dottrinalistici e puramente formali, non può ancora indirizzare la teologia apologetico-fondamentale secondo la coerenza della quale essa ha bisogno[...] D'altro canto il sapere teologico-dogmatico al quale l'elaborazione teologico-fondamentale si raccorda, non articola in alcun modo l'evidenza specifica della verità rivelata - quindi la fenomenologia della sua manifestazione storica[...] Si ha quindi l'impossibilità di assegnare ad una fenomenologia della rivelazione il compito di istituire una teoria adeguata del suo accesso cognitivo. La *fenomenologia* della rivelazione, in questo impianto, vale infatti unicamente a dimostrare la credibilità dei testimoni e la razionalità dell'atto fiduciale loro rivolto. Ma siccome questa è anche l'unica *logica* della rivelazione *antropologicamente accessibile*, la connessione della rivelazione con la ragione - implicita nell'atto della fede teologale, ma eterogenea rispetto alla sua peculiare certezza - tende così ad essere *descritta* dalla elaborazione apologetica della coscienza credente. Ed estrinsecamente *assicurata* dalla struttura dogmatica della *fidei* divina mediante la sovradeterminazione soprannaturale di quel credito razionale (variamente identificato) quale opera della grazia».

Questa cortocircuitazione della testimonianza sembra come essersi depositata nella coscienza stessa del testo conciliare: «Quin etiam Ecclesia per se ipsa[...] magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile»⁸³. Presa in se stessa e per se stessa, la grandezza fenomenologica della chiesa, insieme con il suo corredo di una stringenza morale sorprendente (*tam multa tam mira... suam nempe admirabilem propagationem... eximiam sanctitatem*) diviene oggetto della testimonianza (autoreferenziale) della chiesa: «Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes et ad se invite[...]⁸⁴. Il passaggio, compiutosi al Vaticano I, della *demonstratio catholica* dalla *via notarum* e dalla *via historica* alla *via empirica*⁸⁵ si produce mediante una fusione delle *notae ecclesiae* nella *sanctitatis ecclesiae* (*eximiam sanctitatem* sottolinea il testo della *Dei Filius*), oltre che attraverso un distacco della chiesa dal suo principio teologico originante (cioè dalla rivelazione di Dio che è la *res carnis Jesu*). Insomma, la questione testimoniale rimane al Vaticano I contrassegnata da un profilo aporetico non risolvibile con l'apparato teologico derivato dall'impostazione che ne guidò l'intenzione. Così che sembra risultare tendenzialmente inappropriato parlare di una reale capacità testimoniale della chiesa nella costituzione *Dei Filius* del Vaticano I come pare intendano H-J. Pottmeyer⁸⁶ e S. Pie i Ninot⁸⁷.

Sinteticamente: secondo i tratti fondamentali della dottrina del Vaticano I la testimonianza potrebbe essere utilizzata come sostituto morale di una fondazione critica della *ratio fidei*. Infatti, nell'impalcatura apologetica della costituzione *Dei Filius* la stringenza morale e fenomenologica della testimonianza tende ad essere assunta come la *ratio* stessa della *fides*. Dato che, secondo la dottrina del *duplex ordo cognitionis*, il fondamento trascendente della testimonianza ecclesiale è sottratto/separato dalla ragione che sa la verità, ciò che qui si può al massimo giustificare è il profilo storico dell'attestazione della chiesa; la quale, a sua volta, in ragione della stringenza offerta come «miracolo morale» si autogiustifica immediatamente (e acriticamente) davanti alla ragione storica. Ciò che non può venir in alcun modo fondato è proprio la pretesa - tutta cristiana - di far valere l'effettualità cristologica della verità di Dio come l'incondizionato *tout court* della verità stessa; ciò perché questa verità teologica viene garantita per la *fides* unicamente dalla *auctoritas Dei revelantis* che qui non ha alcun rapporto con la *ratio* che sa la verità.

1.2.3 L'interpretazione autorevole del Vaticano I: *Providentissimus Deus* (Leone XIII - 1893)

Assumendo la posizione di G. Colombo si può considerare l'enciclica *Providentissimus Deus* di papa Leone XIII come un'interpretazione autorevole del dettato conciliare⁸⁸. Per questo essa viene trattata all'interno del paragrafo inerente il Vaticano I. Il campo di recezione teologica di quest'enciclica fu preparato (e condizionato) dall'*Aeterni Patris*, che individuava la struttura portante della teologia in una filosofia *ad mentem Sacti Thomae* e non nella conoscenza (critica) della rivelazione⁸⁹. In questo contesto teologico⁹⁰ si inserisce la *Providentissimus Deus* al fine non solo di illuminare la *utilitas* della Scrittura come una fonte della rivelazione, ma anche di proteggere la Scrittura stessa da qualsiasi profanazione⁹¹ «scientifica»⁹².

Lo scopo formale dell'enciclica è quello della difesa dell'autorità del testo biblico⁹³ - «ut ipsorum auctoritas integra quam validissime asserantur»⁹⁴ - nel senso della sua assoluta inerranza⁹⁵. Questa si basa poi sull'affermazione della ispirazione integrale dei libri biblici dovuta alla dottrina tradizionale che vede in «Dio l'autore della Scrittura»⁹⁶: «[...] at nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem[...] Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante, conscripti

⁸³ DH 3013 (corsivo mio).

⁸⁴ DH 3014 (corsivo mio).

⁸⁵ Cf. H-J. POTTMEYER, *Der Glaube*, 323-332; S. PIÉ I NINOT, *Eclesiologia fundamental: "Status Quaestionis"*, RET 49 (1989) 367-373 (in seguito: S. PIÉ I NINOT, *Eclesiologia*); id., *Hacia una ecclesiologia fundamental basada en el testimonio*, RCatT IX (1984) 428-437 (in seguito: S. PIÉ I NINOT, *Hacia*).

⁸⁶ Cf. H-J. POTTMEYER, *Der Glaube*, 329.331.

⁸⁷ S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 430-432.

⁸⁸ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 682.

⁸⁹ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 374: «[...] mentre al tempo dell'*Aeterni Patris* si professa, più o meno consapevolmente, perché la questione non è esplicitamente tematizzata, che è necessaria una buona filosofia perché ne "venga" una buona teologia; per l'epistemologia teologica contemporanea invece, confortata dal Vaticano II, è "pregiudiziale" non la filosofia ma la conoscenza della rivelazione, nel senso che una buona teologia può venire solo dalla migliore conoscenza della rivelazione. A "differenziare" le due posizioni sta propriamente il *rinnovamento biblico* ancora in incubazione al tempo dell'*Aeterni Patris*, e che solo successivamente esploderà in modo irresistibile» (corsivo mio).

⁹⁰ Solo come breve conferma dell'affermazione: «Tametsi enim rectum est juvenes in Academiis et scholis ita praecipue exerceri ut intellectum et scientiam dogmatum assequantur, ab articulis fidei argumentatione instituta ad alia ex illis, *secundum normas probatae solidaeque philosophiae*, concludenda; gravi tamen *eruditoque theologo* minime negligenda est ipsa *demonstratio dogmatum ex Bibliorum auctoritatibus ducta*[...]» (EB 114, corsivo mio).

⁹¹ Cf. J. LEVIE, *La Bible. Parole humaine et message de Dieu*, Paris - Louvain 1958, 75 (in seguito: J. LEVIE, *La Bible*); M. STOWASSER, «...damit das Urteil der Kirche reife» 203.

⁹² Cf. EB 82.

⁹³ Cf. EB 100-101. J. LEVIE, *La Bible*, 76: «Mais ce qui est interdit c'est de recourir à la limitation de l'inspiration à certaines parties de l'Écriture ou d'accorder que l'auteur sacré lui-même s'est trompé».

⁹⁴ Cf. EB 116.

⁹⁵ Cf. H. HAAG, *Streit um die Bibel unter fünf Päpsten*, 246.

⁹⁶ R. FABRIS, *Bibbia e magistero*, 322-323: «L'argomentazione dell'enciclica leonina fa perno su questo principio: Dio per mezzo dell'ispirazione è l'autore della sacra Scrittura[...] Se Dio è l'autore[...] della Scrittura, essa partecipa della stessa infallibilità di Dio, in caso contrario Dio stesso sarebbe autore dell'errore».

sunt; tantum vero abest ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius ominino erroris auctorem esse[...] secus, non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae»⁹⁷. Il modo in cui l'enciclica si confronta con la critica mossa alla dottrina allora irrigidita di «Dio autore (letterale) della Scrittura» rimane sicuramente problematico per uno sviluppo adeguato della questione testimoniale. Infatti, il testo dell'enciclica produce una totale sottrazione della Bibbia rispetto a qualsiasi istanza critica del sapere, e ciò a discapito del momento mediativo della «stesura» effettiva del testo biblico da parte dell'agiografo; momento che qui viene visto in chiave assolutamente strumentale⁹⁸. In questo senso, l'*auctoritas* (pur riconosciuta) della Scrittura può essere garantita solo attraverso l'eliminazione della sua qualità testimoniale⁹⁹.

Se questo può essere lo scopo formale dell'enciclica non bisogna, però, perdere di vista quella che è la sua reale intenzione. Di fatto, la vera preoccupazione del papa si riferisce all'*auctoritas* del magistero: «Quoniam vero divinum et infallibile magisterium Ecclesiae, in auctoritate etiam sacrae Scripturae consistit[...]»¹⁰⁰. L'*auctoritas* canonica della Scrittura viene qui surrettiziamente funzionalizzata a essere una determinazione apologetica dell'ortodossia, ossia del magistero ecclesiastico¹⁰¹. In tal modo, però, la Scrittura non sta più (normativamente) di fronte alla chiesa, che nella *Providentissimus Deus* viene tendenzialmente identificata con lo stesso magistero¹⁰², ma si pone piuttosto a fianco di esso per difenderlo quale come norma ortodossa della fede¹⁰³. Così, però, la qualità differenziale della Scrittura rispetto all'attuazione dell'intero ecclesiale, che il Vaticano I aveva riconosciuto ancora competere al testo biblico, viene essenzialmente dissolta. La perdita di questa «differenza» decisiva implica la perdita, da parte della chiesa, di una misura canonica della sua differenza-testimoniale dall'evento fondante cristiano. Si sono in tal modo preparate quelle condizioni ecclesiali e teologiche che nell'ambito della crisi modernista condurranno all'esaurimento della possibilità di articolare adeguatamente la missione teologale della chiesa come testimonianza storica del Vangelo.

1.3 LA TESTIMONIANZA PERDUTA. TRA QUESTIONE MODERNISTA E TEOLOGIA DEL MAGISTERO

Alla discussione di questo momento decisivo è necessaria una premessa di carattere metodologico. Rifacendoci alla posizione di G. Colombo rispetto alla questione modernista¹⁰⁴ si vorrebbe vedere nei documenti «biblici»¹⁰⁵ pubblicati in contrasto all'«ipotesi»¹⁰⁶ del modernismo (il decreto del Sant'Ufficio *Lamentabili* del 3.7.1907 e l'enciclica di Pio X *Pascendi dominici gregis* del 8.9. 1907) il luogo di emergenza di una domanda fondamentale, implicante conseguenze rilevanti per la testimonianza della chiesa (in particolare per quanto riguarda il suo rapporto con il *corpus* delle Scritture canoniche). Se il decreto *Lamentabili* e l'enciclica *Pascendi* rappresentano una sorta di «medium» di questa domanda radicale¹⁰⁷, essa va però indagata verso monte, ossia nella sua scaturigine interna al modernismo, e verso valle, cioè nel suo sbocco nella teologia della scuola. Come ipotesi, doverosa di verifica, si potrebbe affermare che il momento modernista ha condotto a una dissoluzione della questione testimoniale all'interno della chiesa cattolica. Da un lato, infatti, la teologia «moderna», per corrispondere al *milieu* scientifico del sapere contemporaneo¹⁰⁸, credette di dovere (ma lo volle effettivamente) rinunciare metodologicamente alla fede¹⁰⁹.

⁹⁷ EB 124-125.

⁹⁸ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 682.

⁹⁹ Cf. EB 116.

¹⁰⁰ EB 116.

¹⁰¹ Cf. G. COLOMBO, *Bibbia e teologia. Dalla Providentissimus Deus alla Dei Verbum*, StPat 41 (1994) 439-455 - qui 443.

¹⁰² Cf. M. STOWASSER, «...damit das Urteil der Kirche reife» 207.

¹⁰³ EB 109: «[...] nam, quum et sacrorum Librorum et doctrinae apud ecclesiae depositae idem sit auctor Deus, profecto fieri nequit, ut sensus ex illis, qui ab quoquo modo discrepet, legitima interpretatione eruat».

¹⁰⁴ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 422-559; id., *La questione storiografica del modernismo*, Teo 7 (1982) 95-125.

¹⁰⁵ Non si tratta, infatti, direttamente di documenti biblici, come nel caso della *Providentissimus Deus* o quello della *Divino afflante Spiritu*. Si potrebbe però dire, con qualche ragione, che in essi è proprio la Bibbia a essere l'oggetto del contendere.

¹⁰⁶ Non è possibile sussumere il movimento modernista nell'unità compatta di un'unica «ipotesi», come tende a fare la *Pascendi* per esempio. Il modernismo si presenta allo storico, piuttosto, come diverse e tra loro differenziate correnti di pensiero (cf. R. AUBERT, *Die modernistische Krise*, in H. JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte VI/2 - Die Kirche in der Gegenwart. Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914)* Freiburg - Basel - Wien 1973, 391-435 - qui 435). Questa poliedricità, nei diversi paesi europei che furono toccati dal modernismo, può essere ricondotta ad alcune determinate figure di riferimento; che hanno trovato sicuramente in F. von Hügel un punto di interconnessione e di sostentamento (si prenda come relazione esemplare quella intrattenuta con Semeria; a riguardo cf. G. ZORZI, *Auf der Suche nach der verlorenen Katholizität. Die Briefe Friedrich von Hügel's an Giovanni Semeria*, Mainz 1991 [=Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 3/1-3/II]). Per questo parlare di un'«ipotesi» modernista è possibile solo attraverso una certa astrazione dallo stato reale delle cose.

¹⁰⁷ Nel giro di due mesi, nell'«anno decisivo» 1907 (cf. G. MARTINA, *La chiesa nell'età del totalitarismo*, Brescia 1989, 74-75) la crisi modernista fu «chiusa» attraverso la produzione della reazione/crisi antimodernista (cf. M. BLONDEL, *La Semaine Sociale de Bordeux et le Monophasisme*, 1910; H.U. VON BALTHASAR, *Integralismus heute*, Diak 19 (1988) 221-229, qui 221-224; id., *Antrömische Affekt, Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Trier 1989 (erweiterte Auflage), 215-220 (in seguito: AA); P. HENRICI, *Blondel und Loisy in der modernistischen Krise*, IKaZ 16 (1987) 513-530, qui 528-530).

¹⁰⁸ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 507.

¹⁰⁹ J. Levie, *La Bible*, 81: «En même temps se manifestaient, dans les écrits d'Alfred Loisy, des indices d'un dégageement de la foi chrétienne plus profond que des simples divergences avec la hiérarchie ecclésiastique». G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 508: «[...]l'idea di dover fare la critica al contenuto tradizionale della fede e quindi di elaborare un nuovo contenuto, non poteva che essere interdotta, prima ancora che dall'autorità ecclesiastica, dalla stessa coscienza cristiana». La questione è qui se questa predeterminazione «metodologica» è proprio solo una questione di metodo, o se piuttosto essa non comporti anche delle conseguenze di contenuto. La *Pascendi* ha compreso in quest'ottica l'esclusione modernista della fede nella ricerca scientifica sul testo biblico,

D'altro lato, la teologia di scuola rinunciò di fatto, per sottrarre il carattere soprannaturale della fede a un esaurimento storicistico, a un'equilibrata effettiva dei rapporti di simmetria fra i vari *loci theologici*, dando peso esclusivamente al *locus* del magistero¹¹⁰. Paradossalmente la teologia di scuola, come il modernismo, era giunta così a una effettiva separazione dalla fede¹¹¹.

Non è possibile in questa sede seguire da vicino le molteplici correnti del modernismo. La questione che guida questo capitolo lascia però intravedere in A. Loisy la figura di riferimento per il nostro confronto con l'istanza modernista. Egli, infatti, rappresenta la «[...] Symbolfigur für die Übernahme der historisch-kritischen Methode in die katholische Bibelwissenschaft - [und er ist] zugleich der Hauptvertreter des Modernismus. Nicht weil er zu seiner Zeit als einziger Katholik mit dieser Methode gearbeitet hätte[...] sondern weil die auftauchenden exegetischen Schwierigkeiten zum Versuch einer Neubegründung des Glaubens bewogen»¹¹². Con questa interpretazione di P. Henrici, che tende a vedere in Loisy la figura di condensazione del modernismo, può in un certo qual modo essere superata la prima riserva espressa all'inizio di questo paragrafo, ossia se sia pertinente parlare di un'«ipotesi» modernista. In ragione della connessione prodottasi tra le conseguenze pratiche della *Aeterni Patris*, dei risultati della crisi modernista e della reazione antimodernista¹¹³, si può prendere, come soggetto speculare sull'altro versante della polemica, la teologia di scuola nel suo prodursi di fatto come «teologia del magistero».

La *quaestio* decisiva insita negli elementi basilari del momento modernista aveva sicuramente un indubbio profilo teoretico. Essa metteva la teologia cattolica di allora radicalmente in questione rispetto alla struttura originariamente storica dell'evento soprannaturale della rivelazione cristiana di Dio. Ma quella teologia non era sufficientemente dotata per un confronto maturo con il tratto più pertinente e promettente di questa critica «modernista». Bisogna però annotare come tale *quaestio* decisiva non fu assunta e approfondita né dalla teologia di scuola né dal modernismo. Essa, infatti, non rappresentava in alcun modo l'oggetto del contendere fra la teologia ecclesiastica e quella modernista. La critica del modernismo, piuttosto, era volta a colpire il carattere «invecchiato», e quindi inattuale, della teologia cattolica; che, di conseguenza, non era più capace di operare una corrispondenza effettiva del sapere teologico al *trend* scientifico della cultura diffusa.

In riferimento a G. Colombo ci sembra di poter individuare il problema essenziale del modernismo nel modo in cui si deve attuare la «conoscenza» teologica: «Alla base dei due opposti atteggiamenti - quello modernista e quello cattolico - sta una diversa soluzione del problema gnoseologico soggiacente, il problema della conoscenza del dato rivelato. Per i modernisti, competente a stabilire il dato rivelato è il metodo storico-critico, cioè la ragione umana coi suoi naturali strumenti di ricerca. Per i teologi cattolici invece, la competenza va riconosciuta alla ragione umana solo se è illuminata dalla fede e guidata dal magistero»¹¹⁴. È noto che questo ambito complesso della questione fu sondato a fondo da un terzo protagonista, che aveva relazioni di carattere diverso con entrambi i poli, ossia da M. Blondel. Nel corso della sua vita egli affronta tale problematica in maniera diversa e articolata. All'inizio di questo secolo, comunque, essa fu sussunta, con grossa attenzione e cautela¹¹⁵, sotto il dittico *Histoire et Dogme*¹¹⁶. Il richiamo a Blondel non è qui casuale. Il suo impianto filosofico può infatti funzionare da orizzonte di riferimento vincolante, e apportare in tal modo un aiuto significativo nel confronto con il difetto di teologia iscritto nel momento modernista.

Si deve ora indicare brevemente quello che è l'ambito del conflitto modernista. I documenti biblici presi in considerazione in questa sezione del lavoro possono essere indagati sotto due prospettive tra loro collegate. Da un lato, si deve interrogare la pretesa modernista intorno ai suoi presupposti di ordine filosofico e teologico (e a questo mira l'enciclica *Pascendi*). D'altro lato, se si assume Loisy quale referente simbolico dell'utilizzo del metodo storico-critico in ambito cattolico, si deve ammettere che è proprio la Bibbia - meglio - una Bibbia studiata in maniera storico-critica l'oggetto del contendere (più o meno così intende il decreto *Lamentabili*)¹¹⁷. In questo senso, si può ora lasciar cadere anche la seconda riserva, cioè se *Pascendi* e *Lamentabili* possano essere considerati dei documenti *biblici*. Poiché la Bibbia, se in essi non rappresenta l'*obiectum quod*, è però di certo l'*obiectum quo* del momento modernista.

1.3.1 La testimonianza *perduta*. Temi maggiori comuni

Le due opposte, e contrapposte, posizioni mostrano però, paradossalmente, di possedere temi maggiori assolutamente comuni, che rendono impossibile uno sviluppo adeguato in entrambi della questione

ritenendola il presupposto teoretico decisivo dei suoi risultati aporetici (cf. DH 3475). In questo senso, la pretesa di un'assenza di presupposti del metodo rappresenta il «presupposto» surrettiziamente inteso, carico di conseguenze obiettive, dal metodo stesso (cf. DH 3494; M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, in id., *Œuvres complètes II 1888-1913. La philosophie de l'action et la crise moderniste* (par C. TROISFONTAINES), Paris 1997, 390-453, qui 405).

¹¹⁰ Cf. M. SECKLER, *Die Bedeutung*, 39-40.

¹¹¹ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 463.

¹¹² P. HENRICI, *Blondel und Loisy in der modernistischen Krise*, 513.

¹¹³ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 509-510.

¹¹⁴ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 425.

¹¹⁵ Cf. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, 390.

¹¹⁶ Cf. W. KASPER, *Das Verhältnis*, 177-178.

¹¹⁷ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 434-435; G. LEVIE, *La Bible*, 81-86.

testimoniale. Individuare questi tratti comuni può essere utile per introdursi alla lettura separata di ciascuna delle due impostazioni teologiche proprie al modernismo e alla teologia del magistero.

È noto che l'occasione prossima dell'apparizione del libretto *L'Évangile et l'Église* di Loisy¹¹⁸ fu la pubblicazione di *Das Wesen des Christentums* di Harnack¹¹⁹. Il testo di Loisy, infatti, si propone quale confronto, dal punto di vista cattolico, con le tesi lì avanzate dal teologo protestante¹²⁰. Di fatto però, *L'Évangile et l'Église* era già «von langer Hand vorbereitet»¹²¹. In questo confronto con la teologia liberale, che aveva annullato il dogma a favore di una pura storicità del dato, e dopo aver constatato l'inevitabile separazione reciproca dei due ambiti¹²², Loisy, al fine di salvaguardare il dogma cattolico, decide per la reciproca esterioresità di dogma e storia¹²³: «In particolare, la posizione modernista nel suo momento originario si è proposta come soluzione del "dilemma" storia-dogma, nel senso che constatata la frattura tra i due termini ma insieme affermata la irrinunciabilità di entrambi, conclude in sostanza alla loro incomunicabilità. Da questa posizione, deducono gli esponenti del Modernismo, è impossibile il contrasto fra storia e dogma perché ci si trova su piani diversi; per conseguenza il dogma non può essere contraddetto dalla storia»¹²⁴. La chiesa non poteva riconoscere come lecita questa posizione di Loisy, in quanto essa comportava una sostanziale sottomissione della fede cattolica alla ragione della scienza storica¹²⁵. Di conseguenza la teologia di scuola riteneva operazione necessaria, per non lasciar dissolvere il vincolo normativo tra «storia-rivelazione» e «dogma-chiesa», di poter e dover porre il magistero come collegamento effettivo tra storia e dogma: «All'inizio del secolo, in reazione alla posizione modernista che professa l'alternativa inconciliabile tra storia e dogma, e coerentemente tra metodo storico-critico e metodo teologico, la teologia cattolica appella alla mediazione del magistero ecclesiastico, istituendolo come anello di congiunzione fra le due ricerche»¹²⁶.

Per quanto riguarda la questione testimoniale in riferimento alla Scrittura canonica si lascia qui percepire la genesi di un problema importante. Dato che la Scrittura viene vista come dogma «sviluppato»¹²⁷ e posta quindi completamente dalla parte della chiesa, venendo così svincolata nella sua forma canonica dall'evento cristiano fondante, la Scrittura non può più funzionare come misura materiale e critica per la vita dell'intero ecclesiale. Poiché ora il fatto formante deve essere staccato dal testo formato, viene a mancare alla testimonianza ecclesiale quel punto referenziale reale che è in grado di garantire la differenza della testimonianza dalla *res* attestata. Inoltre, poiché il vincolo normante fra attestato e attestante è stato posto completamente dalla parte dell'attestante, si produce inevitabilmente una cortocircuitazione nell'esercizio della testimonianza ecclesiale. All'attestante, per rinviare all'attestato, basta, in questo caso, rimandare a se stesso. In ogni caso, in tal modo viene impedita una mediazione testimoniale storica alla *res* dell'evento fondante cristiano.

Il modernismo poteva considerare ancora valido l'evento di rivelazione solo attraverso una riduzione storicista della sua effettualità. Essa veniva così considerata alla stregua di una mera data¹²⁸, al fine di poter salvare il suo «contenuto» teologico dall'attacco della critica. In questo senso, per la teologia modernista, la differenza qualitativa dell'originario della rivelazione cristiana di Dio (cioè il suo carattere soprannaturale) non può essere in alcun modo *objectum* di indagine critica¹²⁹. Conseguenzialmente il contenuto del fatto (di rivelazione) può essere raggiunto a prescindere dal fatto stesso. Tra fatto (carne di Gesù) e contenuto (carne di Gesù come verità definitiva di Dio) domina in ambito modernista un'assoluta esterioresità (che paradossalmente non è una posizione poi tanto lontana da quella cattolica proposta dal Vaticano I).

Dall'altra parte, ovvero da quella della teologia di scuola, il vincolo magisteriale tra i due poli della questione venne radicalizzato in modo tale da assumere di fatto il magistero stesso a oggetto materiale della teologia e della fede¹³⁰. Il momento storico-fondante (rivelazione) viene risolto in tal modo in quello ermeneutico-fondato del dogma ecclesiale (magistero)¹³¹. Questa fusione dei due momenti produce la loro reciproca esterioresità proprio attraverso l'estenuazione dell'uno nell'altro. Una tale aporia, che è propria di tutta la questione modernista, può essere superata secondo Blondel solo se i due poli - ossia il carattere originariamente storico della rivelazione soprannaturale - vengono tenuti *ad unum* (contro il modernismo), evitando però di

¹¹⁸ A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902 (citiamo secondo la quarta edizione del 1908).

¹¹⁹ A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900.

¹²⁰ Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, V-XXXIV.

¹²¹ Cf. P. HENRICI, *Blondel und Loisy in der modernistischen Krise*, 515.

¹²² A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, VII: «[...] mais on essaie seulement d'analyser et de définir le rapport qui [cioè verità del Vangelo-storia e verità del cattolicesimo-dogma] les unit dans l'histoire».

¹²³ Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 105.; DH 3485; EB 261.

¹²⁴ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 629.

¹²⁵ Cf. DH 3486.

¹²⁶ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 78 (corsivo mio).

¹²⁷ Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 26-27; DH 3415.

¹²⁸ Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 125-126.

¹²⁹ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 441-442; DH 3480.

¹³⁰ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 78. W. Kasper ha indicato la strana comunanza di questa presa di posizione cattolica con l'idea della corrente modernista: «Gerade die starren Vertreter des Antimodernismus gerieten wider Willen in äußerste Nähe zum Modernismus und zum modernen philosophischen Denken. Die Ableitung aller kirchlichen Dogmen aus dem gegenwärtigen Glaubensbewußtsein der Kirche stellt ja so etwas wie eine Art theologischen Idealismus dar, der an kein vorgegebenes Objekt mehr gebunden ist. Eine solche Theologie hat, ohne es zu merken, im Grunde ein typisch neuzeitliches Denken, gegen das sie sich sonst so wehrt, zur Grundlage» (W. KASPER, *Die Stellung der Heiligen Schrift in der Kirche*, in A. BECKEL (hrsg.), *Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von Morgen*, Osnabrück 1967, 37-62 - qui 43 [in seguito: W. KASPER, *Die Stellung*]).

¹³¹ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 631-632.

fonderli *in unum* (contro la teologia del magistero)¹³². Ciò che qui deve essere trovato è propriamente il *vinculum* storico capace, al tempo stesso, di articolare la singolare unicità della rivelazione nella differenza sostanziale dei poli.

Quanto rimane problematico per entrambe le posizioni è proprio l'effettualità originaria della verità soprannaturale di Dio, ossia la «storia» di Gesù come autocomunicazione definitiva e insuperabile dell'incondizionato di Dio. Del tutto consequenziale la difficoltà a reperire una forma storica che possa mediare a quella singolare «storia» dell'incondizionato. Da un lato, è la qualità *teologica* della storicità di Gesù a fare problema¹³³; e proprio a ciò mira la critica mossa da Blondel allo storicismo moderno/modernista¹³⁴. D'altro lato, è la contingenza *storica* del soprannaturale ad assumere un ruolo difficilmente controllabile¹³⁵; che rappresenta il nucleo incandescente e assolutamente delicato del confronto di Blondel con la teologia cattolica del suo tempo¹³⁶. È chiaro che sia l'esteriorità che l'unificazione indistinta di «storia e dogma» annullano la possibilità di una struttura testimoniale della storia in relazione all'effettualità originaria del soprannaturale cristiano.

1.3.2 La fattualità sovradeterminata: Il modernismo

In ambito cristologico Loisy è costretto dai suoi presupposti metodologici a produrre un'interruzione tra la fattualità del fatto e la sua portata teologica, che rappresenta un'aggiunta posteriore ad esso. Solo il nudo fatto può avere un significato storico-religioso che, in quanto tale, è legato al dominio di ricerca dello storico. Di contro, al profilo teologico del fatto è legata (immediatamente e inevitabilmente) una interpretazione dogmatico-metafisica¹³⁷. E questo è ravvisabile per Loisy già nel vangelo di Marco¹³⁸. In questo senso, per poter raggiungere il fatto *deve* essere messa da parte l'eccedenza dogmatica, già comunque presente nella redazione finale del vangelo canonico¹³⁹.

Ciò porta con sé, però, due conseguenze obiettive. Da un lato, Loisy manca la struttura teandrica della carne di Gesù, cioè la coincidenza *in re* di storicità reale e struttura soprannaturale dell'autocomunicazione definitiva di Dio¹⁴⁰. In riferimento al suo significato teologico il fatto «Gesù» è sempre già *in anticipo* la rivelazione compiuta e insuperabile di Dio¹⁴¹. In anticipo, ma questo fatto viene visto da Loisy come qualcosa d'*altro* rispetto al contenuto da credere che si è depositato dogmaticamente nella Scrittura¹⁴². Raggiungere la realtà dell'uomo Gesù, ossia la sua forma *storica*, comporta necessariamente l'oltrepassamento del contenuto *cristologico* di quella forma. A questo contenuto si può, e si deve, giungere attraverso altri percorsi e, fondamentalmente, mediante una reinterpretazione *dogmatica* del dato storico¹⁴³. Lo «storico», pertanto, può essere riguadagnato solo a discapito del «teandrico» proprio alla carne di Gesù¹⁴⁴.

Si deve prendere ora in considerazione il rapporto «fatto-Scrittura» nell'opera di Loisy. Poiché l'accesso al fatto «reale» è sostanzialmente impedito dalla Scrittura già «dogmatizzata», egli si trova a dovere individuare nella Scrittura una scollatura tra l'attestazione/dogmatizzazione scritta aggiunta a posteriori e l'evento fondamentale/storico nella sua effettiva realtà¹⁴⁵: «Ainsi se forme peu à peu[...] au-dessus de ce qu'on appelle la réalité historique de l'Évangile, au-dessus même de son idéalisation messianique, le dogme[...]»¹⁴⁶. In questo senso, Loisy guarda alla Scrittura *canonica* non tanto come a una testimonianza della rivelazione, quanto come a un «documento» della fede della comunità ecclesiale che si sviluppa allontanandosi

¹³² Cf. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, 392-393.

¹³³ Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 68-69, 86-87; DH 3427-3438.

¹³⁴ Cf. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, 411-421; P. HENRICI, *Blondel und Loisy in der modernistischen Krise*, 516.520-521.

¹³⁵ In una durissima critica agli esiti della teologia di scuola Balthasar annota che «[...]die Überzeitlichkeit der katholischen Wahrheit keine Unzeitlichkeit (bedeutet), denn Christus Mensch geworden [ist...].» (H.U. VON BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Einsiedeln - Trier 1989 (=Christ Heute: Erste Reihe 8), 23; cf. ivi, 7-33 [in seguito: *Schleifung*]).

¹³⁶ Cf. A. RAFFELT, *Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels „L'Action“ (1893)*, Freiburg - Basel - Wien 1978 (=Freiburger theologische Studien 110), 183-219; H. WILMER, *Mystik zwischen Tun und Denken. Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels*, Freiburg - Basel - Wien (=Freiburger theologische Studien 150), 57-115 (in seguito: H. WILMER, *Mystik*); H. VERWEYEN, *Methodik der Religionsphilosophie. „L'Action“ (1893) im Spiegel der „Lettre“ (1896)*, ThPh 64 (1989) 210-221 - qui 217-219.

¹³⁷ Cf. EB 260.

¹³⁸ Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 24.

¹³⁹ Con Blondel (cf. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, 404-405) si potrebbe però obiettare che quanto viene così raggiunto è al massimo l'*accaduto* ma non mai il *vissuto* del fatto nella sua fattualità.

¹⁴⁰ M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, 422-423: «Même si, par hypothèse, le surnaturel est dans les faits, les faits pourtant ne cessent pas d'être naturels; aussi les constatations empiriques ou les constructions historiques risquent, sous couleur d'exactitude scientifique, de ne plus le trouver, même en affirmant qu'il est là». Sulla struttura teandrica del *vinculum* tra storicità e soprannaturale in Blondel si veda M. ANTONELLI, *L'eucaristia nell'„Action“ (1893) di Blondel. La chiava di volta di un'apologetica filosofica*, Milano 1993 (=Dissertatio - Series romana 4), 131-215.

¹⁴¹ Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 86-87.

¹⁴² Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 82-83.

¹⁴³ Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 19; DH 3422.

¹⁴⁴ Ma in tal modo, sempre secondo Blondel, viene mancato proprio quell'*unicum* di evento cristologico-teandrico e vissuto ecclesiale-testimoniale: «[...] en sorte que dogmes, histoire du Christ, vie de l'homme, forment un tout pour ainsi dire indivisible: *mihi vivere Christus est*» (M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, 420).

¹⁴⁵ Cf. DH 3415.

¹⁴⁶ A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 26.

dall'evento reale¹⁴⁷. Ne discende che il canone della Scrittura, esattamente nella sua rilevanza *canonica*, deve essere in un qualche modo soppiantato per poter raggiungere, e lasciar venire alla parola, l'essenziale del fatto di rivelazione, che è contenuto sempre in ciò che è cronologicamente più originario¹⁴⁸. In tal modo, il fatto nella sua autenticità necessita di essere cercato *dietro* il testo canonico, e può venir effettivamente trovato soltanto lì: «[...] ma il n'a qu'à prendre les textes, pour les interpréter selon leur sens *naturel* et les *garanties* d'authenticité qu'ils présentent»¹⁴⁹.

Se lo «spessore» testimoniale del testo biblico si frappone al fatto di rivelazione, in quanto il testo canonico è già trasmissione dogmatica di quell'evento, e in ragione di ciò esso deve venir necessariamente retrointerrogato per aver accesso alla realtà del fatto, si lascia supporre che per A. Loisy il fatto di rivelazione possa essere raggiunto e reso accessibile solo *dietro* la catena testimoniale della mediazione ecclesiale. La testimonianza quale struttura storica dell'accesso reale all'accadimento di rivelazione viene in tal modo completamente dissolta. Il punto di partenza di questo oltrepassamento modernista della testimonianza sta nel presupposto naturalistico che soggiace a un tale utilizzo del metodo storico-critico, ed è proprio questo *apriori* metodologico la causa e l'oggetto della condanna del magistero: «[...] si deve richiamare che l'opposizione dell'ortodossia cattolica al Modernismo non si risolve nell'opposizione al metodo storico-critico[...] il "no" della teologia cattolica che si è espresso nella reazione antimodernista alla metodologia storica critica, non è in realtà diretto alla metodologia storico-critica, bensì alla sua separatezza dalla metodologia storico-critica della fede»¹⁵⁰.

Questa aporia naturalistica rappresenta il punto debole dell'«ipotesi» modernista rispetto alla differenza qualitativa che compete alla testimonianza scritturale del fatto di rivelazione, com'è stato annotato con lucidità da G. Colombo¹⁵¹. Se ai testi e agli eventi di rivelazione viene sottratta questa referenzialità testimoniale al soprannaturale, allora essi possono essere solo dei *bruta facta*; che adesso, però, sono «modernisticamente» sovraderminati a dover rappresentare l'intera realtà¹⁵². Il reale tutto viene ridotto a semplice storicismo del dato di fatto; ma così facendo viene preclusa qualsiasi possibilità di cogliere il senso dell'intera realtà: «[...] l'on aura exclu, de l'étude de ses moments successifs, non seulement tout élément surhumain ou surnaturel, mais toute question concernant leur liaison réelle, *comme si le rapport historique était toute la réalité de leur relation mutuelle* [...]»¹⁵³.

1.3.3 La fattualità pietrificata: La teologia del magistero

Poiché l'istanza critica del modernismo giunse a mettere in questione il momento contenutistico della fede, la chiesa non poteva far altro che rifiutare complessivamente l'«ipotesi» da esso proposta, difendendo così l'interezza e la purezza della fede cattolica. A causa della debole qualità di elaborazione teologica, e in seguito al metodo teologico formatosi sulle indicazioni della *Aeterni Patris*, la chiesa si trovò, allora, a non potere svolgere questo suo compito assolutamente legittimo (ovvero salvaguardare l'obiettività evangelica della fede) attraverso un recupero della rivelazione e della sua originaria storicità come *principio* della fede e della ricerca teologica. Piuttosto, ciò avvenne mediante un utilizzo irrigidito dell'assioma della scuola romana, che faceva valere il magistero (*norma normata*) come *regula proxima fidei*, considerando la Scrittura (formalmente intesa ancora come la *norma normans*) unicamente quale *regula remota* della fede¹⁵⁴.

Una sostituzione metodologica di questo tipo accordava al magistero un'effettiva «indipendenza» dal plesso di rivelazione (Scrittura e tradizioni); inoltre, fu postulata la «dipendenza» di queste *fontes fidei* dal magistero stesso¹⁵⁵. Quest'impianto «solo» metodologico comportava però una serie di conseguenze obiettive, poiché vi viene affermato *de facto* che il magistero in se stesso è sufficiente per provare il carattere di rivelazione di un'affermazione di fede obbligate¹⁵⁶. Il tal modo, indagare ed esprimere la verità della rivelazione cristiana finiva con il significare esattamente (e semplicemente) la ripetizione del magistero ecclesiastico che, a sua volta, aveva già «indagato ed espresso» la rivelazione. Non è difficile avvistare il passo successivo: poiché il magistero coincide *de facto* con la rivelazione, esso deve essere assunto *de iure* a contenuto della rivelazione stessa:

¹⁴⁷ Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 29. Egli constata anche che «entendus et présentés comme un produit et un témoignage de la foi ancienne, ce qu'ils sont réellement, les Évangiles critiquement analysés ne seront plus une épreuve périlleuse pour la foi de nos contemporains» (15). La Scrittura è per Loisy una testimonianza della fede ecclesiale e non dell'evento di rivelazione; e questo viene postulato proprio per poterla sottrarre all'attacco, ritenuto indebito, da parte dello storico (cf. 30-32).

¹⁴⁸ Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 4.10-11.

¹⁴⁹ A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 94 (corsivo mio).

¹⁵⁰ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 460-461.

¹⁵¹ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 444: «A nostro giudizio, l'unica ragione che possa spiegare l'impossibilità di studiare con pretesa di perfetta adeguatezza i testi e i fatti che esprimono la rivelazione indipendentemente dall'oggetto formale soprannaturale, è il loro carattere essenzialmente relativo, relativo al soprannaturale. Dobbiamo ricordare che essi non hanno un'ipotesi indipendente dal soprannaturale che esprimono, per cui prescindere dal soprannaturale significa togliere loro ogni ragion d'essere e privarli di ogni significato».

¹⁵² Cf. P. HENRICI, *Blondel und Loisy in der modernistischen Krise*, 517.

¹⁵³ M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, 424 (corsivo mio).

¹⁵⁴ E. DURST, *Zur theologischen Methode*, 302-303: «Um diesem Mißstande abzuhefen, muß die katholische Theologie sich darüber Klarheit verschaffen, welche Kraft den einzelnen *loci* zukommt, ob und inwiefern man aus den einzelnen eine Glaubensverpflichtung zwingend nachweisen kann[...] Diese prinzipielle Lösung[...] ist zusammengefaßt in dem Sätzchen: Schrift und Tradition bilden die *regula remota*, das Lehramt der Kirche aber die *regula proxima fidei* [...]».

¹⁵⁵ Cf. E. DURST, *Zur theologischen Methode*, 304.

¹⁵⁶ Cf. E. DURST, *Zur theologischen Methode*, 310-311.

«È però evidente che questa conclusione significa insieme che la rivelazione dice esattamente ciò che legge il magistero, o, in altri termini, che l'insegnamento del magistero è il contenuto della rivelazione»¹⁵⁷. In ragione di quel presupposto metodologico la teologia poteva darsi solo quale teologia del magistero¹⁵⁸. Ne discende che *testimoniare la rivelazione significava ripetere il magistero*.

Per la teologia del magistero la qualità differenziale dell'evento di rivelazione diviene una misura ecclesiale, così che quella differenza si pone come una proprietà della chiesa stessa ad essa disponibile. In questo senso, l'evento fondante cristiano non necessita di alcuna salvaguardia «scritturale» della sua differenza qualitativa dall'attuazione storica della chiesa, poiché quella stessa differenza teologica è stata introiettata e risolta nella differenza intraecclesiale fra magistero e cristiani comuni, oltre che proiettata e attuata nella contrapposizione polemica fra chiesa e mondo moderno. La chiesa non ha più alcun «canone» reale per *sapere* della sua differenza dalla *res carnis* della rivelazione cristiana di Dio, e la sua attuazione testimoniale non può (e non vuole) rinviare ad altri che a se stessa. Si giunge così, per altra via, all'annullamento totale della struttura della testimonianza. E qui, insieme alla testimonianza, va completamente perduto anche l'attestato teologico (cioè l'effettualità originaria della rivelazione cristiana di Dio). È ormai chiaro che quando la chiesa perde il simbolo reale (ossia le Scritture canoniche) della sua *differenza-testimoniale* dall'evento fondante cristiano, viene radicalmente mancata la stessa autocomunicazione della verità incondizionata di Dio che è la carne di Gesù Cristo.

La salvaguardia della canonicità delle Scritture cristiane e quella dell'effettualità originaria della verità di Dio come rivelazione storica di lui (contenuto/principio della fede cristiana) stanno e cadono insieme, come è tornata a percepire con chiarezza, al Vaticano II, la *Dei Verbum*. D'altro lato è ormai chiaro che la teologia fondamentale deve riprendere in mano il suo compito di sviluppare una teoria della qualità canonica e della qualità differenziale delle Scritture cristiane: testimonianza formante/normativa per ogni attuazione storica della *missio ecclesiae*. È proprio questa rigorosa custodia della *differenza-testimoniale* iscritta nell'evento fondante che permette e rende ragione dell'esercizio critico del sapere della fede¹⁵⁹. È ben vero che la teologia del magistero intendeva assicurare la fede¹⁶⁰ messa in pericolo dall'«ipotesi» modernista, mentre riduceva la *fides* alla semplice ripetizione dell'istanza «sicura» del magistero. Ma senza un'esercizio effettivo del sapere critico della fede (*ratio fidei*) quest'ultima, pur anche così «assicurata», è inevitabilmente esposta a una cattiva autoreferenzialità; e, quindi, sostanzialmente «insicura».

Eppure, il dettato magisteriale che può essere rinvenuto *sub contrario* nello spazio della crisi modernista, ossia che un'indagine teologico-critica dei testi e degli eventi di rivelazione cristiana non può prescindere dalla differenza qualitativa della sua origine divina, può essere considerato un guadagno non irrilevante per uno sviluppo futuro della questione testimoniale. È noto che la teologia di scuola non portò avanti questa potenzialità, ma ciò non le era materialmente possibile. Infatti, essa trovava la sua ragion d'essere proprio nella difesa a oltranza del *duplex ordo cognitionis*¹⁶¹ che vede il soprannaturale dell'evento di rivelazione come l'*obictum quod* dell'indagine teologica.

La teologia del magistero, in quel contesto storico, poteva affrontare la questione testimoniale solo attraverso categorie estrinseciste, comportanti l'inevitabile dissoluzione di una vera struttura teologica della storia come testimonianza: «Ainsi donc, extrinsèque la relation du signe avec la chose signifiée, extrinsèque le rapport des faits avec la dogmatique qui y est superposée, extrinsèque la liaison de notre pensée et de notre vie avec les vérités qu'on lui propose du dehors[...]»¹⁶². Con la *perdita* della testimonianza andò perduta anche la possibilità di dare ragione critica della capacità *teologica* della fattualità storica di attestare il soprannaturale cristiano.

1.4 LA TESTIMONIANZA RITROVATA: DIVINO AFFLANTE SPIRITU (PIO XII - 1943)

Nel mezzo drammatico della seconda guerra mondiale (30.9.1943), in occasione del 50° della *Providentissimus Deus* di Leone XIII, fu pubblicata l'enciclica di Pio XII «de sacrorum Bibliorum studiis opportune provehendis»¹⁶³ *Divino afflante Spiritu*¹⁶⁴, consensualmente riconosciuta come la *Magna Charta*

¹⁵⁷ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 632.

¹⁵⁸ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 629-635.

¹⁵⁹ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 445-447.

¹⁶⁰ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 635: «Ma in realtà, se si deve riconoscere una distinzione tra la teologia e la fede, e se si deve riconoscere alla teologia una qualche consapevolezza critica rispetto alla fede, dobbiamo dire che la teologia del magistero si collocava più dalla parte della fede che non dalla parte della teologia; si edificava infatti sulla conoscenza della fede, non sulla conoscenza critica: in sostanza non era che la proclamazione della fede».

¹⁶¹ Cf. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, 394-399.428.

¹⁶² M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, 397.

¹⁶³ J. LEVIE, *La Bible*, 166-167: «L'encyclique est positive, constructive; elle donne des directives pour le travail plutôt qu'elle ne met d'abord en garde contre des dangers[...] L'encyclique *Divino afflante Spiritu* a frappé tous les écrits par son caractère positif d'exhortation optimiste et confiante à un travail fécond et libre dans le domaine de l'exégèse catholique[...]».

¹⁶⁴ Una sorta di preludio all'enciclica può essere rinvenuto nella lettera della Commissione biblica, datata 20.8.1941 (cf. EB 522-539), contro il libello polemico di D. Ruotolo *Un gravissimo pericolo per la chiesa e per le anime. Il sistema critico-scientifico nello studio*

dell'esegesi scientifica cattolica¹⁶⁵. L'enciclica mirava, attraverso una ricostruzione della storia del magistero «biblico», a superare i vicoli ciechi¹⁶⁶ in cui la chiesa cattolica era caduta durante la crisi modernista rispetto a una ricerca scientifico-critica sulla Bibbia¹⁶⁷. Si può quindi affermare che la *Divino afflante Spiritu* rappresenta un riconoscimento incoativo della legittimità della «critica» nel suo complesso in ambito cattolico, da un lato, per quanto riguarda la sua applicabilità al testo sacro della Bibbia e, d'altro lato, come manifesta accoglienza della necessità teologica della critica testuale: «[...] etiam solida *criticae artis peritia*, ad *eundem textum quod attinet*, coniungitur»¹⁶⁸.

È noto che il grande contributo apportato da questa enciclica fu l'assunzione consapevole dello spessore storico proprio alle Scritture cristiane, che non contraddice in alcun modo la qualità singolare del dato teologale contenuto nel testo biblico¹⁶⁹. L'esecuzione critica di questo guadagno raggiunto dal magistero fu affidato alla ricerca dell'esegesi¹⁷⁰, poiché l'interprete competente deve discernere «[...] quatenam literaria, ut aiunt, genera vetustae illius aetatis scriptores adhibere voluerint[...]»¹⁷¹. Se la consapevolezza del carattere propriamente storico del dato di rivelazione è raggiunto qui come patrimonio ormai acquisito, l'articolazione adeguata della relazione fra il profilo soprannaturale della rivelazione cristiana e la sua fattualità storica rimaneva ancora una questione aperta, bisognosa di ulteriori chiarimenti che la teologia (dogmatica) doveva offrire all'esegeta e alla chiesa tutta. Anzi, proprio la determinazione di questo rapporto rimane il punto critico dell'intera problematica, come sette anni dopo diverrà dolorosamente palese con la pubblicazione dell'enciclica dello stesso Pio XII *Humani generis*, e la nuova ondata di sospetto e restrizione della libertà di ricerca ed espressione che essa portò con sé nella chiesa cattolica.

In riferimento alla Santa Scrittura la *Divino afflante Spiritu* individua il vincolo di corrispondenza fra spessore storico e contenuto teologale del testo nel *sensu letterale* del dato testuale stesso¹⁷². Per quanto riguarda la giusta conformazione della struttura testimoniale rispetto al testo biblico sorge qui una domanda importante che chiede di essere in seguito brevemente discussa. Da un lato, la Scrittura testimoniale non rinvia di certo allegoricamente a qualcosa che è *altro* dalla *res* del testo, che si attesta *altrove* se non nel testo stesso. In questo senso, si può sicuramente accordare al *sensus litteralis* una competenza testimoniale. D'altro lato, però, la Scrittura testimoniale rinvia a qualcosa che viene attestato dallo spazio del testo stesso, ma che è testimonialmente differente dalla testualità attestante¹⁷³. Così che una comprensione irrigidita del *sensus litteralis* potrebbe portare a cancellare la differenza-testimoniale che abita originariamente lo spazio stesso del testo biblico, e a prendere così la *materia* per la *res* del testo. La *Divino afflante Spiritu* permette di per sé entrambe queste possibili comprensioni del *sensus litteralis*, senza decidersi risolutamente per una delle due. Si dà in essa una sorta di oscillazione fra una comprensione irrigidita e una visione ermeneutica e dinamica del *sensus litteralis*. Vorremmo, in primo luogo, fermare l'attenzione sul versante problematico della figura del «senso letterale» per passare poi, in seconda battuta, a sviluppare più ampiamente la potenzialità teologica del documento rispetto alla questione testimoniale.

Il rinvenimento del senso letterale deve tendere verso una determinazione della *theologica doctrina*¹⁷⁴. Qui la *Divino afflante Spiritu* mostra di intendere il contenuto del dato biblico, ovvero la rivelazione cristiana di Dio, fondamentalmente ancora nell'orizzonte di una dottrina dogmatica¹⁷⁵. Ne consegue che l'accoglienza credente del dato teologale viene concepita come un tenere-per-vero delle affermazioni linguistiche formali; il concetto di rivelazione è, infatti, pensato più nel senso di un'oggettività cosificata che non in quello di un incontro personale della coscienza dell'uomo con il libero darsi della verità di Dio¹⁷⁶. Questa formalità, che lascia presupporre, relativamente al senso letterale, più un velo inframissorio che una trasparenza testimoniale della *res* del testo, viene ulteriormente confermata dal fatto che nella *Divino afflante Spiritu* si può rinvenire un resto di funzionalizzazione dell'ermeneutica della Scrittura al dettato magisteriale: «[...] sed ut solidam etiam explicationem reperire enitatur, quae et cum Ecclesiae doctrina[...] fideliter concordet[...]»¹⁷⁷. Una riprova di ciò può essere ottenuta attraverso un confronto con l'altra grossa enciclica «teologica» di Pio XII: *Humani generis*¹⁷⁸. In essa si afferma che l'interpretazione teologica della Scrittura deve confermare *a posteriori* la

e nell'interpretazione della Sacra Scrittura. Per quanto riguarda la ricostruzione storica del lasso temporale che intercorre tra questione modernista e pubblicazione della *Divino afflante Spiritu* si veda J. LEVIE, *La Bible*, 134-164.

¹⁶⁵ Cf. H. HAAG, *Streit um die Bibel unter fünf Päpste*, 251; J. LEVIE, *La Bible*, 164.

¹⁶⁶ P. GIBERT, *Petite histoire de l'exégèse biblique*, Paris 1992 (=Lire la Bible 94), 253 (in seguito: P. GIBERT, *Petite histoire*): «Plus encore, il (Pius XII) intégrait et demandait d'intégrer à l'intelligence théologique et spirituelle des Écritures cet héritage "critique" au point d'y voir le passage obligé vers une intelligence supérieure celle qui avait été assurée par des commentateurs sur le génie desquels il n'y a pas à revenir[...]». Si muovono in quest'ottica anche G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 668; e J. LEVIE, *La Bible*, 165.

¹⁶⁷ Cf. P. GIBERT, *Petite histoire*, 243; G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 448.

¹⁶⁸ EB 547 (corsivo mio).

¹⁶⁹ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 448: «Nella sua *intentio profundior* [l'enciclica *Divino afflante Spiritu*] tende a valorizzare l'esegesi "scientifica" o "critica", in quanto è da ritenere, non come l'alternativa o la minaccia all'esegesi teologica, ma come la sua condizione imprescindibile».

¹⁷⁰ Cf. J. LEVIE, *La Bible*, 193-198.

¹⁷¹ EB 558. Sulla relazione tra generi letterari e ispirazione divina del testo biblico si veda EB 559.

¹⁷² Cf. EB 550.555.567; P. GIBERT, *Petite histoire*, 248-249.

¹⁷³ G. BERTULETTI, *Esegesi biblica e teologia sistematica*, 6: «[Il testo deve essere compreso come] la mediazione di una intenzionalità, la quale ha bisogno del testo precisamente perché è irriducibile all'oggettività del testo accessibile metodicamente».

¹⁷⁴ Cf. EB 551.

¹⁷⁵ Cf. EB 567.

¹⁷⁶ Cf. M. SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 2 - Traktat Offenbarung*, Freiburg - Basel - Wien 1985, 60-83 - qui 64-66.

¹⁷⁷ EB 564.

¹⁷⁸ DH 3884: «Et quamquam hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo *proxima et universalis veritatis norma* esse debet[...]» (corsivo mio).

corrispondenza della Scrittura con il magistero¹⁷⁹. In tal modo una comprensione quasi testuale del *sensus litteralis* finirebbe con il lasciar dipendere la Scrittura dal dettato magisteriale¹⁸⁰. All'interno di questa ambigua visione il senso letterale potrebbe opporsi e frammettersi alla *res* attestata dal testo biblico e, al tempo stesso, svuotare dall'interno l'esercizio critico della differenza qualitativa delle Scritture testimoniali rispetto all'ermeneutica di ogni parola della chiesa.

Al termine di questo primo approccio all'enciclica *Divino afflante Spiritu* si deve però porre attenzione a un'intuizione particolarmente significativa, ovvero del raggiungimento della consapevolezza ecclesiale che la Scrittura nella sua testualità non può mai essere sequestrata come dominio esclusivo di uno «stato» ecclesiastico. Essa è determinata/destinata all'intero ecclesiale, al fine di poter dare forma e innervare la vita cristiana nella sua interezza. Si tratta di una comprensione reale della Bibbia da parte di tutti i fedeli¹⁸¹, affinché la Scrittura possa divenire cibo quotidiano dell'esistenza cristiana¹⁸². Il testo biblico viene così riconsegnato dall'enciclica al suo luogo sorgivo: la reciprocità teologale in esercizio tra la «lettura» credente/vivente e la Scrittura testimoniale. Sebbene questo guadagno sia raggiunto attraverso una grammatica teologica tendenzialmente «parenetica» e, forse, anche un po' retorica, rimane in ogni caso una determinazione decisiva della posizione/ruolo della Scrittura canonica nella vita cristiana. Perché solo il «testo in esercizio», attraverso la lettura credente/vivente, può rendere possibile una mediazione testimoniale alla *res* teologale del testo stesso.

1.4.1 Sulla struttura testimoniale delle Scritture canoniche

Il primo capoverso dell'enciclica palesa quello che è il suo intento teologico rispetto alla ricostruzione storica del magistero «biblico» della chiesa cattolica. In un'unica frase vengono presentati elementi di assoluto rilievo per la questione testimoniale. Da un lato, viene affermata la differenza qualitativa che compete alla Scrittura in ragione della sua «origine» singolare: «[...] e caelo datum thesaurum[...] Sacras Litteras, cum divina earum origo[...]». D'altro lato, viene chiaramente percepito il vincolo essenziale della Scrittura con la tradizione apostolica: «[...] ut ex Apostolorum manibus illibatum accepit[...]». La Scrittura appartiene, quindi, allo stesso evento fondante cristiano, e per questo essa è in grado di «normare» e dare forma sia alla figura definitiva della chiesa (*doctrina de fide*) sia all'intero dell'agire cristiano (*doctrina de moribus*). La posizione/ruolo della Scrittura nella chiesa è riferita/orientata esattamente alla vita riuscita dell'uomo credente: «[...] et ad munus supernam impertiendi animis salutatem sollicitè adhibuit[...]»¹⁸³.

Secondo la *Divino afflante Spiritu* pertiene alla Scrittura una qualità singolarmente differenziale rispetto all'esercizio ermeneutico della chiesa. Ciò viene ulteriormente confermato attraverso l'assunzione del dettato del Vaticano I¹⁸⁴ relativamente al profilo *canonico* del testo biblico: »[...] hos eosdem libros, "pro sacris et canonicis" ab Ecclesia habendos esse declaravit, "non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati, nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant, sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt"»¹⁸⁵. Il testo canonico ha *in se stesso*, nella sua fattualità letteraria, questa differenza qualitativa che viene dalla sua origine divina; essa è «cosa» del testo, che è in grado di custodirla e garantirla *in sé*: «Pour cela, il [Pio XII] n'hésite pas a dire que l'Écriture manifeste d'elle-même sa propre puissance sans qu'il soit besoin de lui surajouter quoi que ce soit [...]»¹⁸⁶. A partire da questo punto la chiesa, *di fronte* alla Scrittura canonica, è conscia che, per quanto riguarda il dato di rivelazione della Scrittura stessa, le spetta una funzione unicamente ermeneutica e di garanzia: «[...] ita omni cum cura custodivit, a quavis falsa et perversa interpretatione defendit[...]»¹⁸⁷. Si è in tal modo mostrato che la «rilettura» storica del magistero operata dalla *Divino afflante Spiritu* comporta una precisa e promettente «teologia» del testo biblico. Tale potenzialità deve essere ora più direttamente interrogata per riferimento diretto alla questione testimoniale.

È noto che la determinazione della differenza qualitativa del testo canonico della Scrittura, dal compito squisitamente ermeneutico che compete alla chiesa si è condensata intorno alla questione del *sensus litteralis*¹⁸⁸. Si è già detto di come all'enciclica sottostà una visione sostanzialmente formalizzante della rivelazione: essa è presa più quale dato «materiale», che deve valere estrinsecamente per vero, che per la effettualità originaria dell'autocomunicazione di Dio, che nell'affidamento della libertà può essere riconosciuta

¹⁷⁹ DH 3886: «[...] eorum [cioè i teologi] enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina "traditione", sive explicite, sive implicite inveniuntur». Si veda, però, istruttivamente l'intero capoverso.

¹⁸⁰ Cf. DH 3887-3888. J. RATZINGER, *Kommentar zur „Dei Verbum“*, in *Lexikon für Theologie und Kirche - Das zweite vatikanische Konzil II*, Freiburg - Basel - Wien, 1967, 498-528.571-581 - qui 527: «So ist die Gefahr einer falschen Orientierung nicht von der Hand zu weisen, wenn „Humani Generis“[...] erklärt, es sei offenkundig falsch, das Klare vom Dunkeln her erklären zu wollen, was im Kontext besagen will, daß nicht das Lehramt von der Schrift her, sondern nur umgekehrt die Schrift vom Lehramt her erklärt werden dürfe. Das wird dann noch dahingehend zugespitzt, daß es als Aufgabe der Theologie bezeichnet wird, nachzuweisen, wie das vom Lehramt Festgestellte in den Quellen enthalten sei[...]».

¹⁸¹ Cf. EB 549.566. I due luoghi citati si riferiscono all'opportunità della traduzione del testo biblico nelle lingue vive e parlate.

¹⁸² Cf. EB 569.

¹⁸³ EB 538.

¹⁸⁴ Cf. DH 3006.

¹⁸⁵ EB 538 (corsivo mio).

¹⁸⁶ P. GIBERT, *Petite histoire*, 252.

¹⁸⁷ EB 538.

¹⁸⁸ Cf. EB 550-551.

e accolta come tale - di qui un tendenziale estrinsecismo nella comprensione del *sensus litteralis*. La domanda dirimente è se nella *Divino afflante Spiritu* si dia solo questa interpretazione del senso letterale, o se piuttosto essa non permetta di rinvenire anche una diversa (e più pertinente) visione di esso.

In primo luogo, sembra possibile ritenere che nell'enciclica il *sensus litteralis* funga da cardine per un'adeguata differenziazione fra la *res* del testo e il compito ermeneutico dell'interpretazione ecclesiale della Scrittura. Quest'ultima non può mai apportare aggiunta alcuna alla *littera-res* del testo, perché questa *res* è la parola di Dio nel medio del testo canonico: «[...] ut verbum Dei, per Sacras Litteras hominibus impertitum[...]»¹⁸⁹. Parola di Dio «[...] cuius custodia et interpretatio ab ipso Deo Ecclesiae commissa est[...]»¹⁹⁰. Il senso letterale opera sia quale custodia adeguata della qualità differenziale della parola della Scrittura da ogni parola ecclesiale (la Scrittura è così istanza di mediazione *attiva* della stessa parola di Dio), sia sul versante dell'esercizio sempre *accogliente* del compito ermeneutico della chiesa. Qui il *sensus litteralis* si pone quale cardine della differenza teologica fra parola di Dio e parole della chiesa.

Due annotazioni di merito. La *littera* della Scrittura viene chiaramente compresa come mediazione (*per*) alla *res* del testo (*Verbum Dei*), così da fissare una differenza *nello* spazio stesso del testo biblico fra *res* e testo: la *littera* testuale *deve* garantire *in sé* questa differenzialità della *res*. La differenza così individuata, poi, necessita di una comprensione in quanto *differenza-testimoniale*, cioè come la differenza *nella* testimonianza stessa (e non al di fuori di lei) tra attestante e attestato. La differenza teologica della *res* può e vuole darsi solo attraverso il differente della testimonianza scritturale (*per sacras Litteras*). In questo senso, il testo è l'istanza testimoniale della *res* da lui differente, che si manifesta testimonialmente attraverso la sua testualità. Si deve rimarcare, inoltre, che questa mediazione testimoniale della/alla *res* testuale avviene solo *per sacras Litteras*, e mai a prescindere da questa istanza storica attestante. Ciò significa che l'autoattestazione *reale* della *res* teologale del testo accade unicamente nello spazio testimoniale del *corpus litteralis* della Scrittura. Tale spazio-testimoniale deve essere assunto come il «luogo» storico non più retroindagabile in cui si attesta presenzialmente la *res* teologale del testo biblico.

A partire da questa differenza-testimoniale iscritta nello spazio proprio della Scrittura testimoniale l'attestante *contingente* si attua come mediazione insuperabile dell'attestato *incondizionato*. Questa è la comprensione che deve essere riconosciuta alla stretta connessione che nella *Divino afflante Spiritu* lega la *res* attestata alla *littera* testimoniale del testo. Se la *res* teologale si trova esclusivamente nella *littera* attestante, è chiaro che il rinvenimento del *sensus litteralis* diviene momento teologicamente irrinunciabile affinché la Scrittura testimoniale possa dare atto alla *traditio* della sua *res*. È importante annotare che l'enciclica riferisce alla figura teologica del *sensus litteralis* sia la differenza-testimoniale *nella* Scrittura testimoniale, sia la non retroindagabilità dello spazio-testimoniale. Per questo, al fine di dare luogo a una corretta visione del carattere testimoniale della Scrittura canonica, devono essere tenuti insieme entrambi i lati della struttura-testimoniale sopra accennata (differenza teologale e insuperabilità effettuale). Ciò in quanto, da un lato, solo la *differenza* custodita permette che l'eccedenza teologale della *res* attestata non venga oscurata dallo spessore-testimoniale del testo biblico; e, dall'altro, solo la testimonianza non «oltrepassata» dalla pretesa naturalista della critica può mediare realmente alla *res* attestata del testo: l'attestato è *nella* testimonianza e mai dietro di essa.

Così comprese, però, la differenza-testimoniale e l'insuperabilità-testimoniale si pongono quali strutture normanti/formanti di ogni approssimazione ermeneutica alla *res* teologale del testo biblico. Non rispettarle significherebbe mancarla del tutto. Solo una comprensione della Scrittura canonica come mediazione testimoniale rende possibile una percezione della rivelazione cristiana di Dio come normativamente attestata dal testo biblico, avendo così accesso reale a essa. È possibile qui constatare un guadagno rilevante rispetto alla questione del senso letterale. A esso, infatti, si riferisce sia la differenza qualitativa della Scrittura come mediazione testimoniale della parola Dio di fronte a ogni altra parola espressa/affermata dalla chiesa, sia la differenza intratestuale fra la Scrittura testimoniale e la parola testimoniata di Dio. Nel *sensus litteralis*, poi, si viene a condensare il vincolo non retroindagabile che è stato stretto tra la *res* teologale e la *littera* del testo biblico. Che una simile interpretazione del senso letterale corrisponda effettivamente all'impianto «teologico» della *Divino afflante Spiritu* può trovare conferma se si riflette sul rapporto che intercorre nell'enciclica fra la *mens* dell'autore biblico e la *intentio* di Dio.

Rinviano a Leone XIII e ad Agostino, nella *Divino afflante Spiritu* si afferma *sub contratio* - «noluit» - che l'intenzione volontaria dell'autore biblico è il *medium* dell'intenzione divina: «[...] Spiritum Dei, qui per ipsos [i sacri scrittori] loquebatur[...]»¹⁹¹. Così che per la chiesa si fa compito ermeneutico impretebile l'individuazione, nella fattualità del testo, di quella che è la *mens* dell'autore biblico, in quanto essa è innervata e guidata dalla stessa *intentio* di Dio¹⁹²: *per mens scriptoris* (storica) si manifesta/dà la *intentio Dei* (teologale)¹⁹³. In primo luogo, si deve sottolineare il parallelismo esistente tra il rapporto *intentio Dei-mens*

¹⁸⁹ EB 566 (corsivo mio).

¹⁹⁰ EB 551 (corsivo mio).

¹⁹¹ EB 539. Cf. G. LEVIE, *La Bible*, 170-171.

¹⁹² EB 547: «Exegetae enim est etiam minima quaeque, quae Divino Flamine inspirante, ex hagiographi calamo prodire, summa cum cura ac veneratione quasi arripere, quo penitus pleniusque mentem eius intellegat».

¹⁹³ Viene così interdetta sostanzialmente la possibilità di un approccio strutturalista alle Scritture canoniche. Infatti, questo metodo di interpretazione del testo sacrifica la *mens* dell'autore a favore di un'immediatezza tra testo e lettore. Ma se questa *mens scriptoris* è il medio testimoniale della *intentio Dei* stessa, mancare la *mens* significa perdere definitivamente la *res* teologale del testo. Cf. P. GRELOT,

scriptoris e quello prima illustrato *Verbum Dei-sacra Littera*. Esso non può essere svalutato a mera casualità; il primo dittico relazionale, infatti, è incluso completamente nel secondo, ed è da esso orientato e sostenuto. Ne discende che il momento della mediazione storica dell'autore biblico (*mens*) è interno e proprio alla Scrittura testimoniale, e non qualcosa di semplicemente giustapposto al *corpus* della Scrittura canonica, che rimane grandezza estranea rispetto all'intero del testo biblico. Piuttosto, questa *mens scriptoris* che media la *intentio Dei* appartiene alla struttura fondamentale della relazione testimoniale «parola attestata di Dio-Scrittura attestante canonica» che fa il testo biblico. Poiché l'istanza di mediazione della *mens scriptoris* è racchiusa originariamente nel vincolo testimoniale che lega la *res* e la *littera* del testo, essa non potrà mai frapporsi alla *res* teologale che in quel vincolo si attesta presenzialmente senza che con questo non venga dissolta anche la differenza(-testimoniale) tra *intentio-Verbum* e *mens-Littera*.

Il richiamo esplicito dell'enciclica di Pio XII all'importanza della critica *testuale* lascia supporre la convinzione che proprio lo spazio *fattuale/testuale* della Scrittura biblica sia in grado di fissare e determinare sufficientemente la qualità teologica della relazione originaria tra *mens scriptoris* e *intentio Dei*. In primo abbozzo viene qui indicata una capacità-testimoniale del testo biblico per riferimento ad una autorità-testimoniale che compete alla *mens scriptoris*. Precisamente in quest'ambito la *Divino afflante Spiritu* raggiunge, rispetto alla questione testimoniale, un guadagno tutt'oggi ancora insuperato.

Il carattere attivo della referenzialità tra *intentio Dei* e *mens scriptoris*¹⁹⁴ comporta l'impossibilità di affermare che la *res* teologale possa imporsi al testo biblico senza presupporre una mediazione testimoniale reale della scrittura credente *per scriptore sacros*. La qualità particolare e singolare (ispirazione) rispetto al vincolo di rivelazione fra *mens scriptoris* e *intentio Dei*, secondo l'enciclica, richiede che quel vincolo inscindibile (*mens-intentio*) si sia formato come un *unicum* insuperabile e non retroindagabile nel testo canonico della Bibbia. Per trovare l'originario teologale *intentio-Verbum* non si deve cercare dietro la storicità della *mens-Littera*, poiché la *res* giace solo nel testo biblico. Per questo la determinazione ermeneutica della *mens scriptoris* è decisiva rispetto al rinvenimento della *res Dei* del testo: «Interpres igitur omni cum cura, ac nulla quam recentiores pervestigaciones attulerint luce neglecta, dispicere enitatur, quae propria fuerit sacri scriptoris indoles ac vitae condicio, qua floruerit aetate, quos fontes adhibuerit sive scriptos sive ore traditos, quibusque sit usus formis dicendi. Sic enim satius cognoscere poterit quis hagiographus fuerit, quidque scribendo significare voluerit»¹⁹⁵.

La *Divino afflante Spiritu* si concentra qui in maniera particolare sulla figura dell'autore biblico, la cui *mens* mediatrice deve essere necessariamente tenuta in debita considerazione per poter percepire adeguatamente quella che è l'*intentio Dei* depositatasi attraverso l'autore nel testo biblico. L'unico «spazio» in cui si dà tale *intentio* è la stesura definitiva della Scrittura testimoniale. Questa autorità che l'enciclica riconosce appartenere allo scrittore biblico può essere compresa proprio nel senso della struttura-testimoniale della Scrittura biblica: nella testualità testimoniale si dà la parola attestata di Dio.

Lo spessore storico della *mens scriptoris* mediatrice non viene in alcun modo disatteso, come mostra chiaramente l'enciclica nella citazione e nel paragrafo seguente¹⁹⁶. Esso viene piuttosto compreso sinteticamente sotto la figura dei «generi letterari». Ma una tale considerazione relativa alla condizionatezza storica della Scrittura testimoniale si riferisce essenzialmente al rinvenimento del *sensus litteralis*, e non può mai venire presa come a sé stante. Essa è sempre a servizio dell'accesso della libertà alla *res* teologale del testo biblico. Infatti, in ogni caso (cioè per ogni approssimazione ermeneutica alla Scrittura canonica) ciò che deve essere saputo è esclusivamente «[...] quid ipse Deus in Sacris Litteris nobis significet[...]»¹⁹⁷. Il luogo in cui questo *Verbum Dei* si annuncia è la deposizione scritturale della mediazione testimoniale, condotta dalla *intentio Dei*, dell'autore biblico. E se la scansione introdotta dall'enciclica *litteralia genera-litteralis sensus* contorna la differenza intratestuale fra attestato e attestante, essa impedisce al tempo stesso che il vincolo tra essi contratto possa essere dissolto in un accumulo di «materiale» letterale.

Si è così approfondita la questione del *sensus litteralis* nell'enciclica di Pio XII da due diverse prospettive. Innanzitutto, se ne è rinvenuta la potenzialità così come la portata teologica per una corretta articolazione della questione testimoniale. Dopo di che se ne è svolta un'interpretazione tesa a individuare il contorno di una comprensione testimoniale della Scrittura canonica. L'esito della ricerca permette di accordare alla *Divino afflante Spiritu* un ruolo di attuale rilievo teologico per una corretta determinazione sia della posizione che compete alla Scrittura nella chiesa, sia della figura adeguata dell'approccio ermeneutico a essa.

1.4.2 *Divino afflante Spiritu*: Una soluzione dimenticata?

Si può dire che la *Divino afflante Spiritu* rappresenti una sorta di soluzione mancata della questione biblico-testimoniale? Non c'è dubbio che quest'enciclica abbia avuto, in ambito cattolico, un ruolo di assoluto rilievo,

L'exégèse biblique au carrefour, NRT 108 (1976) 502-506; R. FABRIS, *Dalla Dei Verbum a «L'interpretazione della Bibbia nella chiesa»*, 510-511.519.

¹⁹⁴ Cf. EB 556.

¹⁹⁵ EB 557.

¹⁹⁶ Cf. EB 558.

¹⁹⁷ EB 553.

quantomeno per il superamento del proibizionismo antimodernistico rispetto alla ricerca storico-critica del dato biblico¹⁹⁸. In questo modo essa ha contribuito al recupero del carattere originariamente storico della rivelazione cristiana; appunto perché ha permesso che la Bibbia fosse di nuovo ufficialmente accessibile al sapere critico della fede. Così facendo l'enciclica ha, almeno incoativamente, restituito la teologia al suo «oggetto».

Ma la *Divino afflante Spiritu* non fu solo il «permesso» magisteriale per un utilizzo della ricerca *critica* sullo spessore *storico* del testo biblico. Mentre essa riconosceva per la chiesa cattolica il significato di un *metodo* in riferimento alla *res* teologale della Scrittura, ha offerto al tempo stesso il contorno in cui doveva avvenire un approccio critico al testo biblico. Si è indicato tutto questo con la figura del carattere testimoniale appartenente al testo canonico. Ed è esattamente tale carattere ad essere stato sostanzialmente mancato dall'indagine storico-critica del dato scritturale che seguì, in ambito cattolico, la pubblicazione dell'enciclica. Una più profonda considerazione della struttura-*testimoniale* della Scrittura avrebbe potuto impedire che lo spessore testuale venisse compreso come un inconveniente da rimuovere, cercando alle sue spalle (ossia dietro la forma canonica della Scrittura) la *res* teologale del testo stesso. Oramai dovrebbe essere chiaro che ogni volta che si manca la testualità testimoniale della Scrittura si rende impossibile la percezione della sua *res* teologale.

Inoltre, è necessario sottolineare come non appartenga al sapere critico ritenere che un metodo sia qualcosa di assolutamente neutrale. Esso, qualunque sia, comporta sempre e necessariamente premesse di ordine teorico, che determinano sia il suo approccio alla «cosa» sia il suo modo di applicazione ad essa.

Si deve quindi osservare come per la teologia, in virtù dell'essere il suo «oggetto» l'autocomunicazione singolare e definitiva di Dio che è la carne di Gesù, sia esattamente questa *res carnis* (teologale) a predeterminare il metodo. Se questo «oggetto» si attesta nello spazio testimoniale delle Scritture canoniche, esso non può essere *realmente* accessibile a prescindere dalla struttura-*testimoniale* originariamente proprio alla testualità della Scrittura, in una continua e metodica retrointerrogazione della sua testimonianza. In questo senso, sembrerebbe essere pertinente parlare della *Divino afflante Spiritu* come di una soluzione nuovamente dimenticata e di una lezione non ascoltata fino in fondo dalla teologia che le fu successiva.

1.5 NELLO SPAZIO DEL VATICANO II: LA COSTITUZIONE *DEI VERBUM*

In primo luogo, è necessario sottolineare come la costituzione *Dei Verbum* produca un deciso superamento di una concezione formale e cosificante della rivelazione cristiana. Essa viene concepita nella sua originaria effettualità di autocomunicazione reale e personale di Dio all'uomo che vive nella storia¹⁹⁹: «Piacque a Dio, nella sua bontà e sapienza, rivelare se stesso e il mistero della sua volontà [...]»²⁰⁰. Il luogo definitivo di un tale darsi/manifestarsi di Dio è intravisto nella carne di Gesù²⁰¹, compimento insuperabile della rivelazione cristiana²⁰². Perché la carne testimoniale di Gesù è la «conferma» perfetta, in quanto con essa coincidente, della testimonianza di Dio che riscatta l'umano tutto dal dominio del male: «[...] porta a perfetto compimento la rivelazione e la conferma con la testimonianza divina, cioè manifestando che Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e per risuscitarci alla vita eterna»²⁰³. La «storia» di Gesù²⁰⁴ viene, quindi, riconosciuta dal Vaticano II come «principio» assoluto della fede cristiana e di ogni parola ecclesiale. Lo spessore/carne di quella «storia» è l'accesso alla realtà e verità di Dio in sé: nella *carne* di Gesù l'umano è originariamente accolto/incluso nel *proprium* teologale di Dio²⁰⁵. Da questa concentrazione cristologica del concetto di rivelazione operata dal concilio discendono due importanti conseguenze ecclesiologiche per la questione biblico-testimoniale di nostro interesse²⁰⁶.

In primo luogo, si deve accennare al fatto che il recupero²⁰⁷ della rivelazione/storia come cardine della fede cristiana significa la fine della teologia del magistero²⁰⁸. La teologia, infatti, così come lo stesso magistero,

¹⁹⁸ Cf. J. LEVIE, *La Bible*, 167.

¹⁹⁹ Cf. H. WALDENFELS - L. SCHEFFCZYK, *Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Handbuch der Dogmengeschichte* 11b, Freiburg - Basel - Wien 1977, 193-208; J. RATZINGER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 506; M. SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung*, 66-67; G. BERTULETTI - P. SEQUERI, *L'idea di «rivelazione»*, in G. COLOMBO (a cura di), *L'evidenza e la fede* (=Quaestio 1), Milano 1988, 201-234; W. KASPER, *Die Stellung*, 44-45.

²⁰⁰ EB 670.

²⁰¹ Cf. EB 672.

²⁰² Cf. EB 673.

²⁰³ EB 672.

²⁰⁴ Intesa nel senso descritto da P. SEQUERI, *La «storia di Gesù»*, in G. COLOMBO (a cura di), *L'evidenza e la fede*, 235-275.

²⁰⁵ Cf. EB 672. O. SEMMELROTH - M. ZERWICK, *Vatikanum II über das Wort Gottes. Die Konstitution „Dei Verbum“: Einführung und Kommentar, Text und Übersetzung*, Stuttgart (=Stuttgarter Bibelstudien 16) 1966, 14 (in seguito: O. SEMMELROTH - M. ZERWICK, *Vatikanum II*): «Daß Gott sich nämlich in Jesus Christus, seinem fleischgewordenen Wort, nicht nur ausgesprochen, sondern wirklich den Menschen hingegeben hat, damit die Menschen Zugang zu ihm finden und der göttlichen Natur teilhaftig werden» (si vedano più ampiamente le pagine 14-18).

²⁰⁶ Appunto, la portata ecclesiologica della *Dei Verbum* è sottolineata con vigore da O. SEMMELROTH - M. ZERWICK, *Vatikanum II*, 12-13.60-61. Cf. J. GNILKA, *Die biblische Exegese im Lichte des Dekrets über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum)*, MThZ 36 (1985) 1-19 - qui 5.

²⁰⁷ Cf. A. BERTULETTI - P. SEQUERI, *L'idea di «rivelazione»*, 205-208.

sono ricondotti dalla *Dei Verbum* al loro «oggetto» *materiale e reale*, che è la «storia» di Gesù rivelazione compiuta di Dio. Conseguenzialmente, si può affermare con J. Ratzinger²⁰⁹ che la costituzione conciliare produce un'adeguata relativizzazione cristologica della chiesa. Relativizzazione da comprendersi proprio nel senso della differenza-testimoniale esistente tra l'attestato fondante della definitività teologica di Gesù e l'attestazione mediatrice dell'ermeneutica storica della chiesa: «[...] aber die christologische Zentrierung, die jeden Ekklesio-Monismus weit hinter sich läßt, wird doch deutlich: Die Kirche kann im Grund nur Zeichen sein, weil und soweit sie von Christus her lebt, der selbst Zeichen und Inhalt der Offenbarung ist, das große göttliche *σημεῖον* und *μυστήριον*, das allein allen anderen Zeichen und Zeugnissen Tragkraft und Bedeutung gibt[...] Das Zeugnis ist von dem Bezeugten[...] nicht abzutrennen»²¹⁰. L'evidenza percettibile della testimonianza ecclesiale trova quindi la sua *ratio* unicamente nell'essere trasparenza storica dello «spessore» reale dell'evento fondante cristiano, affinché questo possa essere effettivamente accessibile in maniera universale. Sulla base di questo presupposto del recupero cristologico come determinazione originaria del concetto di rivelazione è possibile ora prendere in esame la questione della «posizione» della Scrittura nella chiesa.

Un'ultima annotazione deve essere premessa a ciò. Si tratta della singolarizzazione che la *Dei Verbum* opera rispetto al tema classico delle «tradizioni» (apostoliche/non scritte): in essa si parla semplicemente della *tradizione* al singolare. Ciò potrebbe essere inteso come una sorta di soggettivizzazione, così che la tradizione finirebbe col coincidere con l'attuazione della chiesa²¹¹. In questo senso, l'ampio utilizzo che la costituzione fa della figura «tradizione» rimane problematicamente indeterminato²¹². Si potrebbe dunque affermare che sia proprio il concetto di tradizione a rappresentare un luogo controverso della *Dei Verbum*²¹³.

1.5.1 Rilievo critico della Scrittura nella chiesa?²¹⁴

Nonostante la sua posizione a riguardo sia contrassegnata da una mancanza di riflessione critica e di caratterizzazione teologica, la *Dei Verbum* è sufficientemente e chiaramente consapevole che il vincolo *apostolico*, che la rivelazione di Dio in Gesù Cristo ha contratto, quale momento proprio/interno al suo accadere, con la tradizione *apostolica* (nel senso di un affidamento a essa del Vangelo)²¹⁵, appartiene all'evento fondante cristiano della *res Jesu*: «Primärer Maßstab aller Tradition ist Jesus Christus selbst; er ist die Urtradition. Jesus Christus ist uns aber nur im Zeugnis der Apostel „greifbar“, das apostolische Zeugnis gehört deshalb konstitutiv in das Christusgeschehen hinein. Der Niederschlag dieses apostolischen Zeugnisses, die Schriften des neuen Testaments, nehmen darum teil an der Normativität des Christusgeschehens. Deshalb muß die neutestamentliche Überlieferung Seele und Norm aller späteren kirchlichen Überlieferung sein»²¹⁶. Così che «[...] über das Wort des Herrn hinaus der Umgang mit ihm und seine Werke überlieferungsbegründend verzeichnet [werden kann]»²¹⁷. Si può ora porre la domanda: come si rapporta questo plesso fondante rispetto alla Scrittura canonica e alla tradizione ecclesiale²¹⁸?

Queste due relazioni - da un punto di vista obiettivo - sono sostanzialmente diverse, sebbene non possano venir separate l'una dall'altra. Sembra possibile ritenere, con adeguatezza, che l'ispirazione della Scrittura attraverso lo Spirito Santo agisca da principio formante di una corrispondenza normativa della stesura scritturale della tradizione *apostolica* con l'evento fondante cristiano²¹⁹. Questo evento della *traditio* cristiana si è condensato materialmente e definitivamente nelle Scritture canoniche²²⁰. La costituzione conciliare afferma, infatti, che l'immediatezza del cerchio apostolico all'effettualità cristologica della verità di Dio²²¹, di cui non è possibile alcuna successione²²², ha contratto un vincolo singolare/differenziale con la sacra Scrittura, tale da esprimere infatti «in modo speciale» la «predicazione apostolica»²²³.

Di fronte a questa deposizione apostolica dell'evento fondante cristiano nella Scrittura spetta alla successione apostolico-ecclesiastica unicamente un compito formale di garanzia e salvaguardia del contenuto materiale dell'autocomunicazione definitiva di Dio in Gesù Cristo: «Affinché poi il Vangelo si conservasse sempre integro e vivo nella chiesa, gli apostoli lasciarono come successori i vescovi[...]»²²⁴. Questa conservazione, secondo J. Ratzinger, deve essere compresa «[...] nicht so sehr als ein materiales denn als ein formales Prinzip»²²⁵. La chiesa viene a sapere precisamente da questa qualità differenziale della

²⁰⁸ Cf. EB 684; J. RATZINGER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 527.

²⁰⁹ Cf. J. RATZINGER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 511.

²¹⁰ J. RATZINGER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 511.

²¹¹ Cf. EB 679.

²¹² Cf. W. KASPER, *Das Verhältnis*, 179-180.

²¹³ Cf. W. KASPER, *Das Verhältnis*, 184-185.

²¹⁴ Cf. W. KASPER, *Die Stellung*, 37-44; id., *Das Verhältnis*, 161-163.

²¹⁵ Cf. EB 677; W. KASPER, *Das Verhältnis*, 186.

²¹⁶ W. KASPER, *Theologie und Kirche*, 97.

²¹⁷ J. RATZINGER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 516.

²¹⁸ Cf. W. KASPER, *Das Verhältnis*, 179-183.

²¹⁹ Cf. EB 677; O. SEMMELROTH - M. ZERWICK, *Vatikanum II*, 22.

²²⁰ Cf. W. KASPER, *Die Stellung*, 49.

²²¹ EB 677: «Perciò Cristo Signore[...] diede l'incarico agli apostoli che il Vangelo [...] fosse predicato a tutti, come sorgente di tutta la verità che salva e di ogni regola morale[...]».

²²² Cf. J. RATZINGER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 521.

²²³ Cf. EB 679.

²²⁴ EB 678.

²²⁵ J. RATZINGER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 517.

Scrittura della propria differenza dall'effettualità cristologica della verità di Dio²²⁶. In tal senso, la Scrittura può operare *nella* chiesa come simbolo reale e principio *critico*-normante della differenza-testimoniale tra rivelazione attestata e testimonianza ecclesiale: «Die Kirche und die Theologie bedürfen der Schrift als unbequemen Mahner und als Moment heilsamer Unruhe, das immerwieder auf *Jesus Christus* verweist und dafür sorgt, daß *die Kirche nicht* - wozu sie nur allzuoft in Gefahr ist - *etwas kurzschlüssig ihrer Worte mit dem Wort Gottes*[...] identifiziert»²²⁷.

In questa differenziazione obiettiva della relazione della Scrittura verso il vincolo apostolico della rivelazione cristiana da quella verso la trasmissione ecclesiale della *res carnis* cristiana, si può percepire una differenza qualitativa delle Scritture canoniche rispetto alla mediazione testimoniale della chiesa²²⁸. In seguito si vorrebbe analizzare, all'interno della *Dei Verbum*, il rapporto esistente fra Scrittura e tradizione, fra Scrittura ed evento fondante, così come la relazione dello Spirito Santo con il testo canonico e con la tradizione ecclesiale.

1.5.1.1 Il rapporto tra Scrittura e tradizione

La tradizione è, in primo luogo, figura gnoseologico-formale (*innotescere*) di mediazione in cui la chiesa viene a conoscenza della qualità canonica del testo biblico: «È per mezzo di questa tradizione che la chiesa conosce l'intero canone dei libri sacri[...]»²²⁹. In riferimento a questa determinazione canonica della Scrittura la tradizione è, poi, il luogo in cui il testo biblico viene «messo in esercizio» e dove ci si può approssimare *ermeneuticamente* a esso²³⁰ per avere accesso reale all'evento cristiano di rivelazione²³¹. Le «Scritture canoniche in esercizio» all'interno della tradizione ecclesiale (e solo qui) fungono da condizione materiale di possibilità affinché abbia luogo una omologia reale della *lettura credente* (diacronica) con l'evento fondante cristiano²³², come aveva già percepito con lucidità M. Blondel²³³. Da un lato, la tradizione è *materialmente* legata alla Scrittura e *normativamente* vincolata a essa; dall'altro, la Scrittura canonica può attuarsi come principio omologico dell'evento fondante cristiano unicamente all'interno della mediazione testimoniale della tradizione ecclesiale²³⁴.

²²⁶ O. SEMMELROTH - M. ZERWICK, *Vatikanum II*, 23: «Schon im ersten Satz wird deutlich, wenn auch nicht ausdrücklich, darauf hingewiesen, daß in dieser Hinsicht der Heiligen Schrift eine gewisse Zeichenhaftigkeit zukommt. Deshalb nämlich hat die apostolische Predigt „in den inspirierten Büchern besonders deutliche Ausdruck gefunden“, weil sie als Element in die Institution der Kirche selbst eingehen sollte[...] Diesen Sinn der Heiligen Schrift in der Kirche darf man nicht gering achten. Sie ist Zeichen dafür, daß die Kirche aus Gottes Offenbarungswort und unter seinem ständigen Anspruch lebt».

²²⁷ W. KASPER, *Die Stellung*, 50 (corsivo mio).

²²⁸ Cf. W. KASPER, *Die Stellung*, 24; J. RATZINGER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 520.

²²⁹ EB 681.

²³⁰ O. SEMMELROTH - M. ZERWICK, *Vatikanum II*, 25: »[Die Lebendigkeit der Überlieferung] erweist sich vor allem darin, daß sie das in der Heiligen Schrift gewissermaßen Institution gewordenen Gotteswort zur *Wirksamkeit* kommen läßt. Die Überlieferung als die Lebendigkeit der glaubenden Kirche ist es ja schon, aus der die Kirche den Kanon dessen *erkennt*, was zur Heiligen Schrift gehört» (corsivo mio).

²³¹ EB 681: «[...]in essa] le stesse sacre scritture sono comprese più compiutamente e rese continuamente operanti. Così quel Dio, che ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce del Vangelo risuona nella chiesa e per mezzo di essa nel mondo, guida i credenti alla verità tutta intera e in essi fa dimorare abbondantemente la parola di Cristo[...]». Cf. J. RATZINGER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 522; E. HAULLOTTE, *Le «texte» du Testament nouveau: écriture et lecture d'une «Révélation»*, in P. RICCEUR (et alii), *La révélation*, 79-147 - qui 80-81.

²³² E. HAULLOTTE, *Le «texte» du Testament nouveau: écriture et lecture d'une «Révélation»*, 95-96: «Mais les attestations que nous avons relevées sur la frontière où se découpe peu à peu le nouveau corpus, montrent la formation d'un autre dispositif, qui, lui, devient l'expression d'un pôle *généralif* du champ chrétien: un certain *rapport* entre ce qui vient du Seigneur et son milieu de transmission: oral ou écrit[...] C'est ce rapport qui prend forme peu à peu comme écriture distincte, capable de générer par sa relecture le mouvement originaire de "révélation"».

²³³ Cf. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, 432-436. In un primo momento Blondel mostra il carattere non meramente passivo del compito ermeneutico della tradizione. Essa è quindi sempre tradizione in «attuazione del dato» di rivelazione: «Et afin d'aller d'emblée à l'extrémité de la thèse que je veux justifier, je dirai que cette puissance conservatrice es en même temps con quérante, qu'elle découvre et formule des vérités dont le passé a vécu, sans avoir pu les énoncer ou les définir explicitement[...]». Successivamente Blondel afferma che considerare la tradizione come un principio sostitutivo (della Scrittura) significa operare una riduzione del senso della stessa tradizione: «Contrairement à l'idée vulgaire, mais conformément à la pratique constante de l'Eglise, on doit dire que la Tradition n'est pas un simple succédané de l'enseignement écrit[...]» Egli giunge così a prospettare l'esistenza di una «differenza» sostanziale fra Scrittura e tradizione (per comprendere adeguatamente il dettato blondelliano è necessario, però, non perdere mai di vista il quadro del suo confronto critico, e polemico, con il procedimento metodologico dello storicismo): «Elle sait garder du passé non pas tant l'aspect intellectuel que la réalité vitale. Là même où existe l'écriture, elle a donc toujours à y ajouter[...]» Così che il carattere fondante e il profilo critico della Scrittura può darsi solo nel suo «esercizio» all'interno della «tradizione in attuazione»: «Elle se fonde sans date sur les textes, mais elle se fonde en même temps et d'abord sur autre chose qu'eux, sur une expérience toujours en acte qui lui permet de rester, à certains égards, maîtresse des textes au lieu d'y être strictement asservie. Bref, à chacun des instants où le témoignage de la Tradition a besoin d'être invoqué pour résoudre les crises de croissance que traverse la vie spirituelle de l'humanité chrétienne[...]» Ma proprio come ambiente necessario per l'«esercizio» della Scrittura canonica Blondel vede nella tradizione un momento di carattere esclusivamente ermeneutico-conoscitivo: «Elle n'a rien à innover, parce qu'elle possède son Dieu et son tout; mais elle a sans cesse à nous apprendre du nouveau, parce qu'elle fait passer quelque chose de l'implicite vécu à l'explicite connu». Nello svolgimento di questo compito è chiaro che per Blondel solo la «Scrittura in esercizio» all'interno della «tradizione in attuazione» può fungere da stanza fondativa della vita cristiana: «Si paradoxale que semble une telle affirmation, on peut donc maintenir que la Tradition anticipe l'avvenir et se dispose à l'éclairer par l'effort même qu'elle fait pour demeurer fidèle au passé. Gardienne du don initial[...] elle sert à nous affranchir des Ecritures mêmes sur lesquelles elle ne cesse de s'appuyer avec un pieux respect; elle sert à nous faire atteindre, sans passer exclusivement par les textes, le Christ réel qu'aucun portrait littéraire ne saurait épuiser ni suppléer» (433-435).

²³⁴ J. RATZINGER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 523: «[...] erscheint es als wichtig, daß unser Text im übrigen die *Funktion* der Tradition ganz auf die Schrift rückbezogen sieht: Zunächst gewährleistet sie den Kanon[...], so daß den Kanon annehmen immer auch notwendig heißt die Überlieferung annehmen[...] Diese Doppelschreibung der Tradition zeigt sich gänzlich in *Funktion* zur Schrift hin, sie weist freilich zugleich die Schrift *in den Raum* von Überlieferung ein» (corsivo mio).

Tra evento cristiano fondante, Scrittura canonica e tradizione ecclesiale non si dà alcuna frammentazione, in quanto la loro reciproca referenzialità è già presente nel testo biblico inteso come omologia scritturale dell'effettualità cristologica della verità di Dio. Questi tre «momenti» rappresentano, piuttosto, per la *Dei Verbum* un *unicum* molteplice, in cui la diversità non deve mai essere confusa nella loro unicità omologica, proprio mentre essi possono essere tali solo attraverso un'essenziale interconnessione reciproca²³⁵. Ma come è da comprendere tutto ciò? Rispetto al contenuto della rivelazione cristiana solo la Scrittura è legata alla parola di Dio secondo l'*ordo essendi*; infatti per la *Dei Verbum* solo «[...] la sacra Scrittura è parola di Dio[...]»²³⁶. Di contro, il rapporto tra la tradizione ecclesiale e la parola di Dio viene compreso secondo l'*ordo cognoscendi* (*servent, exponat, diffundat*), poiché il suo compito consiste proprio, e unicamente, nel «[...] trasmettere integralmente la parola di Dio[...]»²³⁷. Questa differenza di *ordo* ostende una qualità differenziale che pertiene alla Scrittura nella e davanti alla trasmissione/tradizione ecclesiale: «Dabei ist wichtig, daß nur über die Schrift eine eigentliche „ist“-Definition gegeben wird: Von ihr wird gesagt, daß sie schriftlich festgehaltenes Sprechen Gottes ist. Die Tradition wird dagegen nur funktional beschrieben, von dem her, was sie tut: Sie vermittelt Wort Gottes, „ist“ es aber nicht. Kommt schon der Vorrang der Schrift deutlich zum Vorschein, so zeigt er sich noch einmal bei der nähren Charakterisierung des Vorgangs der Überlieferung, deren Auftrag das „Bewahren, Auslegen und Verbreitern“ ist; sie ist nicht produktiv, sondern „konservativ“, dienend einem Vorgegebenen zugeordnet»²³⁸. La Scrittura è la misura dell'intero della tradizione ecclesiale²³⁹, letteralmente il suo *canone* formante²⁴⁰, così che essa assume all'interno dell'attuazione della missione teologale della chiesa una funzione critica decisiva²⁴¹.

La differenziazione posta fra *ordo essendi* (parola di Dio) e *ordo cognoscendi* (tradizione) è del tutto sostanziale, senza che questo significhi una separatezza fra i due ordini dell'unico evento di rivelazione²⁴². L'*ordo essendi* si è legato all'*ordo cognoscendi* attraverso un vincolo testimoniale originario e insuperabile, che ha trovato nel canone biblico lo snodo fondamentale e normante²⁴³. Inoltre, la *Dei Verbum* intende accordare²⁴⁴ all'intero della tradizione ecclesiale una competenza ermeneutica (garantita dal magistero) relativa alla determinazione storica della diverse figure dell'agire pratico della vita cristiana, nella loro corrispondenza «obiettiva» (ossia normata/formata dalla Scrittura canonica) alla forma di rivelazione²⁴⁵.

1.5.1.2 Il rapporto della Scrittura con l'evento fondante cristiano

La costituzione conciliare contempla il rapporto della Scrittura verso l'evento fondante cristiano secondo due diverse prospettive. In primo luogo, si tratta della dottrina della «ispirazione» della Scrittura; in secondo luogo, si tiene conto del carattere singolare della testimonianza neotestamentaria sulla «storia» di Gesù.

L'ispirazione è quell'evento divino nel medio della libertà umana, che presiede alla «stesura» testuale del Vangelo: «[...] come pure venne eseguito da quegli apostoli e persone della cerchia apostolica, che, sotto ispirazione dello Spirito Santo, misero in iscritto l'annuncio della salvezza»²⁴⁶. Inoltre, essa garantisce la corrispondenza materiale tra rivelazione di Gesù Cristo e Scrittura canonica²⁴⁷. In questo senso, attraverso l'ispirazione viene affermato un rapporto singolare di mediazione della Scrittura con l'evento cristiano fondante²⁴⁸. Il rilievo della Scrittura nella chiesa viene specificato e qualificato proprio da questo suo rapporto con la rivelazione cristologica, ovvero come rilievo e posizione del tutto singolare della Scrittura nella/di fronte alla chiesa. Tale autorità le viene dalla *res* stessa del testo biblico, che *attraverso* di lei, e mai a prescindere da lei, in maniera testimonialmente singolare (guidata dallo Spirito) si pone quale principio formante di ogni testimonialità ecclesiale: «Es wird verwiesen auf die Inspiration der Schrift, was[...] sachlich nichts anders

²³⁵ Cf. W. KASPER, *Das Verhältnis*, 181.

²³⁶ EB 682.

²³⁷ EB, 682.

²³⁸ J. RATZINGER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 525.

²³⁹ Cf. EB 701; J. RATZINGER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 573.

²⁴⁰ O. SEMMELROTH - M. ZERWICK, *Vatikanum II*, 52-53: «Die Heilige Schrift[...] ist die höchste Richtschnur des Glaubens der Kirche. So ist ja nach dem frühchristlichen Verständnis das Wort vom biblischen „Kanon“ gemeint. Damit bezeichnete man ursprünglich nicht das Register der von Gott inspirierten und der Kirche übergebenen Schriften, sondern die Heilige Schrift selbst wurde als „Kanon“ bezeichnet, als maßgebende Richtschnur, *Norma normans* für den Glauben der Kirche».

²⁴¹ Cf. H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 38-44.

²⁴² Cf. EB 682.685; W. KASPER, *Die Stellung*, 46-47.

²⁴³ H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 40-42: «Die Schriften des (Alten und) Neuen Testaments sind allesamt ein Zusammenspiel solcher 'Aktualisierungen': Vorgegebene Überlieferungen bekommen im lebendigen Zeugnis eine neue Gestalt. Dieses Zeugnis selbst verweist aber zu seinem Verständnis auf die von ihm aufgenommenen Traditionen. Seinerseits legt es sich wieder in einer bestimmten Form zugleich fest, wie es für eine neu interpretierende Weitergabe offenbleibt[...] Tradition und Schrift stehen dem bisher Gesagten zufolge in keinem prinzipiellen Gegensatz. Objektiviert Traditionen (zunächst des 'Alten Testaments') sind stets schon Ausgangspunkt für den lebendigen Akt christlicher Überlieferung gewesen, der sich seinerseits je neu in bestimmten Formen objektiviert. Innerhalb dieses Zusammenspiels bilden der Kanon der Schriften den alleseits anerkannten Bezugspunkt als authentische Zusammenfassung ursprünglicher Tradition und bleibender Maßstab für alle weitere Tradition».

²⁴⁴ Cf. EB 683-684.

²⁴⁵ Cf. EB 681.

²⁴⁶ EB 677. Cf. EB 686-687.

²⁴⁷ Cf. W. KASPER, *Das Verhältnis*, 186-187.

²⁴⁸ A. GRILLMEIER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, in *Lexikon für Theologie und Kirche - Das zweite vatikanische Konzil II*, 528-557 - qui 544: «Kapitel III entfaltet den theologischen Charakter der Heiligen Schrift. Aufgrund der Inspiration ist sie die besonders qualifizierte Vermittlerin der Offenbarungswahrheit[...] Die Heilige Schrift ist in besonderer Weise Gefäß der göttlichen Offenbarung, von der in Kapitel I die Rede ist. Dieser Bezug zur Offenbarung ist bestimmend für das Ganze».

bedeutet, als daß die Schrift ein konstitutives Moment der ursprünglichen Offenbarung darstellt. Die Schrift hat also Anteil an der einmaligen Normativität der geschichtlichen Offenbarung[...]»²⁴⁹.

Ancora per riferimento alla dottrina dell'ispirazione²⁵⁰ deve essere sottolineato il profilo «attivo» che la *Dei Verbum* ascrive al rapporto di ispirazione. Si accenna così a una mediazione testimoniale dell'evento fondante cristiano²⁵¹. Essa contraddistingue proprio la *mens auctoris* rispetto alla *intentio-veritas Dei*²⁵², che oramai coincide con l'effettualità originaria dell'autocomunicazione di Dio che è Gesù Cristo: «[...] verità che Dio in vista della nostra salvezza volle fosse messa per iscritto nelle sacre lettere»²⁵³. Al *corpus* ispirato delle Scritture testimoniali deve essere riconosciuta la capacità omologica di una corrispondenza singolare con l'autoattestazione della verità teologica di Dio²⁵⁴, accaduta definitivamente nella carne di Gesù: «Inspiration und Irrtumslosigkeit sind in erster Linie vom Willen Gottes her zu fassen, der den Menschen seine Heilswahrheit mitteilen will, und zwar so, daß diese Wahrheit „fest, getreu und ohne Irrtum“ gelehrt wird. „Fest“ und „getreu“ drücken die besondere Funktion der Schrift aus, das unvergängliche Verbleiben der Heilswahrheit zu garantieren und so zum Zeugnis auch der besonderen Bundestreue Gottes zu uns zu werden»²⁵⁵. Ne deriva la qualità normativa delle Scritture canoniche per la vita cristiana dell'intero ecclesiale²⁵⁶: «Theologisch gesehen hat nicht die Tradition die Schrift hervorgebracht; diese hat vielmehr jene im Heiligen Geiste als vom Gesit inspirierte Schrift, als durch Menschenwort vermitteltes Gotteswort erkannt und anerkannt[...] Insofern gibt es einen Vorrang der Schrift vor der Tradition und eine kritische Funktion der Schrift gegenüber der Tradition»²⁵⁷.

È necessario, poi, rimarcare la qualità singolare che la *Dei Verbum* riconosce esser propria alla testimonianza neotestamentaria²⁵⁸ rispetto alla rivelazione cristiana di Dio²⁵⁹. Il canone neotestamentario viene compreso come testimonianza differenziale (*divinum*) e definitiva (*perenne*) dell'evento fondante della *res cristologica*²⁶⁰: «Das Zeugnis, von dem der letzte Satz des Artikels 17 spricht, ist ein aktives Zeugnis, eine autorisierte Aussage, eine ständige Verkündigung, und so auch die Schriften, die es weitergeben»²⁶¹. La costituzione conciliare intende il vincolo testimoniale insuperabile, che media l'incontro (immediato) della libertà con la forma di rivelazione, esattamente nel senso della *differenza*-testimoniale: le Scritture neotestamentarie rendono testimonianza di quell'effettualità originaria della verità di Dio che è Gesù Cristo (*quarum rerum*), e giammai di se stesse. La relatività-testimoniale della testualità biblica alla *res Jesu* rimane, quindi, il simbolo reale della costituzione esclusivamente testimoniale di ogni mediazione della chiesa. La chiesa è costituita in un ministero originario che la istituisce storicamente al rinvio testimoniale alla *res* della Scrittura: «L'autoreferenzialità della testimonianza è certamente una perversione della fede teologica: essa infatti occulta la *differenza della rivelazione*[...] Propiziare l'approdo a *questa* differenza è precisamente il compito della testimonianza»²⁶².

Un'interpretazione di questo tipo viene confermata dal testo della *Dei Verbum*, laddove esso unisce l'origine dei vangeli alla qualità singolare della loro testimonianza della *res carnis* cristiana: «A nessuno sfugge che tra tutte le Scritture, anche del Nuovo Testamento, i vangeli possiedono una meritata superiorità, in quanto costituiscono la principale testimonianza relativa alla vita e alla dottrina del Verbo incarnato, nostro salvatore. La chiesa ha sempre e ovunque ritenuto e ritiene che i quattro vangeli sono di origine apostolica»²⁶³. In tal modo viene rimarcata una proprietà particolare delle scritture evangeliche, che trova la sua ragion d'essere nel vincolo apostolico dei vangeli con l'evento fondante cristiano. Questo vincolo rende possibile la salvaguardia del momento materiale-contenutistico dell'evento di rivelazione all'interno dell'attuazione storica della chiesa. Ciò affinché possa essere preservata l'universale possibilità di accesso della libertà alla *veritas* riscattante e redimente di Gesù²⁶⁴: che altro non è se non la *mens (auctoris)* testuale rispetto all'evento fondante cristiano²⁶⁵.

²⁴⁹ W. KASPER, *Die Stellung*, 49.

²⁵⁰ Cf. EB 686-687; A. GRILLMEIER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 545-547.

²⁵¹ Cf. W. KASPER, *Das Verhältnis*, 183.

²⁵² A. GRILLMEIER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 552: «Sie identifizieren aber den Aussagewillen Gottes nicht einfachhin mit diesem historisch-gebundenen Verständnis des Schriftstellers, sondern lassen ihn *darüber hinausgehen*» (corsivo mio).

²⁵³ EB 687.

²⁵⁴ Cf. W. KASPER, *Das Verhältnis*, 187.

²⁵⁵ A. GRILLMEIER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 547. Cf. W. KASPER, *Die Stellung*, 50.

²⁵⁶ Cf. A. GRILLMEIER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 547.

²⁵⁷ W. KASPER, *Das Verhältnis*, 188.

²⁵⁸ O. SEMMELROTH - M. ZERWICK, *Vatikanum II*, 43-44: «Wenn es nun abschließend heißt: „Für all das stehen die Schriften des Neuen Bundes als dauerndes und göttliches Zeugnis da“, wird man den Nachdruck nicht überhören dürfen, mit dem die *Eigenart* dieses Zeugnisses als göttlich, weil inspiriert, und als *unveränderlich dauernd*, weil schriftlich niederlegt, betont wird».

²⁵⁹ Cf. EB 695-700.

²⁶⁰ Sul carattere storico dei vangeli, durante il concilio, la commissione biblica pubblicò un'istruzione, sintetica ma significativa, intitolata *La verità storica dei vangeli* (cf. EB 644-659). A riguardo si veda O. SEMMELROTH - M. ZERWICK, *Vatikanum II*, 44-50.

²⁶¹ B. RIGAUX, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, in *Lexikon für Theologie und Kirche - Das zweite vatikanische Konzil II*, 558-570 - qui 565. Cf. E. HAULOTTE, *Le «texte» du Testament nouveau: écriture et lecture d'une «Révélation»* 92-96.

²⁶² P. SEQUERI, *Assolutezza e relatività*, 152.

²⁶³ EB 696-697.

²⁶⁴ B. RIGAUX, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 566: «Wenn der Text sagt, die Evangelien *seien* das Zeugnis, wenn er also nicht sagt, sie würden es nur *darbieten*, so will man damit den schriftlichen Charakter der Zeugnisse hervorheben und betonen, daß diese als Schriften einen soliden Beziehungspunkt für historische Arbeit und theologische Durchdringung darstellen. Leben und Lehre Jesu sind in ihnen in Wahrheit und Wirklichkeit begründet».

²⁶⁵ Cf. EB 698.

1.5.1.3 La relazione dello Spirito Santo verso la Scrittura e verso la tradizione

La differenza qualitativa della Scrittura canonica davanti alla tradizione ecclesiale può essere elaborata anche attraverso il rinvenimento della qualità singolare della relazione dello Spirito Santo verso il testo biblico, che nella *Dei Verbum* è essenzialmente diverso da quello dello Spirito verso la tradizione della chiesa. Il sorgere del testo canonico avviene *sub inspiratione* dello Spirito Santo²⁶⁶. Per quanto riguarda l'attuazione storica della tradizione ecclesiale si parla più semplicemente di un accompagnamento della chiesa e del suo momento magisteriale *sub assistentia* dello Spirito Santo²⁶⁷: «*Innerhalb dieser Gesamtkonstellation (der verschiedenen loci theologici) kommt der Schrift ihre besondere und einmalige Bedeutung zu. Sie allein ist vom Geist Gottes inspiriertes Wort Gottes, während die Tradition und das Lehramt dieses unter dem Beistand des Heiligen Geistes nur bezeugen*»²⁶⁸. La differenza di relazione, qui accennata, dello Spirito verso la Scrittura e verso la tradizione deve essere ricondotta a quella precedentemente individuata tra *ordo essendi*, che riguarda solo la Scrittura canonica, e *ordo cognoscendi*, che fissa il senso costitutivo della tradizione della chiesa.

La *Dei Verbum* non intende certo offrire una dottrina completa della relazione che lo Spirito intrattiene con la Scrittura e con la tradizione. Per questo motivo nel testo conciliare la qualità differenziale di tali rapporti rimane semplicemente abbozzata. Tuttavia, la differenza qualitativa delle due relazioni è chiaramente intravista e intesa. In conclusione è necessario affermare che a motivo dell'ispirazione, ossia del rapporto singolare tra evento fondante, Spirito e Scrittura, al testo canonico deve essere accordata una qualità differenziale rispetto a qualsiasi altra testimonianza ecclesiale della rivelazione cristologica di Dio. Ne consegue un primato specifico e insuperabile della Scrittura di fronte alla tradizione ecclesiale²⁶⁹. Ciò che la costituzione conciliare, attraverso l'elaborazione del rapporto singolare e differenziale della Spirito Santo verso la Scrittura canonica, ha saputo elaborare è proprio quella «[...] besondere Bedeutung der Schrift [...] die letztlich darauf gründet, daß sie auf Grund der Inspiration als ganze Offenbarungswort ist, was von keinem anderen Dokument christlicher Vergangenheit behauptet werden darf, und so die Schrift als die grundlegende Gestalt der „Überlieferung“ ausweist»²⁷⁰.

1.5.2 Ruolo *critico* o semplice presenza della Scrittura nella chiesa?

È noto che J. Ratzinger ha rimarcato criticamente come la *Dei Verbum* abbia mancato di mettere mano a una più coerente e adeguata elaborazione del ruolo *critico* della Scrittura *di fronte* alla chiesa, come «*traditionskritisches Moment*»²⁷¹. Ad una critica di questo tipo, capace di cogliere in pieno la problematica in esame, si deve riconoscere tutta la sua adeguatezza. Di contro, è necessario però rimarcare due guadagni indubitabili della costituzione del Vaticano II. Da un lato, infatti, essa ha accordato alla Scrittura canonica un rilievo da non sottovalutare nell'attuazione storica della tradizione della chiesa. D'altro lato, con la *Dei Verbum* la *fides* ha recuperato, dopo tempi di troppo lunga dimenticanza, il proprio «oggetto» adeguato e formante, ovvero l'effettualità originaria dell'essere di Dio che è la verità teologale della «storia» di Gesù: «La rivelazione è l'atto eterno di elezione nella "storia originaria", nella quale Dio sceglie Gesù Cristo e pone in lui la nostra elezione, cosicché il tempo di Gesù diventa la corrispondenza storica di quell'evento originario in Dio»²⁷².

Essa, inoltre, ha tentato di dare forma al rapporto interno che intercorre tra l'evento fondante cristiano e la Scrittura canonica della chiesa, intendendolo come la descrizione del ruolo singolare che compete al testo canonico a fronte di ogni attuazione testimoniale della tradizione ecclesiale. Se la *res carnis Jesu* ha da essere tenuta come la forma formante dell'intero cristiano (ciò che la *Dei Verbum* ha chiaramente percepito), e se si deve accordare alla Scrittura il ruolo di mediazione testimoniale assolutamente singolare di quella *res* rispetto al suo *ordo essendi*, allora il ruolo/rilievo della Scrittura nella/difronte alla chiesa può essere solo uno ruolo/rilievo essenzialmente *critico*²⁷³. Ciò che il concilio non ha elaborato più a fondo è piuttosto la seconda dimensione di tale funzione critica della Scrittura rispetto alla chiesa, ossia quella che la pone *di fronte* ad essa.

Presupposte queste precisazioni, bisogna nuovamente riconoscere come Ratzinger abbia del tutto ragione affermando che la *Dei Verbum*, pur avendone la possibilità, è stata incapace di produrre una formalizzazione sufficiente di una dottrina della Scrittura come momento normante e critico della tradizione. La costituzione conciliare concede, al massimo, provocazioni in questo senso, senza offrire una soluzione ultima della questione. Rimane solo la domanda se quest'esito possa essere raggiunto all'interno di un'assise conciliare.

²⁶⁶ Cf. EB 677.

²⁶⁷ Cf. EB 680.684.

²⁶⁸ W. KASPER, *Das Verhältnis*, 182.

²⁶⁹ Cf. J. RATZINGER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 578.

²⁷⁰ J. RATZINGER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 578-579.

²⁷¹ Cf. J. RATZINGER, *Kommentar zur Konstitution „Dei Verbum“*, 519-520.524-525.

²⁷² G. BERTULETTI - P. SEQUERI, *L'idea di «rivelazione»*, 206.

²⁷³ Cf. W. KASPER, *Die Stellung*, 51.

Si può affermare, non senza ragione, che i temi maggiori per una comprensione del ruolo critico della Scrittura nella chiesa sono presenti già nel testo della *Dei Verbum*. Questo invito rivolto dal concilio alla ricerca teologico-sistemica, a proseguire in tale direzione, era il compito che la teologia post-conciliare avrebbe dovuto assumere ed eseguire. Se ancora oggi la *quaestio* sollevata da Ratzinger rimane sostanzialmente invariata²⁷⁴, sorge la domanda sulla qualità di molta teologia del dopo concilio, forse troppo indaffarata altrove per affaticarsi nella ricerca della soluzione da dare a una questione tanto vitale per la vita della chiesa e la testimonianza dell'Evangelo. Forse, allora, si potrebbe parlare più correttamente di un difetto della teologia che non di un limite del concilio.

1.6 NEL CONFLITTO DEI METODI: L'INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA NELLA CHIESA (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA - 1993)

Il documento della commissione biblica (PCB) *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa* può essere considerato il risultato di un confronto teologico e della premura ecclesiale sullo stato attuale della ricerca esegetica. In senso stretto, quindi, esso non ha una rilevanza magisteriale. Esso ha, però, ottenuto un riconoscimento particolare da parte di Giovanni Paolo II, all'interno del discorso tenuto dal papa il 23 aprile 1993²⁷⁵ in occasione del giubileo della pubblicazione dei precedenti documenti «biblici» *Providentissimus Deus* e *Divino afflante Spiritu*. Si può pertanto parlare con una certa ragione di una sostanziale assunzione magisteriale dei tratti fondamentali del documento della PCB, tale da includerlo nel *corpus* magisteriale del pontefice²⁷⁶. Inoltre, esso si comprende come appartenente alla corrente del magistero «biblico» prodotta dalla chiesa cattolica ha prodotto negli ultimi cento anni, e che trova i suoi punti di riferimento nella *Providentissimus Deus*, nella *Divino afflante Spiritu* e nella costituzione del Vaticano II *Dei Verbum*²⁷⁷. Ci sembra quindi lecito proseguire, e concludere, la nostra indagine sul magistero «biblico» della chiesa cattolica prendendo in considerazione questo testo non magisteriale della PCB.

Si può ora tentare una breve interpretazione del documento *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa*²⁷⁸. Il suo quadro formale consiste nella discussione sulla pertinenza teologica del metodo storico-critico nell'interpretazione del dato biblico²⁷⁹. Il documento della PCB approda però, così facendo, a uno strano paradosso. Infatti, da un lato, esso vuole affermare l'insuperabilità del momento storico-critico (e del metodo che lo guida) per l'esegesi della Scrittura cristiana, così da opporsi alla pretesa di «immediatezza» di qualsiasi approccio fondamentalista alla Bibbia²⁸⁰; ma, d'altro lato, il testo produce una messa in questione abbastanza netta dello stesso metodo storico-critico attraverso la «contrapposizione» a esso di altri metodi di indagine sulla Scrittura cristiana: «Tous ceux qui ont acquis une formation sérieuse en ce domaine estiment désormais impossible de retourner à un stade d'interprétation précritique, qu'ils jugent, non sans raison, nettement insuffisant. Mais au moment même où la méthode scientifique la plus répandue - la méthode "historico-critique", - est pratiquée couramment en exégèse, y compris dans l'exégèse catholique, cette méthode se trouve remise en question: d'une part, dans le monde scientifique lui-même, par l'apparition d'autres méthodes et approches, et, d'autre part, par les critiques de nombreux chrétiens, qui la jugent déficiente du point de vue de la foi»²⁸¹. È possibile dedurre questa critica al metodo storico-critico come

²⁷⁴ Cf. W. KASPER, *Die Stellung*, 52.

²⁷⁵ Cf. EB 1239-1258: 100^e de «*Providentissimus Deus*» et 50^e de «*Divino afflante Spiritu*». *Discours de Jean Paul II*.

²⁷⁶ Cf. L. RUPPERT, *Kommentierende Einführung in das Dokument*, in *Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Biblekommission vom 23.4.93 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck*, Stuttgart 1995 (=Stuttgarter Bibelstudien 161), 9-61 - qui 59-60 (in seguito: L. RUPPERT, *Einführung*); H-J. KLAUCK, *Das neue Dokument der Päpstlichen Biblekommission: Darstellung und Würdigung*, in *Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Biblekommission vom 23.4.93 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck*, 62-90 - qui 63-64 (in seguito: H-J. KLAUCK, *Würdigung*). Klauck rimarca (cf. 89-90) l'esistenza di una sorta di interruzione sincronica nel magistero sul tema in esame, in particolare tra i tratti fondamentali del documento della PCB e l'intenzione che governa l'impianto del catechismo della chiesa cattolica.

²⁷⁷ La continuità fondamentale, sebbene sempre pastoralmente determinata e condizionata, di questo magistero «biblico» è chiaramente percepita e sottolineata dallo stesso discorso papale (cf. EB 1241-1244). Si veda anche M. STOWASSER, «...damit das Urteil der Kirche reife», 202-203.

²⁷⁸ Lo *status quaestionis* della disciplina esegetica tra la *Dei Verbum* e il documento della PCB è indagato con lucidità e chiarezza da R. FABRIS *Dalla Dei Verbum a «L'interpretazione della Bibbia nella chiesa»*. Per una ricostruzione del processo di formazione del documento in esame si può fare riferimento ad A. VANHOYE, *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa. Riflessione critica circa un documento della Commissione Biblica*, CivCatt 145 (1994)3, 3-15 (p. Vanhoye era allora segretario della PCB). Di interesse la riflessione teologica offerta da R. VIGNOLO, *Metodologia, ermeneutica e statuto teologico del testo biblico. Riflessioni a partire dal documento della pontificia Commissione Biblica su «L'interpretazione della Bibbia nella chiesa»*, in A. BERTULETTI - R. VIGNOLO - P. SEQUERI, *La rivelazione «at-testata». La Bibbia fra 'testo' e 'teologia'*, 13-57 (in seguito: R. VIGNOLO, *Metodologia*).

²⁷⁹ Come momento simbolico della radicale messa in questione, in ambito cattolico, dell'adeguatezza teologica del metodo storico-critico si può indicare l'articolo di R. DREYFUS, *Exégèse en Sorbon, exégèse en Église*, RB 82 (1975) 321-359. Su questo si vedano le note pacate di R. FABRIS, *Dalla Dei Verbum a «L'interpretazione della Bibbia nella chiesa»*, 506-516.

²⁸⁰ R. VIGNOLO, *Metodologia*, 20: «La necessità di un procedimento metodico rompe l'illusione della possibilità di una comprensione immediata del testo, introduce il principio di un'istanza critica di controllo delle operazioni esplicative in vista della sua comprensione». Cf. *La necessità dell'esegesi scientifica*, RCI (1994) 242-244.

²⁸¹ EV 13/2854-2855. È noto che il cardinal Ratzinger, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, si è assunto il peso di rappresentare il volto ufficiale di questa doppia messa in questione del metodo storico-critico (cf. J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in id. (hrsg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg - Basel - Wien 1989 (=Quaestiones disputatae 117), 15-44 [in seguito: J. RATZINGER, *Schriftauslegung*]). Sulla questione si veda R. FABRIS, *Dalla Dei Verbum a «L'interpretazione della Bibbia nella chiesa»*, 512-516.

intesa, e mossa, fondamentalmente attraverso l'utilizzo di altri metodi di indagine. Così che al posto di un «conflitto delle interpretazioni»²⁸² sembrerebbe più opportuno parlare di un *conflitto dei metodi*. Proprio in riferimento alla comprensione ambigua del concetto di «metodo» si possono individuare nel documento della PCB le tracce di una questione ben più radicale, che nei paragrafi sistematici del testo in esame gioca il ruolo dell'ospite indesiderato.

1.6.1 Indagine critica di un tratto aporetico nel documento della PCB

Il documento *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa* rispetto alla questione metodologica sembra palesare ancora una certa sprovvedutezza teologica, o, forse meglio, una visione sostanzialmente positivista²⁸³. Ciò diviene particolarmente chiaro in due punti. Da un lato, si afferma che il metodo storico-critico (ma questo vale di ogni metodo, in quanto scientifico) «[...] n'implique de soi aucun *a priori*. Si son usage s'accompagne de tels *a priori*, cela n'est pas dû à la méthode elle-même[...]»²⁸⁴. Ne consegue con immediatezza che il metodo in sé non ha alcun presupposto; qualora esso ne avesse, essi sono da imputare non al metodo in quanto tale, bensì alle premesse ermeneutiche che lo hanno di fatto prodotto. Fosse questo il caso, allora il metodo dovrebbe essere semplicemente purificato dai presupposti di ordine teoretico-filosofico, per essere poi utilizzato come metodo *puro* e *privo di presupposti*. Tutt'al più può sorgere qui la domanda relativa alla possibilità, per il metodo storico-critico, di venire effettivamente liberato dal suo *apriori* oppure no²⁸⁵. Qualora ciò non fosse possibile, si dovrebbe cercare un metodo diverso, privo di ogni presupposto, o le cui premesse siano coincidenti con il contenuto di fede²⁸⁶. Ma da dove può venire la consapevolezza che una tale assenza di presupposti teoretici è realmente possibile? E quale istanza critica, poi, è in grado di confermare che le premesse di un metodo siano effettivamente consone alla *res* del testo biblico? Di certo un'istanza di questo tipo non potrà coincidere con un metodo, in quanto esso, come categoria, è posto qui radicalmente in discussione. Si rende pertanto necessaria un'istanza, diversa e apriorica rispetto al metodo, che possa sapere e giudicare dell'adeguatezza «teologica» del metodo stesso.

Rispetto a ciò il documento della PCB sembra essere caduto in una sorta di circolo vizioso. Infatti, all'interno di esso la pertinenza di un metodo viene indagata, giudicata ed eventualmente confermata attraverso l'utilizzo di un altro metodo, oppure mediante la giustapposizione di diversi metodi fra loro. Un metodo dovrebbe fungere pertanto da controllo «critico» di un altro metodo, e l'accumulo pratico dei diversi metodi dovrebbe garantire la purezza del procedimento scientifico; ma appunto, questa visione appare inadeguata e in parte aporetica, come annotato da G. Bertuletti: «Di fatto la descrizione e valutazione dei *metodi* e degli *approcci* è guidata dall'idea della neutralità del metodo e dell'integrazione delle diverse metodiche che ne cumulerebbe i vantaggi evitandone i rischi, senza un'adeguata discussione dei loro presupposti teorici»²⁸⁷. In un altro passo del documento l'ambiguità di questa visione emerge nuovamente con chiarezza; ciò avviene laddove è presa in esame la differenza fra metodi e approcci rispetto all'indagine esegetica sul testo biblico. Ai primi viene riconosciuta una valenza di procedimento scientificamente *neutra*, che gli approcci non hanno in quanto in essi «[...] il s'agit d'une recherche orientée selon un point de vue particulier»²⁸⁸. Se ne deduce che per il documento e la commissione biblica il metodo non possiede alcun punto di vista proprio che, di contro, gli approcci hanno inevitabilmente, e che *predetermina* la loro approssimazione al testo biblico. Questo perché gli approcci affermano che il dato biblico è in grado di offrire una risposta significativa ai presupposti antropologici che li caratterizzano. Che a una tale comprensione di una sua assoluta neutralità sottostia una visione positivista del metodo è stato già mostrato a sufficienza da M. Blondel²⁸⁹. Se si vuole evitare l'aporia di ogni naturalismo metodologico si deve riconoscere che «[...] lo si voglia o no, ogni metodo ha i propri apriori»²⁹⁰.

Il problema non è qui che il metodo sia affetto da un presupposto apriorico, così che solo un metodo libero a priori da ogni premessa teorica possa essere adeguatamente utilizzato. Ciò che nel documento rimane altamente problematico e ambiguo è la considerazione del metodo in quanto tale come a priori privo di presupposti. In questo senso, si potrebbe obiettare che questa pretesa neutralità assoluta del metodo, che si sottrae a qualsiasi osservazione critica, *de facto* è già un presupposto dirimente dell'intero procedimento di ricerca scientifica. Il testo biblico verrebbe in tal modo, a causa di questa pretesa neutralità del metodo, predeterminato proprio da essa. Se il metodo, privo di alcun presupposto, diviene misura «critica» del testo biblico, e con ciò avanza la pretesa di individuare i presupposti del testo stesso, allora la Scrittura *normante* risulta essere normata dal metodo *neutrale*. La *res* del testo si trova così a dovere sottostare alla neutralità

²⁸² Cf. EV 13/2856.

²⁸³ Cf. R. VIGNOLO *Metodologia*, 20-30.

²⁸⁴ EV 13/2872.

²⁸⁵ In questa direzione si muove la critica di J. Ratzinger (cf. J. RATZINGER, *Schriftauslegung*, 21-34).

²⁸⁶ Similare sembra essere la posizione assunta da Giovanni Paolo II: «Car l'exégèse catholique n'a pas une méthode d'interprétation propre et exclusive, mais, en commençant par la base historique-critique, dégagée de présupposés philosophiques ou autres contraires à la vérité de notre foi, elle met à profit toutes les méthodes actuelles, en cherchant dans chacune la "semences du Verb"» (EB 1254).

²⁸⁷ G. BERTULETTI, *Esegesi biblica e teologia sistematica*, 6.

²⁸⁸ EV 13/2861, nota n.1.

²⁸⁹ Cf. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, 405.

²⁹⁰ R. VIGNOLO, *Metodologia*, 24.

metodologica. Appunto, ciò che è qui problematico è che una supposta (ma non provata) neutralità del metodo gioca il ruolo di un presupposto del tutto incontrollabile e, quindi, assolutamente ingovernabile.

Ma perché il documento della PCB, per accettare di assumere un metodo di indagine esegetica, deve postulare l'assoluta mancanza di premesse di ordine teorico del metodo stesso? Perché l'esegesi, quindi, che si reputa disciplina teologica, il che comporta l'esercizio di una riflessione critica sul dato della fede²⁹¹, si deve esporre a un'assunzione acritica del concetto di metodo? Che cosa si cela dietro questa visione che concede solo a un metodo privo di presupposti la dignità di strumentario di indagine nell'ambito biblico? È chiaro che ciò di cui qui manca l'esegesi è il rinvenimento di un principio critico, capace di discernere e giudicare le premesse implicite a ognuno dei diversi metodi. Questo è sicuramente un difetto sistematico più che esegetico, ma l'esegesi non ne è incolpevole. Essa, infatti, ha sequestrato la Bibbia nell'ambito del proprio dominio di ricerca, ritenendo ogni teoria sistematica intorno ad un travalicamento inappropriato di competenze. Ma poiché l'esegesi ha risolto la questione biblica in una questione di metodo (e non è poi così importante se il metodo si caratterizzi per la sua diacronicità o sincronicità) essa non è stata in grado di svolgere il compito teologico-sistematico che aveva avvocato a sé.

Tale difetto mostra la necessità non preteribile di metter mano (sistematicamente) a una teoria del testo biblico²⁹², la quale - partendo dalla qualità singolare²⁹³ della testimonianza testuale - sia capace di produrre una criteriologia che innervi criticamente il processo ermeneutico della lettura credente delle Scritture canoniche cristiane. A dire il vero questa problematica è stata intravista dalla PCB nella sezione dedicata alla questione ermeneutica²⁹⁴. Ma proprio l'ambito in cui essa viene trattata palesa l'ambiguità dell'impostazione offerta. Infatti, si pretende dall'ermeneutica che essa funga da cerniera tra la neutralità del metodo (verso il testo) e il contenuto teologico (del testo)²⁹⁵, e che essa, al tempo stesso, sappia garantire l'adeguatezza del processo ermeneutico di approssimazione al testo con la *res* teologica del testo. La cortocircuitazione del procedimento qui prodotta è del tutto palese, e la pretesa ermeneutica diviene una sovradeterminazione della stessa istanza interpretativa, che in sé non è in grado di garantire, né di produrre, la corrispondenza «ontologica» della lettura credente con la *res* del testo.

L'individuazione attraverso una teoria sistematica del testo di questa criteriologia può valere da istanza critica della lettura credente della Scrittura, che è in grado di valutare e giudicare l'adeguatezza teologica (cioè alla *res* teologica del testo) dei diversi metodi di indagine. In questo senso, la questione di partenza per un'approssimazione pertinente alle Scritture canoniche non è quella del metodo. Infatti, l'intera problematica non può essere semplicisticamente ridotta, come sembrerebbe tendenzialmente fare il documento della PCB, nel dittico «diacronicità-sincronicità» del metodo. Poiché a questa tensionalità soggiace una più profonda questione, essa deve essere prima «superata» affinché possa venir percepito il nucleo incandescente della problematica che ne sta alla base. Di fatti, si tratta della contemporaneità originaria delle Scritture testimoniali, nel loro essere legate alla condizionatezza della «storia» di Gesù (come rivelazione definitiva e insuperabile di Dio) e, proprio in questo vincolo fondante, della loro destinazione alla lettura credente (come condizione minimale ma sufficiente di accesso a *quella* storia). L'unità testuale di queste due connessioni pretende che il dittico «diacronicità-sincronicità» non venga risolto in una semplice questione di metodo, ma chiede di inserirlo all'interno di una teoria «ontologica» del «testo in esercizio» (come in alcuni punti sembra essere consapevole il documento stesso della PCB). Questa tensionalità originaria, che abita lo spazio delle Scritture canoniche cristiane, può essere sviluppato in maniera feconda attraverso una comprensione testimoniale della testualità biblica. Il «testo in esercizio» sa bene che il suo spazio testuale rappresenta il luogo in cui si produce l'accesso credente alla *res* teologica del testo, e non semplicemente l'accesso/introduzione al testo stesso. A partire da qui si potrebbe elaborare una teoria del testo capace di garantire la struttura-testimoniale dell'accesso testuale alla «storia» di Gesù e, in tal modo, in grado di controllare e guidare l'approssimazione ermeneutica della libertà alla *res* testo biblico.

1.6.2 Snodi principali del documento L'interpretazione della Bibbia nella chiesa

In primo luogo, è doveroso sottolineare la decisa presa di posizione del documento della PCB relativamente al compito critico spettante all'esegesi teologica, e in tal modo all'intera teologia²⁹⁶. Questa dichiarazione d'intenti è posta in stretta connessione con la salvaguardia del carattere originariamente storico della rivelazione cristiana di Dio²⁹⁷. Il compito critico del sapere della fede viene in tal modo compreso come parte

²⁹¹ EV 13/3078: «Étant elle-même une discipline théologique, "fides quaerens intellectum", l'exégèse entretient avec les autres disciplines de la théologie des relations étroites et complexes».

²⁹² Cf. G. BERTULETTI, *Esegesi biblica e teologia sistematica*, 8-9.

²⁹³ R. VIGNOLO, *Metodologia*, 29: «La Bibbia (cristiana) rende conto di una singolare storia di autorivelazione divina cristologicamente centrata. Essa è per la fede ecclesiale indiscutibilmente *testo rivelatore*, cioè testimonianza di alleanza, promessa e sapienza, attestazione di una storia cristocentrica, protologica ed escatologica, in cui Dio si rivela al suo popolo per essere tutto in tutti. Si costituisce come implicazione/esplicazione della rivelazione, come dispositivo testimoniale ad essa incorporata e incorporante, capace di rimandarvi fornendo le condizioni imprescindibili del giusto accesso, cosciente nello stesso tempo della differenza e maggior grandezza dell'oggetto attestato».

²⁹⁴ Cf. EV 13/2981-3012.

²⁹⁵ Cf. EV 13/2986-2991.

²⁹⁶ Cf. EV 13/2854.

²⁹⁷ Cf. EV 13/2971.2974-2975.

fondamentale, e propria, della storicità/effettualità insuperabile (perché originaria) dell'evento fondante cristiano. Così che la teologia, come ragione critica della fede, è da considerarsi un momento interno alla «storia» di Dio che è la carne di Gesù. L'esercizio di un sapere critico della fede, rispetto al dato obiettivo di rivelazione contenuto nelle sacre Scritture, viene assunto come la condizione necessaria affinché lo spessore storico-effettuale della verità di Dio possa fungere da principio irrecusabile della fede cristiana²⁹⁸; come riconosciuto autorevolmente anche dal magistero della chiesa cattolica: «L'Église du Christ prend au sérieux le réalisme de l'Incarnation et c'est pour cette raison qu'elle attache une grande importance à l'étude "historico-critique" de la Bible[...] Le Dieu de la Bible n'est pas un Être absolu qui, écrasant tout ce qu'il touche, supprimerait toutes les différences et toutes les nuances. Il est au contraire le Dieu créateur[...]»²⁹⁹.

A riguardo è possibile indicare un accenno significativo del documento in cui - *sub contrario* -, nell'ambito di un confronto aspro con la lettura fondamentalista della Bibbia, viene espressa la irrinunciabilità teologica del *cogito*³⁰⁰ per una corretta interpretazione teologica delle Scritture canoniche: «Le fondamentalisme invite, sans le dire, à une forme de suicide de la pensée. Il met dans la vie une fausse certitude, car il confond inconsciemment les limitations humaines du message biblique avec la substance divine de ce message»³⁰¹.

In secondo luogo, è doveroso rimarcare il contributo importante che *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa* offre, inglobandolo nel momento ermeneutico³⁰², sul tema del *sensus* della Scrittura. Si potrebbe parlare in questo caso di un ampliamento semantico del *sensus litteralis*, in quanto qui (attraverso una reinterpretazione della *Divino afflante Spiritu* e della *Dei Verbum*) viene chiaramente affermato che «le sens littéral de l'Écriture est celui qui a été exprimé directement par les auteurs humains inspirés. Étant le fruit de l'inspiration, ce sens est aussi voulu par Dieu, auteur principal»³⁰³. In tal modo si contrassegna la struttura-testimoniale della relazione di ispirazione fra *mens auctoris* e *intentio Dei*, in quanto «[...] il senso espresso è più oggettivo e ampio rispetto al senso inteso. È quello voluto anche da Dio[...]»³⁰⁴. Lo spazio di questa dilatazione semantica determina in maniera estremamente precisa la configurazione testimoniale del vincolo fra *mens* e *intentio*, così che gli altri «sensi» della Scrittura (spirituale e pieno) non possono essere considerati come esterni al *sensus litteralis*, piuttosto essi si «sviluppano»³⁰⁵ proprio a partire dalla *littera* della testualità biblica. Pertanto, sia il *sensus spiritualis*³⁰⁶ che il *sensus plenior*³⁰⁷ devono sempre essere colti nella loro essenziale referenzialità al *sensus litteralis*. La questione del senso della Scrittura rimane in tal modo inclusa nell'originarietà di quel vincolo di ispirazione che ha unito testualmente la *intentio Dei* e la *mens auctoris*. Lo spazio polisemico del testo biblico può così valere da luogo testimoniale dell'identità di senso della rivelazione cristiana.

Il terzo punto del documento che merita una particolare menzione è la chiara determinazione (a partire dal guadagno del Vaticano II) dell'intero ecclesiale come soggetto attivo/competente a svolgere il compito ermeneutico della lettura credente della Bibbia³⁰⁸: «Ainsi donc tous les membres de l'Église ont un rôle dans l'interprétation des Écritures»³⁰⁹. Le Scritture canoniche sono per l'intero della chiesa, e non possono mai essere sequestrate da un cerchio «clericale» (sia esso sacerdotale o teologico). Questo perché il testo biblico vuole «essere messo in esercizio» da tutta la tradizione ecclesiale della sua *res carnis*: «En tant que données à l'Église, les Écritures sont le trésor commun de corps complets des croyants[...]»³¹⁰. In questo senso, viene sicuramente riconosciuta al magistero l'autorità ultima nel discernimento storico della effettiva corrispondenza dell'interpretazione/pratica testuale con il dato biblico³¹¹; ma ciò non rimane un masso erratico estraneo al tutto della vita della chiesa. Piuttosto, questa «autorità» ermeneutica del magistero viene inclusa in un circolo virtuoso (e per lei obbligatoria) con tutti gli altri soggetti ecclesiali ai quali (a motivo della *fides* battesimale) è riconosciuta la competenza obiettiva e autorevole di un'interpretazione/pratica testuale³¹². Si deve assegnare, quindi, necessariamente una reciprocità del *sensus fidei* di tutti i credenti³¹³, della professionalità dei teologi³¹⁴ e dell'esercizio ministeriale del magistero³¹⁵, così che «[...] wenn das Urteil der Kirche reifen soll, so dies in der Sicht [dieses Dokuments] nur als gemeinsamer Akt der drei genannten Pole möglich [ist]»³¹⁶.

²⁹⁸ Cf. EV 13/2876; R. FABRIS, *Dalla Dei Verbum a «La interpretazione della Bibbia nella chiesa»*, 519.

²⁹⁹ EB 1246-1247.

³⁰⁰ A livello teologico-fondamentale il tema è stato ripetutamente sviluppato da H. Verweyen. Come riferimento sintetico si può vedere H. VERWEYEN, *Teologia e Filosofia: fecondo dialogo o conflitto insanabile?*, Teo 21 (1996) 276-295.

³⁰¹ EV 13/2980.

³⁰² Cf. EV 13/2992-3012; R. VIGNOLO, *Metodologia*, 44-55.

³⁰³ EV 13/2997 (corsivo mio).

³⁰⁴ R. VIGNOLO, *Metodologia*, 45.

³⁰⁵ EV 13/3000: «Le sens littéral est, dès le début, ouvert à des développements ultérieurs, qui se produisent grâce à des "relectures" en des contextes nouveaux».

³⁰⁶ EV 13/3006: «[Le sens spirituel] résulte de la mise en rapport du texte avec des données réelles qui ne lui sont pas étrangères[...]». M. STOWASSER, «...damit das Urteil der Kirche reife», 205: «Ein wirklich geistlicher Gewinn, der sich aus der Heiligen Schrift nährt, kann nur vom zuvor gewonnenen Literalsinn des bibeltextes ausgehen[...]».

³⁰⁷ EV 13/3010: «On définit le sens plénier comme un sens plus profond du texte, voulu par Dieu, mais non clairement exprimé par l'auteur humain».

³⁰⁸ Cf. EV 13/3054-3055.

³⁰⁹ EV 13/3056.

³¹⁰ EV 13/3054.

³¹¹ Cf. EV 13/3062.

³¹² Cf. M. STOWASSER, «...damit das Urteil der Kirche reife», 211-212.

³¹³ Cf. EV 13/3055.

³¹⁴ Cf. EV 13/3061.

³¹⁵ Cf. EV 13/3062; M. STOWASSER, «...damit das Urteil der Kirche reife», 213-214.

³¹⁶ M. STOWASSER, «...damit das Urteil der Kirche reife», 214. Cf. EV 13/3056.

1.6.3 La rivelazione attestata

In questa prima parte del lavoro si è cercato di dare ragione, a partire dai documenti «biblici» del magistero cattolico, della struttura essenzialmente testimoniale delle Scritture canoniche cristiane. Tale comprensione della testualità biblica è assunta, pur senza darle lo sviluppo di cui la potenzialità della figura teologica è in sé capace³¹⁷, dal testo della PCB *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa*: «La Bible, en effet, ne se présente pas comme une révélation directe de vérités intemporelles, mais bien *comme l'attestation écrite* d'une série d'interventions par lesquelles Dieu se révèle dans l'histoire humaine»³¹⁸. Questa visione squisitamente testimoniale della Scrittura si riferisce proprio alla forma *canonica* della testualità biblica³¹⁹, così che è possibile parlare del canone come della rivelazione attestata. Inoltre, assumendo le parole di Giovanni Paolo II³²⁰, si potrebbe dire che la carne di Gesù, come autocomunicazione definitiva e insuperabile di Dio, si attesta *canonicamente/formativamente* nel *corpus* testuale delle Scritture cristiane.

Ne consegue che il *corpus* biblico rappresenta per la chiesa l'istanza critica ultima per l'attuazione storica della sua missione teologica, in quanto le Scritture canoniche sono la mediazione testimoniale autorevole dell'evento fondante cristiano. Alla parola testimoniale del canone biblico viene così riconosciuta da parte della chiesa una qualità differenziale di fronte a tutte le altre parole/scritture ecclesiali, che ne determina il singolare e irripetibile rilievo critico-teologico nella vita della comunità cristiana: «Cela confère aux écrits canoniques une valeur salvifique et théologique *complètement différente* de celle d'autres textes anciens»³²¹. In tal modo il documento della PCB raccomanda una differenza qualitativa della Scrittura canonica proprio a partire dalla questione testimoniale. Richiamandosi alla *Dei Verbum* viene infatti descritta con precisione la differenza-testimoniale intratestuale fra *res* e *corpus* del testo biblico: «[...] de sorte que les Écritures sont désormais un miroir[...]». In questo specchio la chiesa sa criticamente della sua corrispondenza storica al Vangelo da essa originariamente differente. È necessario ammettere che, proprio perché la testimonianza (Scrittura) non è l'attestato (Gesù Cristo) bensì il luogo di mediazione della sua presenza immediata alla coscienza dell'uomo, alla mediazione della testualità testimoniale deve essere riconosciuta una sorta di insuperabilità rispetto all'accesso reale della libertà al *res* testuale: «[...] il canone biblico contiene un'attestazione insostituibile della rivelazione contenuta nell'evento fondatore; il canone biblico contiene le istruzioni necessarie all'accesso della rivelazione attestata; la verità della rivelazione trascende la sua attestazione: e proprio per questo l'orizzonte dell'attestazione è intrascendibile per la fede»³²².

In conclusione si deve annotare come il documento della PCB esprima chiaramente il significato fondativo del canone biblico: «En discernant le canon des Écritures, l'Église discernait aussi et définissait sa propre identité[...]»³²³. La chiesa riconosce così la differenza qualitativa del *corpus* scritturale come *ratio* costitutiva della sua attuazione storica, ossia la sua originaria relatività e differenza dalla *res carnis* cristiana, nel medesimo atto in cui essa riconosce se stessa inclusa in quest'effettualità originaria di Dio come la sua *traditio* ermeneutica e mediatrice³²⁴. La differenza-canonica del testo biblico è, quindi, il luogo storico in cui la chiesa sa della sua costitutiva differenza-testimoniale dall'attestato teologico. Questa differenza qualitativa della testualità funge da simbolo reale dell'attuazione testimoniale a cui la chiesa è originariamente istituita: «L'intenzione attestatrice nei confronti dell'incondizionato di Dio che percorre unitariamente il testo, e la struttura testimoniale intrinseca alla determinazione storico-linguistica del sapere della fede, sono appunto le condizioni di possibilità di una effettiva *appropriazione esegetica della verità del testo*, e di una *restituzione teologica della sua verità nella didascalia* [...] La scrittura testimoniale è obiettivamente generata dalla persuasione che la modalità dell'attestazione scritta offre un'opportunità specifica e insostituibile di accesso alla verità della "cosa" saputa nella sua rivelazione e sperimentata nella fede»³²⁵.

³¹⁷ Cf. P. SEQUERI, *La struttura testimoniale*, 58.

³¹⁸ EV 13/3147 (corsivo mio).

³¹⁹ Cf. EV 13/3038-3042.

³²⁰ EB 1245: «Après la glorification celeste de l'humanité du Verbe fait chair, c'est encore grâce à des paroles écrites que son passage parmi nous reste attesté de manière stable».

³²¹ EV 13/3042 (corsivo mio).

³²² P. SEQUERI, *La struttura testimoniale*, 65-66.

³²³ EV 13/3042.

³²⁴ Cf. EV 13/3040-3042.

³²⁵ P. SEQUERI, *La struttura testimoniale*, 67.

La testimonianza nella teologia di Hans Urs von Balthasar

PRESUPPOSTI METODOLOGICI PER UN'INDAGINE TEOLOGICO-FONDAMENTALE DELLA TESTIMONIANZA NELL'OPERA DI H.U. VON BALTHASAR

1.1 H.U. VON BALTHASAR: FEDE E TEOLOGIA

La teologia di H.U. von Balthasar³²⁶ è essenzialmente una teologia della forma (estetica). Anche nella sua drammatizzazione essa è volta sempre allo sguardo della forma che agisce (teodrammatica); e in quest'azione permette la percezione della logica della verità incondizionata di Dio (teologica), come una logica della dedizione amante³²⁷ che può essere adeguatamente colta solo dai «sensi spirituali»³²⁸, che vedono, sentono, toccano l'incondizionato della verità nel suo indeducibile³²⁹, eppur sempre apprezzabile³³⁰, accadere come carne di Gesù. Questo in quanto, per Balthasar, tra forma e verità non può essere pensato scarto alcuno: la forma - che è Gesù - è la verità - di Dio -: «Und doch drückt dieses Spiel mit der Form keine Verachtung für die Begrenzung weltlicher Ausdruckskraft: der Höhepunkt, die Fleischwerdung des Wortes bezeugt das Gegenteil: absolutes Anerkennen und Sanktionieren der geschaffenen Ausdrucksgefäße, restloses Zum-stimmen-bringen von Inhalt und Form, und dies eben im Offenbarwerden der göttlichen Freiheit»³³¹. Una teologia seria, come ha sottolineato G. Colombo³³², proprio in quanto *teologia della forma* così compresa: «Balthasar o "del pensiero serio" si potrebbe dire o si dovrebbe dire con assoluta proprietà balthasariana[...] *serio* soprattutto perché intende alla contemplazione della cosa, anzi della *forma* per marcare ulteriormente la distanza e porre l'interdetto contro ogni operazione di appropriazione indebita, di strumentalizzazione, di funzionalizzazione a sé o ai propri scopi»³³³.

Balthasar è tornato più volte a riflettere sulla sua teologia, nel tentativo di offrire al lettore una visione d'insieme di essa³³⁴. Ma questa riflessione rimane sempre di carattere descrittivo, invito ad orientarsi all'interno di un *corpus* teologico esposto, al sentire del suo stesso autore, ad una sempre possibile dispersione. Manca, insomma, in Balthasar una chiara intenzione definitiva su cosa sia la teologia, precisamente là dove egli cerca di «dare ragione» della propria produzione teologica. Nella sua polemica mordente con il mondo della teologia accademica, egli rifiuta con decisione qualsiasi sistematizzazione dello

³²⁶ Tra il molto che si è pubblicato a riguardo, si consulerà sempre con interesse la biografia teologica di H.U. von Balthasar di E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo 1991. Una sistematizzazione dei molteplici centri di interesse della teologia balthasariana è offerta dal volume K. LEHMANN - W. KASPER (hrsg.), *Hans Urs von Balthasar - Gestalt und Werk*, Köln 1989.

³²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 300 (in seguito: HD): «Deshalb muß ein Weg gefunden werden, die immanente Trinität so als den Grund des Weltprozesses (bis hin zur Kreuzigung) zu deuten[...] daß sie vielmehr als jene ewige und absolute Selbsthingabe verstanden wird, die Gott schon in sich als die absolute Liebe erscheinen läßt, woraus sich erst die freie Selbsthingabe an die Welt als Liebe erklärt, ohne daß Gott zu seinem Selbstwerden (seiner "Selbstvermittlung") des Weltprozesses und des Kreuzes bedürfte».

³²⁸ È noto che Balthasar ha riaperto in epoca recente la questione, in chiave fenomenologico-storica, della dottrina dei sensi spirituali nel primo volume di *Herrlichkeit*. In queste pagine egli riapre la questione, indicandola come di primaria importanza per una teologia della rivelazione cristiana di Dio, senza però impegnarsi in una più approfondita elaborazione della *struttura soggettiva* della percettibilità della forma di rivelazione come sensi dello spirito. Eppure, anche a fronte del suo innato sospetto contro ogni pretesa prometeico-trascendentale dell'umano - ma su questo avremo occasione di ritornare - sull'incondizionata gratuità della libertà di Dio (cf. H.U. VON BALTHASAR, *Prometheus*, Heidelberg 1947), sarebbe stato proprio questo il punto di innesto per una riflessione trascendentale sulla struttura elementare del soggetto a cui la rivelazione cristiana di Dio è originariamente destinata come percepibile. Qui Balthasar mostra non tanto una distanza dallo spirito sempre mutevole dell'epoca storica, quanto una sorta di incongruenza con la portata conseguente della sua stessa intuizione estetica.

³²⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 5¹⁹⁸⁵ (=Christ Heute: Fünfte Reihe 1), 46 (in seguito: *Glaubhaft*): «Es kann nur ein Handeln Gottes sein, die Durchführung des in der alten Bundesstiftung begonnen Dramas Gottes mit der Menschheit. Der Inhalt dieses Handelns kann wesensmäßig aus keiner Seite der geschaffenen Natur apriori abgelesen oder vermutet werden, weil es vom Andern *als* Andern in abgründiger Freiheit auf seinen Andern zu erfolgt, und keinerlei Gleichsinnigkeit oder gar Identität eine vorgängige Brücke des Verständnisses schafft. Allein in der Selbstdarstellung Gottes vor den Menschen auf der Bühne der Menschennatur, kraft der Identität des göttlichen "Dichters", des gottmenschlichen "Schauspielers" und des in beiden identisch wesenden und für die vom Handelnden in das Drama Hineingezogenen die Handlung auslegenden göttlichen Geistes, liegt der Schlüssel für die Verstehbarkeit des Getanen».

³³⁰ P. SEQUERI, *Antiprometeo. Il musicale nell'estetica di Hans Urs von Balthasar*, in H.U. VON BALTHASAR, *Lo sviluppo dell'idea musicale - Testimonianza per Mozart*, Milano 1995 (=Quodlibet 3), 67-141 - qui 85 (in seguito: P. SEQUERI, *Antiprometeo*): «Da un lato infatti, la singolarità dell'estetico in riferimento alla forma della rivelazione prende rilievo precisamente dal fatto che, senza il riferimento alla "rottura" esercitata dalla trascendenza, neppure l'estetico è in grado di mantenere la qualità e la vitalità che gli sono proprie[...] Dall'altro lato, secondo Balthasar, la rivelazione impone certamente *da sé* la forma dell'estetico che le è propria. Ma essa è nondimeno in grado di farsi apprezzare nella sua seducente bellezza proprio nel senso della *immediata rapinosità dell'estetico e della tradizionale filosofia del gusto*».

³³¹ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik II,1. Fächer der Stile. Klerikale Stile*, Einsiedeln 3¹⁹⁸⁴, 25 (in seguito: KS).

³³² Cf. G. COLOMBO, *Una teologia seria*, Com(I) 20 (1991) 12-14.

³³³ G. COLOMBO, *Una teologia seria*, 12.

³³⁴ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Mein Werk - Durchblicke*, Freiburg 1990.

statuto della disciplina. Con pertinenza, da un lato, perché il compito della teologia in primo luogo non è certamente quello di definire se stessa; ma anche con problematicità, sotto un altro punto di vista, in quanto il ministero del teologo, come istituzione ecclesiale «[...] *competente* in ordine alla elaborazione teorica e alla valutazione critica del sapere della fede»³³⁵, ha rilevanza pubblica all'interno della comunità cristiana³³⁶ e, quindi, implica anche l'esposizione critica di quegli elementi fondamentali che definiscono il suo servizio a favore della fede di tutti i credenti cristiani³³⁷. H.U. von Balthasar è rimasto sicuramente in debito rispetto alla elaborazione compiuta di un simile profilo giustificativo della teologia, soprattutto se si pensa alla ricaduta ecclesiale che il suo pensiero ha avuto in questi anni. Un altro elemento critico nel procedere teologico di Balthasar è rappresentato dal suo riferimento di contenuto ad altre forme teologiche. Se con De Lubac si può tranquillamente riconoscere che il «far parlare» altri teologi, come parte metodologicamente costitutiva, è una caratteristica peculiare della teologia balthasariana³³⁸, non si può però fare a meno di sottolineare come ciò, oltre che mostrare un'arte insuperata di ascolto traspositivo³³⁹, possa però dare anche luogo a un ambiguo «porsi dietro», che in questo «lasciarsi rappresentare» da altre teologie dà talvolta l'impressione di voler funzionare come una sorta di immunizzazione della propria posizione rispetto al controllo della critica.

Nonostante l'impianto balthasariano offra certamente il fianco a queste annotazioni critiche, rimane però possibile tratteggiare, per ricostruzione indiretta, i contorni fondamentali e la struttura sistemica della sua teologia. Teologia per Balthasar significa, in primo luogo, interpretazione credente della rivelazione cristiana di Dio; essa infatti è «[...] reine Auslegung der Offenbarung aus dem Glauben für den Glauben[...] Der Inhalt der Dogmatik ist die Offenbarung selbst»³⁴⁰. Interpretazione normata dalla parola canonica della Scrittura neotestamentaria³⁴¹, ossia dall'insuperabile ultimità dell'autoattestazione di Dio nella parola della croce, nel morire *così* di Gesù³⁴². In questo senso, la teologia è sicuramente parola credente della *traditio* testimoniale³⁴³ della carne crocifissa di Gesù; dove l'evidenza obiettiva di quest'ultimità di Dio nella *res carnis* cristiana finisce col darsi nel medio della conformazione testimoniale della *traditio* a questa *caro Jesu*: «Sichtbar wird Jesu Lebendigkeit an uns nur, wenn wir jederzeit Jesu Leiden bis zum Tod an unserer Existenz sichtbar werden lassen[...]»³⁴⁴. Una comprensione, per brevi cenni, del significato della tradizione secondo H.U. von Balthasar³⁴⁵ può contribuire, pertanto, a una prima determinazione del significato stesso della teologia al suo interno.

In H.U. von Balthasar la tradizione non è un blocco di dottrine da imparare e ritenere per vero³⁴⁶, né tantomeno descrive l'ambito del «dominio» ecclesiale sull'incondizionato della dedizione come *forma* della verità di Dio. Piuttosto essa è «[...] etwas unerhörtes Lebendiges, das seinen letzten Ursprung in der Übergabe des Sohnes durch den Vater an die Menschen, in der Selbstübergabe Christi an die Kirche hat, in der Weitergabe der Apostel an ihre Nachfolger: Immer mit dem Herzblut des Tradierenden zusammen, immer mit der Mahnung, keine Sache, keine fertige Formel, sondern Göttlich-Lebendiges anvertraut zu erhalten[...]»³⁴⁷. Tradizione è, in primo luogo e originariamente, *traditio Jesu* da parte di Dio³⁴⁸ come atto della sua personale libertà; e, quindi, trasmissione della fede ecclesiale³⁴⁹ come mediazione all'immediatezza della coscienza con questo accadere originario dell'incondizionato di Dio nella carne di Gesù: «Diese Unmittelbarkeit zum Ursprung ist die wahre Tradition»³⁵⁰. Questo originario della *traditio* è al tempo stesso il contenuto insuperabile della tradizione³⁵¹ e della teologia³⁵². La tradizione diventa mediazione di accesso a essa solo quando si attua come esecuzione storica dell'originario cristiano: «[...] alles aufrucht auf der je-aktuellen Übergabe (Traditio) des Höchsten, was Gott hat und ist, an uns, die wir durch alle Zeiten immer im gleichen

³³⁵ P. SEQUERI, *L'istituzione teologica*, in *Il teologo*, 7-24 - qui 8.

³³⁶ Cf. A. BERTULETTI, *La legittimazione della teologia*, in *Il teologo*, 164-200 (in particolare 190-196).

³³⁷ G. COLOMBO, *Il teologo e la teologia*, in *Il teologo*, 201-214 - qui 213: «Formalmente significa svolgere il compito inavaso di "analizzare" la fede senza preclusioni, in particolare senza precludere la prospettiva del sapere e coerentemente alla luce del sapere "critico", cioè del sapere che ha attraversato la vicenda critica per chiarire le condizioni della propria possibilità, oltre che della propria funzionalità[...]». Cf. id., *Professione "teologo"*, Milano 1996 (=Quodlibet 5).

³³⁸ H. DE LUBAC, *Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar*, *IKaZ* 5 (1975) 390-409 - qui 392.

³³⁹ Cf. C.M. MARTINI, *Una straordinaria capacità di ascolto*, *Com(l)* 20 (1991) 8-9.

³⁴⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Freiburg ³1990, 210 (in seguito: VC).

³⁴¹ Cf. paragrafo 5.2.

³⁴² H.U. VON BALTHASAR, HCE, 294-295: «Neutestamentliches Wort ist der Situation nach Wort angesichts des Kreuzes, ja Wort vom Kreuz herab[...] Alles ist vorlaufendes, vorläufiges Wort in diese eine Selbstaussage Gottes im Tod seines Sohnes. Das Schwergewicht liegt im Tod».

³⁴³ VC, 161: «Das Wort ist bis zum Rand gelebtes, es ist fleischgewordenes, gestorbenes, auferstandenes Wort, und es lenkt als verklärtes, unendlich-endliches von oben und innen die gesamte Existenz des ihm glaubend ergebenden Menschen. So sehr, daß er lebend innewird, was das Leben Christi (in ihm und in sich) ist, und das eigene Leben zu einem Zeugnis und Weitertönen des Wortes durch die Zeit wird».

³⁴⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln ³1971, 15 (in seguito: SV).

³⁴⁵ Una sintetica ma sufficiente introduzione al concetto di tradizione nella teologia di Balthasar è offerta da due riflessioni su questo tema rinvenibili in: H.U. VON BALTHASAR, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Einsiedeln ⁴1978 (=Kriterien 45), 72-80 (in seguito: K); e HCE, 288-300.

³⁴⁶ HCE, 298: «Tradition in ihrer Eigentlichkeit ist das Gegenteil von mechanischen Weiterreichen fertiger Güter, bloß weil es "immer so war"».

³⁴⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Integralismus heute*, 228.

³⁴⁸ Cf. HCE, 296-297.

³⁴⁹ Cf. HCE, 369.

³⁵⁰ HCE, 297.

³⁵¹ H.U. VON BALTHASAR, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 335 (in seguito: PI): «Er wird dann entdecken, daß in dem von Gott her der Kirche Überlieferten keimhaft unendlich mehr verborgen bleibt, als was von den Christen entdeckt und gelebt worden ist, daß aber dieses stets neu zu Entdeckende immer zuletzt aus der göttlichen Grundlegung stammt». Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie III. Der Geist der Wahrheit*, Trier 1987, 182 (in seguito: GW).

³⁵² Cf. H. HEINZ, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz H.U. von Balthasars*, Frankfurt a.M. 1975 (=Disputationes Theologicae 3), 6-9 (in seguito: H. HEINZ, *Der Gott des Je-mehr*).

Empfang des gleichen Geschenkes verharren. Und wir reichen in kirchlicher Tradition diesen Glauben weiter, der sich, um seinem Ursprung gemäß heil, konkret und unverbläßt zu bleiben, immer neu am ursprünglichen Zeugnis ausrichten wird. In der Kette der Tradition müssen alle Empfänger und Beantworter mit- und füreinander prüfen, ob sie das Geschenk Gottes in seiner eschatologischen Maximalität empfangen und verstehend beantworten[...]»³⁵³.

La tradizione deve essere compresa unicamente come il libero esercizio della fede di tutti, e non certo come possesso geloso da parte di una cerchia clericale all'interno della comunità ecclesiale. Inoltre, non c'è nessun tempo particolare della chiesa che possa avanzare una pretesa di migliore rappresentazione storica della forma di rivelazione. Ogni epoca della storia³⁵⁴, così come ogni momento della tradizione ecclesiale, conoscono una assoluta relatività rispetto a Gesù Cristo; così che per Balthasar è da escludere qualsiasi pretesa di assottigliamento di un momento storico particolare della tradizione stessa³⁵⁵: «Sofern Kirche einen wahren Geschichtsweg geht, kennt sie dieses Gesetz: kein erreichtes Stadium ist absolut, was abgesunken ist, muß nach dem Ursprung reformiert werden, und die dauernde Anstrengung, dem Ursprung zu entsprechen, gehört, wie der Wandel selbst, positiv zum Phänomen ihrer lebendigen Tradition»³⁵⁶. In preciso riferimento a questa concezione della tradizione, come mediazione in esercizio della singolarità insuperabile della *traditio Jesu*, si inserisce la comprensione balthasariana della teologia³⁵⁷, sviluppata secondo due direzioni fondamentali.

In primo luogo, avendo per Balthasar la tradizione ecclesiale il suo principio normativo nell'evento originario che è Gesù Cristo³⁵⁸, essa è posta conseguentemente in una fondamentale «riduzione» alla *forma di rivelazione* come attuazione definitiva e insuperabile della verità di Dio: «Angesichts dieser im kirchlichen Raum begegneten vermittelnden Positivitäten kommt alles darauf an, daß sie im Urspringen aufgefaßt werden können, deshalb stets so vorgestellt und dargelebt werden, daß die Durchsichtigkeit auf den Ursprung hin evident werden kann. Alle diese Gesetztheiten bedürfen, um als das verstanden zu werden, was sie in Wahrheit sind, einer immerwährenden Reduktion auf die Ursprungslage der Kirche, so wie diese als ganze einzig in ebensolcher Reduktion auf Christus hin der Welt glaubhaft sein kann»³⁵⁹. L'esecuzione di una tale riduzione della tradizione ecclesiale all'originario cristiano implica la determinazione di una istanza critica della vita credente, capace di verificare, nell'ordine del sapere, l'effettiva corrispondenza dell'ermeneutica ecclesiale della fede³⁶⁰ al principio che la regola in origine. Un ulteriore approfondimento della questione può essere realizzato mediante una più precisa comprensione della «riduzione» ecclesiale all'evento originario di Gesù di Nazaret. H.U. von Balthasar rimarca con decisione come a nessuna forma dell'agire pratico possa riuscire una «completa riduzione» alla effettualità della verità di Dio, se non all'uomo nel quale tale verità si è data una volta per tutte, ossia a Gesù³⁶¹. Ciò significa che la riduzione della tradizione ecclesiale all'evento originario di rivelazione si produce nello spazio di una differenza irriducibile tra la pratica ermeneutica della fede e l'originario pratico della verità di Dio. Se la teologia deve essere un «[...] Aufweis im Licht der Offenbarung der Bedingungen der Möglichkeit christlichen Handelns[...]»³⁶², ne consegue che ad essa spetta il compito di elaborare quelle condizioni (critiche) dell'agire pratico della fede, che sono in grado di salvaguardare la differenza essenziale fra l'evento originario e il suo esercizio ermeneutico nella tradizione ecclesiale³⁶³. La salvaguardia di questa differenza è, poi, il *costitutivo* della tradizione ecclesiale stessa: «Weil die Kirche sich niemals mit ihrem Herren identifizieren kann, auch nicht als sein "Leib" und seine "Braut" ("ein Fleisch"), wird es sich hierbei immer nur um eine Analogie in der Differenz handeln können»³⁶⁴.

Differenza non significa però estraneità. La singolarità indeducibile dell'accadere della verità incondizionata di Dio si dà unicamente nella realtà, ecclesialmente connotata, di un venir-accolta, quale risposta adeguata³⁶⁵, dall'esercizio pratico della libertà che la riconosce come tale³⁶⁶: «Der Glaube ist somit zur Aufnahme des Wortes insofern erfordert, als die verkündete Wahrheit erstens göttlich ist[...] und zweitens personal, das

³⁵³ K, 76.

³⁵⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln - Trier 1988, 447 (in seguito: SG): «Wenn die Gestalt Christi das ist, als was sie sich von sich her gibt, kann kein Zeitalter, keine Kultur von sich her dem Phänomen gegenüber privilegiert sein».

³⁵⁵ PI, 66: «Die Erhebung einer Ära der Geschichte des Christentums zur absoluten Norm wäre theologischer "Klassizismus", der als solcher zur Sterilität verurteilt würde». Cf. PI, 74.

³⁵⁶ K, 76. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Schleifung*, 7-33.

³⁵⁷ Cf. VC, 169-170.

³⁵⁸ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriß* (Neue Fassung), 1959 Einsiedeln (=Christ Heute: Erste Reihe 8), 75-83 (in seguito: TG).

³⁵⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Verbesserte Auflage), Freiburg 1990, 98 (in seguito: GF).

³⁶⁰ HCE, 304: «Aber er legt diese alles entscheidenden Silben nicht selber aus, er überläßt mit einer fast unbergreiflichen Sorglosigkeit die Deutung des Wichtigsten an ihm der Zukunft: dem inspirierenden Geist und der von ihm inspirierten Kirche».

³⁶¹ Cf. *Glaubhaft*, 75.

³⁶² *Glaubhaft*, 75.

³⁶³ Cf. A. MODA, *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Bari 1976, 193-198 (in seguito: A. MODA, *Hans Urs von Balthasar*).

³⁶⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,2,II. Theologie. Neuer Bund*, Einsiedeln 1988, 162 (in seguito: NB).

³⁶⁵ Cf. SV, 169.

³⁶⁶ H.U. von Balthasar individua, ed elabora, il simbolo reale di questo darsi-nell'accoglienza dell'evento cristiano originario nel «principio mariano». Su questo cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik II,2. Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 269-330 (in seguito: PC); GF, 94-95; K, 65-72. Non è questo certo l'ambito adatto per una disanima approfondita di tale impostazione balthasariana; è però quantomeno opportuno accennare a come egli abbia ben presente sia la *relatività cristologica* del «principio mariano» (cf. NB, 84-85.202.450), sia la *funzione cristologica* del «ruolo mariano» (cf. PC, 272).

heißt anders als im Vertrauen auf die Freiheit der sie gestaltenden göttlichen Person nicht nachvollziehbar[...]»³⁶⁷. L'esercizio della fede è per H.U. von Balthasar «[...] die einzige Adäquation zum Gottmenschen[...]»³⁶⁸. Ma appunto, questa adeguata risposta (*Antwort*) all'evento originario della rivelazione cristiana (*Wort*) non sfocia mai in una identificazione della prima con il secondo. Alla teologia spetta il compito di elaborare le condizioni di esercizio della *fides*, affinché questa si realizzi sempre nello «scarto» rispetto all'originario che la fonda. Ciò avviene, poi, attraverso un discernimento critico delle molteplici forme diacronicamente possibili di tradizione ecclesiale, volto a determinare quali di esse, per riferimento a una ben precisa situazione storica, possa adeguatamente corrispondere alla offerta di senso ultimo prodottasi nella singolarità cristiana della rivelazione di Dio³⁶⁹.

Questo vincolo contratto dall'evento originario della rivelazione con la libera ermeneutica della fede ecclesiale rappresenta per Balthasar il «luogo» della teologia cristiana³⁷⁰, in quanto il sapere della fede è interno all'affidamento con cui essa acconsente all'accadere della verità di Dio nella carne di Gesù: «Nie darf die Erkenntnis sich von der anfänglichen Gebethaltung entfernen, um sich der erkennenden Tätigkeit hinzugeben. Sie kann es so wenig, als die Gnosis jemals über die Pistis hinauswächst und nicht vielmehr eine innere Form der Pistis bleibt: "Glaube, der das Verstehens sucht." Dieses "Suchen" ist eine dem Glauben als solchem von der Wurzel her einwohnende Eigenschaft, von der beraubt, er sofort aufhören würde, Glaube zu sein»³⁷¹. Appunto, ad affermare che non c'è nessuna *fides* senza un corrispondente sapere. Come istanza critica la teologia tiene fermo, a favore di tutti, e argomenta, rispetto a tutti, che la fede cristiana si produce esattamente come un *sapere la verità*, che accade una volta per tutte in Gesù di Nazaret. Ne consegue una comprensione della teologia come attestazione, da parte della tradizione ecclesiale, della verità cristiana di Dio: «Meine eigene Theologie betrachte ich als eine Art Johannesfinger auf die Fülle der Offenbarung in Jesus Christus, entfaltet in der ungeheuren Fülle ihrer Rezeption in der Geschichte der Kirche, in der Meditation der Heiligen vor allem»³⁷². Quale rilevanza può avere questa affermazione balthasariana in ordine a una chiarificazione ulteriore dello statuto della teologia? A questa domanda si può cercare di dare risposta attraverso una duplice approssimazione indiretta alla questione qui indicata.

1.1.1 Il teologo e la sua opera: La teologia come attestazione della forma di rivelazione

Da un lato, in una lunga citazione del Cusano³⁷³, il «dito di Giovanni» viene a indicare una concentrazione della teologia di H.U. von Balthasar sulla rivelazione di Dio nella carne crocifissa³⁷⁴ e redentrice di Gesù Cristo. Qui la verità di Dio viene rappresentata unicamente e ultimamente come amore che salva: «[...] Nachdem diese Stimme sich jahrhundertlang dauernd gesteigert hatte bis auf Johannes, die Stimme des Rufenden in der Wüste, der mit dem Finger auf den Erlöser hinwies, nahm sie endlich Menschengestalt an, und am Ende einer langen Reihe von Modulationen aus Lehren und Wundern, die uns zeigen sollten, daß von allen schrecklichen Dingen das schrecklichste von der Liebe gewählt werden mußte, der sinnliche Tod: stieß sie einen großen Schrei aus und verschied" (Excitat. 1,3)»³⁷⁵. Nella mediazione dell'immagine plastica del «dito di Giovanni» Balthasar istruisce, quindi, una correlazione fra il compimento ultimo della rivelazione di Dio nel grido crocifisso di Gesù e la riflessione teologica cristiana; correlazione dal carattere chiaramente testimoniale. D'altra parte, l'evocazione del «dito di Giovanni» quale immagine esplicitante l'intenzione della sua teologia, richiama subito alla mente la pala della crocifissione di M. Grünewald inserita nel complesso dell'*Isenheimer-Altar*. Per riferimento all'interpretazione balthasariana di questo dipinto³⁷⁶, l'opus teologico ha da essere svolto come una sorta di rinvio evidente, nel medio del quale l'opera di Dio - che è la carne di Gesù - può liberamente attestarsi³⁷⁷.

Lo «spessore» storico-critico del sapere teologico è originato dall'accadimento stesso della forma di rivelazione, e autorizzato unicamente in quanto indicazione testimoniale di tale evento originario. Il teologo, il cui pensiero deve essere costantemente orientato a/da quest'originario della rivelazione, esercita pertanto il sapere critico della fede come figura essenzialmente testimoniale; non diverso carattere hanno poi le molteplici formulazioni/luoghi della teologia stessa³⁷⁸. Con ciò essa attesta in seconda battuta, e salvaguardia

³⁶⁷ VC, 20.

³⁶⁸ VC, 160.

³⁶⁹ Cf. VC, 169-171.

³⁷⁰ VC, 221: «Das eine Leben zwischen Christus und der Kirche ist der Ort der lebendig dargelebten Theologie, auch und gerade im Sinn eines dauernden Realismus des wirklichen Lebens zwischen Verlorenheit und Erlösung, Sünde und Heiligung».

³⁷¹ VC, 223. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 29 (in seguito: WG).

³⁷² *Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, Herder Korrespondenz 30 (1976) 72-82 - qui 73 (in seguito: *Geist und Feuer*). Cf. *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Brescia 1997 (=Biblioteca di teologia contemporanea 94), 79-83 (in seguito: G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria*).

³⁷³ Cf. VC, 144-145.

³⁷⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Spiritus creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 277 (in seguito: SC): «[...] Offenbarung und Kreuz sind dasselbe, und christliche Theologie ist nichts als der Verweis auf diesen kleinen Weg, diesen letzten Platz, diese Torheit Gottes».

³⁷⁵ VC, 145. Cf. GF, 305.

³⁷⁶ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Weltliche Schönheit und göttliche Herrlichkeit*, IKaZ 11 (1982) 513-517 -qui 516-517.

³⁷⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Weltliche Schönheit und göttliche Herrlichkeit*, 517: «[...] wird hier[...] eine Demut des Malers fühlbar, der hinter dem alleinigen Kunstwerk Gottes verschwindet, und diese christliche Qualität läßt es zu, daß durch das Gräßliche dieses Gekreuzigten, durch die scheinbare Abwesenheit aller Schönheit das flammende Rätsel der göttlichen Liebesherrlichkeit hervorbricht: *fulget crucis mysterium*. Selten gelingt dies, aber es kann gelingen».

³⁷⁸ Su questo si veda il preciso articolo di M. SECKLER, *Die Bedeutung*.

criticamente, come lo «spessore» della carne crocifissa di Gesù sia il presupposto originario di qualsiasi sapere della fede di sapere la verità di Dio³⁷⁹: «Sofern der Inhalt selbst schon Ausdruck Gottes ist, ist Theologie Ausdruck von Ausdruck, einerseits gehorsamer Nachvollzug des im Glaubenden sich eindrückenden Ausdrucks der Offenbarung, andererseits im Heiligen Geist[...] schöpferisches, kindhaft-freies Mit-ausdrücken-dürfen des sich ausdrückenden Mysteriums»³⁸⁰.

Teologia, dunque, come attestazione della forma di rivelazione. Così, però, non si rischia forse di risolvere semplicemente la teologia nella fede e, quindi, il sapere critico della fede nella vita santa? H.U. von Balthasar non si rivela immune a un tale pericolo. Espressioni simili a quella di una «teologia in ginocchio»³⁸¹ palesano effettivamente una possibile tendenza di questo tipo. La intenzionale non sistematicità del suo incedere teologico, la mancanza talora di rigore metodologico in punti di scottante importanza da parte di un pensiero pur fine e penetrante, confermano talvolta la pertinenza del dubbio nel lettore attento. Da un lato, questo è lo scotto che Balthasar paga a fronte della sua chiara intenzione di preservare la *res carnis* della rivelazione cristiana dal dominio dell'ordine concettuale del sapere³⁸². Intenzione, questa, assolutamente pertinente, volta a contrastare quella che V. Melchiorre ha chiamato l'«idolatria della pura determinazione», in cui un sapere staccato dalla libertà avanza la pretesa di un dominio sull'ordine del senso a prescindere dalla scelta fatta rispetto al suo accadere³⁸³. Tale posizione non può che essere condivisa, se non fosse che essa talvolta si produce nella forma di una debolezza del concetto (teologico), così che alla pertinenza dell'intuizione in alcuni passi può venire a mancare il rigore dell'argomentazione, con una conseguente svalutazione della riflessione nel suo complesso. Precisamente in quanto qui, come Balthasar stesso riconosce, ne va della salvaguardia decisiva - nell'ordine del concetto³⁸⁴ - della differenza (testimoniale)³⁸⁵ fra la *res* cristologica e l'*eneuntiatio* ecclesiale: «[...] denn die Offenbarung ist die des unendlichen Gottes, gewiß in die endlichen Formen menschlicher Begriffe und Lebensformen hinein, aber doch so, daß alles Endliche, ohne verleugnet zu werden, sich bereit halten muß, Raum in sich zu schaffen für die vom Geist geschenkten Öffnungen auf die je größere Wahrheit des dreieinigen Gottes hin»³⁸⁶. Ossia, come la tradizione teologica già da lungo tempo sa: *fides non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*.

Se l'esito dell'elaborazione di questa salvaguardia decisiva nella teologia di H.U. von Balthasar mostra alcuni elementi problematici, ad essa sottostà, però, un'affermazione di principio assolutamente cristallina: «Es soll scharf und richtig gedacht werden. Aber es soll auch sachgerecht gedacht werden, nämlich so, daß man dieser einen, einzigartigen, inhaltlich und methodisch unvergleichlichen Sache gerecht wird»³⁸⁷. La teologia viene qui compresa senza ombra di dubbio come esercizio della *ratio* credente, proporzionata dalla forma di rivelazione³⁸⁸, ma non viene mai risolta nella immediatezza della fede. La teologia, infatti, si diversifica dalla fede in quanto ne elabora le condizioni *teoriche* di esercizio³⁸⁹. La teologia si distingue dall'immediatezza del vissuto credente anche a motivo della sua specifica mediazione *critica*: «Die Eingrenzung ist nicht falsch (denn sie vollzieht die Bewegung der Fleischwerdung mit) unter der Bedingung, daß sie in der Grenze selber das Unbegrenzte, im Begriff das Unbegreifliche, in der Definition das geglaubte Göttliche gegenwärtig weiß»³⁹⁰. La teologia, come attestazione della forma di rivelazione, svolge dunque una funzione teorico-critica, imprescindibile ma non sostitutiva, volta alla determinazione della struttura della *fides* cristiana³⁹¹.

La teologia, come momento teorico e critico del sapere della fede, è a servizio della pratica credente del vivere³⁹², unico luogo possibile di realizzazione storica della verità cristiana: «Erst in dieser Verwirklichung wird dogmatische Wahrheit im Vollsinn christlich, nämlich christuförmig, denn Christus hat sich als „Wahrheit“ deshalb bezeichnet, weil er sie im „Leben“ getan und damit für uns zum „Weg“ geworden ist»³⁹³. È indubbio, quindi, che per Balthasar la pratica cristiana del vivere rappresenti la forma storicamente adeguata della verità cristiana; essa viene, però, sempre compresa come iscritta in una irriducibile differenza rispetto all'evento originario della verità che media: «Rechte Praxis ist gewiß die normative Form christlicher Wahrheit angesichts der Welt[...] aber rechte Praxis bedarf selbst einer innern Norm über sich, nach der sie sich

³⁷⁹ Cf. GF, 149.

³⁸⁰ KS, 26.

³⁸¹ Cf. VC, 224.

³⁸² H.U. VON BALTHASAR, *Geist und Feuer*, 75: «Das Mysterium läßt sich nicht durch Logik und Begriffe bewältigen. Und das ist schließlich die Gefahr aller Theologie. Jeder Theologe muß hier achtgeben[...] Gott ist sicher kein wissenschaftlicher Gegenstand, weil er überhaupt kein Gegenstand ist[...]». Cf. KS, 233.236; WG, 92. Con pertinenza T.R. Krenski ha indicato come per H.U. von Balthasar si dia una «essenziale Unabschlussbarkeit des theologischen Erkennens» (cf. T. R. KRENSKI, *Passio caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Freiburg 1990 (=Sammlung Horizonte-Neue Folge 28), 32-34 [in seguito: T.R. KRENSKI, *Passio caritatis*]).

³⁸³ SG, 128: «Dass diese Einsicht nicht rationalistisch im Sinn einer progressiven oder auch nur asymptotisch angenäherten Ersetzung der Pistis durch die Gnosis gemeint sein kann, geht wiederum aus allen Texten hervor[...]».

³⁸⁴ Cf. GW, 337.

³⁸⁵ NB, 97: «[...] als könnte irgendeine, auch konziliare, auch und gerade „definitorische“ Theologie je etwas anders sein als ein Verweis (im Verstehensversuch) auf das Eingentliche, das definitionsgemäß jeder begrifflichen Formulierung immer entgegen wird».

³⁸⁶ HCE, 313.

³⁸⁷ VC, 224.

³⁸⁸ Cf. VC, 212.

³⁸⁹ VC, 162: «Das gilt ebenso von der Theologie, sofern diese etwas anderes ist als der Akt der unmittelbaren Anbetung des göttlichen Wortes im endlichen Wort, als der Akt des unmittelbaren Gehorsams gegenüber dem Wort in der christlichen Existenz. Sofern also zwischen diesen beiden einander unmittelbar fordernden, ineinander übergehenden Polen christlichen Umgangs mit dem Wort Gottes sich etwas einschaltet, was *theoretische Beschäftigung* mit dem Wort heißen kann» (corsivo mio).

³⁹⁰ VC, 165.

³⁹¹ SG, 578: «[Die Theologie] hat zum Mass die Erhellung der christlichen Glaubensstruktur für die Kirche im ganzen und ihre Verkündigung, und für den Einzelnen in seiner christlichen Betrachtung und Existenz».

³⁹² Cf. *Glaubhaft*, 75.

³⁹³ K, 88.

ausrichten kann, sonst wird sie sich selbst alsbald mit der Wahrheit, die Gottesliebe mit der Menschenliebe gleichsetzen und Gott im Menschen untergehen lassen»³⁹⁴.

1.2 NEL MAGMA DELLE FORME

Si è visto in precedenza come H.U. von Balthasar riconosca alle forme ecclesiali di recezione/percezione della forma di rivelazione una valenza obiettiva nei confronti dell'indagine teologica. Nel senso che la fede in esercizio (e, quindi, anche la teologia)³⁹⁵ è affatto irrilevante in ordine al determinarsi attuale dell'evidenza indeducibile e improducibile dell'evento originario³⁹⁶, in quanto la fede è *formata* proprio dal darsi percettibile della forma di rivelazione³⁹⁷. Nel medio storico delle forme ecclesiali di recezione/percezione dell'evento originario si condensa lo *stile* cristiano (sia dell'agire pratico che del riflettere teoretico), che Balthasar intende come «[...] eine aktiv-passive Einstrahlung der göttlichen Herrlichkeit aus der Offenbarungsform her»³⁹⁸. Il luogo di maggior trasparenza delle forme ecclesiali di recezione/percezione verso la forma di rivelazione viene indicato da Balthasar nella «vita santa» intesa come forma cristiana riuscita, esemplarmente riuscita, del vivere, in quanto «portatrice» della forma stessa di Gesù Cristo³⁹⁹.

La «vita santa», poi, non è mai autorappresentazione di un ethos della perfezione, ma sempre e unicamente rinvio testimoniale alla forma dell'incondizionato dell'amore che l'ha resa possibile. «Vita santa» significa, quindi, assoluta trasparenza del fondamento nei gesti di una carne credente, attraverso la salvaguardia rigorosa della differenza originaria tra Parola di rivelazione e risposta accogliente della fede: «Aber [die Heiligen] wollen allesamt nur Hinweis von sich weg auf die Liebe sein, und wo das Gefälle zwischen der absoluten Liebe und denen, die liebend auf sie verweisen, um irgendeiner "Identität" willen verunklärt würde[...] da wäre die Liebe der biblischen Offenbarung schon nicht mehr glaubhaft»⁴⁰⁰. Proprio perché essa si produce unicamente secondo il canone di questa differenza (testimoniale), una fenomenologia teologica «della vita santa»⁴⁰¹ può percepire, nel medio della libertà della fede che sa la verità di Dio⁴⁰², l'autoattestarsi della forma di rivelazione. Qui il vissuto credente è semplicemente una «theologische Existenz»⁴⁰³; e lo spazio della libertà della soggettività credente (affetti e intenzionalità) è testimonianza obiettiva dell'incondizionato di Dio: «Erst wenn man unter "Wille" und "Affekt" den Einsatz der Persontiefe versteht, wird der intellektuelle Glaube zu einer echten Antwort auf die Selbsterschliessung der Persontiefe Gottes, der ja primär nicht "Wahrheiten" von sich gibt, sondern sich selber als die absolute Wahrheit und Liebe hinschenkt»⁴⁰⁴.

La rilevanza teologico-fondamentale di questa estetica della soggettività credente come esistenza teologica (teoria degli affetti e ontologia della libertà) è sicuramente di primario interesse⁴⁰⁵. Si ha però l'impressione che H.U. von Balthasar non abbia svolto consequenzialmente il referto fenomenologico sviluppandolo in tutta la sua possibile fecondità teorica⁴⁰⁶. Su questo aspetto avremo comunque occasione di tornare con maggiore precisione nel corso dell'exkurs sulla struttura della coscienza attestata⁴⁰⁷. Al di là di questa annotazione critica, si può procedere a una ulteriore specificazione della portata teologica delle forme ecclesiali di

³⁹⁴ K, 89.

³⁹⁵ KS, 11-12: «Dagegen gibt es in der Kirchenzeit keine geschichtsmächtige Theologie, die nicht selber Abglanz der Herrlichkeit Gottes ist; nur schöne Theologie, das heißt, nur solche, die von der Gloria Dei ergriffen sie auch weiterzustrahlen vermag, hat Chance, in die Menschengeschichte überzeugend, verwandelnd einzuwirken[...] Das Anliegen dieses Bandes ist somit genau: die Herrlichkeit der göttlichen Offenbarung, wie sie sich in der Breite kirchlicher Theologie ausfaltet und darstellt. Also nicht unmittelbar (und verengend) die Form und Schönheit der Theologie. Sondern die in der biblischen Offenbarung liegende objektive Ursache in ihrem formgebenden Wirken auf die Theologie».

³⁹⁶ VC, 169: «Die wahren Anbeter und die wahren Gehorsamen sind es, in denen sich die gegenwärtige Wahrheit des Wortes am sichtbarsten verkörpert; ihr Leben ist gelebte Lehre; und wenn ihr Leben besondere Sendung ist, dann ist es in gesteigertem Maß gottgemeintes, aktuelles Licht auf die Lehre. Licht des Geistes, das das Licht des Sohnes beleuchtet. Es geht nicht um Personen, noch weniger um Psychologie und Biographie, sondern um den in den Sendungen invertierten Gehalt, sofern er Stimme, Wort, Licht Gottes in die Zeit ist».

³⁹⁷ Cf. GF, 121.

³⁹⁸ KS, 27.

³⁹⁹ Cf. SC, 257-258. Cf. J. KONDA, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*, Würzburg 1991 (=Bonner dogmatische Studien 9), 139-146.

⁴⁰⁰ *Glaubhaft*, 81 (corsivo mio). Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik II, 1. Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 113 (in seguito: MG).

⁴⁰¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Schwester im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Freiburg ⁴1990 (in seguito: *Schwester im Geist*).

⁴⁰² Cf. SG, 158-160; MG, 13.

⁴⁰³ Cf. VC, 129; *Schwester im Geist*, 48-73.

⁴⁰⁴ SG, 159.

⁴⁰⁵ P. SEQUERI, *Antiprometeo*, 86: «L'assunzione della prospettiva estetica assicura alla teologia: (a) il primato dell'oggetto trascendente (la rivelazione di Dio); (b) la forma esperienziale della sua apprensione (la contemplazione della singolarità di Gesù); (c) il rinvio all'unità originaria della coscienza (cui corrisponde la possibilità di una fenomenologia della verità). Così, mentre l'estetica teologica rende nuovamente legittima una *teoria cristiana della percezione spirituale/sensibile quale condizione della fede* [...] la dottrina cristiana dell'esperienza che ne deriva fornisce solidi argomenti per la ripresa dell'unità dei trascendentali».

⁴⁰⁶ P. SEQUERI, *Antiprometeo*, 87: «La dottrina esposta in *Herrlichkeit* mostra in effetti uno scarto sintomatico tra l'enfasi accordata al tema teologico della *percezione della forma* e l'elaborazione teorica di una *fenomenologia della percezione* [...] Ma infine, in sede teologica generale, questo è pure il *presupposto* di Balthasar: puntigliosamente preoccupato di evitare anche solo l'impressione di una fondazione antropologico-trascendentale della singolarità cristiana». Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 398; id., *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg - München 1975 (=Symposion 50), 258-259 (in seguito: H. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit*).

⁴⁰⁷ Cf. paragrafo 3.2.

rezezione/percezione dell'evento originario; in particolare attraverso l'analisi della connotazione escatologica che Balthasar accorda all'«esistenza teologica». L'escatologico deve essere compreso non come un'esistenza al di là, o altra, rispetto al vissuto storico⁴⁰⁸ del soggetto credente/amante⁴⁰⁹, quanto piuttosto come un vissuto nella frammentarietà della realtà storica coniato sull'ultimità decisiva della verità di Dio che è la carne di Gesù⁴¹⁰. Così che la vita credente possa diventare spazio per la presenza reale⁴¹¹ di Gesù Cristo⁴¹²: «Eschatologische Existenz ist zuerst der Überschritt (in Christus) aus jeder Geschlossenheit ins Universale[...] Eschatologische Existenz ist zweitens Vollzug des Immer-schon-künftig-seins in die letzte Zukunft hinein: Aufbruch mit der Welt zusammen[...] auf die Zukunft Gottes hin. Eschatologische Existenz ist damit letztes Dasein in einer Liebe, die aus Kreuz und Seligkeit eine ungeschiedene Flamme macht»⁴¹³.

La vita credente come «esistenza escatologica» è libertà che sa della possibilità reale di incontrare l'incondizionato di Dio, la definitività della sua verità (il tutto), nella ristrettezza del momento presente (il frammento)⁴¹⁴. Il profilo della relazione che Balthasar indica consistere fra il tutto e il frammento è quello di un vincolo (il tutto *nel* frammento) tendenzialmente testimoniale⁴¹⁵: «Ganzheitliches strömt und strahlt durch die Fragmente hin, desto ungehemmter, je schlichter diese sich ihrer Stückwerks bewußt sind[...] Und das Heil, das im Unheil des Scheiternden anwesend ist, ist so frei, daß niemand es diesem verwehren kann, auch im Teil das Ganze zu sein»⁴¹⁶. L'esercizio cristiano del vivere non può, quindi, essere compreso quale mera appendice funzionale del dato di rivelazione. Piuttosto si deve riconoscere che ad esso pertiene la capacità obiettiva di funzionare come accesso ermeneutico all'evento originario della rivelazione cristiana di Dio.

La teologia cristiana non sembra disporre ancora di una compiuta e riconosciuta teoria del vissuto cristiano, capace di elaborare le condizioni di possibilità di questa competenza dell'esercizio pratico della fede rispetto all'evidenza storica della forma di rivelazione. Per Balthasar ciò può avvenire soltanto mediante il superamento di quella infelice separazione moderna, postulata e accolta in seno dalla stessa teologia cattolica, fra spiritualità e dogmatica. Separazione sfociata da ultimo in *lirica* della vita pratica, da un lato, e in *epica* del sapere teorico⁴¹⁷, dall'altro. Tale frantumazione dell'unità della forma cristiana ha prodotto, al contempo, una sorta di interiorizzazione psicologizzante dell'esperienza soggettiva della fede (il cui esito maturo è da riscontrare nella *devotio moderna*) e l'asetticismo/oggettivismo dogmatico proprio della teologia barocca⁴¹⁸ (fino alla stessa tarda neoscolastica del XX secolo)⁴¹⁹. Il risultato è che oggi abbiamo «[...] auf der einen Seite die Knochen ohne Fleisch: die überlieferte Dogmatik, auf der anderen Seite das Fleisch ohne Knochen: jene ganze fromme Literatur, die aus Aszetik, Spiritualität, Mystik und Rhetorik eine auf die Dauer unverdauliche, weil substanzlose Kost vermittelt»⁴²⁰. Appunto, tutt'altro che la forma cristiana. Soltanto la ricomposizione *ad unum* di spiritualità e dogmatica permetterà di dare gravidanza effettivamente cristiana al vissuto ecclesiale, e riconsegnerà le forme ecclesiali di recezione/percezione al loro vincolo effettivo con la forma di rivelazione, e questa a quell'evidenza che le è singolarmente propria: «Nur beide zusammen bilden (entsprechend dem Urbild der Offenbarung in der Schrift) jene einzigartige "Gestalt", die im Licht der Gnade vom gläubigen Augen "gesehen" werden kann, ja in der Welt unübersehbar bleibt, in ihrer Einmaligkeit von Evidenz und - Ärgernis»⁴²¹. La fenomenologia teologica della «vita santa» di H.U. von Balthasar mira precisamente alla riduzione in unità di questa separazione⁴²².

Il punto d'inserzione di questa segmentazione fra spiritualità e dogmatica viene individuato da Balthasar nella dottrina tomistica del *duplex ordo cognitionis*, e nella conseguente affermazione di un duplice ordine delle verità⁴²³. In questo modo la teologia di scuola finì con il legittimare l'affermazione a priori di cosa fosse il vero (naturale) a prescindere dall'evento originario della verità; affermando contemporaneamente, però, che a una

⁴⁰⁸ SV, 445: «Dagegen steht aber nun, daß eschatologische Existenz nicht besagt: Entweltlichung, Vergeistigung, vielmehr Ausgangspunkt der christlichen Sendung in die Welt, so wie sie ist».

⁴⁰⁹ Cf. GF, 120.

⁴¹⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 303-304 (in seguito: ES): «Ihr Leben wird ein eschatologisches sein, weil es - nicht anflughaft, sondern zentral - durch den radikalsten Tod und die radikalste Wende zum ewigen Leben geprägt sein wird».

⁴¹¹ Cf. SG, 620.

⁴¹² Cf. ES, 304.

⁴¹³ NB, 456.

⁴¹⁴ GF, 353: «Der Glaube hat aber ebensowenig Anlaß, aus einer angeblich unerfüllten Gegenwart in eine erfülltere Zukunft zu fliehen, denn er verliere mit der fahrgelassenen, geringgeschätzten Gegenwart auch die ihr einwohnende Ewigkeit. Er füllt sich mit dieser Ewigkeit nichts anders, als indem er ihre Sendung in die jetzige Zeit erfüllt: nur im Hodie fallen Zeit und Ewigkeit zusammen».

⁴¹⁵ Cf. SV, 74.

⁴¹⁶ GF, 122-123.

⁴¹⁷ Cf. MG, 48-51.

⁴¹⁸ Cf. GF, 103-105.

⁴¹⁹ VC, 228-229: «[...] theologia spiritualis wird so, in einer nicht unbedenklichen Vereinfachung und Verengung, zumal im 19. Jahrhundert, zur "asketisch-mystischen Theologie", wobei Aszese die aktive Leistung des Glaubenden, Mystik die fortschreitend passive Erfahrung des Göttlichen besagt. Man sieht aber deutlich, daß man bei dieser Verschiebung ins Pragmatische und Psychologische den in die Subjektivität eingehenden und sie sich anverwandeltenden Offenbarungsgehalt, das Wort als Bräutigam[...] fast gänzlich aus den Augen verlor und damit eine fatale Kluft zwischen einer vom Subjekt abgelösten, in sich schwebenden "Dogmatik" und einem ihr gegenüberstehenden psychologischen Subjekt entstand, und beide, so getrennt und der entscheidenden Mitte entbehrend, nicht mehr zusammenzubringen sind». Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Trier 1987 (=Kriterien 73), 32-33 (in seguito: *Einfaltungen*).

⁴²⁰ VC, 208. Cf. R. BODEI, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 1997 (=Intersezioni 88), 25 (in seguito: R. BODEI, *Ordo amoris*).

⁴²¹ VC, 208.

⁴²² Cf. H. HEINZ, *Der Gott des Je-mehr*, 57-62.

⁴²³ Cf. VC, 199-200. Sulla portata teologico-fondamentale di questa operazione svolta da Tommaso si vedano le pertinenti riflessioni di H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 295-300.

questa conoscenza di questo tipo era in partenza precluso qualsiasi sapere in riferimento alla rivelazione (soprannaturale)⁴²⁴. Si dava così la possibilità di costruire un concetto di verità cristiana completamente slegato sia dall'accadimento della verità di Dio nella carne di Gesù, sia dall'esercizio storico della vita cristiana. La figura compiuta di tale scomposizione tomistica nell'ordine del vero è rappresentata dal nominalismo⁴²⁵. Teologia barocca e devotio moderna sono le figlie naturali di questa frantumazione dell'unicità della verità: «So wird denn die Neuscholastik der Gegenreformation zum klassischen Zeitalter der Diastase zwischen theoretischer und affektiver Theologie: auf der einen Seite ein trockenes, vom Gegenstand nicht mehr getragenes und gerechtfertigtes Distinguieren, auf der andern Seite eine spirituelle Theologie, die vom Zentrum der Offenbarung nicht mehr genährt ist»⁴²⁶. Frantumazione della forma cristiana, appunto: una verità dogmatica completamente pietrificata nella sua astrazione dall'evento originario di Dio, senza più alcuna forma né affetto (di cui invero essa, al contrario di quell'evento, non abbisogna affatto per essere tenuta per vera); e un intimismo psichicistico del sentimento religioso, privo di forma ed effetti in quanto ha ormai provveduto alla sostituzione del realismo assoluto della carne di Gesù con una cattiva ontologia dell'anima⁴²⁷, ottennebrando così la stessa plastica evidenza della forma cristiana nella rigidità intellettualistica del fraseologico, da una parte, e nell'invisibilità spiritualistica dell'anima bella dall'altra.

H.U. von Balthasar rintraccia un possibile punto di partenza al fine di ritessere l'unitarietà perduta della forma cristiana, in quella teologia protestante volta ad indicare la relazione fondamentale esistente tra la struttura interna della fede di Gesù e la sequela ecclesiale⁴²⁸. Sulla croce l'affidamento originario di Gesù al Padre (Haltung) coincide perfettamente con l'agire pratico della sua libertà (Handlung), in modo che essa possa essere concepita come l'attestazione definitiva dell'unità tra Padre e Figlio⁴²⁹. La singolarità del soffrire/morire di Gesù rappresenta per Balthasar l'evidenza storica ultima del suo affidamento all'incondizionato di Dio⁴³⁰: in questo punto preciso della storia si dà infatti l'unità di ciò che la chiesa è e ciò che essa *deve* essere⁴³¹. La libera corrispondenza alla dedizione crocifissa di Gesù è, per Balthasar, quella figura pratica del vivere, attraverso la quale può essere ricomposta la cattiva separatezza tra dogmatica e spiritualità; essa è, cioè, la forma *tout court* del vissuto cristiano: «Wir gingen aus vom Ring des Bundes: Gott offenbart sich - und damit sein *Wesen!* - dem Menschen in Taten, die zugleich verständlichen Worten werden; der Mensch beantwortet als Erwählter, Begnadeter, Eingeforderter diese Selbstenthüllung, indem er als *ganzer* (Seele und Leib, Gebet und Aktion, Innerlichkeit und Weltbezug) in seiner Existenz sich zu einer Antwort an Gottes Anruf zu gestalten versuch. Er wird damit zu einem „Spiegel“ (2Kor 3, 18) Gottes in der Welt[...] Wäre dieser Spiegel rein, müßte man in ihm das ganze Urbild sich abspiegeln lassen. So müßte die christliche Praxis oder Spiritualität die ganze christliche Theorie oder Dogmatik im Spiegel ausdrücken»⁴³². In questo modo l'esercizio cristiano del vivere si fa rinvio testimoniale alla presenza attuale dell'evento originario nella storia degli uomini: «Es gibt ein Reden des Christen zu Gott hin und ein Reden zu den Menschen hin; es gibt auch ein Reden der Kirche nach innen und ein solches nach außen; aber diese Spannung beruhigt sich in einem umgreifenden Dritten: im Handeln Gottes, das den glaubenden Menschen beansprucht und ihn als Zeugen in Beschlag nimmt. Und zwar als Zeugen im urchristlichen Sinn: *mit der ganzen Existenz*. Anders ist er kein „Wahrheitszeuge“»⁴³³.

Che il vincolo tra evento originario e pratica cristiana del vivere nella teologia di H.U. von Balthasar abbia da essere cercato nella testimonianza, è confermato dalla sua stessa visione della spiritualità. Infatti, tutte le forme ecclesiali esemplari di recezione/percezione della forma di rivelazione, ossia le diverse spiritualità cristiane, non coincidono affatto con un *id quod* che possa avanzare la pretesa di una autoreferenzialità svincolata dall'evento originario della carne di Gesù. Considerato come *id quod* il vissuto cristiano finirebbe con l'impedire la percezione della forma di rivelazione. Piuttosto le spiritualità cristiane sono semplicemente un *medium quo*, nella cui mediazione la forma di rivelazione può liberamente mostrarsi - senza impedimento alcuno - come attualmente presente alla storia⁴³⁴. Quale *medium quo* il vissuto cristiano attesta la forma di rivelazione e lascia libero lo spazio per l'adeguata percezione di essa.

1.3 VERSO UN'ERMENEUTICA DELLA TESTIMONIANZA

Queste brevi annotazioni metodologiche hanno lasciato emergere la pertinenza di uno scavo sistematico della teologia di H.U. von Balthasar in ordine al tema della testimonianza. Ma non solo questo. È apparso, in alcuni punti, anche qualche rilievo critico nei confronti dell'impostazione balthasariana. La fluidità carsica dell'incedere del suo pensiero ha prodotto non soltanto una figura decisamente complessa di proposta teologica; questa stessa fluidità, infatti, talvolta finisce anche con l'indebolire certi elementi di decisiva

⁴²⁴ Cf. VC, 200-201.

⁴²⁵ Cf. *Einfaltungen*, 31.

⁴²⁶ *Einfaltungen*, 32.

⁴²⁷ Cf. VC, 202.

⁴²⁸ Cf. *Einfaltungen*, 37; e più avanti il paragrafo 3.3.2.1.1.

⁴²⁹ Cf. il paragrafo 2.4.

⁴³⁰ Cf. *Einfaltungen*, 39-40; VC, 214-215.

⁴³¹ Cf. *Einfaltungen*, 39.

⁴³² *Einfaltungen*, 40-41.

⁴³³ MG, 50-51 (corsivo mio).

⁴³⁴ Cf. VC, 236.

importanza al suo interno. Alla chiara individuazione di alcune questioni e tematiche, all'abbozzo adeguato del loro sviluppo, viene in alcuni punti a mancare una rigorosa e chiara consequenzialità. Affermazioni in parte dissonanti rispetto alla precisa determinazione del punto di partenza della riflessione finiscono con l'espone la trattazione a una tendenziale ambiguità, quasi che Balthasar volesse proteggersi da una fissazione sintetica del suo pensiero. Questa è una debolezza che attraversa trasversalmente la sua opera; e, quindi, affetta sicuramente anche la figura della testimonianza.

Ciò deve essere posto in evidenza prima di introdursi a una più approfondita disamina della produzione balthasariana. Nei capitoli seguenti, infatti, si ha l'intenzione di pervenire alla elaborazione di una teoria testimoniale della mediazione storica della rivelazione cristiana per riferimento alla teologia di H.U. von Balthasar. Ciò che interessa in primo luogo non è, pertanto, la discussione critica di ogni singolo elemento chiamato in causa; ciò finirebbe con l'impedire qualsiasi più positivo sviluppo del tema. Certo avveduti delle possibili debolezze e delle incongruenze presenti, si cercherà piuttosto di indagare la teologia balthasariana al fine di evincere le coordinate fondamentali che contribuiscono alla formazione di una comprensione testimoniale della mediazione ecclesiale dell'evento originario di Dio che è la *res carnis Jesu*.

SINGOLARITÀ E INCLUSIONE: LA MARTYRIA DI GESÙ COME FONDAMENTO DELLA TESTIMONIANZA ECCLESIALE

2.1 LA FORMA DI RIVELAZIONE: TESTIMONIANZA PER DIO

L'intenzione di questa prima sezione del secondo capitolo è ancora parzialmente di carattere metodologico. Si tratta, infatti, di individuare l'impianto complessivo della cristologia balthasariana, in modo da poter poi passare ad un'adeguata analisi della singolare qualità testimoniale del vissuto di Gesù Cristo. Il primato della forma di rivelazione, trasversalmente emerso nel primo capitolo, si precisa nell'opera di Balthasar proprio nel senso della *singularità* di Gesù⁴³⁵. La forma storica di rivelazione cristiana può, infatti, avanzare la pretesa di porsi come «canone» del reale tutto unicamente in ragione della singolarità dell'uomo di Nazaret. Sebbene l'interesse primario della ricerca si orienti qui al versante metodologico di questa affermazione, essa non rimane però meramente formale. Anzi, è nostra convinzione che proprio un'approssimazione metodologica alla formula sintetica balthasariana della singolarità di Gesù sia in grado di contrastare questa cattiva formalità della sua comprensione.

A motivo dell'interesse primario di questo lavoro, non è possibile metter mano né a una più approfondita indagine sulla cristologia di H.U. von Balthasar⁴³⁶, né a una sistematizzazione completa della figura della singolarità di Gesù all'interno della teologia balthasariana⁴³⁷. Per questo si rinvia alla letteratura specifica. In maniera molto più modesta, si vuole cercare di sottolineare in chiave metodologica quelli che sono i tratti portanti dell'argomentazione balthasariana sulla singolarità di Gesù, in modo tale da ottenere il vocabolario cristologico fondamentale mediante il quale si possa affrontare poi in maniera più pertinente l'analisi della testimonianza di Gesù. Si è scelto questo taglio metodologico anche nella convinzione che proprio la figura della testimonianza possa essere in grado di contribuire significativamente a una comprensione sintetica della singolarità di Gesù nella teologia di Balthasar⁴³⁸. Soltanto a partire da qui, ovvero sulla base di un fondamento cristologico, sarà poi possibile evidenziare la relazione intercorrente tra *singularità* di Gesù e

⁴³⁵ Che al tema della singolarità di Gesù debba essere riconosciuta una valenza teologico-fondamentale decisiva è stato chiaramente e adeguatamente indicato da T. CITRINI, *La singolarità di Cristo come chiave di volta della teologia fondamentale*, ScCatt 103 (1975) 699-724 (in seguito: T. CITRINI, *La singolarità di Cristo*). Nonostante la data di pubblicazione quest'articolo è ancora attuale proprio rispetto alla questione testimoniale. Citrini mostra, infatti, l'esistenza di una relazione fondamentale, di carattere gnoseologico, tra la rivelazione definitiva di Dio nella storia - singolarità dell'uomo Gesù - e la particolarità storica della mediazione ecclesiale, compresa in maniera indiretta proprio nel senso della testimonianza: «In particolare la singolarità di Cristo, per cui egli è per noi la rivelazione *tout court*, giunge a noi mediata necessariamente dalla singolarità della tradizione[...] anche se necessariamente sempre la trascende[...] Vi è un essenziale rimando dalla chiesa a Cristo[...] Se la si volesse interpretare a prescindere da questa relazione a Cristo, e scoprire in essa una singolarità ed una credibilità autonome, e non invece una singolarità totalmente relativa a quella di Cristo e alla credibilità di lui, di cui è mediazione, neppure si comprenderebbe correttamente la chiesa come fenomeno storico, né in essa si potrebbe rinvenire il perenne motivo di credibilità che essa è» (700.711). La mia unica riserva nei confronti della posizione di Citrini è rappresentata da alcuni elementi della sua comprensione della mediazione della chiesa come testimonianza, che in parte appaiono essere debitori dell'impianto apologetico del Vaticano I per riferimento alla proposta della *via empirica* del card. Deschamps, di cui la *Dei Filius* si appropria nella sua redazione finale (dopo una pertinente analisi della questione - cf. 704-707 - rimangono parzialmente problematici alcuni accenni che sembrano confermare una certa derivazione del tema testimoniale dal dettato della *Dei Filius* - cf. 708.711). Il tema della singolarità di Gesù è stato recentemente discusso da H. Verweyen in riferimento al risvolto ecclesiologico delle teorie teologiche sul pluralismo delle religioni e da A. Bertuletti rispetto alla questione dell'esperienza religiosa dell'uomo: cf. H. VERWEYEN, *Pluralismus als Fundamentalismusverstärker?*, in R. SCHWAGER (hrsg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg - Basel - Wien 1996 (=Quaestiones disputatae 160), 132-139; A. BERTULETTI, *Fede e religione. La singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale*, in AA.VV., *Cristianesimo e religione*, Milano 1992 (=Disputatio 4), 199-233 (in seguito: *Cristianesimo e religione*). Ci rifacciamo qui alla posizione di Verweyen, in quanto è più prossima all'ottica di questo lavoro. Egli afferma che proprio una più approfondita analisi della questione teologica della singolarità di Gesù può contribuire alla calibrazione del difficile rapporto tra la pluralità religioso-civile e la singolarità della verità cristiana (cf. 137-139): «Es geht darum, die Einmaligkeit eines geschichtlich ergehenden Gotteswortes so von innen her zu entschlüsseln, daß der Gott-Mensch wirklich als „*homousios hemin*“ verstanden werden kann, als offen auf jeden Menschen, der das Gottesschicksal zu übernehmen bereit ist» (139). Su questa problematica si veda poi anche K-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1994 (=Kriterien 94) (in seguito: K-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu*).

⁴³⁶ Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù espressione visibile di Dio*, Roma 1977 (=Analecta Gregoriana 207) (in seguito: G. MARCHESI, *La figura di Gesù*); id., *La cristologia trinitaria*.

⁴³⁷ Cf. R. VIGNOLO, *Hans Urs von Balthasar: Estetica e singolarità*, Milano 1982 (in seguito: R. VIGNOLO, *Estetica e singolarità*).

⁴³⁸ H.U. von Balthasar non si è impegnato in una sistematizzazione rigorosa della sua cristologia secondo la chiave di volta della singolarità di Gesù Cristo. Tuttavia la riflessione cristologica balthasariana è in grado di offrire stimoli di assoluto rilievo a questo riguardo, che chiedono solo di essere raccolti criticamente e sviluppati all'interno della struttura sistematica del trattato cristologico. In questa direzione si è mosso, con risultati di sicuro interesse, G. Moioli (e con lui alcuni suoi discepoli presso la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale). In particolare rimandiamo qui a: G. MOIOLI, *Per l'introduzione al tema della singolarità di Gesù nella trattazione teologica*, ScCatt 103 (1975) 725-776 (in seguito: G. MOIOLI, *Introduzione*); id., *Cristocentrismo*, in *Nuovo Dizionario Teologico* (a cura di G. BARBAGLIO - S. DIANICH), Milano 1988, 210-222; id., *Cristologia*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare I*, Torino 1977, 639-651; id., *Cristologia. "Momento, storico - Lettura delle "fonti", Gesù di Nazareth secondo il Nuovo Testamento e nella fede e teologia dell'epoca "patristica" - Secoli II-VIII*, Milano 1980 (Pro manuscripto); id., *Cristologia. Proposta sistematica* (a cura di F.G. BRAMBILLA), Milano 1989 (=Lectio 1; in seguito: G. MOIOLI, *Proposta*); F.G. BRAMBILLA, *La cristologia di Schillebeeckx: la singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica*, Brescia 1989 (=Ricerche di Scienze Teologiche 30).

particolarità della chiesa⁴³⁹. La mediazione ecclesiale, infatti, può svolgere il compito storico affidatole dalla forma di rivelazione «[...] solo trascendendosi verso la singolarità di Cristo, in particolare quella singolarità che il kerygma indica come risurrezione. Dall'altro non altrove che in se stessa può ritrovare questa singolarità di Cristo, che non è un dato che si affermi fuori della chiesa nella storia del mondo, bensì un avvenimento la cui traccia nella storia degli uomini non è altro che la chiesa stessa. Il trascendersi della singolarità della chiesa verso la singolarità di Cristo avviene all'interno della singolarità della chiesa, non uscendo da essa. Ma in essa è momento necessario, perché solo nell'atto di essere testimonianza trasparente al Risorto la chiesa esibisce la propria singolarità come frutto dell'unico "credibile", dell'unico in cui l'*auctoritas Dei revelantis* si esprime in una parola e un'efficiacia che sono al di là di ogni umana misura⁴⁴⁰». Soltanto a partire da questo senso strettamente *testimoniale* si è in grado di fornire una comprensione adeguata dell'insuperabilità della mediazione ecclesiale della forma di rivelazione, intesa, questa, come accesso storico reale all'evento originario dell'autocomunicazione di Dio nella carne di Gesù. La connessione, qui appena accennata, fra *singolarità* di Gesù e *particolarità* storica della mediazione testimoniale della chiesa innerva sia l'intenzione profonda sia l'articolazione fondamentale di questo lavoro⁴⁴¹.

2.1.1 La singolarità di Gesù

Poste queste premesse è possibile passare a una prima esposizione del significato che il tema della singolarità di Gesù riveste nella teologia di H.U. von Balthasar⁴⁴². Il punto di partenza può essere qui unicamente quello di una considerazione non meramente dogmatico-formale della dottrina teologica della *unio ipostatica* di Gesù Cristo⁴⁴³. Con ciò si intende che l'individuazione di questa *unio*, e di conseguenza anche la sua portata teologico-dogmatica, deve essere reperita all'interno di quella fattualità storica che è Gesù di Nazaret. Essa, infatti, può essere un momento reale della storia degli uomini, laddove l'umanità singolare di Gesù è la carne del Figlio che rivela adeguatamente Dio stesso⁴⁴⁴, soltanto se la condizionatezza di questa carne può mostrarsi incondizionatamente (nella storia) come l'unico «luogo redentivo» di tutto l'umano. È precisamente in questa doppia qualità della carne di Gesù che si deve intravedere il tratto decisivo della sua singolarità; questo senza alcun oltrepassamento o riduzione della sua essenziale comunanza con l'*humanum*⁴⁴⁵. Solo la consequenziale salvaguardia di un tale realismo assoluto della forma di rivelazione permette alla singolarità di questa carne di porsi a norma assoluta⁴⁴⁶ dell'umano tutto⁴⁴⁷: «Das Historisch-Faktische bleibt nicht nur der Ausgangs-, sondern der bleibende Bezugspunkt alles theologischen Beweisens. Das unübersteigbare Paradox besteht darin, daß gerade in diesem Kontingenten der endgültige, alles Faktische und Ideelle umgreifende Logos auf dem Plan ist. Mit der Spitze des

⁴³⁹ G. MOIOLI, *Introduzione*, 771: «Vogliamo dire che parlare della "singolarità" di Gesù significa anzitutto riferirsi simultaneamente: alla sua "comprensività oggettiva", al suo unico e determinato rapporto con la storia, alla natura propria della fede cristiana» (cf. qui più ampiamente 771-777). Cf. T. CITRINI, *La singolarità di Cristo*, 699-713.

⁴⁴⁰ T. CITRINI, *La singolarità di Cristo*, 713.

⁴⁴¹ La cura rigorosa sarà pertanto quella di mantenere e rendere evidente, all'interno di questa connessione, il carattere teologicamente diverso dei due lemmi, ossia *singolarità* e *particolarità*. Quella che si cerca è una unità nella differenza e non una fusione indistinta, che risolve la singolarità cristologica nella particolarità storica della chiesa: «L'affermazione della "continuità" [tra incarnazione e chiesa] infatti, non deve potersi risolvere, neppure ultimamente, nella "identità", bensì deve potersi esprimere nella "distinzione". Ora, tra l'incarnazione in quanto inizio della "storia" di Gesù di Nazaret e la chiesa, a introdurre la differenza, sta precisamente la conclusione della "storia" di Gesù e la "convocazione" della chiesa, cioè la vita del "(nuovo) popolo di Dio". In conclusione, il mistero della chiesa è "connesso" col mistero della incarnazione, ma è "distinto" da essa. A istituire la connessione/distinzione sta lo Spirito Santo» (G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 112). Tale distinzione nella connessione originaria fra singolarità di Gesù e particolarità della chiesa si lascia correttamente descrivere proprio secondo un profilo testimoniale: «[...] die Kirche ist Sakrament nur „in Christus“, und das heißt, sie ist ein Zeichen und ein Werkzeug, die beide dadurch definiert sind, daß sie über sich selbst hinaus auf Christus verweist, und sie ist Werkzeug in der Hand Jesu Christi, der das eigentliche Subjekt alles Heilshandelns in der Kirche ist» (W. KASPER, *Theologie und Kirche*, 242; corsivo mio). Ed è proprio questo compito esclusivamente testimoniale, compreso come ciò che determina la sua *particolarità*, che impedisce in radice qualsiasi chiusura della chiesa in se stessa. Ne consegue che essa ha originariamente una struttura eccentrica (fondata su un evento che non le appartiene e destinata a tutta l'umanità): «Nella prospettiva teologica, il "senso" del "popolo di Dio", non è identificabile "a parte" e quindi "distinto", dal senso dell'esistenza umana, perché l'esistenza umana ha il suo senso (compiuto), precisamente nel "popolo di Dio"; il quale correlativamente ha il suo "senso", non "in se stesso", a prescindere e indipendentemente dall'esistenza umana, ma precisamente nel riferimento ad essa» (G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 124).

⁴⁴² Nel corso di questa trattazione mi riferirò soprattutto al libretto *Theologie der Geschichte*.

⁴⁴³ Cf. TG, 13-14.

⁴⁴⁴ Cf. G. MOIOLI, *Introduzione*, 745: «Così, la "storia" di Gesù mostra la propria singolarità: per quanto realmente avvenuta e realmente circoscritta, essa - perché assunta, fondata e radicata nella persona del Figlio di Dio - viene per così dire "eternizzata", nella misura in cui partecipa della stessa attualità trascendentale della causalità salvifica divina». Cf. W. KASPER, *Aufgaben der Christologie heute*, in A. SCHILSON - W. KASPER, *Christologie im Präsens*, Freiburg 1974, 133-151 - qui 134; id., *Theologie und Kirche*, 215.

⁴⁴⁵ Cf. TG, 14-15. Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 100: «Ciò che sembra doversi sottolineare è che la "relatività" a Dio inerente all'"umano" e particolarmente evidenziata dall'unione ipostatica, costituisce l'umano in uno stato di solidità e consistenza pari alla relatività stessa, nel senso che può venir meno, solo cessando la relatività. Detto diversamente: la "relatività" è reale solo se ha senso; e ha senso solo se pone in qualche modo la "verità" dell'uomo».

⁴⁴⁶ TG, 15: «Es ist evident, daß wenn "einer von uns" seinhaft eins ist mit Gottes Wort und Gottes erlösender Tat, er ebendadurch als dieser Einmalige erhöht ist zur Norm unseres Wesens wie unserer konkreten Geschichte, der aller Individuen wie der des Geschlechtes».

⁴⁴⁷ Cf. G. MOIOLI, *Introduzione*, 725: «Se l'affermazione [della singolarità di Gesù Cristo] deve rimanere "cristologica", bisogna che venga rapportata o trovi il proprio "luogo" di emergenza nell'esistenza concreta, individua di Gesù di Nazaret. È dunque l'*assolutezza* non di Dio, né di una struttura umano-divina, ma di *questo concreto esistente* che deve essere ritrovata e riconsiderata[...] Così parlare di "singolarità" di Cristo è parlare finalmente di quella che qui indichiamo soltanto come "storicità singolare" o anche - se si vuole - "storicità assoluta": dove "storicità" richiama il carattere individuale, cronologicamente concluso, contingente, libero dell'esistenza di Gesù di Nazaret, inserita come un momento nel divenire storico che in lui non si estenua; e l'aggettivo "assoluto" indica la definitività di diritto, la normatività, l'ultimità, la novità radicale, l'escatologicità, l'insuperabilità di *questa storia*, rispetto alla "storia"».

Fattischen berührt die Sphäre des Ewigen die zeitliche Sphäre, und nur von diesem Punkt aus läßt sich endgültige Sinngebung über alles Faktische, die ganze Welt- und Menschheitsgeschichte ausbreiten. Das Historisch-Einmalige muß gleichzeitig das Göttlich-Einmalige sein, sonst sinkt das angeblich Historisch-Einmalige ins Mythische zurück oder ins rein Symbolische ab[...] Also gilt nicht nur, daß das historische Faktum eine beachtenswerte, neben anderen Sinngebungen bestehenkönnende Weltdeutung besagt, sondern ganz ausdrücklich, daß hier eine solche Sinngebung vorliegt, daß an ihr - trotz ihrer historischen Aposteriorität - ihre Unüberbietbarkeit (ihr Je-Mehr) a priori ablesbar wird»⁴⁴⁸.

Per riferimento a questa struttura Balthasar determina l'articolazione fra universale e singolarità. Nel senso che ciò che è meramente *universale* deve essere originariamente sotteso dalla *singolarità* storica di Gesù Cristo e, in questo modo, ontologicamente determinato da essa. Questo significa, d'altro canto, che tale singolarità non può però darsi come evento della storia senza tener conto di quell'universale. Il vissuto reale, che è la singolarità della «storia» di Gesù, rappresenta per Balthasar la struttura costitutiva dell'universale, che in tal modo viene essenzialmente ordinato all'effettualità dell'evento originario della forma di rivelazione: «Man ist also gezwungen zu sagen, daß die abstrakte Allgemeingültigkeit der in der Menschennatur gründenden normativen Gesetze, sofern Jesus Christus wahrer Mensch ist, *in ihm* die Assumptio in die Einigung mit der Person des göttlichen Wortes mitvollzogen hat. Diese Erhöhung bedeutet weder eine Zerstörung der Allgemeingültigkeit dieser Gesetze (denn die Menschennatur soll ja erlöst, nicht vernichtet werden), noch ihre gleichgültige Beibehaltung neben der konkreten Norm Jesu Christi: vielmehr sind *in ihm* die abstrakten Wesensgesetze, ohne aufgehoben zu werden, seiner christologischen Einmaligkeit eingeordnet und unterstellt und durch sie geregelt und geformt»⁴⁴⁹. Questo implica due importanti conseguenze. Da un lato, che per Balthasar l'universale non può mai essere considerato come l'apriori materiale del singolare. Dall'altro, che è originariamente da escludersi qualsiasi esteriorità del singolare rispetto all'universale. Esattamente perché la singolarità di Gesù - come definitiva autocomunicazione dell'incondizionato di Dio - ha *questa* forma, e perché quella singolarità è questa incondizionatezza, essa consente la ricerca della struttura universale del suo essere-accaduta-così come momento interno e proprio alla forma di rivelazione stessa.

È pertanto proprio la singolarità di Gesù che interdice qualsiasi *duplex ordo veritatis* rispetto all'evento originario della verità di Dio⁴⁵⁰ (come se l'universale-trascendente fosse da ricercare altrove che nel singolare-storico; e come se l'incondizionato della verità di Dio avesse riservato per sé un demanio esclusivo e inaccessibile dietro la condizionatezza della carne di Gesù). Questa singolarità è per Balthasar, inseparabilmente e allo stesso tempo, la chiave di volta sia della verità di Dio sia della verità dell'uomo⁴⁵¹. In questo senso, l'*ordo veritatis* della differenza creata è la rivelazione testimoniale di Dio nella carne singolare di Gesù⁴⁵² e nient'altro che questo: «Kraft der hypostatischen Einigung ist nichts an [Jesus Christus], was nicht der Selbstoffenbarung Gottes diene. Er ist als Zentrum der Welt und ihrer Geschichte der Schlüssel zur Deutung nicht nur der Schöpfung, sondern ebenso Gottes»⁴⁵³. Si può trovare qui un'ulteriore conferma di quanto affermato sopra, ossia che è proprio la singolarità della forma di rivelazione a consentire la determinazione della struttura universale della sua mediazione antropologica; tale struttura è fondata nella singolarità dell'umano di Gesù ed è in essa compresa. Con più precisione: la singolarità di Gesù è il criterio reale e indeducibile di tale mediazione antropologico-universale dell'evento di rivelazione⁴⁵⁴, e ciò in quanto «[...] Gott sein Verhältnis zur Welt nur dort aufrechterhalten will, wo Jesus Christus der Mittelpunkt dieses Verhältnisses, der Inhalt und Vollzug des ewigen Bundes selber ist»⁴⁵⁵. Se non fosse possibile una determinazione di tale struttura universale dell'umano, o se essa fosse ritenuta teologicamente non pertinente, ciò comporterebbe anche una perdita irrecuperabile della singolarità dell'autocomunicazione di Dio nella carne di Gesù⁴⁵⁶.

⁴⁴⁸ MG, 103.

⁴⁴⁹ TG, 16.

⁴⁵⁰ Cf. TG, 16.

⁴⁵¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln ⁴1976, 343 (in seguito: KB). Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 97: «In altri termini è precisamente il "cristocentrismo" nel senso della cristologia propria di Gesù di Nazaret che determina la rivelazione in quanto rivelazione di Dio, senza risolverla nella determinazione, comunque identificata, dell'uomo; e insieme determina l'uomo nella sua inconfiscabile struttura originaria». Una teoria teologico-fondamentale della struttura originaria della coscienza come elemento portante per un'ontologia della fede è offerta da P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 429-554.

⁴⁵² Cf. TG, 18; KB, 347. Cf. G. MOIOLI, *Cristologia*, 646.

⁴⁵³ TG, 17-18. Cf. G. MOIOLI, *Proposta*, 245: «Si potrebbe dire: ci troviamo di fronte ad un umano vero, ma assunto in una situazione esistenziale unica, che gli dà dei contorni, lo fa portatore e rivelatore di una singolarità, di una unicità di diritto che è misurata ultimamente dalla singolarità di un rapporto col Dio delle promesse e dei compimenti. È l'umano vero del Figlio unico di Dio. Ma tutto questo è sempre e solo la realtà unitaria di Gesù di Nazaret».

⁴⁵⁴ KB, 342: «[...] die Synthese in ihm zwischen göttlicher und menschlicher Natur ist die Richte für alle vom Christen zwischen den beiden Ordnungen vorzunehmenden Synthesen. Sie brauchen nicht Christus und die Welt miteinander zu versöhnen, zwischen Christus und der Welt zu vermitteln: Christus selbst ist die einzige Vermittlung und Versöhnung». Cf. KB, 350. In quanto il *singolare* di quest'uomo è Gesù di Nazaret, la mediazione antropologica dell'universale incondizionatezza dell'autocomunicazione di Dio può essere cercata, e deve essere trovata, soltanto in lui.

⁴⁵⁵ TG, 19.

⁴⁵⁶ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 96-97: «In conclusione, poiché il "positivismo" va superato e quindi la questione della "comprensione", ma più profondamente della "ragione" (dell'uomo) nel suo rapporto con la verità non può essere preterita propriamente perché non sia pregiudicata, consegue che la questione teologica e coerentemente[...] la questione del cristocentrismo non può risolversi in termini puramente "oggettivi" [...] Conseguentemente per la posizione cattolica la questione teologica può avere la sua soluzione, non solo nel riferimento essenziale alla rivelazione, ma insieme nel riferimento essenziale all'uomo, propriamente alla sua "capacità" di verità [...] L'uomo risulta costituito in una dimensione propria, o meglio originaria, così da riuscire contraddittorio il pensare che potrebbe essere arbitrariamente ignorata dalla rivelazione; né, d'altra parte, potrebbe semplicemente identificarsi con essa». Cf. W. KASPER, *Aufgaben der Christologie heute*, 140; id., *Theologie und Kirche*, 203-205.

Secondo Balthasar l'universale normativo, e solo un universale può avanzare la pretesa di valere come proporzione assoluta del reale tutto, è questa concreta singolarità di Gesù Cristo, la sua «storia» testimoniale per Dio. Soltanto così, infatti, riesce possibile sottrarre il normativo da una deriva nella pura astrazione del generale: «Er selber ist konkrete, persönliche und historische Idee, *universale concretum et personale*. Er ist darum in keinem Augenblick ein universale ante rem, sofern die res *seine eigene Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit* ist. Er ist *universale in re* [...] Und erst als solches universale *in re* wird er, bezogen auf die Zeit der Verheißung, zu einer Art universale post⁴⁵⁷, auf die Zeit der Kirche und des einzelnen Christen, zu einem universale ante⁴⁵⁸ rem, die aber beide niemals lösbar sind vom universale in re der vollzogenen Menschwerdung⁴⁵⁹. La singolarità della carne di Gesù deve essere rinvenuta, quindi, nel fatto che essa è ad un tempo l'«*universale concretum*» e il «*concretum universale*» della differenza creata⁴⁶⁰; così che H.U. von Balthasar può contemplarla come la ragione del reale tutto. Ciò significa, tra l'altro, che *ordo creationis* e *ordo redemptionis* hanno un'unica *ratio*: nient'altro che la res «Gesù di Nazaret» dell'evento originario di Dio nella storia⁴⁶¹.

I due ordini trovano la loro unica attuazione reale nell'unitarietà della forma singolare di Gesù Cristo⁴⁶². Balthasar non può che escludere, allo stesso modo, qualsiasi possibilità di un *duplex ordo cognitionis*: «Das Worumwillen der Geschichte ist die Aktion des Sohnes, dessen Einmaligkeit die Geschichte in ihre Eigentlichkeit hinein befreit und entläßt: daß es überhaupt so etwas geben konnte wie ein Paradies, einen Sündenfall, eine Sündflut[...], das alles hat seine sinngebende Mitte im Erscheinen des Sohnes, obwohl der Sohn in seiner Erscheinung sich gehorsam dem Formspiel des Vergangenen und Bestehenden einpassen wird»⁴⁶³. L'intero della differenza creata, con le sue leggi universali, è pertanto originariamente segnato dalla singolarità fattuale di Gesù Cristo⁴⁶⁴; la quale, evidentemente, non può essere a sua volta avulsa dalla storia di quella differenza. Ciò comporta un'importante ripercussione sulla comprensione balthasariana della forma di rivelazione come verità incondizionata di Dio.

⁴⁵⁷ Questo non deve essere compreso nel senso che il tempo *antico* determini con necessità la forma di rivelazione nel suo stesso darsi; infatti «[...] als der Erfüller der Geschichte Gottes mit den Menschen [cioè dell'Antico Patto] ist Jesus auf diese Geschichte nicht angewiesen, sie meint ihn, nicht er sie» (SG, 595). Se fra il tempo *antico* e la *singolarità* di Gesù non si può presupporre alcuna predeterminazione della forma di rivelazione, è però pur sempre vero che per Balthasar fra le due categorie non si dà alcuna sorta di esteriorità: «Aber indem sie ihn meint, gehört sie ihm innerlich zu und wird nur durch ihn verständlich, er aber muss im gleichen Gehorsam, in dem er dem Vater (und ihm allein) dient, auch das irdische Werk des Vaters erfüllend vollbringen[...] Indem er das tut, bildet er mit der alttestamentlichen Geschichte zusammen eine Gestalt» (SG, 595). Su questo duplice presupposto Balthasar può affermare che il tempo *antico* rappresenta la «condizione» della storicità reale di Gesù: «Er braucht diese Vorgeschichte, um wahrhaft geschichtlich sein zu können» (TG, 97). In quanto l'evento storico di questa singolarità è la forma espressiva temporale della stessa libertà trinitaria del Figlio: «Jesus von Nazaret steht in seinem irdischen Leben nicht mit "Gott" (dem dreieinigen), sondern mit dem Vater im Verkehr und Gespräch. Er führt nicht den Heilsratschluß des dreieinigen Gottes aus, sondern empfängt seine Sendung vom Vater durch den Heiligen Geist und hat sich unvordenklich immer schon zu dieser Sendung entschlossen und angeboten[...] Die ewige Entscheidung des Sohnes schließt seine zeitliche in sich ein, und die zeitliche ergreift seine ewige als die einzige, die in Frage kommt» (PC, 182-183). Così che la libera esecuzione della sua missione, come coincidenza reale con la intenzione originaria/definitiva del Padre, caratterizza proprio la sua stessa singolarità: «Aber die ewige [Entscheidung] ist keinesfalls eine vom Sohn einsam gefällte, sondern immer eine dreieinige, in der die Hierarchie der hypostatischen Hervorgänge bei aller Gleichwesentlichkeit und Gleichewigkeit der Personen gewahrt bleibt, bei der also der Sohn immer schon im Heiligen Geist die vom Vater ergehende Sendung ergreift. Eben deshalb ergreift der menschgewordene Sohn in seiner *nunmehr auch menschlichen* Freiheit nicht seinen eigenen Willen als Gott, sondern primär den väterlichen Willen, dem er immer schon zugestimmt hat. Gerade in diesem Ergreifen findet Jesus seine eigene tiefste Identität als des Sohnes von jehohanan» (PC, 183; corsivo mio). Il tempo *antico*, pertanto, è assunto non certo per necessità, eppure è *realmente* assunto dal Figlio che è Gesù. In questo modo la singolarità di Gesù Cristo consiste precisamente nella *storia* dell'uomo di Nazaret: «Vielmehr ist der Akt seiner Unterwerfung unter das Mitbedingsein durch Geschichte auch der Akt seiner freien Menschwerdung durch den Heiligen Geist: als ein Ungeworfener tritt er in den Stand der Geworfenen ein und nimmt das Zeugnis der Geschichte an, auf das er nicht angewiesen wäre» (SG, 596).

⁴⁵⁸ Questo problema verrà discusso ampiamente nel corso delle sezioni seguenti, per cui qui ci si può limitare a un semplice abbozzo della questione. *Ante rem* non significa affatto una sorta di esteriorità ed estraneità fra *singolarità* di Gesù e *particolarità* della chiesa. Piuttosto deve essere compreso come la connotazione fondante della mediazione storica particolare della chiesa posta dalla singolarità cristologica della rivelazione definitiva di Dio. Una tale determinazione è possibile, per Balthasar, unicamente all'interno del realismo assoluto della forma di rivelazione, ossia *in re*. Questo implica che la *particolarità* storica della chiesa realizza a pieno il suo compito/senso, quando essa è in grado di fungere da rinvio a questo *concretissimus universale et personale* che l'origina e le dà senso (*ante rem*), ossia alla singolarità di Gesù come originario del senso (*in re*). Questa *res* è, poi, accessibile come *universale concretum et personale* unicamente nella determinatezza storica del medio testimoniale della particolarità ecclesiale.

⁴⁵⁹ TG, 69 (corsivo mio). In preciso riferimento al tema balthasariano dell'universale concreto Moiola annota che «[...] una volta che si siano realizzate le condizioni proprie della storicità di Cristo come "l'assolutamente irripetibile" divenuto "l'unico irripetibile" - in diritto - della storia, egli apparirà sotto il profilo epistemologico come il "concretum" storico la cui intelligenza è implicitamente, sinteticamente l'intelligenza stessa della realtà come storia: pur senza cadere in riduzioni "cristiche" radicali inaccettabili» (G. MOIOLI, *Introduzione*, 752). Cf. G. MOIOLI, *Introduzione*, 751-753; id., *Proposta*, 87-88; W. LÖSER, „*Universale concretum*“ als Grundgesetz der *oeconomia revelationis*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKELR (hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 2 - Traktat Offenbarung*, 108-121 (in particolare 118-119); G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria*, 210-219.

⁴⁶⁰ VC, 183: «Christus ist weder ein Individuum unter anderen, denn er ist der unvergleichliche Gott in Person, noch ist er die Norm als das Allgemeine, denn er ist dieser Einzelne. Er ist, weil er Gott ist, ein *Universale concretum*, ein *Concretum universale* [...] Er ist zwar "ein Mensch" und ist doch kein Individuum neben anderen, weil das, was den einzelnen Menschen vom anderen unterscheidet, die Person, bei ihm Gott ist. Und er ist andererseits "der Sinn des Gesetzes", die oberste Norm, und doch entgeht ihm die wesentliche Eigenschaft aller weltlichen Gesetze und Normen: vom Einzelfall ablösbar zu sein[...] Das Einmalige Christi ist das Einmalige Gottes in der Welt, und kein abstraktives, auf Allgemeinheit zurückführendes Denken kann sich dieser Einheit annähern, um sie auflösend zu begreifen».

⁴⁶¹ Cf. G. MOIOLI, *Introduzione*, 752: «È in funzione di un disegno redentore, cioè concretamente, in funzione della croce di Cristo (e della sua risurrezione) che si devono spiegare e la creazione e il peccato; non viceversa». Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 113-117; H. KÜNG, *Christozentrik*, in J. HÖFER - K. RAHNER (hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche II*, Freiburg - Basel - Wien 1958, 1169-1174 - qui 1170.

⁴⁶² Cf. KB, 335-336.

⁴⁶³ TG, 47-48. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Was bedeutet das Wort Christi: »Ich bin die Wahrheit«* IKaZ 16 (1987) 351-356 - qui 352; id., *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*, Freiburg 1998 (=Studienausgabe 4), 14-16 (in seguito: *Von den Aufgaben*).

⁴⁶⁴ ES, 223: «Gott der Vater hat die Welt nicht "nach außen", sondern auf den Sohn innerhalb des göttlichen Lebens hin erschaffen». Cf. KB, 344.

Infatti, l'*universale concretem* «Gesù di Nazaret» è precisamente l'*universale* della dedizione di Dio verso ogni uomo e della sua dedizione per ogni uomo in una comunanza radicale con tutti essi: «Er empfängt die Zeit als die je qualifizierte Zeit des Vaters. Es gibt für ihn keine Zeit an sich; was in der Annahme des "Menschseins an sich" so erscheinen könnte, ist im Akt der Annahme bereits der sohnhaften Einmaligkeit unterworfen und einverleibt[...] Zeit haben heißt für ihn soviel wie Zeit haben für Gott, und dies ist ihm gleichdeutend mit Zeit erhalten von Gott. Darum ist der Sohn, der in der Welt für Gott Zeit hat, der originäre Ort, wo Gott für die Welt Zeit hat. Andere Zeit als im Sohn hat Gott für die Welt nicht, aber in ihm hat er alle Zeit. In ihm hat er für alle Menschen und alle Geschöpfe Zeit. Es gibt ein Je-Heute mit ihm. Diese Erschlossenheit Gottes durch die Zeit ist dasselbe wie Gnade: die von ihm selbst geschenkte Zugänglichkeit zu ihm»⁴⁶⁵. In riferimento al nostro punto di partenza si può affermare che per Balthasar la dottrina della *unio ipostatica* deve essere declinata come *universale concretem*, ossia come un vissuto che salvaguarda la differenza fra Dio (che non è l'uomo) e l'uomo (che non fonda Dio), proprio in quell'unità tra divino e umano che egli è in se stesso⁴⁶⁶.

Una ulteriore conferma della bontà di questa interpretazione può venire da un confronto con la meditazione balthasariana sulla temporalità della forma di rivelazione. La «storia» di Gesù viene a rappresentare, infatti, quel tempo originario in cui la verità dell'inautenticità del tempo secondo il peccato è definitivamente manifestata. Verità del tempo, che ha raggiunto e dispiegato tutta la sua valenza «ontologica»⁴⁶⁷ nella croce di Gesù: «[...] im Gnadenratschluß Gottes ist somit der Abfall unserer Freiheiten unterfangen von der Erlösungstat des Geliebten am Kreuz[...]»⁴⁶⁸. Se la singolarità (*concretem*) della carne crocifissa di Gesù (*personale*) è la determinazione assoluta⁴⁶⁹ (*universale*)⁴⁷⁰ dell'umano, ne consegue che il tempo della storia ottiene una singolare, eppur sempre universale, connotazione qualitativa: «Damit ist aber gesagt, daß Zeit in der Welt, in der wir leben, kein rein "natürliches" Phänomen ist, worin von dieser Erschlossenheit [cioè dalla singolarità di Gesù come il tempo di Dio per noi] abstrahiert werden kann. Vielmehr ist die Zeit entweder wirkliche Zeit, in der Gott begegnet und sein Wille vom Menschen empfangen wird, oder sie ist unwirkliche, verlorene und verfallene Zeit, Zeit als Selbstwiderspruch der Endlichkeit, als Verheißung, die nicht eingelöst wird, als Raum, der nicht erfüllt wird, als Ablauf, der zu nichts hinläuft»⁴⁷¹. In questo modo, l'intero del tempo umano è sussunto dall'azione dell'amore redentore di Dio nella carne singolare di Gesù ed è quindi determinato proprio dalla sua storica effettualità⁴⁷²: «Die Menschheit kann weder aus dem Raume Christi überhaupt noch aus dem Gestaltgefüge, das durch sein Leben geschaffen ist, herausfallen»⁴⁷³.

Nell'orizzonte dell'*universale concretem* il tempo umano può essere unicamente tempo della libera scelta/decisione⁴⁷⁴ del singolo uomo⁴⁷⁵ di fronte a quella donazione di senso ultimo⁴⁷⁶ che è la carne amante

⁴⁶⁵ TG, 31 (corsivo mio). Cf. PC, 15. Nell'ambito di una riflessione inerente al tema qui trattato K-H. Menke afferma che «indem [Jesus], der ganz und gar Beziehung zu Gott und [in ragione di ciò, aggiungerrebbe Balthasar] zu seinem Nächsten ist, an die Stelle verweigerter Beziehung und verabsolutierter Endlichkeit tritt, geschieht inmitten der Geschichte etwas Endgültiges: nämlich der Sieg der Liebe bzw. unbedingten Anerkennung des Anderen als des anderen über die Beziehungslosigkeit, die wir "den Tod" oder auch "die Macht der Finsternis" nennen» (K-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu*, 135).

⁴⁶⁶ WG, 64: «[Man soll darauf aufmerksam machen], daß Jesus, der in jeder Hinsicht eine vollzählige Menschennatur besitzt, dennoch als Mensch seinen Mitmenschen gegenüber als der Ganz-Andere auftritt». Tale questione viene descritta con precisione da Moiola: «"Teandrismo", "unione ipostatica", "incarnazione" sono formule che tentano, a loro modo, di circoscrivere quella profondità: sul presupposto sempre intangibile che anche nel caso di Gesù di Nazaret, nel quale si riconosce il Figlio, anzi proprio per questo, Dio non è l'uomo e l'uomo non fonda Dio, e non fa dipendere Dio da sé. Dire che il Figlio "si media" nell'uomo Gesù [cioè significa che Dio si rivela non meramente attraverso l'uomo Gesù, ma piuttosto nell'uomo Gesù. Su questo si vedano le pertinenti riflessioni di K-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu*, 159], ma secondo una libertà, una indipendenza, una originarietà, una obiettiva e fondante priorità: ecco che cosa significa e giustifica un discorso di "incarnazione". Ma nella misura in cui la profondità propria di Gesù di Nazaret (=il suo essere Figlio) ha la consistenza stessa del Dio-che-non-è-l'uomo e non viene pertanto esaurita nel suo mediarsi nella individualità storica di Gesù, bisognerà pure dire che[...] Gesù è Figlio, perché il Figlio "si media" in lui[...]» (G. MOIOLI, *Cristologia*, 647). Precisamente la salvaguardia di questa differenza nella singolarità di Gesù Cristo permette, allo stesso tempo, di non mancare il fatto che tale singolarità è la autocomunicazione reale e definitiva di Dio, ma anche che il vero volto di Dio è apparso ed è divenuto percepibile una volta per tutte solo nella carne singolare di Gesù: «In altri termini, il *perfectus Deus* che compete a Gesù di Nazaret insieme al *perfectus homo*, garantisce "una volta per sempre" che la rivelazione ha veramente "il volto di Dio" e non è semplicemente un "enigma" o un "gioco" offerto da Dio per l'uomo. Coerentemente essa impegna l'uomo a riconoscere in Gesù di Nazaret il volto autentico di Dio, escludendo di poterlo conoscere "fuori" di Gesù di Nazaret» (G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 97; corsivo mio). Cf. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, 224-227.

⁴⁶⁷ TG, 50-51: «[...] so ist in einem anderen, tieferen Sinn das Kreuz die Bedingung der Möglichkeit nicht nur von Sünde, sondern von Dasein und Prädestination [in Christus] überhaupt[...] Die Erfüllung von Sinn und Gesetz durch den Menschen Jesus Christus ist somit der Grund für alle übrige Erfüllung, Halberfüllung und Nicht-Erfüllung». Cf. KB, 385-386.

⁴⁶⁸ MG, 71.

⁴⁶⁹ TG, 49-50: «[...] daß das *Leben* des Sohnes sich zu aller Geschichte als sinn- und normpendende Ideenwelt verhält[...] Es muß also, im Sinne Pauli, der Weltentwurf selbst in Christus, dem menschgewordenen, erfolgt sein[...] Er, der Menschgewordene, und nicht etwa der göttliche Logos, nennt sich "der Erste und Letzte, der tot war und wieder lebt" (Apok 2, 8), "der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge, der Urgrund der Schöpfung Gottes" (Apok 3, 14) [...]» (corsivo mio).

⁴⁷⁰ TG, 55: «Die Dimension dieser Situation [Christi] bleibt, da sie ja Darstellung des göttlichen, ewigen Lebens in die Welt hinein ist, nach oben offen. Ihr Sinngehalt, ihre Beziehungsfülle ist schon in ihrer eigenen Geschichtlichkeit eine unendliche[...]». Cf. KB, 338. Ma, appunto, la singolarità di Gesù è l'universale stesso: «Giustificata nella filialità divina che va riconosciuta all'uomo Gesù, la storicità singolare di Cristo significa che proprio la sua individualità umana storica acquista valore universale, definitivo per l'uomo-nella-storia» (G. MOIOLI, *Cristocentrismo*, 221. Cf. id., *Cristologia*, 641).

⁴⁷¹ TG, 31-32.

⁴⁷² Cf. KB, 363.386; HD, 306. Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 101; G. MOIOLI, *Cristocentrismo*, 213: «Se il rapporto fra Cristo e la creazione (l'uomo) è più profondo della rottura che il peccato tenta di operarvi, acquista coerenza l'affermazione che è precisamente Cristo colui che lo vince. L'uomo può sottrarsi tuttavia all'iniziativa dell'amore di Dio che lo vuole concretamente in Cristo; non può mai invece essere prima della carità di Dio» (corsivo mio).

⁴⁷³ TG, 54.

⁴⁷⁴ KB, 351: «Blondels „Philosophie“ denkt vom Abstrakten (das wie bei Hegel das „Unmittelbare“ ist) zum immer Konkreteren hin, und das Concretissimum in jener Akt, in welchem der wirkliche Mensch von Gott in Christus berührt und darin der Akt der Entscheidung, der Hingabe, des Glaubens setzt». Si deve sottolineare come Balthasar in questa interpretazione di Blondel consideri esplicitamente il *concretem* dell'autocomunicazione di Dio proprio in connessione con l'accoglienza della libertà umana - fede/scelta (cf. KB, 373-374.378;

del Figlio. Questa scelta, vista a partire dall'universale concreto, non è altro che la reale partecipazione dell'uomo all'evento originario dell'autocomunicazione di Dio nella dedizione di Gesù Cristo a favore di ogni carne⁴⁷⁷: «In dem so eröffneten Raum ist, theologisch gesehen, die tiefste Geschichte allererst möglich, weil dieser Raum innerhalb der freiesten Freiheit Gottes eröffnet[...] und deshalb auch selbst ein Raum der Freiheit ist: der raumgebenden Freiheit Gottes für die Freiheit des Menschen. In diesem Raum kann der Mensch Geschichte agieren. Aber weil es Christi Raum ist, ist es nichts weniger als ein leerer, vielmehr ein gestalteter, strukturierter, von gewissen "Kategorien" durchwirkter Raum. Sein Sinn-Gefüge baut sich auf aus den (inneren) Situationen der irdischen Existenz Christi»⁴⁷⁸. Poiché l'universale non si dà quale generica trascendentalità (come potrebbe essere un mero Logos divino⁴⁷⁹) ma, di contro, accade nella concrezione singolare di Gesù di Nazaret⁴⁸⁰, allora il compimento dell'umano può essere dato solo da quell'atto particolare della libertà finita che si decide ad essere l'immagine dell'originario di ogni immagine di Dio⁴⁸¹, ossia di Gesù Cristo nella sua singolarità⁴⁸².

Mentre rende possibile, in maniera assolutamente libera senza costrizione alcuna⁴⁸³, questa libertà, l'universale concreto ostende⁴⁸⁴ a favore di tutti quale sia il *giusto* senso dell'esercizio/compimento della libertà finita: «Die konkrete Norm umgreift also freilassend, verweist aber gerade im Gewähren der Freiheit auf den Quell aller wahrer Freiheit: die Verfügbarkeit des Sohnes für den Willen des Vaters»⁴⁸⁵. In questo punto la riflessione balthasariana sull'universale concreto si muove verso due diverse direzioni, che non devono essere tra loro né rigidamente opposte né superficialmente confuse⁴⁸⁶. Si tratta, da un lato, del versante pneumatologico⁴⁸⁷, in cui lo Spirito è contemplato come principio di universalizzazione testimoniale del *concretum* di Gesù⁴⁸⁸; e, d'altro lato, di quello ecclesiologicalo, nel quale l'elezione discepolare è considerata mediazione storico-concreta dell'*universale* della singolarità di Gesù⁴⁸⁹: «Um zur unmittelbaren und inwendigen Norm jedes Lebens zu werden, bedarf es neuer Bestimmungen[...] Das Ereignis der Universalisierung ist in besonderer Weise Tat des *Heiligen Geistes*[...] Er ist es, der die Geschichte und das Antlitz sowohl der Kirche wie des einzelnen Glaubenden prägt, indem er das Leben Jesu auslegt (das selber den Vater ausgelegt hat), ihm die Gestalt und Dringlichkeit einer je-jetzt gültigen Norm verleiht»⁴⁹⁰.

K, 145-146; H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik II, 2. Fächer der Stile. Laikale Stile*, Einsiedeln 31984, 714 [in seguito: LS]).

⁴⁷⁵ Per riferimento alla teologia di H. Verweyen annota K-H. Menke che «ein unbedingtes Sollen kann das, was wir den "Sinn" von allem nennen, doch "für mich" nur dann sein, wenn das, was mich unbedingt in Anspruch nimmt, auch "an sich" das Unbedingte ist» (K-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu*, 120; corsivo mio). Un tentativo interessante di considerare lo spazio ecclesiale come il luogo in cui tale libertà si realizza è offerto dal testo di M. KEHL, *Kirche - Sakrament des Geistes*, in W. KASPER (hrsg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg - Basel - Wien 1979 (=Quaestiones disputatae 85), 155-180 - qui 167-180.

⁴⁷⁶ La salvezza non si dà che nella libera scelta dell'uomo di vivere *secondo* Gesù Cristo: «Er ist, als der vollkommene Mensch mit seinem unüberbietbaren Drama, der lebendige Rahmen, innerhalb dessen jedes menschliche Schicksal sich abspielt, gerichtet von dieser Vollkommenheit, gerettet durch seinen erlösenden Sinn» (MG, 78). Cf. G. MOIOLI, *Proposta*, 105-252; K-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu*, 142.

⁴⁷⁷ K-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu*, 170: «Solange ich Gott außerhalb des Christusereignisses suche, abstrahiere ich den "Sinn für mich" vom "Sinn an sich". Erst wo ich mit meinem Glauben ins Fleisch gehe, ist er nicht mehr *meine* Beziehung zu Gott, sondern Teilnahme an Gottes inkarnatoischer *Selbst-Mitteilung*».

⁴⁷⁸ TG, 54.

⁴⁷⁹ G. MOIOLI, *Cristologia*, 642: «[...] a misura che non è lecito al teologo ridurre Cristo al puro nome o alla pura cifra o al puro orizzonte di un discorso sull'uomo, su Dio, sulla salvezza, sulla totalità, sull'evoluzione, sulla storia, ecc. Gesù di Nazaret - riconosciuto Signore, Cristo, Figlio di Dio - non può e non deve mai perdere la propria individualità concreta, storica: semmai, è precisamente a questa individualità che bisognerà riconoscere i caratteri di comprensività, di universalità, di primato assoluto». Cf. K-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu*, 174-175.

⁴⁸⁰ Cf. HD, 404. Cf. G. MOIOLI, *Proposta*, 176: «Parlando della "universalità" di Gesù, e quindi della sua "singolarità" ed "emblematicità" o "rappresentatività" obiettiva, è teologicamente inevitabile porre nel contempo che si tratta di una non-provisorietà, di una insuperabilità di lui, del suo "avvenimento", e quindi di una definitività del suo essere nostro "rappresentante" e "rappresentante" di Dio». Cf. K-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu*, 115.

⁴⁸¹ Cf. K, 42-43.

⁴⁸² K-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu*, 137-138: «Doch Jesus schämt sich nicht. Er steigt herab hin bis zu jenen Worten: "Nehmt hin dies Brot; das bin ich selbst..." Anerkennung des Anderen als des anderen bis hin in jene Stunde, in der er ausgeliefert wird[...] Das ist die biblische Schilderung einer Freiheit, die ganz (unbedingt) darin aufgeht, Bild des Anderen zu sein. Und dieses Bild ist nicht ungegenständlich, sondern in der unbedingten Bejahung des Anderen vollkommen inkarnatorisch bzw. konkret».

⁴⁸³ Cf. K-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu*, 171.

⁴⁸⁴ Cf. G. MARCHESI, *La figura di Gesù*, 207.

⁴⁸⁵ MG, 77.

⁴⁸⁶ L'articolazione tra questi due momenti è, a mio avviso, chiaramente descritta da G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 123: «D'altra parte però e in ogni caso, l'acquisizione franca che lo Spirito è il principio costitutivo della chiesa, riconducendo la chiesa al proprio principio fontale, cui restano subordinati tutti gli elementi "istituzionali" pur necessari; e insieme facendole ritrovare la propria natura di "popolo", senza poter prescindere dalle sue caratterizzazioni specifiche, mette in risalto il carattere "antropologico" della chiesa, nel senso che la chiesa è gli uomini che obiettivamente la costituiscono; né può essere pensata come un'ipostasi "a parte"».

⁴⁸⁷ H.U. von Balthasar è estremamente attento nel sottolineare come lo Spirito e la sua missione non siano per nulla un superamento della «storia» di Gesù e della sua singolarità. Dio si è dato una volta per tutte e insuperabilmente proprio in questa carne. Il compito dello Spirito, riferendoci ancora a G. Colombo, riguarda quindi soltanto la conoscenza di Dio in Gesù di Nazaret: «[...] comunque debba essere configurata la pneumatologia, essa non può costituire il "superamento" della cristologia nella sua funzione specifica di rivelare Dio. In altri termini, il volto di Dio è solo quello di Gesù di Nazaret, che è il volto di un uomo[... La missione dello Spirito Santo] è relativa alla conoscenza di Dio in Gesù di Nazaret» (G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 99).

⁴⁸⁸ Cf. GW, 52-53.273; TG, 61-62.

⁴⁸⁹ Cf. TG, 63-83.

⁴⁹⁰ TG, 61-62.

2.2 LA TESTIMONIANZA DELLA CARNE DI GESÙ⁴⁹¹

Nell'opera di H.U. von Balthasar lo svolgimento del tema della singolarità di Gesù si appaia strettamente a quello della sua testimonianza per Dio. Tra le molteplici attestazioni storiche possibili, spetta alla testimonianza di Gesù una singolarità che non può essere da esse dedotta. Lo spazio di questa singolarità testimoniale non è altro che quello dello spessore storico⁴⁹² di un'esistenza all'interno del vissuto comune degli uomini. Come tale essa può esprimere l'autocomunicazione di Dio nella condizionatezza della storia⁴⁹³. «[...] Jesus Christus, als der Eine und Einzige und dennoch nur im Zusammenhang mit der Gesamtgeschichte der Menschheit und mit dem gesamten geschöpflichen Kosmos zu Deutende, ist das Wort, das Bild, der Ausdruck und die Exegese Gottes, er, der als Mensch den ganzen menschlichen Ausdrucksapparat geschichtlicher Existenz zwischen Geburt und Tod mit allen Lebensaltern, Lebensständen, die einsamen und sozialen Situationen benützt, gibt Zeugnis»⁴⁹⁴. Questo «spessore», attestante l'incondizionato di Dio, viene caratterizzato da Balthasar in senso specificatamente corporale⁴⁹⁵: l'espressione/immagine di Dio è il corpo di carne di Gesù. La condizionatezza storico-fattuale della carne di Gesù⁴⁹⁶ è, dunque, la forma *adeguata*⁴⁹⁷ della rivelazione⁴⁹⁸ e dell'interpretazione⁴⁹⁹ di Dio stesso⁵⁰⁰: «[...] als Fleisch, das heißt als ein leibhafter sterblicher Mensch, nicht nur in gesprochenen Worten, sondern in seiner ganzen wirkenden Leibhaftigkeit [ist er] Auslegung des Vaters»⁵⁰¹. Tale adeguazione testimoniale, che è la carne di Gesù, non è affatto qualcosa di esteriore rispetto al contenuto della comunicazione di sé da parte di Dio⁵⁰². Questo significa, come ha giustamente annotato R. Vignolo, che per Balthasar tra adeguatezza della carne testimoniale di Gesù e darsi della verità di Dio non può e non deve essere individuato scarto alcuno⁵⁰³.

Qui l'approdo non può essere che quello di una comprensione della singolarità della testimonianza di Gesù come vissuto adeguato e adeguante dell'incondizionato di Dio. Secondo Balthasar, infatti, il Figlio può giungere a rappresentare adeguatamente il Padre solo attraverso il suo diventar la carne che è Gesù⁵⁰⁴. Il guadagno raggiunto è di assoluta importanza, in quanto comporta che «dietro» questa carne di Gesù non possa essere più cercato alcun restante mistero di Dio⁵⁰⁵, che - come tale - non si sia già pienamente e validamente espresso in essa⁵⁰⁶: «Christus aber ist die Form, weil er der Inhalt ist»⁵⁰⁷. Il vissuto di Gesù è pertanto testimonianza assolutamente singolare, in quanto il «tutto» della autocomunicazione di Dio agli uomini è presente nella carne dell'uomo di Nazaret: «Denn wenn das Wort (Gottes) Fleisch wird, dann muß alles, was ausgelegt werden soll, jeder scheinbaren Unmöglichkeit zum Trotz, in diesem "Fleisch", diesem endlich-vergeblichen Dasein anwesen»⁵⁰⁸. In secondo luogo, si deve sottolineare come, per H.U. von Balthasar, la condizionatezza della carne di Gesù sia l'unica condizione di accesso a ciò che Dio è in sé⁵⁰⁹, così che gli uomini possano giungere all'incontro con il Dio vivente unicamente attraverso il Figlio fattosi carne per noi⁵¹⁰. Questo accesso degli uomini a Dio nella mediazione singolare del vissuto di Gesù ha la forma di un «esser-

⁴⁹¹ Cf. WG, 201-204.

⁴⁹² HD, 464: «Jesu Licht ist "das Licht der Welt" nur aus einem vom Tod her begrenzten und deshalb zu eiligem Handeln mahnenden Raum. Einem vollkommenen historisch-dramatischen, nicht epischen oder lyrischen Raum. Nichts ist wiederholbar, sondern das Einmalige hat, *ephapax*, unendliche Dichte, die jede Weite in sich einbirgt». Cf. SG, 226.

⁴⁹³ NB, 153: «Diese begrenzte Zeit aber soll der Raum sein, worin Gottes endgültiges Handeln mit der Welt sich abspielt[...]: das letzte Heil».

⁴⁹⁴ SG, 26-27.

⁴⁹⁵ SG, 417: «Man könnte statt von Offenbarungsgestalt auch - mit der gleichen Vorsicht - von Offenbarungsleib reden[...]».

⁴⁹⁶ SG, 440: «[...] man verstünde besser, wenn die Verborgenheit dieses "Fleisches" das Schweigen des Wortes, die reine Verhüllung Gottes darstellen müsste; aber nein: gerade sie soll die Sprache sein, in der Gott sich unmissverständlich, unverwechselbar mit irgendeinem anderen menschlichen Wort, *endgültig* und *unüberholbar* selbst kundgeben will» (corsivo mio).

⁴⁹⁷ Cf. VC, 20-22; HCE, 264.

⁴⁹⁸ VC, 59: «Wie es in Jesus nichts Menschliches gibt[...], das nicht Sprache und Ausdruck des Göttlichen wäre: so gibt es in Jesus auch nichts Göttliches, das nicht durch die Sprache seiner Menschheit uns vermittelt und geoffenbart würde».

⁴⁹⁹ Per inciso si noti che la categoria teologica della *Auslegung* ha per Balthasar una connotazione squisitamente testimoniale.

⁵⁰⁰ Cf. G. MARCHESI, *La figura di Gesù*, 195-204; R. VIGNOLO, *Estetica e singolarità*, 315-324.

⁵⁰¹ WG, 14.

⁵⁰² Cf. G. MARCHESI, *La figura di Gesù*, 205.

⁵⁰³ Cf. R. VIGNOLO, *Estetica e singolarità*, 48: «Selbstausslegung è dunque la stessa *Selbstmitteilung* di Dio in quanto si procura nella storicità di una figura la sua stessa adeguata mediazione autorivelatrice, e in essa si autoattesta con la forza di un'evidenza divino-umana» (cf. qui più ampiamente 45-54).

⁵⁰⁴ Cf. WG, 67. In questo senso la carne di Gesù diventa per Balthasar criterio normativo dell'universale dell'esperienza religiosa, aporeticamente tesa a «salvare» l'uomo proprio in un oltrepassamento della sua carne. Ma, appunto, così facendo, capace solo di offrire una salvezza che raggiunge l'uomo sempre al di là di ciò che egli è (cf. *Glaubhaft*, 45-46). La carne di Gesù, come interpretazione adeguata e insuperabile di ciò che Dio è e di chi egli *sia*, determina il particolare cristiano a fronte del generale religioso. E lo determina come un irriducibile rimanere nella sfera del relismo assoluto della dedizione della carne di Gesù (cf. SG, 302). Il passo irrevocabile di Dio verso/nella carne dell'uomo, che è Gesù di Nazaret, implica allo stesso tempo che l'esito finale dell'agire originario di Dio possa essere unicamente l'incorruttibilità del corpo di carne (cf. WG, 201). Così che l'inadeguatezza delle rappresentazioni dell'universale di religione trovano, per Balthasar, nella condizionatezza della carne di Gesù la propria adeguata determinazione storica (cf. PC, 384-385).

⁵⁰⁵ NB, 371: «Es heißt zweitens, daß hinter dem kundgetanen "Mysterium" Christi (das das Mysterium der Dreieinigkeit Gottes ist) schlechterdings kein qualitativ anderes Mysterium des Seins und Gottes enthüllbar sein kann».

⁵⁰⁶ L'estetica di Balthasar contempla la carne della forma di rivelazione come l'unico luogo in cui si dà il contenuto dell'autocomunicazione di Dio. Ed è proprio il tratto esclusivamente testimoniale di questa forma/carne singolare che, mentre evita qualsiasi confusione/fusione di Dio con l'umano, interdice come teologicamente inadeguata qualsiasi ricerca della *res* di rivelazione volta a coglierla al di là/dietro la forma stessa: «Die sichtbare Gestalt "verweist" nicht auf ein unsichtbares Tiefgeheimnis. Sie ist dessen Erscheinung, sie offenbart es, indem sie es freilich zugleich auch birgt und hüllt[...] Der Gehalt liegt nicht hinter der Gestalt, sondern in ihr» (SG, 144).

⁵⁰⁷ SG, 445.

⁵⁰⁸ NB, 132. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III, 1, 1. Im Raum der Metaphysik. Altermum*, Einsiedeln 1965, 32 (in seguito: AL).

⁵⁰⁹ Cf. VC, 74.120-121; SV, 59-60. L'affermazione è condivisa da G. MARCHESI, *La figura di Gesù*, 198.

⁵¹⁰ Cf. SG, 117.

trovati»⁵¹¹ da Dio in questa carne del Figlio: «Das johanneische Zeugnis bezeugt als erstes und wichtigstes, daß diese Liebe Gottes zur Welt, zu uns in Jesus Christus *leibhaftig* begegnet ist»⁵¹².

2.2.1 La carne testimoniale di Gesù

Ci si può ora introdurre a un primo abbozzo della struttura teologica della carne di Gesù come singolarità della testimonianza per Dio. Lo si farà attraverso l'analisi di tre aspetti caratterizzanti all'interno della teologia balthasariana, ossia: l'insuperabilità, la definitività e la verità del render testimonianza di Gesù per Dio. In questo modo sarà dato anche cogliere, indirettamente, la valenza e il contributo di Balthasar al panorama filosofico e teologico di questo secolo.

1) Per H.U. von Balthasar è necessario riconoscere alla carne di Gesù una fondamentale *insuperabilità* rispetto al suo rendere testimonianza per Dio: «Doch mit dem Gesagten stehen wir erst am Anfang der Wege Jesu. Denn er gibt sich ja als die Offenbarung des ganzen Mysteriums Gottes, seines Vaters; dieser hat nicht im Sinn, der Welt in seinem letzten endgültigen Wort nur eine Partikel seiner Wahrheit mitzuteilen und anderes, was für die Welt doch zu tief bleibt, für sich zurückbehalten; er gibt sich rückhaltlos»⁵¹³. Tale carattere ineludibile dello spessore storico della carne di Gesù deve essere rigorosamente tenuto in considerazione fin nelle conseguenze più estreme della sua applicazione teologica, in maniera particolare laddove si tratti di dare ragione dell'ermeneutica della fede discepolare. La *res* fondante della fede cristiana, infatti, non si trova né *dietro* né *dopo* l'attuazione storica della carne testimoniale di Gesù di Nazaret. Essa, piuttosto, è esattamente questa testimonianza della carne di Gesù⁵¹⁴. Balthasar afferma con decisione che «[...] im zentralen Phänomen der Offenbarung keinesfalls die Rede von "Zeichen" [sein kann], die naturgemäss von sich weg über sich hinaus weisen auf ein "Bezeichnetes". *Jesus der Mensch* in der Sichtbarkeit ist nicht ein Zeichen, das über sich hinausweist auf einen unsichtbaren "Christus des Glaubens" [...]»⁵¹⁵.

Solo la salvaguardia teologica di una tale insuperabilità della carne di Gesù permette di non ridurre l'umanità del Figlio a pura istanza strumentale dell'evento originario di Dio⁵¹⁶. La conseguenza, in questo caso, sarebbe quella di annullare la definitività di una realistica e veritiera rivelazione di Dio nella condizionatezza storica dell'esistere. L'ineludibilità della carne di Gesù è, invece, elemento costitutivo dell'originaria effettualità della verità di Dio; dove l'incondizionato - senza riserva alcuna - può esprimersi in tutta libertà - senza impedimento alcuno -, e attestarsi adeguatamente nella *res carnis* cristiana⁵¹⁷. Se sta, come sembra stare, questa impostazione, ne consegue che soltanto la fatticità della carne di Gesù (vissuta fino all'estrema serietà del morire), nella sua datità ineducibile e nella offerta - sia soggettiva⁵¹⁸ che oggettiva⁵¹⁹ - della evidenza che le pertiene in sé⁵²⁰, può porsi quale fondamento ultimo e come il contenuto totale della stessa *fides ecclesiae*: «Daß es diese antwortende Wort Gottes gibt, das sich ins Endliche und Vergehende, "Fleisch" genannt, einsetzte, ist die Mitte des christlichen Glaubens. Und daß er dann auch unseren Tod, der wesentlich zu unserem Dasein hinzugehört, auf sich nahm[...], und diesen Tod ebenfalls voll auslebte, ja, weil er selber das absolute Wort war, die abgründige Frage unseres Todes noch abgründiger unterließ: das ist sogar die Mitte der Mitte des christlichen Glaubens»⁵²¹. Per Balthasar, però, l'insuperabilità della carne di Gesù non si riferisce unicamente al versante *teologico*; lo stesso deve essere detto, infatti, anche in riferimento all'ambito *gnoseologico*, ossia in rapporto struttura conoscitiva dell'umano. L'incondizionato di Dio nella condizionatezza storica⁵²² è realmente percepibile proprio in quanto adeguatamente espresso dallo «spessore» di questa carne che è Gesù: «[...] deshalb ist Gottes Wort, um uns verständlich zu sein, Fleisch geworden, um uns gerade durch sein Fleisch, das heißt Sterblicher-Mensch-Sein, den Vater zu offenbaren»⁵²³.

⁵¹¹ SG, 147: «In der Endlichkeit Jesu und all dessen, was mit seiner Gestalt gegeben ist und zusammenhängt, halten wir das Unendliche; durch Jesu Endlichkeit hindurch und in ihre Tiefe hinein begegnen und finden wir es oder werden vielmehr von ihm fortgerissen und gefunden[...]».

⁵¹² NB, 426 (corsivo mio).

⁵¹³ H.U. VON BALTHASAR, *Christen sind einfältig*, Einsiedeln 1983 (=Kriterien 66), 28-29 (in seguito: *Einfältig*).

⁵¹⁴ Il problema è circoscritto con pertinenza da P. SEQUERI, *La «storia di Gesù»*, 242: «L'originalità della fede cristiana, in questa prospettiva [cioè della particolarità dell'evento e dell'universalità del senso], è definita proprio a partire dal suo riferirsi alla verità cristologica - che è appunto affermazione di un evento storico come forma della verità assoluta - quale figura rivelata della struttura originaria».

⁵¹⁵ SG, 420 (corsivo mio). Cf. *Glaubhaft*, 24; HCE, 53-54. Cf. R. VIGNOLO, *Estetica e singolarità*, 294.

⁵¹⁶ Cf. SG, 420.

⁵¹⁷ Come sottolinea con forza G. MARCHESI, *La figura di Gesù*, 204-206.

⁵¹⁸ SG, 174: «Das Licht des Glaubens stammt aus dem Objekt, das sich dem Subjekt offenbart und es über sich hinaus[...] in die Sphäre des Objekts hineinzieht».

⁵¹⁹ SG, 446: «Es ist solche Evidenz, die vom Phänomen selbst her auf- und einleuchtet, und nicht solche, die auf Grund von Bedürfnisbefriedigung des Subjekts festgestellt wird. Die geschichtlich begegnende Gestalt ist an sich selbst überzeugend, weil das Licht wodurch sie einleuchtet, von ihr selbst ausstrahlt und sich evidentermassen als ein solches, von der Sache her leuchtendes erweist».

⁵²⁰ Cf. R. VIGNOLO, *Estetica e singolarità*, 292: «La pregiudiziale per cui la figura per essere compresa deve essere recepita complessivamente così come essa si dà, ha il senso di consentire a quest'ultima di liberare in piena autonomia la propria evidenza all'interno della sua struttura articolata e unitaria».

⁵²¹ HD, 122.

⁵²² Cf. PC, 88.

⁵²³ HCE, 265. Cf. GW, 25.

In stretto rimando alla questione dell'insuperabilità della carne testimoniale di Gesù, H.U. von Balthasar muove a M. Heidegger un'annotazione critica di importanza fondamentale per la figura teologica della testimonianza. In particolare, Balthasar prende di mira ciò che L. Pareyson ha definito la «mistica dell'ineffabile»⁵²⁴ nella filosofia di Heidegger⁵²⁵. Di fatto, la comprensione heideggeriana della storia permette un'attestazione storica dell'incondizionato, unicamente attraverso un totale oltrepasamento dello «spessore» storico-reale dell'attestante⁵²⁶. Questo comporta, tra l'altro, il venir meno, nella filosofia di Heidegger, della dimensione della responsabilità etica nell'agire storico-pratico del soggetto⁵²⁷: «Er [Heidegger] gerät damit notwendig in die Zone eines bestimmten "mystischen" Sprechens, das alles eingrenzend, umschreibend Gesagte immer zugleich durchstreicht, weil der Verweis nur in der Aufhebung des Gesagten gelingt, jede Bejahung (*kataphasis*) sich, um vollends wahr zu werden, in eine Verneinung (*apophasis*) aufheben muß»⁵²⁸. Ma, appunto, come ha notato con esemplare lucidità Pareyson, il Dio 'evocato' da questa concezione heideggeriana del linguaggio è quel Dio futuro, di cui nulla si sa se non che deve venire come superamento assoluto, come totalmente altro dal Dio - che è stato - della *traditio* cristiana della carne del Figlio⁵²⁹. Forse un Dio buono anche per la stagione «debole» del pensiero, perché del tutto disinteressato a una convocazione ultima dell'esercizio dell'umana libertà; ma di certo un Dio tiranno e violento, che fa dell'indebolimento post-metafisico della ragione la forma del suo dominio assoluto su di una libertà ormai tragicamente consapevole della propria finitezza, e dell'implosione ermeneutica della verità il principio di una guerra totale per il dominio pubblico del senso.

Sempre in riferimento a L. Pareyson, ma i termini del discorso sono tutti presenti nella teologia di H.U. von Balthasar⁵³⁰, si deve notare come proprio la struttura testimoniale renda possibile all'attestato (incondizionato) di darsi adeguatamente nell'attestante (condizionatezza storica della forma); questo senza che l'incondizionato debba necessariamente esaurirsi nella contingenza dell'attestazione storica. D'altro lato, l'attestante può rendere realmente manifesto l'incondizionato del vero, senza che questo implichi una sua dissoluzione nel render testimonianza all'/dell'incondizionato: «Se la verità risiede nella parola senza identificarsi, non è perché, delusa dal discorso ami nascondersi, ma perché nessuna rivelazione degna del nome la esaurisce[...] Che la rivelazione implichi un'inseparabilità di palesamento e latenza è innegabile, ma il vero fondamento di quel nesso è l'inesauribilità, che impedisce al palesamento, non più alimentato all'origine, di perdersi in un'arrogante esplicitazione, e alla latenza, ormai sottratta al discorso, d'inabissarsi nel mistero. L'inesauribilità è ciò per cui l'ulteriorità, invece di presentarsi sotto la falsa apparenza dell'occultamento, dell'assenza, dell'oscurità, mostra la sua vera origine, ch'è ricchezza, pienezza, ridondanza: non il nulla ma l'essere[...], non l'*Abgrund*, ma l'*Urgrund*[...]: non il misticismo dell'ineffabile, ma l'ontologia dell'inesauribile»⁵³¹.

2) In secondo luogo, è necessario prendere in esame il tema balthasariano della *definitività*, non ulteriormente retroindagabile⁵³², della carne testimoniale di Gesù⁵³³. Definitività, questa, messa in relazione diretta con la qualità singolare della pretesa storica - decisiva per l'umano tutto⁵³⁴ - avanzata da Gesù con il suo esistere unicamente *così*, ossia come rinvio ultimo alla verità di Dio presente nella condizionatezza della sua carne⁵³⁵: «[...] Jesus verweist auf keinen Nachkommen; hinter ihm kommt keiner mehr, er ist mit dem Inhalt seines Rufes identisch»⁵³⁶. Affinché questa definitività della testimonianza di Gesù possa ottenere effettiva consistenza teologica, deve poter essere colta come elemento costitutivo del suo stesso vissuto: non come qualcosa di aggiunto a posteriori al suo agire testimoniale, giustapposto *post rem* dall'intervento proveniente da un improbabile cielo di Dio. Per Balthasar la pretesa è la *caro Jesu* stessa, in quanto qui si tratta di «[...]

⁵²⁴ Cf. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano 1991 (=Biblioteca di filosofia 3), 27-28; W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze II*, Göttingen 1980, 88 (in seguito: W. PANNENBERG, *Grundfragen II*).

⁵²⁵ Cf. PI, 38-60; NB, 246-247.252-254.

⁵²⁶ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 9-10: «Heidegger, confondendo in tal modo l'inesauribilità con l'ineffabilità e la rigenerazione con la rivoluzione, ritorna involontariamente all'indifferenza delle forme storiche e all'univocità del processo temporale affermate da quello storicismo ch'egli aveva così vittoriosamente debellato; e ciò perché, trascurando l'aspetto personalistico inseparabile ad una genuina ontologia, ha finito per alterare i rapporti fra l'essere e il tempo, fra l'intemporale e la storia».

⁵²⁷ Cf. M.M. OLIVETTI, *Analogia del soggetto*, Roma - Bari 1992 (=Biblioteca di Cultura Moderna 1019), 121-123.

⁵²⁸ HCE, 249.

⁵²⁹ Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995 (=Einaudi Paperbacks 253), 441-449 (in seguito: L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*). Perché questa è la questione dirimente, ossia che nel superamento mistico del vincolo ontologico fra attestato divino e forma attestante l'unica determinazione del Dio futuro di Heidegger è proprio quella del suo radicale non essere il Dio della *traditio* cristiana della carne di Gesù: «Appunto perciò non è possibile non collocare questo Dio nel futuro e non considerarlo come il Dio che deve venire e che verrà, come un Dio futuro e venturo. Diventa inevitabile allora la domanda: come e quale sarà questo Dio? Ovviamente un Dio nuovo, non più il Dio cristiano: un Dio di cui non si sa nulla, salvo che sarà diverso da tutto quello che è stato finora. Un Dio che viene nella più totale e imprevedibile diversità: un Dio avvenire, un Dio atteso e sperato dopo il tramonto del cristianesimo[...] Niente di più anticristiano di queste considerazioni, che mentre arieggiano al cristiano *Deus absconditus*, e forse anche al luterano *Deus revelatus sub contrario*, si rifanno in realtà a uno Hölderlin privato di cristianesimo, poiché denunciano l'attesa di un Dio del tutto nuovo, forse più mondano e terrestre, forse più amabile e vicino, forse più rassicurante e serenatore, ma certo non più il Dio del cristianesimo» (444.447).

⁵³⁰ Cf. PI, 54; WG, 62-63; VC, 189.

⁵³¹ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 28.

⁵³² Cf. NB, 118.

⁵³³ HCE, 302: «Nach den neutestamentlichen Zeugen ist Jesus das abschließende, nicht überbietbare Wort, das Gott der Welt zu ihrem Heil zugesprochen hat. Ein Wort aber, das wesentlich bloßes Sprechen übersteigt, da es Wort als "Fleisch", das heißt konkretes menschliches Dasein ist. Jesus ganzes Dasein ist Aussage Gottes[...]».

⁵³⁴ Cf. NB, 110-113.

⁵³⁵ WG, 65: «Sie bezieht sich weder allein auf seine Worte, in denen er eine dem Mose überlegene Autorität zeigt, noch allein auf seine Wunder, sondern unbedingt auf sein ganzes Sein, das als solches ein Anspruch ist».

⁵³⁶ NB, 107.

ein einzigartiges Subjekt[...], das nicht nachträglich bei der "Erhöhung" zum Gott werden kann, sondern es immer schon gewesen sein muß, um es zu "werden"[...]"⁵³⁷.

Si è così giunti al punto in cui è possibile tentare un primo confronto fra la comprensione della testimonianza nella teologia di Balthasar e la posizione rahneriana. In ragione della sua struttura singolare, il vissuto di Gesù può legittimamente avanzare la pretesa di una tale definitività. Ciò implica, per Balthasar, una decisa interdizione a qualsiasi relativizzazione trascendentale di questo «spessore» storico della adeguazione testimoniale dell'incondizionato di Dio. Balthasar vede, infatti, nella carne contingente di Gesù l'accadere definitivo della dedicazione originaria di Dio, destinata da sempre alla libera riconoscenza e accoglienza da parte dell'uomo: «[...] die durch Wort und Tat Jesu hervorgerufene Alternative ist derart endgültig, daß sie als historisches Ereignis die Weltgeschichte entzweischneidet und damit auch jede transzendentaltheologische Relativierung des Ereignisses (K. Rahner) verunmöglicht»⁵³⁸. La critica di Balthasar coglie qui la situazione paradossale in cui viene a trovarsi K. Rahner con la sua teologia trascendentale. Rahner, infatti, nel tentativo di elaborare la struttura sempre storicamente condizionata dell'antropologico a fronte della portata universale della rivelazione di Dio, finisce aporeticamente per dover sacrificare sia la storica effettualità di questa rivelazione di Dio sia la definitività ultima della manifestazione categoriale di questa incondizionata universalità del suo darsi⁵³⁹. Ma una tale dissoluzione del realismo assoluto dell'incondizionato di Dio significa per Balthasar mancare completamente quel *concretum* che è l'unica determinazione reale dell'universale dell'umano stesso⁵⁴⁰, ossia la dedizione crocifissa della carne di Gesù di Nazaret a favore di ogni carne⁵⁴¹.

Nell'ambito di questo lavoro può essere di un qualche interesse cercare di evidenziare la ricaduta di questo confronto polemico tra Balthasar e Rahner sulla figura della testimonianza. Rahner sembra effettivamente accreditare (*de iure*) alla tematizzazione categoriale della struttura testimoniale unicamente un valore accessoriale e derivato, rispetto a quella trascendentalità del soggetto mediante la quale l'uomo dispone «[...] über sich in der letzten Freiheit, deren er fähig ist»⁵⁴². Tale movimento trascendentale della libertà ultima dell'uomo si compirebbe, quindi, priva di alcuna relazionalità essenziale a quell'atto della testimonianza - nella sua valenza pratico-storica - per l'incondizionato di Dio accaduto in Gesù Cristo; infatti «[...] die kategoriale Inhaltlichkeit dieses Zeugnisses nichts beinhaltet als eben die geglückte Annahme dieser grenzenlosen Weite als das Heil des Menschen»⁵⁴³. Questo implica (*de facto*), però, che la convocazione della libertà umana da parte di un incondizionato realmente datosi nella storia rivesta un carattere meramente secondario, poiché essa non è niente di più che la «[...] vergegenständlichende Verbalisierung einer letzten Tiefe, die im Zeugnis immer gegeben ist»⁵⁴⁴. In questo modo l'intero del categoriale sembra essere come supportato/anticipato da un presupposto trascendentale, che però non è mai in grado di tematizzare adeguatamente l'umana libertà quando questa è chiamata ad un esercizio storico di sé contrassegnato da una definitività ultimamente valida.

Tale problematicità dell'impianto rahneriano può trovare conferma attraverso una rapida analisi della dimensione cristologica della questione. La testimonianza resa definitivamente da Gesù sulla croce, infatti, che per Balthasar rappresenta la vittoria irreversibile sulla morte⁵⁴⁵, rimane per Rahner soltanto l'incerta⁵⁴⁶ nominazione di quella autocomunicazione di Dio all'uomo di cui egli, anche se solo trascendentalmente, è però pur sempre già conscio a priori del suo darsi storico⁵⁴⁷. Secondo Rahner, affinché questa definitività testimoniale di Gesù possa significare veramente qualcosa come una irrevocabile vittoria sulla morte, necessita, per essere riconosciuta come tale, di quella trascendentalità che egli indica come l'attesa trascendentale della risurrezione dell'uomo⁵⁴⁸. Soltanto questa permette di dare un fondamento ultimo alla testimonianza crocifissa di Gesù per l'incondizionato di Dio⁵⁴⁹. Dove l'antropologico-trascendentale diviene effettivamente il fondamento apriorico del rivelato-categoriale, mediato testimonialmente, si ha, come conseguenza ultima, l'oltrepassamento e l'esaurimento della singolarità e definitività della forma di rivelazione.

⁵³⁷ NB, 196. Cf. PC, 473-474.

⁵³⁸ HD, 399.

⁵³⁹ Cf. H. VERWEYEN, *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*, TThZ 95 (1986) 115-131 - qui 130-131.

⁵⁴⁰ HD, 404: «An ihm wird evident, daß das Transzendente im "Kategorialen" unmittelbar anwesend und sich manifestiert, daß es demnach unmöglich ist, hinter dem (von der kritischen Vernunft durchschaubaren) "Kategorialen" ein Geheimnis bleibendes Transzendentes zu postulieren[...] Dagegen weist der absolute Logos in der Geschichte an».

⁵⁴¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Trier 1987, 84-96 (in seguito: *Cordula*).

⁵⁴² K. RAHNER, *Theologische Bemerkungen zum Begriff «Zeugnis»*, in id., *Schriften zur Theologie X*, Zürich - Einsiedeln - Köln 1972, 164-180 - qui 166.

⁵⁴³ K. RAHNER, *Theologische Bemerkungen zum Begriff «Zeugnis»*, 178.

⁵⁴⁴ K. RAHNER, *Theologische Bemerkungen zum Begriff «Zeugnis»*, 169.

⁵⁴⁵ Cf. WG, 18.

⁵⁴⁶ Cf. K. RAHNER, *Theologische Bemerkungen zum Begriff «Zeugnis»*, 178.

⁵⁴⁷ Cf. K. RAHNER, *Theologische Bemerkungen zum Begriff «Zeugnis»*, 179; H.U. VON BALTHASAR, *Crocifixus etiam pro nobis*, IkaZ 9 (1980) 26-35 - qui 32 (in seguito: *Crocifixus*).

⁵⁴⁸ WG, 221: «Man darf sich aber fragen, ob solche transzendentalen Entwürfe sinnvoll und erlaubt sind, wenn sie nicht im Zusammenhang stehen mit so etwas wie einem transzendentalen Entwurf des Kreuzes[...], und ob ein derartiger Entwurf von dem, was wir als "Fleisch" erfahren, her überhaupt gelingen kann[...] Dinge, die aber doch erst konkrete Züge erhalten vom einmaligen Geschick Jesu her[...] Deshalb scheint ein Bedenken "transzendentaler Auferstehungshoffnung", bevor die Tiefe der am Kreuz getragenen Weltschuld ausgelotet worden ist, eine unverantwortbare Verführung».

⁵⁴⁹ Cf. K. RAHNER, *Theologische Bemerkungen zum Begriff «Zeugnis»*, 174-177.

3) Il terzo punto da prendere in esame è rappresentato dalla forte sottolineatura di H.U. von Balthasar del fatto che la testimonianza (insuperabilmente definitiva) di Gesù è l'attestazione *adeguata* della *verità* stessa di Dio⁵⁵⁰: «Jesus ist selbst, als dieser historische Mensch, der Zeuge der göttlichen Wahrheit[...]»⁵⁵¹.

Prendendo la singolarità di Gesù come punto di partenza, Balthasar può mostrare la coincidenza fondante fra verità di Dio e carne dell'uomo di Nazaret nell'interpretazione testimoniale dell'amore del Dio⁵⁵² trinitario⁵⁵³. Il *vissuto* di Gesù è la verità di Dio⁵⁵⁴, che si mostra ultimamente⁵⁵⁵ e definitivamente proprio nell'informità⁵⁵⁶ della croce, dove Gesù «[...] sein gesamtes gestaltloses und damit wortloses Dasein (als "Fleisch") in einer äußersten Gebärde dahingegeben sein läßt[...]»⁵⁵⁷. Secondo Balthasar è precisamente questa *Ungestalt* dell'evento originario (vissuto crocifisso di Gesù) a rappresentare l'unica comprensione adeguata della verità della forma di rivelazione e, conseguentemente, della testimonianza da essa resa a favore della verità di Dio⁵⁵⁸. Laddove il nucleo incandescente della verità di Dio si è fatto visibile nel gesto ultimo di *questa* libertà, ormai senza più forma alcuna, allora l'intero di questa verità può giungere a un accordo insuperabile, privo di afasia, con la carne di quella libertà: «Ja, die ganze Güte des Vaters wird gerade in der Verdemütigung des Sohnes ins Fleisch hinein sichtbar[...]»⁵⁵⁹. In questa adeguazione crocifissa della verità di Dio, la carne di Gesù rappresenta per Balthasar il proporzionante di ogni libero vissuto che voglia essere forma attestante dell'incondizionato.

2.2.2 La carne di Gesù come «testimonianza in esercizio»

Unicamente l'*esercizio* della carne di Gesù - attestazione adeguata dell'incondizionato di Dio, che trova forma compiuta nella dedizione crocifissa a favore della vita dell'altro in quell'estraneità assoluta del peccato altrui⁵⁶⁰ - lascia trasparire quale sia la struttura assolutamente singolare dell'esistenza di Gesù di Nazaret⁵⁶¹. Quest'uomo deve essere una cosa sola con Dio per poter rendere una simile testimonianza per Dio a favore dell'umanità tutta⁵⁶²: «Aber erst am Kreuz vollendet sich wirklich das Paradox, daß der bevollmächtigte Sohn, den Gott als sein Wort ins Fleisch schickt, dort, wo es ganz mit dem "Sündenfleisch" (Rö 8, 3) identisch wird, aufhört Wort zu sein, um nur noch Raum zu sein für den aufprallenden Willen des Vaters[...] Denn der Träger solch äußersten Erleidens kann nicht "Sündenfleisch" sein, nicht einmal menschliche Sündenlosigkeit, er muß ein für diese Gewalt des sich ausdrückenden Vaters einmalig geeignetes Medium sein, das sich in seiner Tragfähigkeit als selbst göttlich erweist. Bis ans Ende der Gottverlassenheit kann nur Gott selbst gehen»⁵⁶³.

Quanto qui viene inteso da H.U. von Balthasar ha una portata teologico-fondamentale di sicuro interesse, in quanto può contribuire a una determinazione della invincibile qualità etica dell'autocomunicazione di Dio nella carne di Gesù. A partire da questo punto si può, inoltre, evincere un primo contorno della responsabilità razionale che compete alla libertà dell'uomo nell'acconsentire alla pretesa che il darsi della verità di Dio avanza nei confronti di essa. L'incondizionato si rende presente nella carne di Gesù in modo da renderla rappresentativa di una definitiva interdizione a qualsiasi immagine dispotica della verità di Dio sull'umana libertà. Infatti, nella adeguazione testimoniale della carne di Gesù, la verità incondizionata di Dio si mostra come originariamente esposta/affidata al riconoscimento, reso possibile certo dall'evento originario della forma di rivelazione eppure assolutamente reale, della libertà finita - senza la quale non si potrebbe parlare di un *darsi* dell'incondizionato. Ma non solo. In questo vincolante riconoscimento da parte della libertà finita, l'incondizionato di Dio mostra anche la propria originaria destinazione alla fiduciale accoglienza da parte della ragione umana: «Gottes Selbstexposition in ungeschützter Freiheit hat den Menschen aus den Schalen eines göttlich-kosmischen umgreifenden Logos hervorgezogen und in die Ungeschütztheit seiner - angesichts Gottes - ins Absolute zielenden Freiheit gestellt»⁵⁶⁴.

⁵⁵⁰ Cf. WG, 14; GF, 295; H.U. VON BALTHASAR, *Was bedeutet das Wort Christi: „Ich bin die Wahrheit“?*, IKaZ 16 (1987) 351-356.

⁵⁵¹ MG, 138. Cf. WG, 79.

⁵⁵² Cf. WG, 293.

⁵⁵³ Cf. *Glaubhaft*, 58.

⁵⁵⁴ Cf. WG, 290.

⁵⁵⁵ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Freiburg 1990, 119 (in seguito: TDT); HCE, 264.

⁵⁵⁶ NB, 135: «Dem Grundlosen des Hasses entspricht das Formlose (das die Welt nicht erträgt) dessen, der sich entleert hat, um sich einzig von Gott formen und erfüllen zu lassen». Cf. MG, 144.

⁵⁵⁷ NB, 135. Cf. SG, 224-232.

⁵⁵⁸ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Epilog*, Trier 1987, 50 (in seguito: *Epilog*).

⁵⁵⁹ WG, 241.

⁵⁶⁰ H.U. VON BALTHASAR, *In Gottes Einsatz leben*, Einsiedeln 1972 (=Kriterien 24), 32-33 (in seguito: *Einsatz*): «Das Wagnis, das Gott mit der "Menschwerdung" seines Wortes in Jesus auf sich nimmt, ist tollkühn, und da dieses Wagnis bis zum Kreuz in der Gottverlassenheit geht, kann Paulus vom "Wahnsinn" Gottes reden. Daß Jesus Christus der äußerste Einsatz Gottes ist, geht aus der zentralen Formel des urchristlichen, schon vorpaulinischen Glaubens hervor: "pro nobis": "für uns"[...] Im endgültigen Einsatz Gottes für den Menschen in Jesus erfolgt die endgültige Befreiung[...]».

⁵⁶¹ WG, 147: «[...] Wahrheit ist hier eindeutig als die "Auslegung" oder "Darstellung" (exegesis) Gottes des Vaters durch den Sohn verstanden, wobei die im Fleische erfolgende Auslegung natürlich zurückverweist auf das innergöttliche hypostatische Proprium des Sohnes».

⁵⁶² NB, 114: «Joh. wird Jesu Wahrheit mit seiner Sündenlosigkeit erklären (8, 46f.), seiner Selbstlosigkeit, die nur die Ehre des Vaters sucht (5, 41), seiner Transparenz zum Vater, die sein Zeugnis vom Vater und des Vaters Zeugnis für ihn ein untrennbar zweieiniges sein läßt (8, 14ff)».

⁵⁶³ NB, 195-196.

⁵⁶⁴ *Glaubhaft*, 61.

Questa qualità della verità di Dio, resasi evidente nella testimonianza di Gesù, caratterizza il fulcro decisivo per il libero prodursi dell'atto di fede. Ed è proprio la struttura testimoniale di questo esporsi/lasciarsi vedere nella carne di Gesù che rende possibile il manifestarsi dell'incondizionato nella contingenza della storia, senza che ciò implichi un annullamento della determinatezza storica e una riduzione a mera apparenza della libertà che acconsente al suo apparire: «[...] Die theologische Bedeutung der Fleischwerdung liegt also darin, daß in dem kosmischen Rechtsstreit Gottes mit der ihn anklagenden Welt nur ein Zeugnis (martyrein), das den vollen Einsatz der ganzen Person in sich schließt, Glaube schaffen kann, nicht eine bloße Mitteilung göttlicher Gnosis» [E. Schweizer]⁵⁶⁵. Nella carne di Gesù l'incondizionato della verità di Dio si mostra come effettivamente capace e degno di venir liberamente «appropriato» e «ri-vissuto» da ogni uomo⁵⁶⁶. Questo proprio in quanto qui la verità incondizionata si consegna (originariamente) senza riserve e protezione alcuna alla libertà; la quale, riconoscendone l'affidabilità, si dispone fiducialmente a metterla in esercizio⁵⁶⁷: «In seiner Selbstausslegung im Fleisch exponiert sich der Logos auf äußerste[...] Jesus ist der Zeuge für die Wahrheit, die er ist; einem Zeugen glaubt man oder man glaubt ihm nicht. Sein Zeigen des Vaters in sich selbst ist sein Sprechen, sein Spruch; nicht glauben, daß er Gott zeigt, ist der Wider-spruch gegen ihn»⁵⁶⁸.

La forma di rivelazione come «testimonianza in esercizio» vuole sollecitare⁵⁶⁹ la libertà finita dell'uomo a questa «attuazione consequenziale»⁵⁷⁰ nella propria carne della verità incondizionata di Dio⁵⁷¹. Laddove l'incondizionato della verità arriva a mostrarsi in questa attuazione corrispondente di un vissuto umano e, quindi, dove essa non vuole darsi se non nella/come libera accoglienza della coscienza, diventa chiaro che tale verità non ha nulla a che fare con un ingovernabile arbitrio divino. In questo punto essa ostende, a favore dell'umana ragione, ciò che essa da sempre è: vincolo etico di Dio a corrispondere perfettamente all'intenzione originaria della sua libertà.

L'incondizionato della verità può manifestarsi - allo stesso tempo - in questa assoluta esposizione e in questa cristallina evidenza dell'etico, in quanto la carne di Gesù, in cui essa si attesta come definitivamente presente, viene compresa da Balthasar come «testimonianza in esercizio» della stessa differenza originaria di Dio. Ciò avviene senza che la congruenza adeguata di questa carne avanzi la pretesa di esaurire storicisticamente in sé quella differenza: «Alles am fleischgewordenen Wort ist Ausdruck des Vaters im Heiligen Geist[...]; alles an ihm ist Bild, sofern an seinem weltlichen Bildsein unmittelbar sein göttliches Bildsein[...] und damit sein wesenhafter Verweis auf den Vater ablesbar ist; alles an ihm ist Wort, das wesenhaft auf einen Sprechenden hindeutet[...] Die Sprache des Fleisches ist für das göttliche Wort kein ungefährer, sondern ein adäquater Ausdruck, der dennoch die Distanz nicht aufhebt, und damit den Unterschied zwischen Idol und Ikone aufrechterhält»⁵⁷². In riferimento a P. Sequeri, si potrebbe qui aggiungere che una tale evidenza della differenza di Dio nella testimonianza di Gesù si produce di fatto solo contemporaneamente alla libera confessione della sua identità con Dio; così che questo portare a coincidenza la contingenza storica della sua carne con la differenza insuperabile dell'originario prende esattamente la forma di un incondizionato affidamento di Gesù a quella differenza paterna di Dio⁵⁷³.

La coscienza di Gesù, infatti, è unicamente quella di essere una cosa sola con la testimonianza che egli rende alla verità di Dio e, quindi, con questa stessa verità: «Im Evangelium legt er immerfort Zeugnis dafür ab, daß er die Wahrheit ist, oder schlicht, daß "er es ist". Er bezeugt es durch seine ganze Existenz, denn diese ist identisch mit seinem Zeugnis, daß er die Wahrheit, die Auslegung des Vaters ist[...]»⁵⁷⁴. Ma, appunto, Gesù ha coscienza di questa sua identità nel momento stesso in cui egli la esercita come rinvio testimoniale a quella differenza di Dio che egli sa essere la sua stessa origine. Così che soltanto in questa

⁵⁶⁵ WG, 204. Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 229-233.

⁵⁶⁶ AA, 113: «Jesus verkündet nicht bloß eine wahre Lehre wie sonst ein Prophet oder Weisheitslehrer, er ist in seiner Existenz die von Gott her offenbarwerdende Wahrheit[...] Durch den konkreten Menschen Jesus von Nazaret wird Gott selbst für die Menschheit endgültig konkret[...] In der Konkretheit Jesu geht die Konkretheit Gottes nicht nur so weit, daß wir den - trinitarischen - „Umriß“ Gottes in seiner Unverwechselbarkeit feststellen können: „So also ist er, und er allein!“, sondern daß wir davon je schon mitergriffen werden und den inneren Gehalt dieser Gestalt Gottes im glaubenden Mitvollzug auch „erfahren“ dürfen[...]».

⁵⁶⁷ A. MODA, *Hans Urs von Balthasar*, 501.512: «In ogni caso la via tracciata da Balthasar ci pare paradigmatica. L'auto-rivelazione divina è inserita nel *cerchio ermeneutico della fede* che è creata dall'alto in assoluta libertà. Ne scaturisce una *drammatica divina*, attorno a cui ruota l'*estetica* ovvero la percezione dell'economia da parte del credente come pure la *logica* ovvero lo sforzo espressivo con cui si traduce tale dinamica[...] Si dà quindi una relazione circolare fra la nozione ontologica di svelamento-nascondimento e la concezione cristiana della rivelazione; in un caso come nell'altro l'essere e Dio non si riducono alla loro manifestazione; ciò che conserva la preminenza è la *figura nella sua apparizione* e la dialettica della libertà (divina e umana) resta intatta con tutta la sua problematicità».

⁵⁶⁸ WG, 289.

⁵⁶⁹ Il quadro sopra sinteticamente abbozzato, è colto e approfondito con finezza e precisione da L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 50-51: «Ma questa incertezza e questa discutibilità sono il segno esteriore d'un fatto grande e decisivo: che l'interpretazione della verità e la rivelazione dell'essere sono affidate alla nostra libertà. Ciò non significa abbandonare persino l'essere alla libertà, e quindi la libertà a se stessa: col suo stesso esercizio la libertà attesta quella presenza originaria che la sollecita nell'atto stesso che le si affida, e che la regola nell'atto stesso che accetta di farsi oggetto della sua scelta. L'atto con cui la libertà decide per o contro l'essere è anche l'atto con cui essa decide di sé, se confermarci o annullarsi, giacché si tratta di ribadire o rinnegare quel rapporto ontologico in cui consiste l'essere stesso dell'uomo. Tanto la libertà è legata all'essere, ch'essa lo attesta nella sua stessa decisione per o contro di esso, e lo afferma, sia pure nella forma del tradimento, anche quando lo rinnega, negando e distruggendo se stessa. C'è dunque qualcosa ch'è stabile anche se non si fissa in un valore assoluto o in una formulazione unica e definitiva, ed è quella stimolazione e regolazione interna all'attività umana ma irreducibile ad essa, ch'è dovuta alla presenza dell'essere ma è resa operante dalla nostra libertà[...] quando il più silenzioso e sommo ascolto dell'essere impone il coraggio di arrischiare una formulazione personale della verità» (corsivo mio).

⁵⁷⁰ Rendiamo così il termine tedesco *Nachvollzug*.

⁵⁷¹ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 233-267; P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 389-406.

⁵⁷² WG, 246.

⁵⁷³ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 230.

⁵⁷⁴ GW, 376.

proporzione⁵⁷⁵ della 'testimonianza in esercizio' di Gesù l'incondizionato di Dio può essere effettivamente visto da ogni coscienza che voglia liberamente disporsi a ciò: «Angesichts dieses christlichen Verständnisses vom väterlichen Ursprung wird Jesu ganzes Gehaben verständlich: er ist ein einziger Hinweis auf den Vater. Nach dem abschließenden johanneischen Aussagen ist er nichts anderes als dessen Auslegung, ein Sichtbarmachen des an sich Unsichtbaren, wobei ebenso kategorisch gesagt wird, daß "niemand Gott je gesehen hat" (Joh 1, 18; feierlich wiederholt in 1Tim 6, 16), wie daß, wer Jesus sieht (als den, der er in Wahrheit ist), den Vater sieht (Joh 14, 9)[...]"⁵⁷⁶.

In conclusione, è possibile affermare che la carne di Gesù, come «testimonianza in esercizio», è per H.U. von Balthasar l'accordo adeguato *in re* tra attestante e attestato⁵⁷⁷: «Nicht der Sohn beginnt von sich her zu verströmen, er ist als der Sohn immer schon am Verströmtwerden, er läßt die Gebärde des Vaters an sich und in sich geschehen und versichtbart sie innerhalb seiner Menschwerdung und Passion»⁵⁷⁸. La struttura di questa congruenza fra testimonianza *di* Gesù (*per* il Padre) e testimonianza *per* Gesù (*del* Padre) chiede ora di essere più attentamente indagata.

2.3 LA SINGOLARITÀ TESTIMONIALE DI GESÙ

H.U. von Balthasar sviluppa la congruenza, che è la carne di Gesù, tra attestante e attestato attraverso una precisa calibrazione della *differenza-testimoniale*⁵⁷⁹. Soltanto essa permette di definire lo spazio di un vissuto capace di essere l'adeguazione del darsi dell'incondizionato di Dio nella contingenza della storia: «Er ist, was er ausdrückt, nämlich Gott, aber er ist nicht der, den er ausdrückt, nämlich der Vater»⁵⁸⁰. D'altro lato, si deve sottolineare che l'esistenza di Gesù, in quanto intenzionalmente vissuta come differenza-testimoniale, è l'unica forma della storia in cui la differenza assoluta dell'incondizionato di Dio possa essere adeguatamente incontrata. Appunto come differenza-testimoniale, mentre egli si propone sulla scena della storia come l'accadere presenziale di Dio, Gesù può affermare la non esauribilità storicistica dell'incondizionato grazie al suo rinviare a quella differenza di Dio, che egli sa nominare soltanto come il Padre suo: «Hier sagt Jesus, dass er für sich selber zeugt, und ausserdem der Vater für ihn zeugt (Joh 8, 18). Er zeugt insofern für sich, als jede Gestalt, indem sie den Gehalt offenbart, auch sich selber als Gestalt offenbart; aber er zeugt nur insofern für sich, als er für den Vater zeugt (17, 6f), der sich selber im Sohn bezeugt»⁵⁸¹. Questa descrizione sintetica della differenza-testimoniale definisce la singolarità della testimonianza di Gesù per Dio; in quanto qui «[...] ein Mensch, ein unzweifelhaft wahrer und echter Mensch mit dem Anspruch auftritt, Gott zu vertreten. Und zwar in einer Differenz zu ihm, den er Vater nennt und der ihn gesandt hat, und in einer Identität mit ihm, da sich am Verhältnis zu ihm eines jeden Menschen Verhältnis zu Gott entscheidet»⁵⁸².

Secondo H.U. von Balthasar, solo a partire dalla custodia teologica della differenza-testimoniale è possibile una corretta percezione del realismo assoluto⁵⁸³ della carne di Gesù come trasparenza immediata⁵⁸⁴ del differente attestato: «Indem Jesus durch alles hindurch die Offenbarung des Vaters sein will, zeigt er ihrer beider ewige Einheit wie Differenz[...] Er überbrückt die Distanz Gott-Mensch durch seine vollendete "Durchsichtigkeit", als "die reine Offenheit" [...]»⁵⁸⁵. Con chiara allusione evangelica egli può così affermare che chi vede Gesù «[...] sieht den Vater, er ist selber die Gestaltwerdung, das Eidos des Vaters [...]»⁵⁸⁶. Si deve porre qui estrema attenzione al fatto che H.U. von Balthasar esclude qualsiasi visione della forma come mera rammemorazione dell'incondizionato di Dio. Al contrario, essa è quella corporeità che lo rende presente alla storia e accoglibile dalla libertà; e questo con una definitività irrevocabile e assolutamente singolare: «Und da er mit seinem ganzen Wesen immer auf den Gott, der ihn gesandt hat und dessen Gegenwart er verkörpert, verweist, ist seine Hoheit reine Transparenz der göttlichen Hoheit, das heißt in keine psychologische Kategorie einzufangen. Aber weil diese Transparenz durch eben seine Erniedrigung erfolgt, so zeigt sie nicht einseitig auf eine abgerückte Hoheit Gottes, sondern auf eine solche, die den Menschen in dieser Erniedrigung nahezu kommen wünscht»⁵⁸⁷.

⁵⁷⁵ Cf. VC, 124-125.

⁵⁷⁶ GW, 407.

⁵⁷⁷ Cf. VC, 33-35. Cf. G. MARCHESI, *La figura di Gesù*, 93: «In Gesù poi, Verbo di Dio fatto uomo ed espressione adeguata di Dio, non solo c'è unità tra Parola attestante e parola attestata, ma vi è anche identità piena tra testimone, testimonianza e verbo testimoniato[...] L'identità di testimone e di testimonianza manifesta la personificazione della Parola che è il Cristo».

⁵⁷⁸ PI, 223.

⁵⁷⁹ SC, 330: «Hinter alldem aber dämmert das letzte Geheimnis der Gottheit selber auf, nicht durchforschbar, aber ebensowenig abzuweisen, wenn der Ernst der göttlichen Selbstenthüllung im Tod des Gottessohnes nicht vereitelt werden soll: die von Christus überall gezeigte Differenz zwischen dem sendenden Vater und dem gesandten Sohn[...]» (corsivo mio).

⁵⁸⁰ SG, 27. Cf. NB, 117.

⁵⁸¹ SG, 592. Cf. SG, 193; WG, 139.

⁵⁸² H.U. VON BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln 1972 (=Kriterien 29), 52 (in seguito: *Die Wahrheit ist symphonisch*).

⁵⁸³ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, Freiburg 1995, 30 (in seguito: NK).

⁵⁸⁴ Cf. SG, 155; SV, 79.

⁵⁸⁵ ES, 105. Cf. NK, 18; NB, 266.

⁵⁸⁶ SG, 583.

⁵⁸⁷ PC, 124.

Mediante questa trasparenza della differenza-testimoniale la coscienza di ogni uomo può percepire nella carne di Gesù quale sia l'intenzione originaria di Dio nei confronti di ogni differenza; tale intenzionalità si rende manifesta nella volontà di non comprendere mai la differenza come mera esterioresità indifferente o come radicale estraneità al suo stesso essere. Precisamente nello spazio storico della differenza-testimoniale di Gesù si mostra come la differenza creata sia parte integrante di ciò che Dio vuole essere, compresa originariamente nell'esercizio della libertà con cui Dio decide di sé. Solo a partire da qui è dato che l'incondizionato di Dio possa attestarsi, in maniera definitiva e senza alcuna riserva, come la sua stessa salvezza, anche in quel 'materiale estraneo' che è l'ordine della differenza creata segnato dal peccato. Il darsi irrevocabile dell'incondizionato nell'esterioresità estrema del peccato non è che la corrispondenza assoluta all'intenzione originaria di Dio sulla differenza creata stessa: «[Es ist] hier daran zu erinnern, daß die Durchdringung des Kreatürlichen durch das Göttliche weiter ging als die Väter mit ihrer Vorstellung vom *admirabile commercium* einzugestehen neigten, nämlich bis zur Übernahme auch der Gottferne des Sünders in die innergöttliche, nunmehr ökonomische Distanz zwischen Vater und Sohn hinein»⁵⁸⁸.

2.3.1 Testimonianza *di* Gesù e testimonianza *per* Gesù

Nella carne di Gesù, nel suo instancabile rinvio a quell'alterità irrisolvibile del Padre come forma della presenza di Dio nella storia degli uomini (che è l'unica e singolare ragione teologale del suo esistere)⁵⁸⁹, si dà una coincidenza senza interruzione, nella permanente differenza-testimoniale⁵⁹⁰, della testimonianza *di* Gesù per Dio con la testimonianza del Padre *per* Gesù: «Der horizontalen Kraft, mit der er die Zeiten umgreift und die Räume "bis an die Grenzen der Erde" beherrscht, die Weltgeschichte in sich zentriert, entspricht die vertikale Kraft, mit der er den Vater versichtbart, in seinem Zeugnis *vom* Vater das Zeugnis des Vaters *für* ihn vergegenwärtigt»⁵⁹¹. Poiché tale struttura testimoniale del vissuto di Gesù è per Balthasar assolutamente unitaria⁵⁹², essa può contribuire a una ulteriore specificazione della sua stessa singolarità. La *res carnis Jesu* si dà, infatti, come «[...] untrennbare Einheit zweier Bezeugender: des Vaters, der für seinen Ausleger Zeugnis ablegt, und dessen, der sich selber als Ausleger bezeugt: "Ich bin es, der von mir zeugt, und der Vaters, der mich gesandt hat, zeugt für mich" (Joh, 8, 18), wodurch keinesfalls zwei Wahrheiten entstehen, sondern die Wahrheit als Auslegung eine einzige ist»⁵⁹³. Questo riconferma, da un lato, come la differenza-testimoniale sia la forma del manifestarsi dell'unicità/unità della verità. D'altro lato, se la verità di Dio è la sua singolare interpretazione testimoniale della carne di Gesù, ne consegue che la testimonianza *di* Gesù per la verità di Dio impedisce qualsiasi comprensione meramente istruttivo-formale della verità stessa (una tale visione della verità significherebbe, in fin dei conti, mancare la testimonianza di Dio *per* Gesù).

Tutto ciò in quanto l'incondizionato della verità di Dio non ha mai voluto essere a prescindere dall'accordo con essa esercitato dalla libertà dell'uomo di Nazaret: «Zu dem sich selbst bezeugenden Gott, dem wir glauben, gehört nicht nur die Gottheit Jesu Christi, sondern ebensowohl seine Menschheit: im ganzen Christus bezeugt sich der Vater durch den Heiligen Geist, und der ganze Christus, in der unteilbaren Gestalt, die er vor uns hinstellt, bezeugt im Heiligen Geist den Vater[...] Jeder aber, der auf welche Weise immer über Jesus Christus hinaus zu Gott kommen möchte, verfehlt das trinitarische Zeugnis und damit den Glauben»⁵⁹⁴. Il *proprium* della verità del Dio di Gesù non va pertanto cercato nella sua incondizionatezza 'logica', quanto nella sua capacità di rendere evidente, a favore della coscienza storica dell'uomo, l'ethos incondizionato della sua giustizia, che ne ostende percettibilmente la corrispondenza effettiva all'intenzione originaria della libertà di Dio.

Affinché questa definitività originaria dell'etico sia veramente quella che realizza la verità di Dio, è necessario che nella testimonianza singolare di Gesù per Dio⁵⁹⁵ non sia ravvisabile alcuna frattura fra la storia della sua libera⁵⁹⁶ e responsabile assunzione della verità e il suo essere persona. Per rendere ragione di ciò si deve procedere per gradi. In primo luogo, per H.U. von Balthasar, la testimonianza di Dio *per* Gesù lo costituisce come adeguata manifestazione testimoniale della verità di Dio: «Die Gestalt Jesu wird als Gestalt nicht von aussen, sondern von innen bezeugt, das heisst, dass das Zeugnis sie als die Gestalt, die sie ist, nämlich die

⁵⁸⁸ HD, 355. Cf. HD, 295-362; MG, 220-246; GF, 91-92.

⁵⁸⁹ MG, 12: «Wenn Gott nicht so sprechen kann, daß er dadurch *sich* ausdrückt, wenn das Wort Gottes als der Sohn nicht die Macht hat, den Vater zu zeigen - den alten Spruch "*loquere ut videam te*" wahr zu machen -, so fallen wir hinter Nicäa in den Arianismus und Mittelplatonismus zurück».

⁵⁹⁰ WG, 65: «Wer aber meinte, dieser Anspruch verweise auf sich selbst, hätte ihn in seiner Wahrheit nicht erkannt, da er nicht sich selber bezeugt, sondern einzig den Vater, der sich freilich in ihm bezeugt (Joh 5, 37), so daß beide Zeugnisse zusammenfallen (8, 14-18)». Cf. PC, 464.

⁵⁹¹ SG, 191 (corsivo mio). Cf. *Epilog*, 77.

⁵⁹² SG, 165: «Das Entscheidende ist, dass diese Gestalt sich selber als die Offenbarung der inneren Tiefe Gottes gibt, und zwar wesentlich nicht durch behauptende Worte, die ihr möglicherweise von nachträglich sie vergötternden Jüngern angedichtet und in den Mund gelegt werden konnten, sondern durch die Figur ihrer Existenz selbst, durch die lückenlose gegenseitige Reflektierung zwischen Wort und Existenz und darin, tiefer, durch die unabweisbare und doch unauf lösbare Einheit des aktiv-passiven Zeugnisses: Zeugnis des Sohnes für den Vater, und *darin* des Vaters für den Sohn».

⁵⁹³ WG, 15. Cf. NB, 50-51.

⁵⁹⁴ SG, 147.

⁵⁹⁵ SG, 591: «Es ist also genau das innere Zeugnis, das die Gestalt beglaubigt; in diesem einzigartigen Fall, wo die Beziehung von Grund zu Form eine zugleich personale ist, ein Zeugnis, das der Vater sowohl in der Gestalt des Sohnes ausdrückt, wie dem Sohn (als Person) zuspricht. Beides ist eins».

⁵⁹⁶ Cf. PC, 181-184; ES, 224.

Erscheinung Gottes, das Wort Gottes, das Zeugnis Gottes über sich selbst, allererst konstituiert»⁵⁹⁷. Ne consegue che proprio l'aver riconosciuto *questa* verità di Dio costituisce intimamente l'esser *persona* di Gesù⁵⁹⁸ come la sua coscienza liberamente attuata di essere una cosa sola con Dio in una irriducibile differenza rispetto al Padre⁵⁹⁹. Se non si vuole smarrire la singolarità di questa struttura testimoniale della carne di Gesù dovrà essere evitata qualsiasi lettura del suo vissuto storico nel senso di una mera «cifra» di Dio (come se egli rinviasse oltre il proprio vissuto a un Dio ineffabile e ultimamente inaccessibile). Piuttosto, l'esistenza testimoniale di Gesù deve essere vista come l'irrevocabilità del rendersi presente⁶⁰⁰, e dell'essere realmente accessibile⁶⁰¹ come giusto esercizio della libertà dell'uomo⁶⁰², dell'incondizionato di Dio (è il suo vissuto il luogo dell'autoattestazione della diversità paterna di Dio)⁶⁰³: «Aber diese Sichtbarkeit ist ebensowohl Verborgenheit, sofern am Sohn nichts anderes zu sehen ist als sein Bezogensein auf den Vater; der Vater aber wird von niemandem gesehen (Joh 1, 18; 1Joh 4, 12) außer im Ausgeräumtsein des Sohnes für ihn und in seinem Sichbezeugen in diesem ausgeräumten Raum»⁶⁰⁴.

Individuata la struttura portante della testimonianza *dil per* Gesù come determinazione della sua singolarità, si può ora passare a illustrarne lo sviluppo nella teologia balthasariana. L'intenzione che presiede al vissuto testimoniale di Gesù è unicamente quella di mantenere la sua libera identificazione con la verità incondizionata di Dio nello spazio di una differenza, che lui stesso riconosce essere la propria indisponibile origine. Da un lato, quindi, l'insuperabile definitività della carne testimoniale di Gesù, come luogo in cui si viene a sapere della verità trinitaria di Dio⁶⁰⁵, trova corretta esecuzione (e comprensione) nella figura di una assoluta 'relatività testimoniale' di Gesù al principio originario della paternità di Dio: «Jesus ist und er bezeugt die Wahrheit. Beide können sachlich identisch sein; sie weisen dennoch auf eine Differenz hin[...] Jesus allein kann die Wahrheit zugleich sein und sie bezeugen, weil er als Einziger der vom Vater Kommende, von ihm Gesandte ihn "Auslegende" ist[...] Aber weil Worte wie Werke "Auslegung" des Vaters im Sendungsauftrag sind, deshalb spricht die Wahrheit, die Jesus ist, ihre Worte nicht in Absolutheit aus sich, sondern in der Bezogenheit auf den Vater, den er auslegt»⁶⁰⁶. Dall'altro, Gesù stesso intende e vive tutto questo esclusivamente nella forma della mediazione-testimoniale, cioè di un vissuto liberamente assunto che non vuole sostituirsi né all'originario di Dio né all'esercizio sempre personale dell'umana libertà a cui esso è da sempre destinato. Questo in quanto Gesù vuole essere unicamente la condizione di possibilità dell'immediatezza del loro incontro: «Christus selber aber legt sich dem Verständnis so aus, daß er die einmalige ("gesetzte") Synthesis immerfort auflöst und durchsichtig macht auf den Vater und auf die Menschheit; sich also nicht (arianisch) als dritte Gestalt zwischen Gott und Welt vorstellt, sondern als die reine Ermöglichung ihres Begegnens»⁶⁰⁷.

Relatività e mediazione testimoniale della carne di Gesù trovano unitarietà nell'ordine simbolico della forma di rivelazione: «[...] so kann die Offenbarung Jesu durchaus als Symbol bezeichnet werden, da der Sich-Ausdrückende (der Vater) sich im Ausdruck (dem Sohn) exakt wiedererkennt»⁶⁰⁸. Il simbolico funziona qui, evidentemente, come figura del reale capace di declinare ad un tempo le ragioni dell'identità e quelle della differenza (adeguazione testimoniale), senza dover per forza scindere la forma di rivelazione in due mani separati della realtà e della sua corrispettiva ricognizione teorico-gnoseologica. In questo senso, il simbolico sottrae l'evento originario di Dio (*res carnis Jesu*) a qualsiasi riduzione a mera apparenza, e lo fa nel momento stesso in cui le permette di darsi nella sua identificazione differenziale con l'incondizionato di Dio. Garantendo il simbolico questa unità della forma di rivelazione, esso permette l'accesso adeguato alla differenza attestata in essa. Per Balthasar, infatti, venire a sapere la verità del vissuto di Gesù significa sapere la verità incondizionata di Dio: «Alles im Neuen Bund ruht auf diesem Bildcharakter des Sohnes, der als der Ausdruck in Gott (*expressio*: Bonaventura) nun auch fähig wird, der Ausdruck Gottes in der Welt zu werden, wiederum nicht ein ferner und ungefährender, sondern ein genauer und adäquater Ausdruck. Aber da schon in Gott der Ausdruck des Vaters im Sohn sowohl Wahrheit wie Liebe ist, wird der den Vater in der Welt ausdrückende Sohn, indem er "ins Letzte geht", die ganze Liebe des Vaters zur Welt, die der Sohn in sich zusammenfaßt, ausdrücken, und eben diese ausgedrückte Liebe und nichts anderes wird die Wahrheit sein. Eine Wahrheit, die jeden Erkennenden immer über das Erkannte hinausweisen wird, weil die Liebe Gottes je

⁵⁹⁷ SG, 582.

⁵⁹⁸ Cf. PC, 136-210.467; HCE, 35; SG, 454.

⁵⁹⁹ Cf. PC, 141; VC, 126.

⁶⁰⁰ Cf. VC, 21; HCE, 256-257.

⁶⁰¹ WG, 119: «Erst in Jesus Christus kommt es zur geschilderten Identität der Einheit und der Differenz[...] Mit dieser gleichzeitigen Setzung wesentlicher, göttlicher Einheit mit eindeutig durch Entgegensetzungen bezeugter Opposition gibt uns Jesus den Schlüssel zum Geheimnis des lebendigen Gottes, das dessen Geheimnischarakter erst recht offenbart, wenn uns Zugang zu ihm verschafft wird».

⁶⁰² Questo significa che la storia della libertà di Gesù rappresenta il senso vero dell'esercizio di ogni umana libertà: «[...] l'oggetto della fede ha direttamente a che fare con la storia dell'uomo: si propone infatti come la storia "esemplare" dell'uomo, nel senso che nella storia di Gesù è solo nella storia di Gesù è rivelata la verità dell'uomo, con la conseguenza che solo nella conformità alla storia di Gesù, l'uomo trova la propria verità» (G. COLOMBO, *La ragione teologica*, 153).

⁶⁰³ Cf. NB, 358.

⁶⁰⁴ NB, 354.

⁶⁰⁵ ES, 58: «Ja, vom Neuen Bund aus gesehen, wird man sagen, daß die in Jesus Christus erfolgende Gottesoffenbarung primär eine trinitarische ist - Jesus spricht nicht über Gott im allgemeinen, sondern zeigt uns den Vater und schenkt uns den Heiligen Geist -, und daß wir uns vom trinitarischen Gottesverhältnis Jesu aus ein Bild über das "Sein" und "Wesen" Gottes machen sollen, das sich in der geschehenden Geschichte Jesu selber als ein ewiges Geschehen offenbart».

⁶⁰⁶ WG, 13-14.

⁶⁰⁷ GF, 98.

⁶⁰⁸ WG, 247.

über das Erkannte hinausliegt[...] Eben deshalb wird die wirklich erkannte Sichtbarkeit Jesu Christi immer und notwendig über sich hinausweisen auf die unsichtbare Majestät der Liebe des Vaters»⁶⁰⁹.

L'evidenza con cui la verità di Dio accade nella differenza della storia di Gesù è quella che può rendersi percepibile dalla ragione etico-pratica; ciò significa l'evidenza dell'incondizionatezza con cui la libertà di una carne si è identificata con quella stessa incondizionata verità: «Er spricht von seiner Selbsthingabe nie im Ton des ekstatischen Eros, sondern in fast klanglosen Worten, die auf Gehorsam hinweisen: ohne sich je der Verantwortung zu entziehen, führt er die ganze Initiative und letzte Verantwortung[...] auf den Vater zurück. Mit dem Auftrag sich gehorsam identifizierend, ist der personifizierte Auftrag selbst und so, in der Selbstauslöschung des "Knechtes Gottes", die Erscheinung seiner ewigen Liebe zur Welt, aber eben damit auch seiner ewigen Majestät und Königlichkeit, die sich gerade in der letzten Erniedrigung des Knechtes am unwiderleglichsten offenbart»⁶¹⁰. Ciò che nella mediazione testimoniale della carne di Gesù sollecita la libertà umana a un incondizionato affidamento è, in virtù della sua 'relatività testimoniale', la stessa verità incondizionata di Dio. Nell'unità simbolica di relatività e mediazione testimoniale, la verità ultima di Dio si dà unicamente come l'incondizionato della dedizione⁶¹¹: «Jesus tritt mit seinem Anspruch nicht im eigenen Namen, sondern in dem des Vaters auf, der seinen Sendungsgeist auf ihn herabgeschickt hat. Das Aufregende an seiner Botschaft ist, daß sie die Herrlichkeit der göttlichen Macht in der Niedrigkeit, der Wehrlosigkeit und Selbsthingabe bis zum eucharistischen Kreuz offenbart, und daß sie *ein ganz unvermutetes Gottesbild* enthüllt[...] Wahrheit ist im Ursprung restlose Selbsthingabe[...]»⁶¹².

La testimonianza di Gesù è quindi ostensione della verità di Dio, coincidente con la dedizione incondizionata (di sé) e con l'assoluto della liberalità (dell'altro). Verità che vuole salvare gli uomini solo esponendosi al riconoscimento della libertà finita⁶¹³, in quel gesto incondizionato della dedizione che è la croce di Gesù. Solo *questa* dedizione è il giusto senso di ogni libertà - anche quello della libertà di Dio: «Es bedarf deshalb in Wahrheit der oben dargestellten zweiten Reflexionsstufe, welche bis zur Ahnung der Möglichkeit einer Selbsterschließung und damit Selbsthingabe Gottes gelangt, um [die] Vorstellung der Freiheit als Macht zu überschreiten und die wahre Freiheit in der Hingabe zu finden»⁶¹⁴. Nel gesto crocifisso della sua testimonianza, come dedizione incondizionata di Dio verso ogni uomo, «[vermag Jesus] den Herzen die vertrauende Durchlässigkeit für Gott zu zeigen und sie darin einzuüben»⁶¹⁵.

2.4 LO STILE DELLA TESTIMONIANZA DI GESÙ: RELAZIONE E AZIONE⁶¹⁶

L'unità testimoniale che Balthasar riconosce appartenere all'esistenza di Gesù può essere interpretata, e svolta, come *stile*. Per giungere a una tale comprensione è necessario fare riferimento a due temi maggiori della teologia balthasariana, ossia alla *relazione* e all'*azione* della forma di rivelazione: «Jesus als Wort bezeugt, was er als einziger Sohn, der im Schoß Gottes ruht, vom Vater gesehen und gehört, was der Vater ihm aufgetragen und gelehrt hat [*relazione* testimoniale di Gesù]. Für dieses Wort fordert er den Glauben der Menschen ein. Aber weil er das fleischgewordene (und immer weiter werdende) Wort ist, bezeugt er das, was er sagt, durch sich selbst, seine ganze Existenz [*azione* testimoniale di Gesù], sodass die Gotterfahrung, die er gemacht hat, wiederum an seiner ganzen leibhaftigen Existenz nachvollzogen werden kann von den Menschen, die mit ihm umgehen und ihm glauben [*esemplarità* della testimonianza di Gesù e inclusione *testimoniale* nella sua singolare relazione/azione]»⁶¹⁷. A partire da questa visione dello stile esistenziale di Gesù, è chiaro che una più attenta indagine di questi suoi tratti fondamentali può contribuire singificativamente a una migliore comprensione della questione testimoniale all'interno della teologia di H.U. von Balthasar.

⁶⁰⁹ HCE, 264.

⁶¹⁰ *Glaubhaft*, 57.

⁶¹¹ M. JÖHRI, *Descensus Dei. Teologia della croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1981 (=Corona lateranensis 30), 395: «Proprio in quanto è rivelazione delle profondità di Dio, la croce invita a penetrare nelle profondità della Trinità immanente, per scoprirvi il fondamento di quanto è avvenuto in questo atto supremo di donazione: "donazione (Hingabe)" e "altruismo incondizionato" (Selbstlosigkeit)" sono da sempre le modalità della vita intratrinitaria dell'amore». Ci sembra pertinente radicalizzare questa posizione di Jöhri, passando dall'ordine della modalità a quello originario/originante dell'essere, assumendo le parole che seguono immediatamente: «Nella croce si manifesta l'essenza stessa di Dio, che è beato [corrisponde originariamente a se stesso] solo nella donazione di se stesso».

⁶¹² HD, 420 (corsivo mio).

⁶¹³ Cf. HD, 342-357.

⁶¹⁴ HD, 135. Cf. HD, 125-135; MG, 186-219.

⁶¹⁵ GF, 227.

⁶¹⁶ Le due figure teologiche che determinano lo stile della testimonianza nella teologia di H.U. von Balthasar possono essere individuate nella *Haltung* di Gesù e nella sua *Handlung*. Quest'ultima trova la sua adeguata espressione nella traduzione letterale, ossia con il termine azione. La resa corretta della prima figura è invece più difficile. La sua resa con il termine «atteggiamento» sembra non essere in grado di rendere per intero la semantica propria al vocabolo tedesco e al suo utilizzo teologico da parte di Balthasar. Qui, infatti, la *Haltung* di Gesù è indicata come la struttura fondamentale della sua *fides* e, pertanto, come originario della sua relazione al Padre-Dio. Pur nella permanente difficoltà a rendere in una parola italiana tale semantica del vocabolo tedesco, sembra qui opportuno scegliere quella di *relazione* da intendersi specificatamente come *atteggiarsi originario* di Gesù. Di seguito useremo la figura della relazione e quella dell'atteggiarsi originario di Gesù verso il Padre come sinonimi.

⁶¹⁷ SG, 318.

Prima di passare a questo è però necessaria una breve annotazione critica. Balthasar tende, infatti, a considerare separatamente la figura della relazione e quella dell'azione testimoniale di Gesù. Ciò pur nella consapevolezza della loro unitarietà nello (e come) stile della sua testimonianza per Dio. Nella «testimonianza in esercizio» essi non possono esser altro che l'unità stessa della persona di Gesù. Ma una considerazione dell'architettura complessiva della teologia balthasariana non può non notare come il periodo «estetico» - a cui non appartiene solamente *Herrlichkeit*, ma anche il libretto *Theologie der Geschichte* e gli scritti «giovanili» sulla musica⁶¹⁸ - sia presieduto da una concentrazione sulla figura della *relazione* come principio che innerva lo stile della forma di rivelazione; nella seguente «drammatizzazione» della sua teologia - di cui fanno parte certamente i volumi della *Theodramatik* e della *Theologik* (con esclusione del primo tomo *Wahrheit der Welt*, scritto alla fine degli anni '40⁶¹⁹), così come tutta la serie di libretti 'polemici' a partire da *Cordula* - la questione dello stile è, invece, dominata dal tema dell'*azione* di Gesù (da intendersi come il luogo del teodramma, in quanto mediazione singolare fra l'intenzione assoluta della libertà divina e la pretesa di incondizionatezza della libertà finita)⁶²⁰. Va rimarcato, inoltre, come Balthasar non abbia mai tentato di metter mano a una sintesi sistematica della correlazione intrinseca esistente tra relazione e azione testimoniale nella forma di rivelazione, con la conseguente emergenza di una sorta di «interruzione» all'interno dell'unitarietà dello stile della testimonianza di Gesù. Tale «scarto» fra *estetica* della relazione ed *etica* dell'azione sembra rimandare a un più profondo mutamento di paradigma della *Denkform* balthasariana, che potrebbe aprire il fianco a una sottile incongruenza rispetto alla visione complessiva della sua opera.

Detto questo, si deve rilevare come sia però proprio l'insistenza tutta balthasariana rispetto all'unità inscindibile della forma di rivelazione - sia nel suo atteggiarsi originario verso l'incondizionato di Dio come 'Padre' (relazione), che nel suo presentarsi sulla scena storica del mondo come 'libertà' (azione) -, a indicare la necessità di una visione unitaria di queste due figure teologiche nello stile della forma di rivelazione. Unicamente una tale forma può essere il luogo della decisione ultima con cui la libertà umana si atteggia rispetto all'incondizionato della verità. Per ciò che riguarda il contenuto teologico dello stile della testimonianza di Gesù, ne consegue che di *relazione* e *azione* si potrà adeguatamente parlare solo per contemporaneità di riferimento reciproco. Ma, dato lo «stato» della teologia balthasariana, per giungere a questa unità dello stile cristologico del vivere appare necessario, metodologicamente necessario, partire da una considerazione separata delle due figure che lo caratterizzano. Tutto ciò andrà fatto senza perdere mai di vista l'unità di contenuto a cui esse comunque si riferiscono, cioè all'unitarietà della testimonianza della forma di rivelazione.

2.4.1 La *relazione* testimoniale: *Fides Jesu*

Non si dà alcuna estetica della testimonianza se non nella sua originaria determinazione etica. Neotestariamente parlando, la volontà di Gesù consiste unicamente nel rendere testimonianza *per* quell'incondizionato di Dio che, in ragione del suo originario atteggiarsi nei suoi confronti, può essere rappresentato sulla scena della storia mondana unicamente come il «Padre» suo⁶²¹. Una tale caratterizzazione dello *stile testimoniale* di Gesù viene a confermare ulteriormente ciò che prima è stata indicata come la sua assoluta relatività-testimoniale, la pura trasparenza della sua carne al principio trascendente della sua testimonianza; che, nella *relazione* testimoniale di Gesù, si manifesta proprio come l'Abba-Dio di ogni uomo. Infatti, mediante la diafanità della carne di Gesù è proprio *questo* il Dio che giunge a una evidenza universalmente percepibile, e diventa come *tale* nominabile da parte di ogni uomo⁶²². Gesù, infatti, «[...] in seiner Haltung als Gehorsamer nicht selber als letzter Quell der Liebe vorstellt, sein menschliches Dasein nicht zur Offenbarung seiner ewigen Liebe macht, sondern zum Transparent der Liebe des Vaters[...]»⁶²³. Balthasar indica qui l'esistenza di un rapporto essenziale fra la relazione di Gesù nei confronti di Dio e la struttura testimoniale della forma di rivelazione. All'atteggiarsi originario di Gesù viene accordata da Balthasar una valenza squisitamente testimoniale. Meglio ancora, si potrebbe parlare di quella testimonianza per Dio che è la *Haltung* di Gesù verso il suo Padre-Dio. Secondo questo preciso senso deve orientarsi la riflessione sullo *stile* testimoniale di Gesù.

In primo luogo, è necessario sottolineare l'importanza che per Balthasar riveste la fatticità del render-testimonianza di Gesù. Soltanto in tale «gesto» dell'esistenza, in cui egli si *comprende* come essere questo

⁶¹⁸ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Die Entwicklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese der Musik - Bekenntnis zu Mozart*, Freiburg 1998 (=Studienausgabe 1).

⁶¹⁹ Il primo volume della *Theologik*, infatti, è una riedizione del testo *Wahrheit der Welt* pubblicato da Balthasar presso Benzinger nel 1947.

⁶²⁰ Forse il punto di maggior approssimazione fra estetica della *relazione* ed etica dell'*azione*, e quindi quello di effettiva unitarietà teologica dello stile della testimonianza di Gesù, può essere ravvisato in quell'intermezzo che è il libro *Das Ganze im Fragment*.

⁶²¹ SV, 54-55: «Der Verweis in allem, was der Sohn ist und tut und sagt, auf den Vater, der erklärte Wille, nicht selbst als "gut" zu gelten, sondern die "Güte Gottes allein" durchzugeben, die absolute Zuversicht, das restlose Vertrauen auf den Vater (Mt 19, 17; Lk 18, 19) ist die Quelle seiner Kraft[...] Jesus will nicht auf eine ihm subjektiv eignende Kraft verweisen, sondern auf Gott[...]». Cf. HCE, 173.

⁶²² Su questo tema ha parole illuminanti H. Verweyen, quando afferma che «zur Erkenntnis einer letztgültigen Offenbarung ist vorausgesetzt, daß eine mich zu unbedingtem Gehorsam auffordernde Freiheit wirklich als Bild des Unbedingten transparent wird: als selbst ganz dem Anruf des unbedingten Seins folgend, das dadurch als konkurrenzlos-souveräner Gott ansprechbar wird, und zwar einem Anruf, der darauf zielt, daß in allen Menschen das je eigene Bild Gottes sichtbar wird» (H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 398; cf. 467).

⁶²³ SC, 66. Cf. *Die Wahrheit ist symphonisch*, 11; GF, 257.

singolare testimone per Dio, Gesù può *fare esperienza* di Dio come il Padre: «Dass die Gotterfahrung Christi nicht in idealistischer Richtung als ein irrationales Fühlen oder suprarationales Intuieren ausgelegt werden soll, davor warnt der Bewegungs- das heisst funktionelle Sendungs-charakter seiner menschlichen Gottschau[...] Es ist immer ein von Gott her Hören und Reden und Handeln, im Gegensatz zu einem blossen "aus sich selber Reden"[...] Indem der Mensch Jesu sich selber versteht (und immer mehr verstehen lernt) als das, was er ist: das an die Welt gerichtete Wort des Vaters[...], erfährt er Gott, nicht in einer "gegenständlichen", von seiner eigenen Wirklichkeit getrennten Schau, sondern in seiner auf sich selbst nicht reflektierenden Demut[...], die allen Raum in sich Gott überläßt und in der eigenen Funktionalität die Wirklichkeit des ihn sendenden, über ihn verfügenden, ihn ewig aus sich gebärenden Gottes erfährt»⁶²⁴. Soltanto mediante questa attuazione della testimonianza di Gesù, che al tempo stesso decreta la sua esperienza del Padre-Dio, Dio si comunica agli uomini⁶²⁵ come unità originaria in una radicale differenza⁶²⁶. In questo senso la *relazione* di Gesù nei confronti del Padre è l'accesso a quella differenza originaria di Dio «concretatasi»⁶²⁷ nella carne del Figlio: «Aber eine *solche Unterscheidung Mehrerer in Gott wird christlich nur vom Verhalten Jesu Christi aus möglich*. In ihm allein ist die Trinität geöffnet und *zugänglich*»⁶²⁸. In tal modo, si può affermare che la «testimonianza in esercizio» di Gesù è quel luogo della storia in cui la *singolare* esperienza di Dio fatta da Gesù⁶²⁹ rende possibile la sua evidenza e la sua accessibilità universale. Attraverso questa prima caratterizzazione della *relazione* di Gesù come stile della sua testimonianza, diviene chiaro che il suo atteggiarsi originario verso Il Padre-Dio può essere unicamente una «Selbstverständlichkeit des Sich-beschenken-Lassens und Sich-Verdankens»⁶³⁰.

Nella assoluta relatività-testimoniale della esistenza di Gesù verso il suo Padre-Dio Gesù impara a comprendersi come il Figlio, che proviene dal Padre e che il Padre ha inviato⁶³¹. Così che lo *stile* della carne di Gesù coincide, esprimendola, con la singolarità della sua relazione con Dio: «Jesu Verhältnis zum Vater[...] ist keinesfalls nur der Ausdruck und die Selbstaussage seiner bloßen Menschheit, sondern, durch die Menschheit, seiner von ihr untrennbaren und durch sie sich darstellenden Person»⁶³².

2.4.1.1 Esemplicità della *fides Jesu*

Questo atteggiarsi originario di Gesù verso il Padre viene indicato da H.U. von Balthasar come *fides Christi*⁶³³. La verità di Dio non è altro da ciò che Gesù, nell'esercizio della sua testimonianza, è venuto a sapere di lui. Lo stile testimoniale di Gesù è così ostensione percepibile di *questa* verità di Dio, che egli può rappresentare a favore di ogni coscienza unicamente come «Gottes Vaterschaft»⁶³⁴. Tra la verità trascendente di Dio e la relazione categoriale dell'uomo di Nazaret si dà accordo perfetto *in re*. In questo senso si può considerare «la *pístis* di Gesù come *epistémē* di Dio»⁶³⁵. Con ciò la *fides Jesu* è per Balthasar l'archetipo del carattere universale della fede⁶³⁶ come rapporto definitivamente riuscito dell'uomo con Dio. Gesù diventa, infatti, «[...] mit dieser menschlichen und göttlichen fides zum substantiellen Bund und zum ontischen Band zwischen Gott und Welt, und damit zur letzten, alles fundierenden und nicht überholbaren Wirklichkeit der Beziehung zwischen Gott und Welt[...]»⁶³⁷. La relazione testimoniale di Gesù rappresenta, pertanto, quella mediazione ultimativa e insuperabile attraverso cui l'universale della coscienza può aver accesso all'incondizionato di Dio. E questo precisamente come un'esperienza venire a sapere la verità stessa di Dio.

In questo modo soltanto, cioè nell'essere la *pístis* di Gesù l'*epistēmē* di Dio, la particolarità dell'atteggiarsi relazionale originario di Gesù - senza perder nulla della sua singolarità⁶³⁸ - può essere lo spazio in cui si dà una reale partecipazione⁶³⁹ ad altri di questa relazione riuscita dell'uomo con Dio. Ciò significa che «[...] sich christlicher Glaube nichts anders verstehen kann als Eingelassenwerden in Jesu innerste Haltung»⁶⁴⁰. È proprio questo stile della testimonianza che rende accessibile la verità di Dio non in una generica indifferenziazione di lui, bensì come il Padre di Gesù Cristo⁶⁴¹. Nell'esistenziale della relazione di Gesù con il Padre, Dio si attesta come colui che è assolutamente presente in essa. Per questo l'universale del possibile

⁶²⁴ SG, 313-314.

⁶²⁵ Cf. PI, 31-33.

⁶²⁶ Cf. HCE, 187; WG, 119-138.

⁶²⁷ Cf. NK, 27.

⁶²⁸ PC, 465-466 (corsivo mio).

⁶²⁹ Cf. SG, 310-319.

⁶³⁰ Cf. HCE, 172.

⁶³¹ Cf. PC, 154.

⁶³² WG, 117.

⁶³³ Cf. SV, 45-79.

⁶³⁴ Cf. PC, 157.

⁶³⁵ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 230.

⁶³⁶ Cf. SG, 315.

⁶³⁷ SC, 59.

⁶³⁸ PC, 156-157: «Der qualitative Unterschied zu unserem Glauben liegt darin, daß wir aufgrund unseres zum Glauben-Kommens unsere Sendung allererst erhalten, während Jesu seine Sendung immer schon hat und ist, und in seiner Sendung der dem weisenden Vater restlos Hingegebene und Vertrauende ist».

⁶³⁹ Cf. SV, 56.

⁶⁴⁰ SV, 63.

⁶⁴¹ Cf. SV, 59.

essere-nella-salvezza dell'uomo non può che consistere in questo sapere-la-verità dell'Abba-Dio di Gesù. Di fatti «[...] Jesus das Vollendete nicht nur kausal bewirkt, sondern urbildlich exemplarisch vorlebt, und dann von Gott die Erlösermacht erhält, dieses sein gelebtes Urbild in uns ein- und auszuprägen»⁶⁴². L'esperienza di Dio fatta da Gesù (*fides Christi*) diventa così la forma *esemplarmente*⁶⁴³ riuscita di ogni relazione dell'uomo con Dio (*redemptio humani generis*).

È proprio questa esemplarità estetica⁶⁴⁴ della *fides Christi* che rende possibile, allo stesso tempo, rappresentare la singolarità formante dell'atteggiarsi originario di Gesù verso suo Padre e garantire l'universale accessibilità di questa relazione. Un tale accesso adeguato alla verità di Dio non può essere raggiunto se non attraverso la responsabilità etica della libertà umana di voler attuare consequenzialmente, come propria, la relazione dell'uomo con Dio esemplarmente riuscita in Gesù di Nazaret. Tale attuazione è realmente possibile a tutti gli uomini, poiché Gesù, nella sua relazione con Il Padre-Dio, non ha mai avanzato la pretesa di risolvere la destinazione universale di essa⁶⁴⁵ nella mera datità storicistica in cui è stata realizzata⁶⁴⁶. In questo senso, ogni uomo può rapportarsi liberamente a Dio per avere così, ma solo così, accesso a quella relazionalità salvifica con lui. La forma riuscita di tale rapporto, sempre personale, dell'uomo con Dio, tuttavia, non potrà essere mai altra da quella della relazione esemplare di Gesù con il Padre suo. Tra l'universalità della *redemptio hominis*, affidata al libero esercizio della responsabilità etica, e la esemplarità estetica della singolarità della *fides Christi* non si può dare né exteriorità né una differenza in ordine di contenuto⁶⁴⁷.

Appunto in direzione di una più precisa descrizione del contenuto di questo originario atteggiarsi di Gesù verso il suo Padre-Dio si vogliono muovere le annotazioni seguenti. Per Balthasar la relazione esemplare di Gesù con il Padre consiste essenzialmente nel portare la propria carne a libera coincidenza con il volere di Dio. Infatti, soltanto in questo gesto della sua esistenza egli viene a sapere l'incondizionato della verità come l'originaria differenza paterna di Dio⁶⁴⁸. L'esecuzione pratica dell'intenzione originaria del Padre è pertanto l'unico modo in cui Gesù diventa una cosa sola con tale verità di Dio. In questo senso si può affermare che fare la volontà di Dio e identificarsi con la sua personale verità⁶⁴⁹ sono un unico gesto della libertà di Gesù.

⁶⁴² SV, 53. Cf. SV, 60; HD, 414-415.

⁶⁴³ La struttura dell'esemplarità della *fides Jesu* deve essere qui compresa in senso estetico e non moralisticamente. Questo perché unicamente una esemplarità estetica è in grado di far sorgere, dandone poi anche ragione, una correlazione interna fra forma formante e forma formata. Chiarificanti a questo riguardo sono le parole pareysoniane sull'esemplarità dell'opera d'arte: «Nella sua natura di pura riuscita, l'opera d'arte è un risultato e un modello, e la sua indipendenza e perfezione non può intendersi se non come "compiutezza" ed "esemplarità": per un verso compimento d'un processo giunto alla propria totalità, e per l'altro avvio di nuovi processi che continuano e trasformano[...] La perfezione artistica non è immobile e fissa, ma dinamica proprio nella sua definitività: l'esistenza dell'opera d'arte è la sua compiutezza, e la sua compiutezza è il compimento della sua formazione. La perfezione ha essenzialmente quel carattere dinamico, operativo e poetico ch'è denunciato dallo stesso significato originario del suo nome, il quale non rinvia per nulla a canoni o norme capaci di misurare la statica armonia d'un oggetto, ma allude all'avvenuto compimento d'un processo che si trattava di portare a termine» (97-98). Infatti per Pareyson la forma «[...] suscita e desta dietro di sé ulteriori formazioni che si ispirano ad essa, e ne traggono consiglio e guida, e vogliono eguagliarne e continuarne la perfezione adottandola come regola e indirizzo; e in questa capacità di stimolare propositi operativi e di regolarne le rispettive realizzazioni consiste l'essenziale esemplarità della forma» (139). Ne consegue che «l'opera d'arte può dunque diventare un modello solo se sia considerata nell'atto di regolare lo stesso processo da cui è risultata: ciò che ne costituisce l'esemplarità non è la sua regola arbitrariamente avulsa dal suo corpo, ma l'efficacia operativa della sua regola, la quale si svela soltanto con la considerazione dinamica dell'opera[...]» (141). Pertanto non è mai nella mera datità dell'opera che andrà cercata la sua esemplarità. In questo modo la forma data catturerebbe a sé qualsiasi altra produzione artistica, assimilandola e riducendola alla propria datità. Di contro «[...] se l'opera propone ad esempio il proprio movimento di formazione nell'atto di regolarsi da sé, allora l'imitazione che ne segue è formativa, perché è costituita dalla consapevolezza dell'irripetibilità dell'opera d'arte» (142). Il vincolo che rende possibile l'esemplarità dell'opera d'arte è individuato da Pareyson nella congenialità, come figura capace di salvaguardare originalità/compiutezza e somiglianza/esemplarità: «Ora il tipo di originalità che non solo non esclude il riattacco ad attività preesistenti, è quello caratteristico della congenialità. L'esperienza della vita di relazione mostra che nella congenialità l'originalità non sopprime la somiglianza, e la somiglianza suppone l'originalità[...] Questa somiglianza caratteristica della congenialità è quella che apre l'originalità ad accogliere, anzi a sollecitare l'influsso di attività e opere preesistenti, col che l'originalità, lungi dall'essere eliminata o diminuita o comunque compromessa, si rafforza nel suo proprio intento e si conferma nella propria direzione» (143). La congenialità esclude qualsiasi mera passività della forma esemplata. Essa infatti è essenzialmente un atto di libera scelta: «In ogni caso l'atto di consenso che sta alla base dell'imitazione è atto di scelta che presuppone una spiritualità la quale, in cerca del proprio modo di formare, per intima congenialità lo trova in uno stile preesistente[...] L'esemplarità dell'opera d'arte non agisce dunque dall'esterno, quasi a causare fuori di sé una nuova operazione, ma, in virtù della congenialità, opera all'interno d'un atto di riconoscimento e di consenso, con cui l'imitatore s'avvicina all'opera preesistente, e non solo le permette, ma la obbliga a indirizzare e orientare la sua nuova formazione[...] Esemplarità e imitazione vanno di pari passo, né si può dire che la prima sia fondata dalla seconda o la seconda sia suscitata dalla prima, se non nel senso che l'esemplarità avvia l'imitazione nell'atto stesso che questa la riconosce e si fa sorreggere da lei; ché la forma, sebbene sia di per sé esemplare, tuttavia suscita dietro di sé una serie di riprese solo se felicemente incontra l'imitatore che sappia interpretarne e coglierne l'esemplarità, e l'operatività dell'imitatore è messa in moto da quelle stesse forme ch'egli ha saputo considerare come esemplari» (144). Le citazioni sono tratte da L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Milano 1991 (=Tascabili Bompiani 472).

⁶⁴⁴ Proprio questo profilo specificatamente estetico dell'esemplarità della *fides Jesu* pare non essere colto in tutta la sua portata nella riflessione di G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria*, 424-427.

⁶⁴⁵ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 68-73.

⁶⁴⁶ Il problema è a mio avviso pertinentemente delineato da P. SEQUERI, *La cattiva infinità della dialettica e la salutare finitezza della rivelazione*, in E. GUERRIERO - A. TARZIA (a cura di), *L'ombra di Dio. L'ineffabile e i suoi nomi*, Cinisello Balsamo 1991 (=Saggi teologici 6), 13-51 - qui 45: «La "fede" di Gesù, che pone il referente della propria certezza nella folgorante trasgressione di quel "mio" con cui si rapporta al Padre, è il fondamento singolare e ineducibile di ogni conseguente certezza al riguardo[...] Alla fede di Gesù "storicamente" determinata, non potrebbe essere riconosciuta l'universalità che appartiene alla propria intenzione di indicare in quella scena la verità di Dio per la storia dell'uomo, se il referente di quella intenzione fosse inaccessibile altrimenti che in quella storica contemporaneità. La scena originaria, quale indice realistico dell'affermazione di Dio, è un dato certamente universale della storicità della grazia: i suoi "segni" si producono sempre, e sempre rendono disponibile la corrispondenza di Dio alla propria verità e alla propria giustizia».

⁶⁴⁷ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 244.

⁶⁴⁸ Cf. TG, 40.

⁶⁴⁹ Il profilo dell'esemplarità estetica di questo originario atteggiarsi di Gesù nei confronti della intenzione libera di Dio è schizzato con precisione da P. SEQUERI, *La «storia di Gesù»*, 251: «E ciò che consente il costituirsi di Gesù di Nazaret quale fondamento trascendente è quella verità della dedizione assoluta di Dio per l'uomo alla quale Gesù si è interamente consegnato e nella quale ora

Poiché nel suo «[...] unendlich zärtliche[m] Abba-Sagen die gleiche Liebe als unendliche Dankbarkeit, unendliche Bereitschaft ist, alles, was der liebende Vater will, zu sein, zu werden, zu tun und - zu leiden»⁶⁵⁰.

La struttura testimoniale della forma di rivelazione consente, poi, che in questa esemplare identificazione di un uomo con il volere di Dio non venga mai cancellata e, quindi, possa essere definitivamente custodita, la differenza tra l'esecuzione storico-singolare della verità di Dio e il fondamento trascendente di questa stessa verità: «Wenn ein Mensch sich *vorweg* und im vollen Ernst mit jedem göttlichen Beschluß einverstanden erklärt, auch wenn der Beschluß verhüllt und unabsehbar ist, dann kann man sagen, daß er antwortend dem Willen Gottes koextensiv ist[...] Wenn] das ursprüngliche Einverständnis mit Gottes Willen den eigenen [übersteigt], weil das Letzte und Innerste dieses Willens das Jasagen zum göttlichen Willen ist: dann wäre zwischen göttlichem Verfügen und menschlichem Geschehenlassen eine wahre Proportion erreicht»⁶⁵¹. Gesù Cristo vive e ostende nella sua carne questo vincolo da lui liberamente contratto con la volontà assolutamente libera di Dio. E il suo originario atteggiarsi verso il Padre, nel suo essere testimonianza per questa verità di Dio, è lo *stile* in cui si può definitivamente percepire che la verità di Dio altro non è se non la sua dedizione a favore della vita di ogni uomo. La relazione esemplare di Gesù con l'Abba-Dio, infatti, è unicamente il suo incondizionato «[...] Vorziehen des Vaters, seines Wesens, seiner Liebe, seines Willens und Gebotes gegenüber allen eigenen Wünschen und Neigungen. *Das unentwegte Ausharren in diesem Willen, komme, was da wolle*»⁶⁵².

2.4.1.2 La definitività della testimonianza di Gesù come «*rimanere*» nel suo atteggiarsi originario verso Dio

Lo stile della testimonianza di Gesù è affidamento incondizionato al Padre suo. E l'attestazione esemplare della verità di Dio è definitivamente attuata nel grido in croce di Gesù⁶⁵³. Qui lo stile trova la sua forma compiuta. H.U. von Balthasar afferma chiaramente che «die letzten Gesetze der Welt[...] sind nicht ihre eigenen kosmologischen, sondern die des geheimnisvollen Dialoges zwischen der menschlichen Freiheit - die ihr letztes Wort aussprechen darf - und der göttlichen Freiheit, deren letztes Wort kein „Wort“ mehr ist, sondern eine ins volle Dunkel versinkende Tat. In diesem Schweigen jenseits alles menschlichen Sich-Gebärdens offenbart Gott, wer und was Gott ist[...] Es gibt schlechterdings keine Replik mehr»⁶⁵⁴. Tale «estremità» della testimonianza di Gesù in croce non rappresenta qualcosa di esteriore rispetto al suo atteggiarsi originario nei confronti del Padre-Dio; piuttosto, l'intera vicenda della croce deve essere vista come la ostensione corporeo-letterale della relazione fiduciaria di Gesù con Dio - tenacemente salvaguardata a dispetto di ogni potere religioso e politico dell'uomo⁶⁵⁵: «Die Kindesgebärde "in Deine Hände..." ist der vollkommene Vertrauensakt, daß der Vater alles Krumme gerade machen, alles Verfahrene auf den Weg zurückbringen wird»⁶⁵⁶.

Ciò non avviene al di là della libera disposizione di sé da parte di Gesù, ma precisamente come esito di questa. Gesù, infatti, si decide in maniera assolutamente libera *per* la croce⁶⁵⁷; solo così, infatti, egli può attestare senza riserva alcuna quell'immagine di Dio di cui egli ha fatto conoscenza/esperienza nel suo rendere testimonianza *per* Dio. Questa testimonianza ultima di Gesù è l'annichilimento teologale dell'ambiguità che abita ogni immagine religiosa del divino, e cioè di ogni rappresentazione storica di Dio non coincidente con l'incondizionato della sua dedizione a favore dell'uomo⁶⁵⁸: «[...] das Spiel zwischen Gott und Mensch, das doch in Jesus Christus bereits seinen Höhepunkt erreicht hat[...] Es wird schon so sein, wie Nietzsche geschildert hat: daß erst heute "Gott tot ist"; aber nicht er, sondern Bloch wird recht haben, wenn

abita per sempre[...] In Gesù di Nazaret la verità di Dio si è rivelata storicamente nel segno del dono incondizionato di sé[...]». In secondo luogo si deve sottolineare come «la *verità di Dio* con la quale Gesù si identifica "qui e ora" e "una volta per sempre" non può essere colta altrimenti che in relazione all'atteggiarsi effettivo di Gesù medesimo[...] Ma, appunto, l'appello di Gesù alla fede nella verità di Dio che egli stesso assolutamente rappresenta ha costantemente la forma di una provocazione a percepire l'"evidenza" di tale verità: che precisamente nell'accadere della relazione con lui si costituisce e si manifesta come termine inevitabile di una decisione» (259). Ossia affidata alla libertà di riconoscervi l'esemplarità fondante della relazione fiduciaria con Dio, che non può essere in alcun modo imposta ma unicamente attestata a suo favore: «La verità della dedizione di Dio con la quale Gesù si identifica si presenta come il fondamento unico e assoluto della verità di ogni vita[...] La vita "storica" di Gesù di Nazaret si mantiene rigorosamente entro la forma della verità di Dio (la "dedizione") e la esegue intenzionalmente come "propria" verità. Di qui la "consegna" disinteressata di sé alla logica della testimonianza di quella verità» (261).

⁶⁵⁰ WG, 130.

⁶⁵¹ *Einsatz*, 44.

⁶⁵² SV, 53 (corsivo mio).

⁶⁵³ Come ha rimarcato H. Verweyen, si tratta qui di quell'atteggiarsi definitivo di Gesù rispetto alla intenzione originaria della verità di Dio sull'intero della differenza creata, «[...] das uns von der Verhaftetheit an uns selbst befreit hat: Jesu völlige *Selbsthingabe* für unsere Befreiung in *untrennbarer Einheit mit dem Willen des Vaters*» (H. VERWEYEN, *Der Glaube an die Auferstehung. Fragen zur Verherrlichung Christi* in B.-J. HILBERATH - K.-J. KUSCHEL - H. VERWEYEN, *Heute Glauben. Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte*, Düsseldorf 1993 (=Freiburger Akademieschriften 7), 71-88 - qui 83 [corsivo mio; in seguito: H. VERWEYEN, *Der Glaube an die Auferstehung*). Su questo si veda il paragrafo 2.5.2.

⁶⁵⁴ K, 55.

⁶⁵⁵ Cf. H. VERWEYEN, «*Auferstehung*»: ein Wort stellt die Sache, in id. (hrsg.), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*, Freiburg - Basel - Wien (=Quaestiones disputatae 155) 21995, 105-144 - qui 141-144 (in seguito: H. VERWEYEN, *Auferstehung*); P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 252-259.

⁶⁵⁶ HCE, 174.

⁶⁵⁷ Cf. TDT, 112.

⁶⁵⁸ TDT, 106: «[...] daß Gott der Vater den Sohn ausliefert ist seine Liebe zu uns[...], ist aber auch Liebe Christi zu uns, und zwar so, daß in der freien Selbsthingabe Christi die absolute Liebe des Vaters kundwerden soll». Cf. HCE, 183.

er sagt, daß Jesus Christus ihn getötet hat. Denn mit seinen "Ich-bin"-Worten hat er den überall diffus vorhandenen Gott der Religion[...] unerbittlich auf sich concentrato: "Ich bin die Wahrheit..."»⁶⁵⁹.

Il rapporto di Gesù con il fondamento trascendente della sua testimonianza si mostra più forte di ogni tentazione di rinunciare al suo originario atteggiarsi fiduciale nei confronti di Dio, e più vitale del potere della morte di voler nullificare ogni gesto di affidamento incondizionato della libertà umana. Per Balthasar una tale vincolo può essere soltanto «amore»: «Für dieses Verhältnis gibt es nur noch das Schlüsselwort Liebe, das im Lauf des Evangeliums immer heller aufstrahlt[...] Liebe, die von der Hingabe-Tat des Vaters für die Welt ausgeht und sich ausdrückt in der Hingabetat des Sohnes, der Selbstverströmung seines Lebens für das Leben der Welt, in welcher sich nicht mehr nur Liebe des Vaters[...] ausdrückt, sondern die unteilbare Wesensliebe Gottes selber, deren Wesenhingabe die Ausdrucksform eines "Gangs ins Äusserste" (Joh 13, 1), in die Finsternis (1, 5.11) annimmt[...]»⁶⁶⁰. È chiaro che qui Balthasar comprende lo *stile* della testimonianza di Gesù come accordo evidente con la *verità* di Dio. Conseguentemente, il gesto libero della croce come «Gang ins Äusserste» della forma di rivelazione, ormai dilaniata dalla sua incondizionata dedizione a favore di ogni carne, vale come proporzione assoluta di tutte le immagini possibili di Dio. Gesù, infatti, «[...] läßt] sein gesamtes gestaltloses und damit wortloses Dasein (als "Fleisch") in einer äußersten Gebärde dahingegeben sein[...], um es als ganzes[...] zu etwas in Gottes Hand zum "Wort Gottes" Formbaren zu machen»⁶⁶¹. A questa «informatà» della forma di rivelazione, nell'estremo ultimo della croce, corrisponde l'abbandono (assolutamente singolare e assolutamente reale) di questo uomo da parte di quel Dio con il volere del quale egli ha voluto far coincidere definitivamente lo spessore amante della sua carne⁶⁶². Eppure, in questa lacerazione della forma, l'atteggiarsi originario di Gesù nei confronti del suo paterno Dio non si frantuma, né viene meno. L'estremità della croce come libera disposizione di sé ha precisamente la «forma» dell'incondizionato *rimanere* di Gesù nell'originario della sua relazione fiduciale con Il Padre-Dio. Questo è lo *stile* della testimonianza di Gesù, ossia quello di una «[...] Selbsthingabe des Sohnes Gottes am absoluten Ende, der, die Finsternis aller falschen Tode in sich tragend und überholend, sich innerhalb dieser Finsternis in die jetzt unfühbaren "Hände" des entsendenden und sich darin hingebenden Vaters übergibt»⁶⁶³.

Qui la forma di rivelazione, nell'accordo alla *traditio* del Padre come consegna di sé a favore di ogni carne⁶⁶⁴, è divenuta trasparenza assoluta dell'incondizionato di Dio. In quest'ultimo gesto del suo libero disporre di sé, Gesù si è identificato irrevocabilmente con la volontà incondizionata di Dio. La sua carne diventa così il luogo in cui viene a scaricarsi l'intera violenza e deriva della libertà finita, che ha voluto allontanarsi dall'intenzione originaria di Dio. Solo in questo modo la libertà alienatasi dal suo principio può riconciliarsi effettivamente con l'originario della libertà infinita di Dio - come ha finemente tratteggiato H. Verwey: «In dem Maße, wie das fleischgewordene Wort Gottes um der Klarheit dieses Wortes willen von denen an die Gewalt *ausgeliefert* wird, die nur ihre eigene Ehre suchen, kann der Sohn den Vater nur verherrlichen, indem er an die Stelle der Freiheit tritt, die, von Gottes Wort beansprucht, ihm keinen Platz einräumt. Der Sohn muß sich selbst anstelle der Sünder *ausliefern*, damit kein Raum menschlicher Freiheit vom Willen Gottes unerfüllt bleibt»⁶⁶⁵. Questa coincidenza assoluta tra una carne e l'incondizionato volere di Dio ha la sua irrevocabile definitività nel morire singolare di Gesù⁶⁶⁶.

In questo *rimanere* fino all'estremo della dedizione crocifissa di Gesù, in questo suo essere il determinante del voler morire proprio *così* del Figlio, l'atteggiarsi originario di Gesù come affidamento incondizionato alla libera intenzione di Dio è diventato «informatà» esemplare in cui, liberamente e definitivamente, si può formare l'incondizionato della volontà amante di Dio: «Die Haltung Jesu wird hier nicht vom Siebtreffenlassen durch das menschliche Du diktiert[...], seine Haltung ist vielmehr durch die Absolutheit des Liebeswillens des Vaters bestimmt[...]»⁶⁶⁷.

2.4.2 L'azione testimoniale: *Missio Jesu*

⁶⁵⁹ HD, 60. Cf. H. VERWEYEN, *Der Glaube an die Auferstehung*, 84-86. A riguardo annota P. SEQUERI, *La «storia di Gesù»*, 250: «E se invece l'attuazione assoluta della verità di Gesù richiedesse "necessariamente" il suo consegnarsi alla morte e il suo togliimento in quel modo dalla scena della storia? Se fosse proprio il suo "continuare a vivere", facendo coincidere il compimento della sua missione con l'affermazione storica di sé, ciò che non doveva accadere?».

⁶⁶⁰ SG, 592-593.

⁶⁶¹ NB, 135-136.

⁶⁶² Cf. HD, 231; *Glaubhaft*, 62; *Die Wahrheit ist symphonisch*, 34-35.

⁶⁶³ ES, 297 (corsivo mio). Cf. *Epilog*, 85-86.

⁶⁶⁴ Cf. TDT, 102-107; HCE, 185-187.

⁶⁶⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 480.

⁶⁶⁶ A riguardo mi sembrano di pertinente interesse le osservazioni di P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 219-220: «Nessun miracolo per salvare se stesso. Nessuna esibizione di potenza destinata a colpire i suoi persecutori. Nessuna maledizione divina destinata a sigillare la fine di ogni rapporto con la storia che lo respinge. La verità di Dio rappresentata da Gesù rimane quella che coincide con l'implacabile tenacia della dedizione: e unicamente nella forma della dedizione può essere rappresentata sulla scena storica. Nemmeno l'interesse per l'affermazione della verità di Dio può essere subordinato, o comunque condizionato, all'affermazione della particolarità storica di colui che a quella verità rende testimonianza. Anzi, proprio questo è il caso in cui la forma della verità di Dio e la forma della testimonianza devono assolutamente coincidere[...] L'identificazione del rappresentante e del rappresentato avviene, attraverso la croce, precisamente nel movimento della dedizione incondizionata: dove tale identità - di Gesù con l'agire di Dio - è intesa quale fondamento assoluto del dono di sé, non come garanzia della negazione dell'altro in funzione della affermazione di sé».

⁶⁶⁷ SC, 305-306.

Il punto di partenza per un corretto esame della seconda figura che innerva lo stile della testimonianza di Gesù, dell'azione testimoniale, deve essere ricercato nel presupposto teodrammatico della singolare⁶⁶⁸ identità di persona e missione che è Gesù Cristo⁶⁶⁹: «Im Bewußtsein seiner Sendung liegt für Jesus mehr als das des Erhaltenhabens eines bestimmten göttlichen Auftrags; es liegt darin, daß er mit diesem Auftrag in seinem innersten Ich identisch ist»⁶⁷⁰. In questo modo Balthasar può affermare sinteticamente che «[...] Jesus ist der Gesandte schlechthin[...]»⁶⁷¹. Ne consegue che l'attuazione storica della missione diviene l'orizzonte totalizzante dell'esistenza coscienziale di Gesù; e, quindi, anche il referente ultimo della sua testimonianza per Il Padre-Dio.

Tra missione e testimonianza di Gesù non si dà alcuna relazione causale (la missione produce la testimonianza), né tantomeno finale (testimonianza *versus* missione). Entrambe, infatti, lascerebbero presupporre una sorta di exteriorità e funzionalità del vissuto di Gesù. Di contro la sua missione, che trova espressione nella libera decisione di Gesù di far coincidere la propria esistenza nel tempo con il compito affidatogli da Dio, si realizza unicamente nel gesto attraverso il quale egli rimanda continuamente a questa differenza paterna di Dio, che egli sa essere l'origine della sua azione libera nella storia: «Nun aber führt Christus diese Stimmigkeit zwischen Auftrag und Existenz darauf zurück, dass er nicht seinen eigenen Willen tut, sondern den des Vaters, sich also seinen Auftrag nicht selber gegeben, sondern ihn im Gehorsam übernommen hat, dass es sich somit nicht um einen besonders eindrucklichen Fall der Harmonie zwischen "Idee" und "Existenz", zwischen "Idealität" und "Realität" handelt, sondern um eine Indienstnahme seiner ganzen menschlichen Existenz (mitsamt ihrer Identität und Realität) durch den lebendigen Gott»⁶⁷². In altre parole: Gesù comprende, e attua corrispondentemente, la sua testimonianza *per* Dio proprio come l'unica realizzazione possibile di quella missione che il Padre gli ha affidato⁶⁷³. Si abbozza qui la struttura decisiva dello stile della testimonianza di Gesù - da approfondire in sede opportuna⁶⁷⁴ -, che può essere definita come la libertà del suo obbedire. Infatti, secondo Balthasar, è soltanto la «vollkommene Durchlässigkeit des Gehorsams» che rende «den Gesandten zum "Bild" [des Sendenden]»⁶⁷⁵. In ragione di ciò, «die grenzenlos sich hingebende Liebe des Vaters» può manifestarsi indisturbato «im grenzenlosen Gehorsam»⁶⁷⁶ dell'intero vissuto di Gesù. L'azione della *missio Jesu* è la presenza testimoniale nella storia della sua origine paterna, dell'«inviante» stesso: «Das Wort Gottes (des Vaters) ist so personal, daß es selbst Person ist, aber als Gott so wesentlich eins mit dem Vater und als Mensch so gehorsam-durchsichtig für den Vater, daß es zur versichtbarten Präsenz des Handelns und Sprechens Gottes in der Welt wird»⁶⁷⁷.

Balthasar può così parlare della «Urintuition»⁶⁷⁸ di Gesù, in riferimento a quell'identità di persona e missione che egli stesso è, come del punto di inserzione normante della pratica storica della sua *missio*: «Weil aber Sendung nicht da ist, um kontempliert, sondern um ausgeführt zu werden, ist diese Intuition[...] keine rein theoretische Feststellung, sondern zugleich die praktische Forderung, in der Durchführung der eigenen Sendung das Vor-läufige des Alten Bundes mit zu seiner Erfüllung zu bringen»⁶⁷⁹. Di importanza decisiva è qui l'esperienza delle tentazioni di Gesù⁶⁸⁰ quale segno realistico del fatto che egli è dovuto diventare consapevole di voler essere proprio *questa* missione di Dio, come del fatto che egli ha dovuto liberamente scegliere di voler essere e realizzare questa *missio* unicamente come coincidenza dell'intero della sua esistenza storica con il volere di Dio. La scena delle tentazioni è in grado di lasciar emergere, all'orizzonte di questa consapevolezza di Gesù, la reale possibilità da lui liberamente respinta di poter esprimere/manifestare Dio in un modo altro⁶⁸¹ dall'agire testimoniale *per* il suo Abba-Dio: il cui unico volere è quello di far partecipare la libertà finita alla differenza trinitaria della sua infinita libertà⁶⁸². La testimonianza

⁶⁶⁸ Questo perché tale identità è essenzialmente l'unità (personale/come persona) «des schlechthin Allgemeinen und des Besondernsten» (Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Verstehen oder gehorchen?*, StZ 135 (1938) 73-85 - qui 84; in seguito: *Verstehen oder gehorchen?*). La sua missione, «die Welt mit Gott zu versöhnen», e la sua persona devono essere pertanto considerati come un *unicum*. Infatti, per Balthasar, «dieser schlechthin universale Auftrag schließt ein, daß Jesus mehr sein muß als ein bloßer Mensch, um so etwas ausführen zu können. Aber da er wahrer Mensch ist, muß er für sein zeitliches Leben einen menschlich überblickbaren Auftrag haben[...] So liegt in der Bestimmtheit seines menschlichen Auftrags indirekt auch schon dessen Universalität» (NK, 129).

⁶⁶⁹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Das Selbstbewußtsein Jesu*, IkaZ 8 (1979) 30-39 - qui 35-39 (in seguito: *Das Selbstbewußtsein Jesu*); NK, 129-132; PC, 136ss.

⁶⁷⁰ *Das Selbstbewußtsein Jesu*, 39.

⁶⁷¹ NK, 131.

⁶⁷² SG, 451.

⁶⁷³ *Verstehen oder gehorchen?*, 85: «In Christus kann es nicht anders sein, als daß das absolute Hinsehen auf den Vater und das absolute Verstehen des Göttlichen zugleich und ohne Riß auch das absolute Absehen von sich selber besagt[...] Der Gegensatz zwischen der ersten und zweiten Lösung [ossia la riconversione del comprendere in obbedienza e la risoluzione dell'obbedienza nel comprendere], die wir beide ablehnten, ist hier behoben, weil die Blindheit des absoluten Gehorsams gleichsam einem Übermaß an verstehendem Licht entstammt. Hingerissen ins Geheimnis des Vaters, wird der Sohn zum reinen, werkzeuglichen Vollzug des Heilswillens des Vaters[...] Das Partikuläre] bleibt, als das Aufgetragene, das absolut Wichtige und Belangvolle, wie auch die Rolle für den Spieler das absolut Wichtige ist. Aber der Spieler ist es, der sich selber belanglos, für sich selber blind wird». Questa *Werkzeuglichkeit* dell'esecuzione da parte di Gesù del volere salvifico di Dio nella teologia di Balthasar non viene mai compresa come una mera funzionalità strumentale o una vuota exteriorità apparente (cf. PC, 153). Sul tema accennato nel testo sopra si veda inoltre SG, 588-590.

⁶⁷⁴ Si veda il paragrafo 2.4.2.3.

⁶⁷⁵ Cf. NB, 265.

⁶⁷⁶ Cf. NB, 264.

⁶⁷⁷ NB, 255.

⁶⁷⁸ PC, 152: «"Ich bin der, dem dieser Auftrag obliegt", ist ausgewortet die Urintuition Jesu von seiner Identität».

⁶⁷⁹ PC, 153.

⁶⁸⁰ Cf. PC, 183.

⁶⁸¹ Cf. PC, 162-163; WG, 265-270. A commento si possono riportare qui le parole di P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, Milano 1993 (=Sestante 4), 36: «Se in fondo allo sguardo *divino* che cerchiamo di scrutare, ci sembra di scoprire di una radicale complicità con l'arbitrio persecutorio e l'incertezza angosciante della nostra destinazione, nessuna dimostrazione dell'esistenza di Dio potrà persuaderci, *in quel punto* ad affidare la nostra vita. E tanto meno la nostra morte».

⁶⁸² Cf. MG, 181-182.186-259 (in particolare 208-209).

per questo Dio, nell'incrollabile identificazione di Gesù con il volere di lui a fronte di qualsiasi allettante tentazione di rappresentare un Dio altro da questo, è pertanto l'attuazione della sua stessa *missio*⁶⁸³. L'esecuzione della missione rappresenta così per Balthasar l'attestazione insuperabile e irrevocabile della verità di Dio, ovvero della sua dedizione incondizionata a favore di ogni uomo⁶⁸⁴.

La singolarità di questa coscienza di Gesù, cioè la volontà di nominare la verità di Dio unicamente come il suo Padre e di poter essere solo la testimonianza della differenza originaria del principio paterno della sua missione, si produce all'unisono con il suo venire a conoscenza della volontà del Padre con cui egli vuole identificarsi. Soltanto così egli può essere infatti colui che è (la missione di Dio *tout court*): «Eben deshalb ergreift der menschgewordene Sohn in seiner nunmehr auch menschlichen Freiheit nicht seinen eigenen Willen als Gott, sondern primär den väterlichen Willen, dem er immer schon zugestimmt hat. Gerade *in diesem Ergreifen* findet Jesus seine eigene tiefste Identität als des Sohnes von jeher»⁶⁸⁵.

2.4.2.1 La «storia» di Gesù come il luogo dell'identità tra persona e missione

Nel pensiero di H.U. von Balthasar la «storia» di Gesù è la sua singolare identità tra persona e missione. Si tratta qui, evidentemente, ancora di una determinazione solamente formale di tale identità, che necessita pertanto di una specificazione di contenuto. Essa viene offerta in riferimento a quel singolarissimo *concretum* che è Gesù di Nazaret: «Die paradoxe Identität von Person und Sendung[...] wird aber doch erst erreicht in jenem konkreten Inbegriff der heilsgeschichtlichen Ordnung, der Jesus Christus heißt[...]»⁶⁸⁶. Ma come deve essere compresa, quantomeno nei suoi aspetti più fondamentali, questa identità fra persona e missione nel *concretum* di Gesù Cristo? Due elementi sembrano rivestire qui una particolare importanza relativamente all'azione testimoniale di Gesù. 1) In riferimento alla struttura della coscienza di Gesù, Balthasar afferma che essa - in ragione dell'evento di incarnazione - deve essere in ogni qual modo *storicamente* determinata. Questo significa che la coscienza di Gesù - strutturalmente parlando - è evocata a se stessa, come ogni coscienza umana, attraverso la mediazione di una relazione interpersonale⁶⁸⁷. Per ciò che riguarda il momento materiale di questa coscienza di Gesù, Balthasar sottolinea come il contenuto di questa singolare consapevolezza di sé «[kann ihm nicht] von außen zugesprochen und eingerdet [werden]»⁶⁸⁸. Della singolarità della sua relazione con Dio come il suo Abba⁶⁸⁹, e della adeguazione che deve essere portata a compimento nella sua carne fra l'accadimento del volere di Dio e la libertà da attuare del Figlio, Gesù non può aver imparato/saputo da nessuno⁶⁹⁰. 2) D'altro lato, però, è necessario sottolineare come per Balthasar la «storia» di Gesù non rappresenta mai un dato irrelato che sta meramente di fronte a questo plesso contenutistico della sua coscienza singolare⁶⁹¹. Anche per Gesù può essere soltanto la storia lo spazio nel quale si dà quel volere incondizionato di Dio a cui egli vuole corrispondere identificando con esso la sua carne. E soltanto la storia può essere l'ambito in cui la coscienza di Gesù può percepire/venire a sapere quel volere di Dio come la sua immemorabile realtà identificante: «[Die Sendung] erwartet die Zeichen und Winke Gottes für den Sendungsvollzug nicht rein von innen, sondern gleichzeitig von außen, weil die Sendungserfüllung ja wesentlich in einer Vollendung der Geschichte liegen wird, aus welcher der Wille des Vaters nicht minder entgegenkommt wie aus den innern Einsprechungen»⁶⁹².

⁶⁸³ Il tema della ricaduta della scelta fatta da Gesù nella scena evangelica delle tentazioni sull'immagine del Dio attestato dall'esercizio della sua missione, è affrontato con precisione e ampiezza di respiro da P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, 92-93: «Notate: la tentazione è collocata dopo l'esperienza della conferma che viene da Dio nel battesimo[...], e subito prima dell'inizio della predicazione pubblica di Gesù. Essa ha in effetti a che fare con la questione della missione di Gesù nei confronti della verità di Dio: della sua soggettiva certezza e della sua pubblica evidenza[...]. La tentazione è appunto respinta. In filigrana, noi intravediamo già la prospettiva delle decisioni cruciali di Gesù. La legittimazione dell'esercizio del potere di Dio verrà dalla fame dell'altro, non dalla propria. Avrà come obiettivo la possibilità per gli uomini di "dire bene" di Dio, non di esaltare Gesù. E la sferzante ironia di Gesù colpirà i discepoli ogni volta che vagheggeranno di poter collegare la riuscita della testimonianza resa a Dio con il potere di dominare i popoli assoggettandoli all'evangelo[...] Si tratta insomma di togliere ogni ombra di dominio e di assoggettamento alla relazione che caratterizza Dio: *neppure a fin di bene* Dio esercita la propria potenza per garantire se stesso e sottomettere l'uomo[...] È la *folgorazione* con la quale Gesù si presenta sulla scena della storia[...] Dio è il principio di ogni dedizione rivolta alla cura dell'uomo: alla sua liberazione dal male e alla sua destinazione a un felice e duraturo compimento».

⁶⁸⁴ Cf. WG, 13-17. Quanto la *missio* ostende nell'ordine pratico del vivere è proprio la stessa *fides* originaria di Gesù nei confronti del Padre suo: «Ma la coscienza di Gesù appare folgorata dall'intenzione di attestare la verità di Dio sul principio di un'evidenza 'entusiasmante': prima di tutto e nonostante tutto, l'essenza della volontà di Dio è la cura per l'essere umano. È 'soprendente' che, anche presso la coscienza dell'uomo religioso, questa evidenza susciti perplessità più che entusiasmo, diffidenza più che confidenza, resistenza stupefatta o aggressiva più che commozione luminosa e grata» (P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, 79; corsivo mio).

⁶⁸⁵ PC, 183 (corsivo mio).

⁶⁸⁶ PC, 143 (corsivo mio).

⁶⁸⁷ PC, 160: «Hier prallt der scholastische Apriorismus gegen eine elementare Wahrheit des Menschseins: ein Kind, das nicht durch ein es ansprechendes Du zu seinem Ichbewußtsein erwachte, wäre gar kein menschliches Kind[...] Auch Jesus kann dem anthropologischen Grundgesetz nicht entgehen, das Maurice Nédocelle als "Réciprocité des Consciences" beschrieben hat und hinter das es kein Zurück gibt. Und es geht nicht nur um das erste Erwachen zum Selbstbewußtsein, sondern weiterhin um die Einführung in die Welt geistiger Tradition, in die hinein das Kind geboren worden ist».

⁶⁸⁸ PC, 161.

⁶⁸⁹ *Das Selbstbewußtsein Jesu*, 32: «[...] völlig sicher ist, daß er sein persönliches und einmaliges Gottverhältnis durch das intime „Abba“ ausgedrückt hat, deshalb war er eindeutig „der Sohn“, ob er sich ausdrücklich so genannt haben mag oder nicht».

⁶⁹⁰ Cf. PC, 158.

⁶⁹¹ TG, 42: «Das Eigentümliche im Auftrag Jesu liegt darin, daß der väterliche Wille, der der Inhalt seines Daseins ist, sich ihm nicht unabhängig von der geschichtlichen Gestalt vorstellt, in die er eingegangen ist[...]».

⁶⁹² PC, 163. Cf. HCE, 170.

Ne consegue che Gesù può vivere - ed eseguire - la sua *missio* solo nell'appropriazione della storia che gli è data. Questa «storia» di Gesù è il luogo in cui la *missione* (dal Padre) di un uomo è l'*azione* di Dio (a favore di tutti gli uomini). In questo senso, si deve affermare che Gesù ha veramente e liberamente dovuto decidersi⁶⁹³ su quale dovesse essere la forma irrevocabile della *missio* che lui è. Balthasar afferma, infatti, che «[...] Jesus, seine Sendung ergreifend und gestaltend, keiner fremden Macht gehorcht[...] Und wenn seine Sendung unvordenklich ist, so in bezug auf sein eigenes freies Immer-schon-ergriffen-Haben dieser Sendung[...] Denn sie ist ja immer die seine. Und zwar so die seine, daß sie nicht wie vorgefabriziert bereitliegt und von ihm nur mechanisch zusammengesetzt werden müßte, sondern so, daß er sie mit seiner ganzen freien Verantwortung aus sich selbst heraus gestalten, ja in einer wahren Hinsicht sogar erfinden muß»⁶⁹⁴. Inoltre, dato che l'immemorabile consapevolezza di sé come l'essere *questa* missione di Dio si dà in un'azione storica di Gesù, allora in questo suo agire (e soltanto in esso) la coscienza storica può percepire la singolarità della sua relazione con Dio, poiché «[...] im Sendungsbewußtsein [Jesu] das unmittelbare Verhältnis zum Vater sich anzeigt»⁶⁹⁵. L'originario improducibile di una relazione con Dio, che in Gesù si mostra come immediatezza al suo Abba, e la mediazione strutturale di questo atteggiarsi singolare per mezzo di categorie storiche, costruiscono un'unità inscindibile nell'agire testimoniale di Gesù: «Das Bewußtsein Jesu, die Sendung des Vaters empfangen zu haben und sie in der Welt gesamthaft zu verkörpern, ist unvordenklich. Aber es ist ein Bewußtsein, in der innersten Freiheit sich mit einem Auftrag identifiziert zu haben, der *gegeben* worden ist und um jeden Preis durchgeführt werden muß, der also vollkommenen Gehorsam erfordert»⁶⁹⁶. Questo, e nient'altro che questo, è la «storia» di Gesù.

Senza dover necessariamente postulare una diastasi temporale nella coscienza di Gesù tra la sua singolare identità (io-missione) e l'attuazione dell'agire testimoniale dell'uomo di Nazaret⁶⁹⁷, Balthasar sostiene tuttavia che tale identità si può realizzare, e mostrare, unicamente in quel «divenire storico»⁶⁹⁸ che è l'esecuzione di *questa* missione: Gesù vive il suo «[...] Auftrag in einer immerwährenden Einigung mit dem Willen des Vaters»⁶⁹⁹. In tal modo, il *dei* della *missio Jesu*, che viene da lui sempre eseguito *storicamente* come forma pratica dell'agire, rappresenta il vincolo reale della sua stessa coscienza⁷⁰⁰. Solo nella azione storica di questo *dei*⁷⁰¹ Gesù impara letteralmente cosa significhi, da un lato, far coincidere la sua carne con il volere originario di Dio e, d'altro lato, vivere questa libera identificazione come *missio* identificante e come temporalità⁷⁰² che dà forma alla sua stessa esistenza: «In diesem Sinne lernt er aus dem, was seiner absoluten Sendung widerfährt, deren folgende Akte und schließlich den Sturz in das Endspiel kennen, wo er der schlechthin Geschiedene sein wird und ihm so - im unverbrüchlichen Festhalten an seiner Sendung zum Sammeln - das Einholen alles Geschiedenen gelingt»⁷⁰³. Il gesto ultimo del suo agire testimoniale è pertanto quel luogo della storia non più retroindagabile, in cui si rende definitivamente presente il volere stesso di Dio⁷⁰⁴.

2.4.2.2 La coscienza attestante: *Missio Jesu* come coscienza *in actu exercito*

La singolarità di questa coscienza non è tuttavia da comprendere come un *ab-solutum*, nel senso di una separazione/sottrazione di Gesù dal resto degli uomini⁷⁰⁵. Piuttosto, Balthasar ritiene che una reale e onniinclusiva universalità del «singolare» che caratterizza l'evento di rivelazione cristiana⁷⁰⁶, sia il presupposto necessario affinché l'io coscienziale di Gesù possa essere identico con il mandato/missione affidatogli dal Padre: «Nur eine Sendung, die universal ist, kann mit dem Ichbewußtsein identisch sein, auch wenn ihre Durchführung eine Lebenszeit, ja darüber hinaus alle Weltzeit in Anspruch nimmt»⁷⁰⁷. Questo «io» di Gesù, nell'attuazione della sua *missio*, diviene lo spazio storico in cui ogni umana gettatezza viene racchiusa nella sensatezza ultima della missione del Figlio⁷⁰⁸. La «storia» di Gesù è in grado di configurare quel profilo dell'esistere in cui ogni uomo può trovare la verità del suo esser persona. Poiché l'inviato, nel suo identificarsi con il volere di Dio (e corrispondendo così all'intenzione originaria di esso) si identifica allo stesso tempo «mit jedem Geringen und Erniedrigten»⁷⁰⁹. Attraverso l'attuazione della *missio Jesu* anche la coscienza singolare dell'uomo di Nazaret si lascia portare ad un percettibilità universalmente valida. Nello

⁶⁹³ Cf. J-P. AUDET, *Il progetto evangelico di Gesù*, Assisi 1968.

⁶⁹⁴ PC, 181-182.

⁶⁹⁵ PC, 158.

⁶⁹⁶ PC, 167.

⁶⁹⁷ Cf. HCE, 35.

⁶⁹⁸ PC, 165: «Nichts zwingt uns, diesen Prozeß des Selbstempfangs nicht auch in einer zeitlichen, dem menschlichen Reifen angemessenen Erstreckung zu verstehen (vgl. Lk 2, 40.52), wenn wir dabei nur festhalten, daß in diesem Werden die ursprüngliche Identität des "Ich" des Heranwachsenden mit seiner Sendung, seinem Wort-des-Vaters-Sein sich expliziert».

⁶⁹⁹ HCE, 36.

⁷⁰⁰ Cf. PC, 233.

⁷⁰¹ NK, 131: «Das "Muß" über ihm ist der Wille des Vaters, der auf Erden wie im Himmel getan werden soll, damit das Reich Gottes komme, und es kommt durch ihn, durch das ungeheure Geschehen der Stunde».

⁷⁰² TG, 26: «Die Empfänglichkeit für alles, was vom Vater kommt, ist es nun, was für den Sohn in seiner geschöpflichen Existenzform *Zeit* heißt und *Zeitlichkeit* begründet. Sie ist jene Grundverfassung seines Seins, in der er je offen ist zum Empfang der väterlichen Sendung». Cf. VC, 98.

⁷⁰³ HD, 408.

⁷⁰⁴ Cf. MG, 270.

⁷⁰⁵ Cf. HCE, 37.

⁷⁰⁶ A. MODA, *Hans Urs von Balthasar*, 342: «Nella figura cristica si ha perciò un'esperienza a *carattere inclusivo*, base di ogni altra».

⁷⁰⁷ PC, 211. Cf. GW, 180-183.

⁷⁰⁸ Cf. PC, 211-212.467.

⁷⁰⁹ Cf. PC, 473.

stile dell'agire testimoniale di Gesù si *attesta*, infatti, la destinazione universale della sua (contenutisticamente parlando) singolare coscienza. La missione, come sapere singolare e inimmaginabile della relazione con il Padre-Dio, può essere adeguatamente colta solo *in actu exercito* - ossia nell'attuazione sempre storicamente definita del portare a congruenza testimoniale il suo vissuto con il volere di Dio. In questo senso essa è sempre coscienza *attestante*: «Der Vollzug des väterlichen Willens ist für ihn vollkommen eins mit der realen Erkenntnis des Vaters selbst, mit dem existentiellen Innewerden seiner Wahrheit»⁷¹⁰.

Questa comprensione della missione di Gesù come coscienza *in actu exercito* trova il suo punto di appoggio nel rigore con cui H.U. von Balthasar afferma la non esteriorità fra coscienza di sé e attuazione della missione come «storia» di Gesù: «Sein Gehorsam ergeht nicht an Mose und die Propheten, sondern einzig an seine Sendung[...] Es liegt darin, daß die Sendung seinem Ich nicht wie etwas Äußerliches, wie ein "Gesetz" auferlegt ist: sein Ich ist ja mit ihr identisch[...] Andererseits ist diese Sendung unvordenklich in seinem Bewußtsein eben Sendung, das heißt: nicht etwas, das er als ein zunächst privates, autonomes Ich selbst irgendwann ausgedacht und dann übernommen hätte»⁷¹¹. Da un lato, quindi, l'esercizio della missione è l'essere questa singolarità coscienziale della relazione di Gesù con il Padre-Dio: esecuzione storica della missione e identità personale di sé emergono come un'unica realtà del vivere di quest'uomo. D'altro lato, la coscienza singolare che Gesù ha di essere questa relazione originaria con Il Padre-Dio, non può mai venire da lui catturata in una sorta di intimità coscienziale, ma è, piuttosto, data per essere ostesa a favore di altri. Appunto, missione testimoniale per Dio come coscienza singolare di sé *in actu exercito*.

In maniera del tutto corrispondente Balthasar afferma che la *missio* realizzata nell'azione e come azione testimoniale può essere soltanto *quest'uomo* che è Gesù di Nazaret: «Er ist vielmehr der, der von jeher den Auftrag hat - ja, der Auftrag ist - dieses Universale zu vollbringen, dem alles in ihm, Gedächtnis, Verstand und freier Wille, zugestaltet ist. Man wird nicht sagen: "werkzeuglich", denn damit würde man der Sendung einen Vorrang vor dem Ich geben, während doch an der Identität festgehalten werden soll; man wird die Zugestaltung aber auch nicht akzidentell verstehen, weil Jesus um seiner Sendung willen dieser bestimmte Mensch ist»⁷¹². A conferma di quanto precedentemente affermato, si noti che per H.U. von Balthasar la *missio Jesu*, compresa come la sua singolare coscienza *in actu exercito*, possiede un carattere squisitamente testimoniale: «Entscheidend ist der Verweis auf Gott, das heißt für Christus auf den sendenden Vater[...]»⁷¹³.

La coscienza *in actu exercito* dell'uomo di Nazaret è ostensione storica della differenza paterna di Dio, come origine della sua identità personale. In ciò, essa è stile capace di rendere evidente l'incolmabilità di quella differenza originaria precisamente là dove una carne avanza la pretesa di essere storicamente una cosa sola con Dio: «Denn Jesus tritt nicht wie andere als ein Apokalyptiker auf, der vor allem verborgene Dinge und Geschehnisse bezeugt, vielmehr bezeugt er - als einziger - sich selbst (Joh 5, 31; 8, 13.14.18). Es ist demnach wirklich so, daß er das Wort, das er von Gott her vernimmt, als identisch mit sich selber versteht, daß er sich - sowohl ein für allemal wie in einem ewigen und auch zeitlichen Je-Jetzt - vom Vater her entgegennimmt, das empfangene Wort als mit ihm eins dem Vater verdankt und beides gleichzeitig bekannt macht: daß er das vom Vater *ausgehende* Wort, aber eben wirklich das *Wort* ist. Und daß er in seinem *zeitlichen* Bewußtsein diesen Selbstempfang als einen *zeitlosen* erfährt[...]»⁷¹⁴. Nell'agire testimoniale di Gesù s'attesta così, con evidenza universalmente valida, il volere originario di Dio sull'intero della differenza creata. Infatti, per Balthasar, il compimento in atto della *missio Jesu* significa che «[...] alle Dinge nur im Hinblick auf ihre Vollendung im zweiten Adam erschaffen werden konnten, *was erst wahrhaft sichtbar wird im Sein und Bewußtsein des seine Vollendungssendung ausführenden Sohnes*»⁷¹⁵.

Lo stile testimoniale di Gesù mostra, quindi, come alla sua coscienza si sia imposta la folgorante certezza che l'originario di ogni differenza e di ogni intenzione di Dio coincide assolutamente con colui che egli ha imparato a riconoscere nel suo vissuto storico come il Padre suo: «Der Auftrag des Vaters, Gottes Vaterschaft durch sein ganzes Sein, sein Leben und Sterben in der Welt und für sie auszudrücken, füllt und beschäftigt dieses Bewußtsein bis zum Rand, es versteht sich gesamthaft als das, was "vom Vater her" zu den Menschen kommt, so sehr als "Auslegung des Vaters" (Joh 1, 18), "Wort des Vaters"[...]»⁷¹⁶. Ma Gesù stesso viene a sapere di questa sua singolare relazione con Dio unicamente nel medio storico del proprio agire testimoniale, laddove egli porta a coincidenza la sua «storia» con la volontà originaria del Padre⁷¹⁷. In ragione di ciò la *missio Jesu* è in grado di ostendere e rendere accessibile a ogni libera coscienza, che si decida per *questa* forma dell'incondizionato di Dio, l'originario assoluto di ogni verità e di ogni volere: «In diesem Gekommensein spricht sich jeweils das messianische Bewußtsein aus, ein endgültiges Heilsereignis durch seine Person zu bringen[...] Jesu Wissen um sich selbst fällt deshalb zusammen mit seinem Wissen um sein Gesendetsein. Er tut den Willen des Vaters nicht akzidentell, neben anderem, sondern er lebt davon, ihn zu tun[...] Er definiert sein "Gekommensein" durch dieses Tun des Willens des Sendenden[...] Dies so sehr, daß im Gesendeteten der Sendende anwesend gesehen wird, sich selber bezeugt[...]»⁷¹⁸.

⁷¹⁰ TG, 40. Cf. H. STINGLHAMMER, *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik*, Würzburg 1997 (=Bonner dogmatische Studien 24), 182-194 (in seguito: H. STINGLHAMMER, *Freiheit*).

⁷¹¹ PC, 153.

⁷¹² PC, 153 (corsivo mio).

⁷¹³ SV, 99.

⁷¹⁴ PC, 165. Cf. MG, 172; VC, 99.

⁷¹⁵ PC, 236 (corsivo mio).

⁷¹⁶ PC, 157.

⁷¹⁷ Cf. MG, 271.

⁷¹⁸ PC, 139-140.

2.4.2.3 La libertà in «esercizio testimoniale»: L'obbedienza di Gesù alla sua missione

H.U. von Balthasar pone molta attenzione nel non lasciar risucchiare la corrispondenza del libero volere di Gesù all'intenzione di Dio in una spontaneità automatica del consenso accordato dalla sua natura divina. Piuttosto, questo libero dispone di sé come consonanza della sua carne con il volere del Padre, è atto di quell'unità indissolubile che è l'uomo Gesù di Nazaret. Ciò in quanto «[...] nicht nur die göttliche Natur des Sohnes *sponte* will, während die menschliche Natur "nur gehorcht", sondern[...] die Menschheit Jesu mit ihrem freien Willen (wie seit Maximus klar ist) am freiwilligen und sühnenden Sterben mitbeteiligt ist: zur endgültigen Befreiung (*liberatio*) des Menschen»⁷¹⁹. La libertà con cui Gesù adegua testimonialmente il proprio vissuto con il libero volere di Dio⁷²⁰ non precede (metafisicamente) la sua storia, ma coincide esattamente con questo suo vivere e morire *così* nella e per la storia degli uomini. La *missio Jesu*, pertanto, è realmente affidata alla libera esecuzione delle sue mani, ovvero alle scelte che egli compie e che lo fanno essere unicamente questa corrispondenza adeguata del desiderio originario di Dio su ogni uomo⁷²¹. Qui l'identificazione con il volere «altro» da sé è il massimo della libertà di sé: «Denn als der nunmehr "Inspirierte" schlechthin ergreift er seine Sendung nicht wie einen Zwang, ein ihm auferlegtes Fatum, sondern im Gegenteil als das, womit er sich in Freiheit aus ganzem Herzen, ganzer Seele und allen Kräften identifiziert»⁷²². Questo deve valere per l'intera distensione storica della *missio Jesu*. Una interruzione nel concepire l'attuazione di essa come libero dispone di sé implicherebbe, infatti, il prodursi di uno scarto incolmabile fra il darsi della verità di Dio e la «storia» dell'uomo di Nazaret. Di ciò Balthasar è ben consapevole quando afferma che la consegna che Gesù fa di sé alla sua morte, in ragione dell'incondizionata fiducia nel Padre-Dio, è attività intenzionale del suo libero volere: «Und eben weil die Person "in Christus" sich um Christi willen schließlich vertrauensvoll überlassen darf und soll, *muß die Selbstüberlassung Christi von einer unvorstellbaren Aktivität erfüllt sein: sie muß tragen und sich aufladen lassen wollen*, was kein anderer tragen kann und will, um so zum Omega zu werden, auf das hin alle übrigen sich getrost überlassen dürfen»⁷²³.

Nel libero atto, con il quale si appropria della sua *missio*, Gesù sceglie che essa diventi per lui *la misura*⁷²⁴ del suo vivere. Proporzione storica secondo cui egli *deve (sollen)* agire in quanto egli ha *voluto* decidersi proprio per essa⁷²⁵: «Das Stück existiert nicht im voraus, es wird gleichzeitig erdacht, in Szene gesetzt und aufgeführt»⁷²⁶. Unicamente attraverso questo «*Sollen* in esercizio» Gesù può essere ciò e colui che è. Da ciò consegue che si possa parlare di una perfetta corrispondenza tra libertà e obbedienza nella testimonianza di Gesù per Dio solo come forma dell'agire intenzionale dell'uomo di Nazaret⁷²⁷. Questa libertà testimoniale dell'obbedienza di Gesù alla sua *missio* coincide, per Balthasar, con il compimento di essa; facendo attenzione al fatto che il «passivo teologico» della dedizione crocifissa della carne di Gesù può essere tale solo in quanto espressione della sua libertà di voler essere unicamente *questa* testimonianza dell'incondizionato di Dio: «Das freie Sich-Geben aber will "bis ans Ende" (Joh 13, 1) gehen, und das "Ende" kann nur sein, daß das Sich-Verfügen übergeht in ein reines Verfügen/lassen und Verfügtwerden»⁷²⁸.

Proprio questo compimento della *missio*, come corrispondenza e circolarità fra libertà⁷²⁹ e obbedienza⁷³⁰, è da considerarsi sempre come una «Form des Handelns»⁷³¹ di Gesù. È possibile in questo modo affermare che esattamente in questa *passio* dell'agire si dà a vedere la *ratio* che l'innerva e la rende possibile come evento della «storia» di Gesù: nient'altro che la libertà di un uomo che ha scelto di essere questa missione testimoniale per Dio, obbedendo a questa sua libera identificazione fino alla morte e proprio nella morte⁷³². In ciò è rintracciabile la chiave ermeneutica che permette un'adeguata lettura del «passivo teologico» nella riflessione balthasariana sulla forma di rivelazione e sul compimento crocifisso della sua missione. L'indicazione offerta qui dal teologo svizzero è di cristallina evidenza. In Balthasar essa presiede, organizzandola, alla comprensione integrale dell'evento originario di Dio. Pertanto essa va consequenzialmente applicata anche nell'interpretazione di quei luoghi della sua teologia in cui viene solo implicitamente richiamata alla mente.

Dopo questa breve parentesi di ordine critico, è possibile riprendere il filo illustrativo dell'argomentazione. La distensione storica dell'identificazione di Gesù con il volere di Dio deve corrispondere all'intero contenuto dell'intenzione primordiale della libertà di Dio. Solo se una tale corrispondenza fra incondizionato del volere e

⁷¹⁹ HD, 239. PC, 208: «[...] der Mensch Jesus weiß, daß, was er in Freiheit tut, das Tun des Sohnes Gottes ist». Su questo si veda anche H.U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Trier 1988, 204-273.

⁷²⁰ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Crucifixus*, 28-29.

⁷²¹ PC, 207: «[...] wobei sich zugleich seine höchste freie Entschlossenheit und entschlossene Freiheit offenbart, für nichts anderes leben zu wollen als für seine Sendung».

⁷²² PC, 208.

⁷²³ PC, 149 (corsivo mio).

⁷²⁴ Cf. PC, 181-185; SG, 449-462.

⁷²⁵ Cf. *Einsatz*, 44-45; VC, 33-34.

⁷²⁶ TG, 31.

⁷²⁷ Cf. ES, 224; *Cordula*, 28.

⁷²⁸ PI, 218. Cf. *Einsatz*, 33.

⁷²⁹ - che vuole essere questa missione e quindi le obbedisce come effettiva attuazione di sé.

⁷³⁰ NK, 131: «Aktiv und Passiv sind eins im Geschehenlassen: indem er sich hingeben *läßt*, *gibt* er sich selber, und umgekehrt».

⁷³¹ Cf. PC, 170-171.

⁷³² Torneremo, con maggior dovizia di particolari, su questo tema nella sezione seguente 2.4.2.4.

condizionatezza della libertà finita si dà *in re*, cioè non al di là del *vissuto* di Gesù, allora essa può diventare l'immagine coestensiva della stessa libera volontà di Dio nei confronti della differenza creata: «Gott setzt sich nicht endlich und bedingt, sondern unbedingt für die Welt ein. Und zwar auch schon in den endlichen Taten während des Lebens Jesu[...] Wie ist das möglich? Dadurch, daß die Bereitschaft Jesu, sich nach dem Willen des Vaters einzusetzen, ebenso grenzenlos ist wie dieser Wille selbst. Das ist die einzig mögliche Art, wie eine machtlose Kreatur dem göttlichen Einsatz koextensiv werden kann»⁷³³. Non si darebbe rappresentazione storica adeguata e definitiva di questo volere se si ammettesse che in un punto (dove non è poi così importante) della «storia» di Gesù il suo voler-essere pura immagine/trasparenza della volontà incondizionata di Dio fosse, in un qualche modo, venuto meno. Balthasar è ben consapevole che tale libera corrispondenza (su entrambi i lati) deve rendersi manifesta anche nel cuore stesso dell'obbedienza testimoniale di Gesù alla sua *missio*. D'altro canto, che questo libero acconsentire di Gesù sia orientato a una figura della volontà che esso non può produrre, è ciò che garantisce che la «storia» di questa libertà umana sia l'ostensione di quella intenzione originaria della libertà Dio: «[Es geht hier um] die gehorsame Hinnahme des Kelches, der vom - allvergebenden! - Vater gereicht wird, damit dieser subjektiven Sendungswilligkeit der objektive Heilssinn des willig übernommenen Leidens und Sterbens entsprechen[...] Das Umgreifende in seinem Bewußtsein bleibt die Verfügbarkeit für die Anliegen des Vaters[...], die Bereitschaft, alles dafür zu zahlen, daß er diese Vergebung den Menschen verkünden durfte»⁷³⁴.

La disponibilità a giungere fino a questo punto, come unica possibile attuazione storica della corrispondenza della carne di Gesù all'intenzione originaria della volontà di Dio, tuttavia è sempre azione testimoniale della sua personalissima libertà. Infatti, nel medio irrinunciabile di questa libertà⁷³⁵, Gesù «[...] läßt die Gebärde des Vaters an sich und in sich geschehen und versichtbart sie innerhalb seiner Menschwerdung und Passion»⁷³⁶. Nella differenza inscritta tra lo stile dell'agire testimoniale di Gesù e i gesti dell'intenzione originaria di Dio che vi accadono, scorre unicamente 'amore' fra Gesù e il suo Abba⁷³⁷. Amore disponibile per ogni carne che voglia lasciarsi liberamente introdurre nello spazio - aperto oramai definitivamente per tutti - di quella differenza⁷³⁸: questo, infatti, è lo stile stesso di Dio. Così compresa la coscienza di Gesù *in actu exercito* è gesto del volere originario di Dio in cui può liberamente attestarsi, mostrando nell'agire di questa carne - una volta per tutte - quale fosse la disposizione originaria, e mai revocata, del proprio desiderio assolutamente libero sull'uomo: «Der Grundakt der Existenz Jesu Christi auf Erden ist sein absoluter Gehorsam an den Vater aus Liebe; dadurch wird ebensowohl seine vollkommene Transparenz zum Vater, das heißt sein lauterer Wort-des-Vaters-Sein ermöglicht, wie auch seine Beladbarkeit mit der Gesamtsünde der Welt»⁷³⁹.

2.4.2.4 *Actio e passio* nell'agire testimoniale di Gesù: La croce come compimento della *missio Jesu*

La corrispondenza dell'agire testimoniale di Gesù con il volere di Dio si dà, quindi, quale congruenza della sua carne con il gesto irrevocabile della dedizione incondizionata di Dio⁷⁴⁰. A questa concordanza *in re* Balthasar riconosce il carattere di una definitività insuperabile che però non deve essere compresa nel senso di una fine fatale della *missio Jesu*. Piuttosto, questa «fine» - che è la croce di Gesù - rappresenta il *compimento* di quella missione⁷⁴¹; atto dell'umana libertà mediante cui/in cui Dio può ultimamente attestarsi proprio mentre Gesù fa sì che ogni carne possa essere introdotta al/nel volere originario di Dio: «Da in Jesu Tod am Kreuz der ganze ewige Auftrag Gottes *erfüllt* ist, "biegt der Sohn sterbend die Linie der Zeit in den Kreis der Ewigkeit zurück. In der letzten Ohnmacht und Dunkelheit dreht er den ganzen Zeitlauf um" [A. von Speyr]»⁷⁴². L'ultimo gesto dell'agire testimoniale di Gesù è esattamente la sua *passio*; essa appartiene, però, totalmente alla realizzazione e inveramento della sua missione, e in virtù di ciò dovrà essere considerata come *actio* ultimamente valida della sua libertà in esercizio testimoniale. Soltanto in questo modo si potrà effettivamente parlare di congruenza adeguata e insuperabile fra la «storia» della carne di Gesù e l'intenzione originaria di Dio su ogni carne.

In Balthasar quest'ultimità dell'agire testimoniale di Gesù come *passio* non significa in alcun modo un suo sottomettersi a una cattiva gettatezza nell'/dell'esistere, destinata ad approdare a un'abissale vuoto dell'essere. Quest'ultimità, piuttosto, non solo viene resa possibile da essa ma, più radicalmente, è

⁷³³ PI, 294.

⁷³⁴ PC, 166-167.

⁷³⁵ - *nella* e *sotto* la regola dello Spirito (cf. PC, 167-175), che per Balthasar funge, da un lato, come vincolo nei confronti della missione da realizzare (cf. PI, 277) e, d'altro lato, come mediazione con il Padre che trova la sua adeguata espressione proprio in quella attuazione storica dell'uomo di Nazaret (cf. NK, 131).

⁷³⁶ PI, 223.

⁷³⁷ Cf. NB, 230-231.

⁷³⁸ GW, 176: «Aber der Geist zeigt nicht nur wie ein ausgestreckter Finger auf den Sohn und sein Werk, sondern hinzeigend ist er als Ausleger zugleich der Einführer[...] Er legt für den Schauenden die Tat des Sohnes als die Öffnung des Raumes der Liebe zwischen Vater und Sohn aus, und er könnte dies gar nicht (von außen gleichsam) tun, ohne in diesen Raum einzuführen». Cf. PI, 226.

⁷³⁹ SC, 331.

⁷⁴⁰ ES, 297: «Das ist möglich, weil in dieser Selbsthingabe eine Entsprechung liegt zum Akt des Sendenden selbst, der in seinem Tun von vornherein der sein Eigenstes Hingebende war und ist. Diese doppelte Selbsthingabe ist Ausdruck absoluter Liebe. Der Sinn dieser Selbsthingabe des Sendenden wie des Gesandten aber ist es, das konkrete Ende aller derer zu unterfassen - und damit in sich einzufassen - die ihr Ende nicht als Liebe verstehen konnten[...]».

⁷⁴¹ Cf. GW, 176.

⁷⁴² ES, 112 (corsivo mio).

essattamente l'*actio* di un incondizionato affidamento della libertà di quest'uomo al fondamento (paterno) dell'essere stesso: «Hier ist offenbar die Kraft des Wurfs in die Sendung mächtiger als die des Nichts; dieser Wurf wirft über alles Geworfensein hinaus in ein Ende (*telos*, Joh 13, 1), das jenseits des Endens aller nur "Geworfenen" liegt. Denn während dieses Endens des Geworfenseins ein Entzug der Bewegung ist, besagt das Ende des bis dorthin Gesendeten immer noch einen Akt innerhalb seines Gesendetseins: den der Selbst-Weggabe»⁷⁴³.

Il cammino «esemplare» di Gesù in questa ultimità estrema (come *Sollen* compiutamente esercitato) testimonia che laddove una carne si risolve fiducialmente nel volere di Dio, allora la finitezza dell'esistenza umana è definitivamente riscattata dalla contraddizione della morte come irreversibile e insanabile gettatezza/insensatezza dell'esistere: «Im Wunder des urbildhaften gottmenschlichen Gehorsams begegnen sich die Vergegenwärtigung des dreieinigen Lebens und die letzte Begründung und Vollendung der unterscheidend kreatürlichen Haltung vor Gott»⁷⁴⁴. Quale connessione inscindibile di *actio* e *passio*, la croce di Gesù attesta che questa morte è l'accadere di una definitiva custodia di ogni esistenza umana presso Dio. Questa liberazione dell'umano dalla contraddizione della morte accade nella separazione/abbandono teodrammatica del «mandato» da quel «mandante», che oramai si è completamente eclissato dietro il proprio volere che il «madato» rappresenta in maniera definitiva e insuperabile sulla scena del mondo.

Relazione (*fides*) e azione (*missio*) testimoniale giungono così nella croce di Gesù a perfetta coincidenza. Qui la testimonianza della verità di Dio, al pari di quella dell'uomo, si producono in una ultimità definitiva⁷⁴⁵ non revocabile (da parte di Dio), né superabile (da parte dell'uomo): «Dreierlei scheint in diesem Ereignis unentwirrbar ineinanderzuliegen. Einmal das Bewußtsein, bis zu diesem Ende auf dem vom Vater vorgezeichneten Weg im Gehorsam gestanden zu sein[...] Letztes Scheitern [come abbandono reale] und letztes Erfüllungswissen [come definitiva protezione dell'esistere da parte del Padre] liegen hier nicht, wie im Alten Bund, neben-, sondern ineinander. Damit auch ein Zweites: äußerste Entfernung vom Vater und, in der Erfüllung der Sendung, letztes Schreiten auf ihn zu, in ihm hinein[...]: indem der Sohn den Weltwillen des Vaters bis zum letzten vollbringt, tritt er in das Innerste des väterlichen Willen ein[...] Und hier kann auch das Dritte durchschimmern[...]: daß des Vaters Wille durch den des Sohnes hindurch und mit ihm zusammen auf eine ins Unendliche verströmende Liebe geht: den Heiligen Geist, und daß *hierin* der Wille des Vaters sich mit dem des Sohnes begegnet und so der Geist Ausdruck ihres gemeinsamen Wollens und Liebens wird»⁷⁴⁶.

Ciò significa che nel compimento della *missio Jesu* sulla croce anche la sua esistenza testimoniale giunge a un dispiegamento ultimo: «In seinem Leben bewegt sich Jesus auf seine "eigenste Möglichkeit" zu, die Besiegelung des Neuen Bundes in seinem Blut und in seiner Gottverlassenheit, auf jenen Akt somit, der in der "Selbstaufgabe" endgültig inkarnatorisch zeigt, was sein ganzes endliches Leben als Weg gewesen ist»⁷⁴⁷. *Fides, missio e caro Jesu* giungono così ad una unità perfetta e compiuta; testimonianza evidente e ormai universalmente disponibile del principio paterno della verità incondizionata di Dio: «Jesus vollendet in seinem irdischen Leben und Sterben, was der alttestamentliche Gerechte darzuleben versucht hatte: sein Dasein will nichts anderes sein als reine Verherrlichung des Vaters: Nicht seinen Willen zu tun, ist er gekommen, sondern den des Vaters, nicht seine Lehre verkündet er, sondern diejenige dessen, der ihn gesandt hat»⁷⁴⁸. A questa differenza originaria di Dio, che sulla croce - rappresentativamente «per tutti»⁷⁴⁹ - è stata drammaticamente attestata e ostesa dalla libertà dell'obbediente volere di Gesù⁷⁵⁰ nella dialettica assoluta «mein Wille - dein Wille»⁷⁵¹, viene ricondotta l'intera differenza della libertà finita, sottraendola così in maniera definitiva all'invincibile deriva dell'estraneità del peccato: «Und die Finsternis des Kreuzes ist nichts als der Gang in den Grund dieses Gehorsams [den Vater selbst] hinein, wobei der Sohn die Entfremdung der Welt in seinen reinen Gehorsam hineinnimmt»⁷⁵².

Dove l'insuperabilità di questa differenza tra Dio, che non è uomo, e l'uomo, che non fonda Dio, è congruente con la «storia» di una carne senza cessare di essere tale, cioè differenza; in questo punto della storia si attesta una volta per tutte che alla morte è stanz definitivamente sottratta qualsiasi possibilità di pronunciare l'ultima parola sull'esistenza finita degli uomini: «Die Macht des Todes aber ist dort schon grundsätzlich gebrochen, wo der Tod in das unendliche Jawort und Einverständnis Jesu mit dem Liebeswillen des Vaters einbezogen, zum entscheidenden Ausdruck dieses Liebeswillens selbst geworden ist»⁷⁵³.

⁷⁴³ ES, 297.

⁷⁴⁴ TG, 38.

⁷⁴⁵ *Glaubhaft*, 55: «Dabei aber wird die glühende Absolutheit der Lehre in dem, was sie aussagt, verheißt und fordert, nur verständlich aus dem Gefälle des ganzen Lebens auf das Kreuz, aus der Deckung aller sich exponierenden Aktionen in Wort und Tat durch eine alles erklärende und ermöglichende Passion».

⁷⁴⁶ WG, 223 (corsivo mio).

⁷⁴⁷ ES, 296.

⁷⁴⁸ HCE, 19.

⁷⁴⁹ ES, 232: «Solche Huldigung kann nur einem zugeteilt werden, der nicht nur das allgemeine Los der Sterblichen geteilt, sondern ihr Schicksal und das jeder möglichen Gottferne und Gottentfremdung unterwandert hat. Eine solche Distanz ist aber nur innerhalb der ökonomischen Trinität möglich, die das absolute Anderssein der innergöttlichen Personen voneinander ins Heilsgeschichtliche transportiert, unter Einbeziehung - und damit Aussöhnung - der sündigen Distanz von Gott».

⁷⁵⁰ Cf. WG, 65.

⁷⁵¹ Cf. TDT, 100-102.

⁷⁵² HCE, 177.

⁷⁵³ *Einsatz*, 67.

2.5 LA DEFINITIVITÀ INCLUSIVA DELLA TESTIMONIANZA DI GESÙ

1) La congruenza ultima della verità incondizionata di Dio con l'incondizionato della dedizione⁷⁵⁴ può presentarsi sulla scena della storia solo attraverso una irrevocabile identificazione dell'intero di un'esistenza con il volere di Dio⁷⁵⁵. Nella sua morte in croce⁷⁵⁶ Gesù può attestare che l'originario di ogni differenza coincide perfettamente con il suo Abba. Verità primordiale dell'essere, questa, che egli non vuole catturare gelosamente per sé, rendendola piuttosto, nel suo morire-*così* testimoniale, accessibile ad ogni uomo⁷⁵⁷. 2) A questa morte Gesù si consegna volontariamente, affinché l'intera differenza alienata⁷⁵⁸ della libertà finita possa venire irreversibilmente sussunta⁷⁵⁹ all'interno di quella distanza «differenziantesi»⁷⁶⁰, tra il Padre che consegna e il Figlio che è consegnato⁷⁶¹, che l'evento della croce lascia emergere in tutta la sua radicalità. Così inclusa nel giusto senso della verità di Dio, l'esistenza finita può mettere in scena il suo proprio ruolo in maniera realmente libera⁷⁶² e, per questo, assolutamente drammatica⁷⁶³. Per Balthasar si tratta qui di due battute appartenenti all'unico movimento della forma di rivelazione nel suo decidersi per questa morte testimoniale: «Er ist einerseits [2] Stellvertretung für alle sündigen Tode, und deshalb Selbsthingabe in eine Gottverlassenheit und damit Ohnmacht, die jede mögliche Gottverlassenheit und Ohnmacht der Sünder unterfaßt. Indem er in seine Todeshingabe alle Sündertode mithinabreißt, wertet er sie und damit auch alles auf solchen Tod hinlaufende Leben in seinen einzig endgültigen Tod hinein um[...] Aber in dieser Tat Gottes liegt ebenso sehr das zweite [1]: die *Lehre*, daß solche Tat die Kundgabe einer absoluten Liebe ist, die sich als solche im dreieinigen Wesen Gottes offenbart. Die Endlichkeit dieses Sterbens in Verlassenheit ist "grenzenlose Offenbarung, Offenbarung in Reinzustand", weil sie "in letzter Steigerung in dieser Verlassenheit die Unendlichkeit des Vaters" [A. von Speyr] kundtut»⁷⁶⁴.

Questa unità non deve mai essere persa di vista, anche qualora si proceda metodologicamente ad un'indagine separata dei due tratti che la compongono. L'essenziale connessione di essi, come unità della forma di rivelazione⁷⁶⁵, verrà indicata nel paragrafo immediatamente seguente sull'eucaristia⁷⁶⁶. Si procederà, successivamente, all'analisi del primo punto, rimandando il secondo a uno sviluppo più approfondito nel terzo capitolo⁷⁶⁷.

2.5.1 Definitività crocifissa e libertà testimoniale di Gesù: La simbolica dell'eucaristia

Eucaristia e compimento crocifisso dell'agire testimoniale di Gesù rimandano vincendevolmente l'una all'altro, e costituiscono due momenti dell'unica *traditio* della carne dell'uomo di Nazaret⁷⁶⁸. La consegna eucaristica di sé da parte di Gesù porta ad evidenza simbolica quella che è la libera intenzione che innerva tutto il suo vissuto testimoniale: nella dedizione di questa carne si dà letteralmente a vedere e si rende

⁷⁵⁴ Cf. HD, 49. H.U. von Balthasar annota, infatti, che «[...] in seinem Geben dessen, was er ist, das Geben schlechthin sichtbar [wird]: die Gabe des Vaters an die Welt wird im Sohn deutlich» (ES, 117). In questa dedizione di Gesù si attesta l'originaria dedizione di Dio verso la storia di ogni uomo. Essa non è un mero accidente dell'agire storico di Dio, ma piuttosto una qualificazione dell'originarietà effettuale del suo voler-essere: «[...] in Jesus will Gott selbst am ganzen menschlichen Schicksal teilnehmen, er will "für den Menschen sein"» (HD, 247).

⁷⁵⁵ Cf. SV, 509-510.

⁷⁵⁶ *Glaubhaft*, 66: «Das Zeichen Christi ist nur lesbar, wenn seine menschliche Liebeshingabe bis in den Tod als Erscheinung der absoluten Liebe gelesen wird».

⁷⁵⁷ PC, 237: «Die Rolle ist eine zwei-einige: als der Rollenträger Gottes ist Jesus Christus dessen gültige Auslegung und Vergegenwärtigung in der Welt, und zwar, sofern er als der Sohn auftritt, Auslegung und Vergegenwärtigung des dreieinigen Gottes, der nur durch diese Versichtbarung in der menschlichen Geschichte Christi zugänglich werden kann».

⁷⁵⁸ Cf. NB, 373-374.

⁷⁵⁹ HD, 462: «Dieses *Weg-Sterben des Sohnes vom Vater*, sofern der Sohn "zur Sünde gemacht worden" ist (2Kor 5, 21) kann nur ein einmaliger, alles um- und unterfassender Akt sein, in welchem ein für alle Male die Sünde hinuntergestorben wird in den Abgrund des absoluten Gehorsams» (corsivo mio).

⁷⁶⁰ Cf. SG, 593.

⁷⁶¹ NB, 45: «[...] da gerade auch Jesus in überschwenglicher Weise "nicht für sich selbst zeugt" (Jo 5, 31) und als das rufende Wort (7, 37) das dahingegebene ist (3, 16)».

⁷⁶² PC, 237: «Auf der anderen Seite ist die von Jesus Christus gespielte Rolle das Prinzip der Rollenverteilung für alle übrigen Spieler, sofern sie wirklich einen theodramatisch erheblichen Part zugewiesen erhalten und nicht bloß eine innerweltlich-ephemere Rolle auf einem geschlossenen Welttheater spielen».

⁷⁶³ Cf. MG, 24.

⁷⁶⁴ ES, 297-298.

⁷⁶⁵ SG, 225-226: «[In der Gestalt Jesu] ist Gott sichtbar und gegenwärtig, in ihm ist alle Sündenunruhe des Herzens überstiegen: sein Dasein ist in der Hingabe des Lebens für die Seinen Liebe, die alles entsüht, alles stillt und mit dem ewigen Licht verklärt. Die ästhetische Erfahrung ist die Einheit einer grösstmöglichen Konkretheit der Einzelgestalt mit der grösstmöglichen Allgemeinheit ihrer Bedeutung oder der Epiphanie des Seinsgeheimnisses in ihr[...] Also ist die Gestalt in Fleisch und Blut selber und als solche das sich verströmende reine Licht der göttlichen Liebe».

⁷⁶⁶ GW, 66: «[...] weil der göttliche Raum sich für uns nirgendwo anders erschließt als in der Selbsthingabe von Fleisch und Blut Christi[...]».

⁷⁶⁷ Cf. paragrafo 3.3.1.

⁷⁶⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Eucharistie - Gabe der Liebe*, Freiburg 1986 (=Antwort des Glaubens 44), 5 (in seguito: *Eucharistie*): «Und doch ist beides - Kreuz und Abendmahl - von zwei Seiten gesehen das Gleiche». Cf. SG, 549; NB, 137; SC, 185; TG, 18; NK, 67; PI, 258.

definitivamente presente la differenza stessa di Dio⁷⁶⁹ (punto 1). Ciò avviene non in una abissale distanza di Dio rispetto alla libertà finita segnata dal peccato, quanto piuttosto in quella reale prossimità/implicazione con essa che è la carne testimoniale del Figlio⁷⁷⁰: il realismo assoluto della dedizione di Gesù ostende inequivocabilmente l'intenzione originaria del volere di Dio⁷⁷¹ (punto 2). La «libertà in esercizio», attraverso la quale Gesù si identifica con tale volontà di Dio, coincide perfettamente con l'identificazione irrevocabile di lui con l'abissale perdutezza della carne peccatrice dell'uomo: «Die Solidarität Jesu mit den Sündern, die sich am Kreuz zwischen den zwei Räufern vollendet, ist eine solche, die er mit Menschen eingeht, welche ihre Schuld loswerden möchten, und die Jesus, diese Schuld einsammelnd, am Kreuz endgültig auf sich nehmen wird. Exakter gesagt: er ist untrennbar beides: der vom Vater als Arzt und Heiler mit göttlicher Autorität Gesandte - und der sich zu einer letzten Identität mit den Sündern Solidarisierende, wie die vor dem Kreuz erfolgende Einsetzung der Eucharistie vollends beweist»⁷⁷². Si noti qui come Balthasar, da un lato, ponga chiaramente il compimento dell'agire testimoniale di Gesù nella sua morte in croce; e, dall'altro, come faccia valere l'eucaristia quale chiave ermeneutica al fine di introdurre a una adeguata percezione della libertà testimoniale della croce di Gesù.

Quanto l'eucaristia è in grado di tener fermo una volta per tutte, come evidenza simbolica dell'intenzione con cui Gesù si decide ad attestare l'incondizionato della verità di Dio Padre proprio nella croce, è precisamente l'irreversibilità del gesto con cui egli vuole essere questa *res carnis* dell'intenzione originaria di Dio: «Einzig am Vorabend vor seinem Leiden verfügt er bei der eucharistischen Verteilung seines Leibes über seine freiwillig übernommene Passion, nicht um sie vorweg zu beherrschen, sondern im Gegenteil, um ihre Hingabe zum endgültigen Akt seines Lebens in alle Zukunft hinein zu machen»⁷⁷³. E, quindi, dell'irreversibilità con cui Dio riconosce in questo senso voluto da Gesù l'unica rappresentazione adeguata⁷⁷⁴ della propria volontà incondizionata⁷⁷⁵. La dedizione incondizionata di sé come verità di Dio è la ragione della croce di Gesù, e non l'esito inevitabile degli eventi mondani; la verità di Dio non sta né «dietro» né «dopo» il gesto ultimo della dedizione di quella carne⁷⁷⁶, ma è precisamente l'ultimità crocifissa della sua dedizione. L'eucaristia, appunto, mostra a perpetua memoria che le cose stanno definitivamente così: «Die eucharistische Selbsthingabe zeigt in den Einsetzungsworten, daß seine Selbsthingabe aller Auslieferung durch die Menschen in den Tod voraus ist, und daß der endgültige Bund Gottes mit dem Menschen in dieser Dahingabe besiegelt wird[...]»⁷⁷⁷. È proprio perché la sua carne è l'adeguazione insuperabile della verità di Dio, che Gesù può intendere simbolicamente nell'eucaristia l'universalità del senso iscritta nella sua morte: «Das heißt, daß er als Geistträger den Anspruch auf Universalität schon erhebt, ja mehr: diese Universalität schon in seiner sterblichen Existenz grundlegen kann, nicht nur in der Gültigkeit seiner Worte und Taten[...], sondern vor allem in der ihm gegebenen Möglichkeit, die universale Sünde auf sich zu nehmen, um die Welt als ganze mit Gott zu versöhnen (2Kor 5, 15-21), ja noch stärker, seine Passion zu antizipieren in der Einsetzung der Eucharistie, mit der er vorweg seine Leiblichkeit als "für die Vielen" verfügbar, ja als für sie unentbehrlich erklärt[...]»⁷⁷⁸.

Affinché questa struttura «ontologica» della carne di Gesù possa venire correttamente mantenuta all'interno dell'evento complesso della *paradosis* del Figlio, non deve lasciarsi individuare in essa alcuna diastasi (né temporale né essenziale) fra il libero disporre di sé di Gesù e il suo essere consegnato da parte del Padre. Il voler presupporre una simile sfasatura essenziale (come se a un certo punto Gesù diventasse un mero «agito»), significherebbe far venir meno il fondamento (l'esistenza «mortale» di Gesù è l'universalità della dedizione di Dio) che rende possibile la simbolizzazione nell'eucaristia del senso della verità di Dio (la verità di Dio che è la carne di Gesù è disponibile/data per ogni carne). Balthasar, chiaramente, non può che

⁷⁶⁹ SG, 549: «Dieser Akt der Liebe, die "bis zum letzten geht" (Joh 13, 1) ist, das Mysterium der Gottmenschlichkeit Jesu vorausgesetzt, von einer zwingenden, durchsichtigen Logik. Sie ist Erfüllung seiner eigenen Liebe nicht als eine bloss persönliche überschwengliche Selbstverströmung, vielmehr ist die Macht, sein Leben hinzugeben, ihm vom Vater verliehen, um diese Hingabe als dessen Auftrag auszuführen (10, 17): der Sohn ist in seiner Selbstausslieferung die substantiierte hingeebene Liebe Gottes zur Welt, die sich in dieser Tradition selber "verherrlicht", sich selber "danksagt" (Eucharistie ist): der Vater dem Sohn, und der Sohn, in sichtbar-hörbarer Form (Joh 17) dem Vater».

⁷⁷⁰ SC, 216: «Sein "Für uns" vollendet sich im "Unter uns" und "In uns" Christi und offenbart ebendadurch Gottes "In sich"».

⁷⁷¹ HCE, 213: «So gibt es bei Jesus von vornherein so etwas wie ein Mittragen von Sündenschuld, und nur unter diesem Gewicht verweist er auf das Verzeihen des Vaters. Jesus steht den Sündern nicht als ein Fremder, Schuldloser gegenüber[...]».

⁷⁷² HCE, 215.

⁷⁷³ HCE, 304.

⁷⁷⁴ NK, 70: «In der Eucharistie ist es dem Schöpfer gelungen, die endliche geschöpfliche Struktur, ohne sie zu zerbrechen oder zu vergewaltigen ("niemand entrißt mir mein Leben", Jo 10, 18), so flüssig zu machen, daß sie zum Träger des dreieinigen Lebens zu werden vermochte. Die "Sprache" der menschlichen Existenz[...] ist als ganze zur Sprache Gottes und zu seinem Selbstaussdruck geworden».

⁷⁷⁵ NK, 69: «Die Verflüssigung der irdischen Substanz Jesu in die eucharistische ist unumkehrbar, sie dauert nicht nur (wie ein "Mittel") bis ans "Ende der Welt", sie ist vielmehr der glühende Kern, um den (nach den Jugendvision Teilhards de Chardin) der Kosmos kristallisiert oder besser: von dem her er durchglüht wird[...] Die totale Selbstüberlassung Jesu nach seiner Verteilung beim Abendmahl, da er sein Schicksal, den Sinn und die Gestalt seines Erlösungswerks dem Gutdünken des Vaters, der Auslegung des Heiligen Geistes und zur Weiterführung und Fruchtbarwerdung der Kirche anheimstellt, ist so abschließend, daß sie keinesfalls mehr zurückgehen kann auf ein Selbstverfügen».

⁷⁷⁶ HD, 301: «Der Vater, der ja nicht (arianisch) als "vor" dieser Selbsthingabe existierend gedacht werden darf, ist diese Hingabebewegung, ohne etwas berechnend zurückzuhalten[...] In der Liebe des Vaters liegt ein absoluter Verzicht, für sich allein Gott zu sein, ein Loslassen des Gottseins und in diesem Sinn eine (göttliche) Gott-losigkeit (der Liebe natürlich)[...] Die Antwort des Sohnes auf den geschenkten gleichwesentlichen Besitz der Gottheit kann nur ewige Danksagung (*eucharistia*) an den väterlichen Ursprung sein, so selbstlos und berechnungslos, wie es die erste Hingabe des Vaters war. Aus beiden hervorgehend, als ihr substanzierendes "Wir", atmet der gemeinsame "Geist", der die unendliche Differenz zugleich offenhaltend (als Wesen der Liebe) besiegelt und, als der eine Geist beider, sie überbrückt».

⁷⁷⁷ HD, 221. Cf. HD, 325.

⁷⁷⁸ GW, 180.

escludere con decisione questa possibilità. E nega anche qualsiasi comprensione dell'eucaristia che voglia spingersi in questa direzione. Solo se l'ultimità crocifissa della testimonianza di Gesù è atto della sua libera volontà, allora è possibile che egli anticipi simbolicamente il senso dell'evento della sua incondizionata dedizione nella forma della cena con i suoi: «Die Einförmigkeit des Kreuzesgehaltes in die Gestalt des Mahles ist zugleich Zeichen der überlegenen Freiwilligkeit seiner Hingabe (da er nicht formlos zerrissen wird wie Orpheus von den Mänaden, sondern in der Auflösung das Entscheidende formt)[...]»⁷⁷⁹. Il carattere temporale della cena eucaristica tiene fermo simbolicamente⁷⁸⁰ che il libero volere di Gesù è unicamente quello della dedizione incondizionata di sé a favore di ogni carne: «Die Gebärde des Sichgebens liegt zeitlich dem gewaltsamen Passionsgeschehen voraus und zeigt damit: die freie Selbsthingabe ist auch der seinhafte Grund und die Voraussetzung dafür, daß das nachfolgende grausame Geschehen universale Heilsbedeutung gewinnen kann»⁷⁸¹. In secondo luogo, l'eucaristia rende evidente come la verità di Dio - quale dedizione incondizionata della carne del Figlio - non possa mai essere possesso esclusivo di alcuni (fossero anche i suoi discepoli); essa è esclusivamente inclusione di tutti e di ognuno in quella libera e originaria dedizione di Dio⁷⁸² che salva l'uomo⁷⁸³ (anche colui che lo mette in croce): «Wir sind Personen nur in der gesamten menschlichen Gesellschaft, und Gott gibt sich in der Eucharistie jedem Einzelnen nur, sofern er sich als einer unter allen versteht, denn der eucharistische Herr ist der Eine für Alle. Gott, der die Liebe ist, kann man nie exklusiv, sondern immer nur inklusiv haben»⁷⁸⁴.

Il plesso eucaristia-croce (evidenza della dedizione incondizionata come senso ultimo della verità di Dio) non rappresenta per Balthasar una svolta della vita di Gesù, né tantomeno un'interruzione nell'attuazione testimoniale della sua missione. Piuttosto, esso mostra definitivamente quella che è la struttura personale del suo essere *questa* missione di Dio. Relazione e azione testimoniale di Gesù si orientano sempre all'«ora» della *paradosis* crocifissa della sua carne. Lo stile testimoniale del vivere di Gesù è «prolessi»⁷⁸⁵ di questa libera consegna di sé al Padre-Dio e agli uomini. In tal modo il «passivo teologico» che Balthasar pur intravede come presente nell'evento complesso della *paradosis*⁷⁸⁶, ha la sua condizione di possibilità nella volontà di Gesù di essere questa incondizionata consegna di sé a favore degli uomini e a testimonianza della verità di Dio⁷⁸⁷. Balthasar, infatti, è ben consapevole che nella simbolica eucaristica la *paradosis* della carne di Gesù non può mai essere intesa come «[...] Akt Gottes [...], der den Sohn dahingibt, oder als Akt der Kirche, die das ihr Überlieferte weitergibt, sondern als die Selbsthingabe Jesu (vgl. 1Pt 2, 23; Hb 9, 14), um kraft dieser Übergabe zu dem zu werden, was er für Gott und die Menschen sein soll»⁷⁸⁸.

2.5.1.1 Simbolica dell'eucaristia e definitività crocifissa di Dio: Il senso *inteso* da Gesù

Certo, Dio non necessita (estrinsecamente a sé) della carne di Gesù per essere se stesso. Ma ciò non significa che essa debba venire ridotta a qualcosa di meramente strumentale. Perché Dio, fin dal principio (di sé), non è senza voler essere allo stesso tempo questa carne del Figlio. La forma di rivelazione è pertanto esposizione estrema dell'essere stesso di Dio. Nel vivere e morire di Gesù Dio è unicamente dedizione incondizionata di sé. Ma appunto, questa ultimità della dedizione dell'incondizionato di Dio nella carne dell'uomo di Nazaret può essere adeguatamente percepita solo dalla libertà dell'uomo⁷⁸⁹ e accolta nel medio di una sua libera decisione che la riconosca/accolga quale «canone» della propria esistenza. L'eucaristia è in grado di portare a evidenza simbolica questo senso *inteso* dalla *paradosis* della carne di Gesù⁷⁹⁰: «Und wie Gottes Einsatz in seinem Sohn endgültig und bedingungslos ist, so wird auch das Verfügtwerden in die Nachfolge Christi lebensumspannend sein. *Totum exigit te qui fecit te*, sagt Augustin, und dies, weil die in Freiheit gewährte Gnade nicht anders kann, als die endliche Freiheit in die unendliche Freiheit hinein anfordern»⁷⁹¹.

⁷⁷⁹ SG, 549.

⁷⁸⁰ È solo nell'ordine simbolico che una libertà può anticipare validamente (per tutte le altre libertà) l'esito ultimo della sua intenzionale disposizione di sé.

⁷⁸¹ NK, 67.

⁷⁸² *Eucharistie*, 3: «Damit ist behauptet, daß Gott die Welt mit der gleichen grenzenlosen Liebe umfassen hat, wie er in seiner vollkommenen Selbsthingabe seinen „Sohn“ liebt, und daß der „Sohn“ in der Dankbarkeit[...] gegenüber der väterlichen Selbsthingabe in diese einstimmt: „Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe. Niemand nimmt es mir, sondern ich gebe es freiwillig hin“ (Joh 10, 17-18)».

⁷⁸³ PC, 466: «In der durch Christus eröffneten Trinität wird beides zugleich kund: daß sich Gott als Vater, Sohn und Geist mit der Welt befaßt, und dies zu ihrem Heil - das Trinitätsdogma ist zutiefst soteriologisch bedeutsam -, aber daß er als *Gott* damit befaßt ist, der nicht erst dadurch „die Liebe“ wird, daß er die Welt als sein „Du“ und „Gegenüber“, sondern in sich selber und erhaben über alle Welt schon „die Liebe ist“. Nur so kann er sich in Freiheit offenbaren und zu lieben geben, kann also das Theodrama im letzten ein personales und nicht ein naturales Geschehen sein, ein solches, das zwischenmenschliche dramatische Begegnungen nicht unterbietet, sondern übergreift und sie allererst personal wahrhaft bedeutsam macht».

⁷⁸⁴ *Eucharistie*, 4-5.

⁷⁸⁵ Cf. PC, 83.

⁷⁸⁶ Cf. PI, 218.

⁷⁸⁷ HD, 217-218: «Das Leben ist Vorlauf auf die Stunde[...] aber es bleibt darin ein Eigenhandeln Jesu; in der Stunde dagegen dominiert das „Überliefertwerden“: durch die Menschen, durch Christen, Juden und Heiden, schließlich auch durch den Vater, ein scheinbar passives Geschehenlassen, zu dem sich Jesus in Getsemani durchringt, und das von dorthin klar eine „Über-aktion“ ist, das *Einverstanden-sein* mit einer Überforderung, wie sie nur diesem Einen zugemutet werden kann» (corsivo mio).

⁷⁸⁸ NB, 136.

⁷⁸⁹ Cf. paragrafo 3.1.3.

⁷⁹⁰ *Eucharistie*, 7: «Die Eucharistie hat das Kreuz Christi zur Voraussetzung, aber sie hat unsere kreuzigende Ganzhingabe zum Ziel».

⁷⁹¹ MG, 278.

Questa drammatica non rimane in alcun modo esterna alla forma di rivelazione. Nell'agire testimoniale di Gesù l'estremo della dedizione e l'estremo dell'odio si relazionano al medesimo soggetto della rappresentazione teodrammatica della verità ultima di Dio. Gesù non solo si è addossato entrambi (l'incondizionato della dedizione e l'eccesso dell'odio), ma è anche l'unica realtà in cui libertà finita e volontà di Dio vengono a coincidere senza scarto alcuno: «[...] da sich in der Menschwerdung die Allmacht Gottes seinshaft nur als Ohnmacht und unsägliche Beschränkung kundtun wollte und konnte, und da existentiell und dramatisch dieses Leben so verläuft, daß, je mehr Christus in sein Eigentum kommt, desto weniger die Seinigen ihn aufnehmen; je mehr er ihnen an Liebe erweist, desto stärker sie daran Anlaß zu Ärger nehmen; je mehr er sich ihnen wehrlos anbietet, desto heftiger sie ihn mit Haß verfolgen, verraten, verleugnen, umbringen, bis dahin, daß die äußerste Hingabe von Fleisch und Blut im Abendmahl zusammenfällt mit der Tat des äußersten Hasses: mit dem Schlachten dieses Fleisches und Hinschütten dieses Blutes»⁷⁹². Il senso *inteso* dall'evento originario di Dio nella storia corrisponde assolutamente con questo libero disporre di sé da parte di Gesù. Mancare o travisare tale senso da lui accordato al proprio agire testimoniale (fino all'ultimo gesto crocifisso della sua dedizione incondizionata in cui Gesù giunge a comprensione ultima e fondante del senso teologale del suo vivere testimoniale) significa non percepire il darsi dell'incondizionato di Dio in questa storia - cioè non cogliere affatto il suo manifestarsi nelle relazioni intessute dagli uomini.

Volendo Gesù identificarsi totalmente con il «Für-uns-sein Gottes»⁷⁹³, l'esito crocifisso della sua testimonianza per *questo* Dio si produce esattamente come la salvaguardia incondizionata del senso *inteso* con quell'identificazione che egli rappresenta sulla scena mondana: «Wer ein solches Für-sein lebt, ist in dieser Welt von vornherein geliefert»⁷⁹⁴. Ma, appunto, proprio in ciò è identificabile il senso che Dio da sempre ha voluto: la sua volontà originaria non implica in alcun modo una coercizione della libertà finita. Piuttosto, ciò che Dio vuole da sempre è di essere liberamente riconosciuto dalla differenza che gli sta davanti. Ciò vuol dire che fin dai primordi l'incondizionato di Dio si è 'consegnato' all'esercizio riconoscente della libertà finita. Ed è proprio questo che viene tenacemente custodito da Gesù nell'intenzionalità del senso con cui egli si appresta a vivere il suo morire per ogni carne, infatti «[...] der Sohn in der beantwortenden Aufnahme der väterlichen Selbsthingabe sich selbst [bereithält], jede von Gott nur erdenkliche Form von Selbstverströmung anzunehmen, und eine solche äußerste Form wird, in der Voraussetzung, daß freie Geschöpfe entstehen sollen, diejenige der Eucharistie sein, die, so wie wir sie kennen, innerlichst mit der Passion "pro nobis" zusammenhängt. Diese "Bereitschaft" (als aktiv-sprungbereiter "Gehorsam") kann ebensowohl und muß sogar als spontanes "Angebot zu" verstanden werden, so daß jeder Verdacht einer "Aufokroyierung" eines exklusiv väterlichen Willens dem Sohn gegenüber von vornherein wegfällt»⁷⁹⁵.

La forma di rivelazione non può attestare definitivamente questa originaria intenzione di Dio senza creare, allo stesso tempo, le condizioni di possibilità affinché ogni libertà possa percepire e corrispondere al senso *inteso* dalla sua testimonianza. Questo, però, deve e può accadere unicamente nello spazio finito della sua esistenza. In Balthasar la figura teologica capace di soddisfare adeguatamente questi due presupposti è quella della «rappresentazione vicaria/testimoniale» (*Stellvertretung*)⁷⁹⁶ che è la carne di Gesù. Si approda così, a partire dal versante antropologico, allo stesso esito che appena sopra si era abbozzato per riferimento teologico alla forma di rivelazione: il senso *inteso* originariamente da Dio è la carne di Gesù destinata a essere realmente accolta/riconosciuta da parte dell'umana libertà. Si intravede qui la possibilità di una «ontologia della carne» di Gesù, strettamente vincolata all'ermeneutica storica della libera relazione attuata dall'uomo con essa. Questo è il punto di inserzione della simbolica eucaristica⁷⁹⁷; e di tale vincolo l'eucaristia è il «simbolo in esercizio». Il realismo assoluto della rappresentanza testimoniale di Gesù invoca, come principio interno al suo darsi, l'esercizio assolutamente reale della libertà finita: «Hier muß das Subjekt einverstanden sein, daß ein anderer, Gott und Mensch zugleich, für ihn diese seine Nacht durchleide»⁷⁹⁸. L'eucaristia raffigura così il luogo in cui questo reale «ein-verstanden sein» dell'umana libertà col senso *inteso* dalla dedizione incondizionata di Gesù giunge, nel realismo del mangiare e bere, alla sua simbolica evidenza⁷⁹⁹. Il destinatario dell'agire eucaristico-testimoniale viene così incluso *in actu primo* nello spazio teologale dell'«ontologia della carne» di Gesù: «Die Stiftung der Eucharistie, die Einbeziehung derer, die nicht dabei sein werden, in das einsame Ereignis, bei dem sie dabei sein *sollten* und auch *wollten* und dann *nicht konnten*, ist der irdische Ausdruck dieser unerbittlich einschließenden Klammer, die alle, auch die verzweifelt sich Herausstrampelnden, im Netz Gottes gefangen hält»⁸⁰⁰. Senza che questa inserzione reale significhi

⁷⁹² SC, 356-357.

⁷⁹³ Cf. *Crucifixus*, 28.

⁷⁹⁴ *Crucifixus*, 29.

⁷⁹⁵ HD, 307.

⁷⁹⁶ La ragione di questa traduzione italiana della categoria teologica della *Stellvertretung* è consigliata dalla stessa impostazione fondamentale della teologia balthasariana. La sua pertinenza è brevemente indicata all'inizio della sezione di questo lavoro dedicata alla sua indagine più approfondita (cf. 3.3.1).

⁷⁹⁷ MG, 375: «Indem das einmalige Ich Jesu Christi sein Wir so besitzt, daß es dieses um der Stellvertretung willen durchwalten und die Sünde seiner Brüder an sich ziehen kann, indem er dies aber nicht einseitig als Gotteswort (*logos asarkos*), sondern als menschengewordenes Wort des Vaters (*logos ensarkos*) tut, erschließt sich die Möglichkeit und Angemessenheit seiner Eucharistie. So wie er nur als Leiblicher den Sündertod sterben kann, so kann er auch nur als Leiblicher sich an die Stelle seiner sündigen Brüder setzen, sie vielmehr in die Sphäre seiner eigenen Wesenheit einbeziehen, die göttlich, geistig und leiblich zugleich ist. Das erfordert diese Art von Verflüssigung oder Universalisierung seines "Fleisch und Blut", das damit die Dimensionen des Gotteswortes, das er ist, und seines allmenschlichen Auftrags einholt».

⁷⁹⁸ SC, 205.

⁷⁹⁹ Cf. SC, 194.

⁸⁰⁰ PI, 259-260.

però l'annullamento della differenza tra la carne *rappresentante* di Gesù e la carne consenzientemente *rappresentata* di ogni uomo⁸⁰¹.

D'altro lato, come si è visto in precedenza, l'eucaristia mostra chiaramente che il senso *inteso* dalla testimonianza di Gesù, quale darsi ultimo della verità di Dio nella storia, non vuole imporsi né catturare la libertà dell'uomo. Poiché l'incondizionato di Dio si dà come «ontologia della carne» di Gesù, la sua reale presenza alla storia umana è originariamente vincolata all'ermeneutica testimoniale della libertà finita che riconosce questa carne come l'adeguazione singolare di quell'incondizionato: «*Manducate, bibite ex eo omnes: in dieser Hingegebenheit gibt er sich frei in eine von ihm selbst nicht vollzogene Auslegung seiner selbst durch die Zeugen*»⁸⁰².

2.5.2 Il grido del Crocifisso come ultimità dell'agire testimoniale di Gesù

Questa *paradosis* «escatologica»⁸⁰³ della carne di Gesù, il cui senso *inteso* viene condensandosi simbolicamente nell'eucaristia, è il fulcro decisivo della testimonianza di Gesù per Dio. H.U. von Balthasar la contempla come evidenza intelligibile della verità di Dio *nella* contingenza dell'esistenza umana⁸⁰⁴: «Das Zeugnis ist letztlich seine Passion, womit die Wahrheit der Liebe des Vaters, der seinen Sohn der Welt für die Welt preisgibt, bewiesen wird»⁸⁰⁵. Questa passione testimoniale rappresenta, allo stesso tempo, la chiave di volta per comprendere adeguatamente l'intero vissuto di Gesù; ciò non solo esteriormente, ossia per lo sguardo che ogni coscienza può gettare verso la forma di rivelazione, ma per la stessa coscienza attestante di Gesù. Morire *così* significa per Gesù comprendere il senso ultimo del suo aver vissuto *così*: «Die Synoptiker markieren die Schritte im Leben auf das Kreuz zu und betonen, wie sehr Jesu Tod Schlüssel des Verständnisses seines Lebens gewesen ist. Dies nicht nur äußerlich für die Jünger, die von diesem alles deutenden Tod die wahre Gestalt Jesu nicht zu lösen vermochten, sondern innerlich für *Jesus selbst*, der einerseits die kommende Stunde und "Taufe" immer vor Augen hatte, andererseits seine unerhörten Worte und Taten nur sagen und vollbringen konnte, wenn sie durch sein Sterben, sein "herrliches Zeugnis" (1Tim 6, 12) vorweg "gedeckt" waren. Nie ist ein Tod so sehr Deuter eines Lebens gewesen wie hier, weil er eben als Sendungsgehorsam schon die innere Form dieses Lebens war und im Tod unverhüllt hervortretend alles Gelebte mit ins Licht hob»⁸⁰⁶.

La coscienza *in actu exercito* di Gesù può trovare la sua forma definitiva, priva di qualsiasi contraddizione, unicamente nel punto in cui *passio* e *actio*⁸⁰⁷ testimoniale giungono a un'irreversibile congruenza con il volere incondizionato del Padre-Dio. E ciò accade laddove non è più pensabile diastasi alcuna tra il fondamento originario di quella volontà divina e il gesto ultimo dell'agire pratico di questa carne umana: «Er ist Der, der im Nichtsuchen seiner Selbst durchlässig ist für Wille, Liebe, Herrlichkeit des Anderen, also nicht in der geschaffenen *δόξα* die ungeschaffene *δόξα* abspiegelt, sondern in der Relationalität der (ewigen, menschengewordenen) Sohn-Person die Herrlichkeit des Vaters erscheinen läßt. Eines Vaters freilich, der ebensowenig in sich ruhende Kabod-Herrlichkeit ist, sondern wesenhaft der sich liebend im Sohn Entäußernde, in ihm sich Darstellende, seine Selbstentäußerung an die Welt in der Hingabe des Sohnes an die Welt Bekundende (Joh 3, 16)»⁸⁰⁸.

Il momento/luogo storico in cui è accaduta questa ultimità della *paradosis* testimoniale della carne di Gesù viene individuato da Balthasar nel grido «originante»⁸⁰⁹ di Gesù in croce: «"Mein Gott, Mein Gott, warum...?"

⁸⁰¹ La salvaguardia di questa differenza teologica si dispiega, proprio nella scena della cena di Gesù con i suoi discepoli, secondo due direzioni ben precise. Da una parte, in riferimento alla differenza prodottasi tra la donazione/dedizione eucaristica di Gesù e l'acconsentire/accogliere eucaristico dei suoi discepoli (cf. SC, 194-195). D'altro lato, rispetto a quell'interruzione della sequela di Gesù che taglia trasversalmente la stessa scena eucaristica: al realismo del bere e mangiare segue infatti l'assenza della comunità discepolare presso l'evento *inteso* da quel far cena insieme al Signore, dove si attua definitivamente quella che abbiamo chiamato la «ontologia della carne» di Gesù (cf. PI, 258; NK, 31-35).

⁸⁰² HCE, 304.

⁸⁰³ SC, 211: «Dieses Fasten [di Gesù durante l'ultima cena con i suoi discepoli], in welchem Jesu auch die mannigfachen Bedeutungen des alttestamentlichen Naziräats erfüllen würde, wäre nicht nur "Ausdruck der Unwiderrufflichkeit des gefaßten Entschlusses" seiner Selbsthingabe, nicht nur die drängende Unterstreichung einer Bitte zu Gott und vor allem einer stellvertretenden Fürbitte für die Gemeinschaft, sondern in der vorliegenden Situation der stärkste Ausdruck dafür, daß der Herr sich in seiner Hingabe als Ganzer zu Opferspeise und Opfertrank zu machen gewillt ist, in einer Endgültigkeit in den Tod hinein, hinter welchem nur das erfüllte eschatologische Mahl der vollen Gemeinsamkeit stehen wird».

⁸⁰⁴ MG, 105: «Ist das Reich des Königs "nicht von dieser Welt", so ist es doch der Geschichte nicht transzendent, denn "dafür bin ich in die Welt gekommen": es ist übergeschichtliches Reich Gottes, das sich durch *diese* Geschichte *aller* Geschichte einverleibt (Joh 18, 33-37)».

⁸⁰⁵ MG, 105.

⁸⁰⁶ HD, 460-461.

⁸⁰⁷ VC, 254: «Passion als das immanente Ende seiner Aktion, da das Äußerste seines Lebens, Wirkens, Ausstrahlens folgerichtig bis zur freiwilligen Hingabe seines Lebens geht (Joh 10, 18)».

⁸⁰⁸ NB, 351. Cf. A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H.U. von Balthasar e G.W.F. Hegel*, Milano 1995 (=Dissertatio series romana 11), 85-156 - qui 134 (in seguito: A. TONIOLO, *La theologia crucis*): «La morte di Dio sulla croce rappresenta il culmine della rivelazione[...] e allo stesso tempo è l'autointerpretazione di Dio, unica via di accesso al Dio cristiano[...] Balthasar accentua il carattere di rivelazione come auto-rivelazione, il significato della croce come "forma", gloria di Dio che porta in sé la sua credibilità, la sua logica, che l'uomo deve accogliere e da cui deve lasciarsi "informare" [...]».

⁸⁰⁹ Su questo tema, dal punto di vista esegetico, assumono assoluto rilievo le riflessioni di E. HAULOTTE, *Formation du corpus du Nouveau Testament. Recherche d'un «module» génératif intratextuel* in C. THEOBALD (sous la direction de), *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, Paris 1990 (=Lectio Divina 140), 255-439, hier 365: «[...] d'un côté la scène ternaire

Zwischen ihm und dem verlorenen Gott ist der Faden nicht abgerissen. Im Schrei liegt die Übergabe: "In deine Hände..."⁸¹⁰. È necessario liberare qui il campo da un dubbio possibile. L'accostamento della tradizione lucana alla redazione di Marco non è affatto intesa da Balthasar come una ingenua armonizzazione evangelica. Esso rivela piuttosto quale sia la visione teologica balthasariana rispetto al senso della *paradosis* di Gesù compiutasi in quel grido. L'urlo del Crocifisso deve essere quindi compreso come il *vincolo* definitivo fra la carne attestante di Gesù e il volere attestato del Padre-Dio. In questo modo si esclude l'esistenza di qualsiasi eteronomia esteriorità fra attestante e attestato⁸¹¹, evitando allo stesso tempo di dissolverne la differenza. Questo vincolo è di capitale importanza al fine di una corretta determinazione del profilo teologico dell'agire testimoniale di Gesù. Il grido del Crocifisso non può essere inquadrato quale evento inevitabile della sua testimonianza per Dio, in quanto qui ne va letteralmente del peso dell'evidenza ultima di quell'intenzionalità originaria che ha plasmato l'intero dell'esistenza testimoniale di Gesù: «In seinem Leben bewegt sich Jesus auf seine "eigenste Möglichkeit zu", die Besiegelung des Neuen Bundes in seinem Blut und in seiner Gottverlassenheit, auf jenen Akt somit, der in der "Selbstaufgabe" endgültig inkarnatorisch zeigt, was sein ganzes endliches Leben als Weg gewesen ist»⁸¹².

A partire da questa visione della forma di rivelazione Balthasar non può lasciare sussistere alcun ulteriore legame sostanziale fra attestato e attestante se non quello del Crocifisso mentre grida il suo abbandono ultimo. Questo è l'unico luogo della storia in cui l'incondizionato di Dio si è reso realmente e definitivamente accessibile. Il vincolo qui rappresentato è letteralmente l'«ultima parola» di Dio, dietro o oltre alla quale non c'è più nulla di ciò che è il Dio di Gesù: «Denkt man ein wenig hierüber nach und behält man das ganze Schicksal Jesu bis zu seinem Kreuz im Auge, so könnte einem vielleicht doch dämmern, daß hier Gottes letzte und unüberholbare Selbstenthüllung geschah: daß in dieser Existenz und diesem Sterben in Gottverlassenheit Gott sein letztes „Wort“ ausgesagt hat, wie es seither unabgeschwächt durch alle Jahrhunderte widerhallt»⁸¹³. Se così stanno le cose, è chiaro che per Balthasar l'urlo testimoniale del Crocifisso non può venire retroindagato (nel senso della pura storicità dell'accadere), né tantomeno oltrepassato (nel senso di una spiritualizzazione dell'accadere). Entrambi i tentativi mostrano di intendere la carne di Gesù come un *inconveniens* da rimuovere per poter giungere - al di là di essa - alla definitiva autocomunicazione di Dio. Di contro, per Balthasar, quella carne è questa definitività dell'essere di Dio.

Vincolo teologico, quindi, ma anche vincolo di ordine gnoseologico. Solo laddove l'agire testimoniale di Gesù giunge a una definitiva corrispondenza con il senso *inteso* dal suo darsi, esso può ostendere presso la coscienza pratica la legittimità ultima della sua pretesa di adeguatezza con l'incondizionato di Dio: «Er hat in seinem Leben das Wort, das er ist, verwirklicht, und wenn er jetzt mit diesem Wort an die Menschen herantritt, und sie es vor allem als Forderung empfinden werden, so kann er aus der Kraft seines Erfüllt- und Gehaltenhabens dieses Fordern verantworten. Er weiß, daß er ohne dieses Gehaltenhaben den Menschen den nötigen Beweis für die Wahrheit des Wortes schuldig bliebe[...] Glaubhaft für Menschen wird sie erst, wenn er sie ihnen vorlebt, nicht nur jetzt im Augenblick, sondern von jeher, seitdem er auf der Welt ist. Seine Existenz ist die Grundlage seiner Verkündigung»⁸¹⁴. In questo senso, l'urlo del Crocifisso è la condizione necessaria e sufficiente per la percezione adeguata dell'autoattestazione definitiva dell'incondizionato di Dio nella carne del Figlio (ma su questo si avrà occasione di tornare anche in seguito). Non c'è percettibilità della forma di rivelazione, quindi, a cui la libertà umana possa prestare fiducia incondizionata, se non quella della coincidenza fra testimonianza *di* Gesù (per il Padre) e testimonianza *per* Gesù (da parte del Padre), ultimamente realizzatasi e inveratasi nella «informità» crocifissa della carne dell'uomo di Nazaret: «Vollkommen glaubhaft wird die Stimme des Vaters dort, wo sie ganz im Sohn inkarniert ist, *φωνή* und *λόγος* zusammenfallen»⁸¹⁵.

Il grido del Crocifisso è la «forma» definitiva in cui l'informità della carne lacerata dalla sua dedizione lascia collimare perfettamente *φωνή* e *λόγος*. Per questo *nel* grido crocifisso dell'uomo di Nazaret Dio-in-sé può essere riconosciuto e saputo: «"Der Verlassenheitsschrei des Sohnes am Kreuz" ist als Erweis der dreieinigen Liebe Gottes zur Welt "das höchste Wort der Gotteserkenntnis", weil "als Nacht die letzte Wahrheitsbestätigung. Sie enthüllt "jetzt wirklich die Unendlichkeit des Vaters", und ist darin "Offenbarung im Reinzustand". "Alles ist

du *Jardin*, teintée des affres, de la suée de sang et des pleurs avant et après la décision de préférer un "vouloir" à un autre, boire la coupe à la voir "s'eloigner" et de l'autre le *grand cri* enveloppé de sa constellation, en particulier "le souffle rendu": marque physique - performante en l'état de délabrement où est réduit ce corps - de la "fin" accomplie et découverte d'un autre espace humain de respiration: *cri de naissance* à l'ordre des choses symbolique[...] Comme dans la décision de Gethsémani (ou de Jn 12, 27b), il y a dans ce *cri* une dimension inaugurale». Cf. id., *Du récit quadriforme de la Passion au concept de Croix*, RSR 73 (1985) 187-228 - qui 191-199 (in seguito: E. HAULOTTE, *Récit et concept*; id., *Le concept de Croix*, Paris 1991 (=Jésus et Jésus-Christ 48), 126-128. Per E. Haulotte l'ultimità della *paradosis* testimoniale di Gesù come autocomunicazione di Dio descrive il punto di inserzione - *in actu primo* - della mediazione testimoniale della chiesa nella singolarità di questa consegna di sé da parte dell'uomo di Nazaret.

⁸¹⁰ HCE, 374.

⁸¹¹ HCE, 186: «Die Vollmacht, in absoluter Freiwilligkeit den Akt der Selbsthingabe zu setzen, ist ein vom Vater erhaltener "Auftrag": Hiermit öffnet sich die trinitarische Dimension. Ihr zugekehrt bedeutet die absolute Hingabe Jesu an die Welt die jenseitige Gottverlassenheit, die das innerste Wesen der von ihm erfahrenen Sündensituation ist, also die äußerste Ent-Fernung (nochmals *distentio*) zwischen Vater und Sohn, ökonomisch erwirkt durch den Heiligen Geist. Aber schon sieht man, daß dieses Überliefertsein auch von Gott-Vater an die Sünde nur ermöglicht wird durch den absoluten Liebes-Gehorsam des menschengewordenen Sohnes Gott gegenüber, daß somit die finstere Nacht des Verlorenhabens Gottes (oder Selbstverfinsternung Gottes) eine Funktion und Äußerung ihrer höchsten Intimität ist[...]».

⁸¹² ES, 296.

⁸¹³ K, 38 (corsivo mio).

⁸¹⁴ GF, 293-294.

⁸¹⁵ SG, 594.

ausgelegt...» [A. von Speyr]»⁸¹⁶. Questo definitivo darsi-a-vedere dell'essere di Dio nella parola sincopata della croce trova la sua evidenza ultimamente valida nel modo assolutamente singolare del morire di Gesù. Per la testimonianza della Scrittura, infatti, il suo morire-così raffigura il vertice di una singolarità immemorabile: solo Gesù muore *ἐξέπνευσεν* (cf. Mc 15, 37). E questo morire *così* di Gesù sulla croce ha un che di assolutamente singolare per la sua stessa coscienza, e per il suo consapevole camminare incontro a *questa* morte testimoniale. Nel suo approssimarsi intenzionale alla croce (come salvaguardia ultima del senso *inteso* nella sua testimonianza per il Padre-Dio) Gesù parla, infatti, della necessità salvifica (*δεῖ*) del suo morire incipiente sempre nell'ordine dell'*ἀποκτείνω* (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 34). Solo nel *vivere* il proprio morire-così Gesù stesso può attribuirgli un'insuperabile singolarità rispetto alla sua identificazione testimoniale con l'intenzione originaria di Dio. Che l'urlo del Crocifisso valga ultimamente quale attestazione definitiva dell'incondizionato di Dio anche nell'ordine gnoseologico del suo accadere, trova per Balthasar conferma nella confessione resa dal centurione sotto la croce di Gesù⁸¹⁷. L'evidenza insuperabilmente valida della possibile conoscenza di Dio non è da cercare se non nell'evidenza di cui è capace il morire-così del Crocifisso. Rispetto ad essa non è necessario alcun supplemento di «informazione» *post eventum*. Lo sguardo gettato su *questo* morire dell'uomo in croce permette infatti al centurione di riconoscere (sapere) e confessare (fede) che «Jesus "Gottes Sohn ist"»⁸¹⁸. Si tratta qui propriamente del sapere adeguato dell'intero contenuto della testimonianza di Gesù, ossia della verità stessa di Dio. Percepire il senso *inteso* dal morire-così di Gesù significa venire letteralmente a sapere l'incondizionato di Dio, che altro non è se non l'agire ultimo di quest'esistenza testimoniale in cui la Parola urla il suo ultimo affisso: «Das Verständnis kann erst kommen [ma *qui* è realmente possibile], wenn das ganze Wort bis zur letzten Silbe ausgesprochen ist»⁸¹⁹.

Le ragioni di questa ultimità irrefragabile che deve essere riconosciuta alla testimonianza di Gesù *nel* suo urlo in croce sono tutte interne alla costituzione teologica della forma di rivelazione - e da H.U. von Balthasar non ci si potrebbe attendere altro che una simile fondazione: «Zunächst sieht man den Menschen, Jesus von Nazaret, der, ähnlich den Propheten, und doch radikaler als sie, dem ihm von oben geschenkten Geist gehorcht, sich einem Auftrag von Gott überantwortet, bis zur Identifikation seines Lebens (und Sterbens) damit, bis deutlich wird, daß er als Ganzer zur Aussage Gottes geworden ist. Werden konnte er es aber nur, wenn er es, unbeschadet des Werdens, immer schon war»⁸²⁰. In questo senso appare per intero l'aporeticità dei tentativi volti a cogliere la definitività ultima dell'incondizionato di Dio al di là del vivere e morire dell'uomo di Nazaret. Essi sono ineluttabilmente votati a mancare quell'autocomunicazione di Dio che è la «storia» di Gesù. Per riferimento a ciò Balthasar può affermare che «[...] es christlich gesehen keine Möglichkeit gibt, zwischen dem Offenbarungsakt Gottes und dem Inhalt dieser Offenbarung - der untrennbar beides ist: das innergöttliche Leben und die Gestalt Jesu Christi - zu unterscheiden[...] Er [Gesù Cristo] ist Wort als "Fleisch", das in seiner menschlichen Ganzheit, in der Lebensfigur, in der es existiert, die Vergegenwärtigung dieses Wortes ist»⁸²¹. Tale caratterizzazione dell'evento originario di Dio non è qualcosa di semplicemente accessorio; piuttosto essa determina la stessa costituzione teologica della forma di rivelazione come adeguazione testimoniale della verità di Dio. Sia detto ancora una volta: spostare il manifestarsi di questa verità (e della sua conoscibilità) a posteriori dell'ultimità dell'agire testimoniale della forma di rivelazione (grido del Crocifisso) significa svuotarla dall'interno, rendendola al massimo buona per rappresentare la probabile cifra (e niente di più) di una verità ineffabile di Dio. L'esistenza testimoniale di Gesù di Nazaret viene così letta attraverso la lente di una teologia «quasi monofisita»⁸²², destinata a perdere fatalmente quel realismo assoluto dell'evento originario di Dio che solo rende possibile qualcosa come una salvezza *della* carne e non una salvezza *dalla* carne⁸²³.

Per evitare questo oltrepasamento metafisico-spiritualista dell'«ontologia della carne» di Gesù, Balthasar s'impegna in una rigorosa salvaguardia della adeguazione irrevocabile fra il gesto ultimo della libertà testimoniale di Gesù e il contenuto attestato dell'incondizionato di Dio: «Aber erst am Kreuz vollendet sich wirklich das Paradox, daß der bevollmächtigte Sohn, den Gott als sein Wort ins Fleisch schickt, dort, wo es ganz mit dem "Sündenfleisch" (Rö 8, 3) identisch wird, aufhört Wort zu sein, um nur noch Raum zu sein für den aufprallenden Willen des Vaters[...] Trotzdem erhält gerade jetzt das verstummte Wort seine absolute Transparenz zum Vater, der sich wie nie zuvor darin ausdrückt[...] Die Gestalt] muß ein für diese Gewalt des sich ausdrückenden Vaters einmalig geeignetes Medium sein, das sich in seiner Tragfähigkeit als selbst göttlich erweist. Bis ans Ende der Gottverlassenheit kann nur Gott selbst gehen. Die Freiheit dazu steht nur bei ihm[...] Wenn also der Aufprall des Willens Gottes in Gestalt der Weltsünde nicht ein beliebiges, sondern ein einzigartiges Subjekt fordert, das *nicht nachträglich* bei der "Erhöhung" zum Gott werden kann, *sondern es immer schon* gewesen sein muß, um es zu "werden", dann setzt die Konstituierung dieses Subjekts den Entschluß einer präexistenten göttlichen Person voraus[...]»⁸²⁴. L'urlo del Crocifisso è quindi il vincolo ultimamente valido tra attestante e attestato. Qui vale letteralmente la formula «Homo capax Dei»⁸²⁵, così che *in* questo grido Dio stesso si manifesti in maniera definitiva e insuperabile: qui egli ha detto la sua ultima e irrevocabile parola.

⁸¹⁶ ES, 237.

⁸¹⁷ Cf. TDT, 123.

⁸¹⁸ Cf. PI, 263.

⁸¹⁹ WG, 274.

⁸²⁰ K, 44-45.

⁸²¹ SG, 175.

⁸²² Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 448-450.

⁸²³ Cf. SG, 484. Si veda anche A. TONIOLO, *La theologia crucis*, 142.

⁸²⁴ NB, 195-196 (corsivo mio). Cf. TDT, 200.

⁸²⁵ Cf. VC, 98.

2.5.2.1 L'ultima parola di Dio

H.U. von Balthasar considera il morire-*così* di Gesù come l'adeguazione ultimamente valida dell'attestato divino nell'agire testimoniale della sua libertà. In questa carne si può venire letteralmente a sapere della verità stessa di Dio⁸²⁶: «Man wird dann bedenken müssen, daß der Sohn den Vater nur durch seine volle Fleischwerdung adäquat darstellen kann: das heißt durch sein ganzes endliches Sein, nicht bloß durch seine Worte, und am meisten durch das diesem Sein zukommende Ende, den Tod, der in seinem Verstummen die lauterste Kunde vom Vater geben wird: durch das "wortlose Wort" (Wilhelm von St. Thierry)[...]⁸²⁷. Dio si identifica a sua volta, nell'ordine stesso del suo essere incondizionato, con questa adeguazione testimoniale della *paradosis* ultima della carne di Gesù: «In dieser Geschichte des geschichtlichen Jesus senkt sich Gott in das Geschöpf bis zum Letzten ein[...] Und insofern doch auch sein ewiges Gottsein, das ja nicht in einer spielerischen Indifferenz gegenüber allen möglichen Welten verharrt, sondern sich ewig zu dieser einen entschlossen hat, deren Länge, Breite und Tiefe er im Abstieg in den Tod "ein für allemal" (ἐφ' ἅπασι) ermessen und durchmessen hat. Das Wort ist Fleisch geworden heisst dynamisch: das zu Beginn alttestamentlich-prophetisch von aussen und oben (Bergpredigt) an die Hörer herantönende Wort wird fortlaufend zu einem durch das Fleisch Christi sprechenden, ausgedrückten, in der Fleischesdichte verstummenden und desto lauter tönenden Wort: verstummend bis dahin, dass der ganze Mensch, Sprache Gottes geworden, mit Leib und Seele das Wort Gottes nicht nur spricht, sondern *ist*»⁸²⁸.

Ora, tale adeguazione essenziale dell'attestato nella carne attestante di Gesù si esprime in maniera ultimamente valida per la coscienza etico-pratica proprio nel grido del Crocifisso, che è forma necessaria e sufficiente affinché quella coscienza possa venire a sapere dell'accadimento ultimo della volontà originaria di Dio. Infatti, «[...] die Menschwerdung des göttlichen Sohnes vollendet sich in der Nacktheit und im nur noch unartikulierten Todesschrei am Kreuz[...] Das besagt, daß mit der letzten Inkarnation auch die vollkommene Pneumatisierung des Sohnes zusammenfällt[...]»⁸²⁹. Chiara è qui l'intenzione di Balthasar: affermare la non oltrepasabilità di questa «forma» dell'evento originario dell'incondizionato di Dio. Nel punto in cui Parola (di Dio) e carne (di un uomo) raggiungono una congruenza irrevocabile non è più possibile pensare né a un superamento «pneumatico» dell'agire testimoniale di Gesù, né a un compimento «a posteriori» della libera autocomunicazione di Dio.

In ragione di questa chiarificazione è possibile evincere come per Balthasar la croce di Gesù valga quale insuperabilità ultima della rivelazione definitiva di Dio-in-sé⁸³⁰. E qui l'estremo della *paradosis* testimoniale della carne della Parola⁸³¹ collima del tutto con l'inclusione riconciliante di quell'alienazione estrema della libertà finita che è la morte⁸³², ossia il manifestarsi del senso-per coincide con il darsi ultimo di Dio-in-sé: «Das nicänische Credo hat es [il per-noi del morire-*così* di Gesù] ausformuliert: "qui propter nos homines et propter nostram salutem..., crucifixus etiam pro nobis". Aber nicht erst Paulus, sondern schon die älteste Jerusalem Reflexion auf das Ärgernis des Kreuzes hat vom Gedanken der Stellvertretung her alles Licht empfangen: von diesem soteriologischen Platztausch her wird das eigentliche Wesen Jesu erhellt und von ihm her das wahre Bild des (trinitarischen) Gottes[...] Zwischen diesen beiden Extremen taucht, im Ereignis des Kreuzesgeschehens, das wahre Christusbild wie das wahre Gottesbild auf»⁸³³. L'autoattestazione dell'incondizionato di Dio nell'ultimità dell'agire testimoniale di Gesù e la riconciliazione dell'uomo con Dio nella carne testimonialmente rappresentativa del Figlio formano pertanto - dal punto di vista teologico - una unità inscindibile. Ne consegue che al vissuto testimoniale di Gesù deve essere riconosciuta rilevanza ontologica, in quanto solo tramite questo riconoscimento può non essere perso il carattere redentivo dell'evento originario di Dio nella storia dell'uomo.

Balthasar è in grado di avanzare una tale visione testimoniale della forma di rivelazione proprio in ragione di come l'autocomunicazione piena e compiuta dell'incondizionato di Dio possa trovare adeguazione ultima solo nel grido del Crocifisso: «Was das gesprochene Wort nicht vermag[...], das vermag das hingeopferte Wort, das in den Kreuzesworten vertröpfelt und zuletzt ganz verhallt im ungeheuren, unartikulierten Todesschrei, der alles zusammenfaßt, das Gesagte, das Ungesagte und das Unsagbare, was Gott uns mitzuteilen hatte»⁸³⁴. Dopo questo urlo della verità non c'è da aspettarsi più alcuna *notitia Dei*. Esso è letteralmente l'*ultima parola di Dio*, che adegua una volta per tutte l'incondizionato della sua verità nella condizionatezza

⁸²⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Il silenzio della Parola. Dürer in cammino con Girolamo*, Casale Monferrato 1989, 39-40: «Il suo oggetto è: "In principio era il Verbo", non il silenzio del fondamento originario in cui i mistici asiatici sprofondano in un'estasi senza parola bensì il Verbo che era presso Dio e per mezzo del quale tutte le cose sono state create. In questo spazio ogni cosa creata è così silenziosa proprio affinché tale Parola originaria possa essere udita. E questo Verbo "si è incarnato"[...]».

⁸²⁷ WG, 67.

⁸²⁸ SG, 456-457.

⁸²⁹ GW, 177.

⁸³⁰ Cf. *Glaubhaft*, 62.

⁸³¹ TDT, 78: «Tod und Verstummen des Logos aber werden in seiner Selbstaussage dergestalt Zentrum, daß wir gerade sein Nicht-Wort als seine letzte Offenbarung, sein äußerstes Wort zu verstehen haben, weil er in der Demut seiner gehorsamen Erniedrigung bis zum Tod am Kreuz identisch ist mit dem zum Kyrios Erhöhten[...]».

⁸³² Cf. *Glaubhaft*, 40-48.

⁸³³ PI, 401-402.

⁸³⁴ VC, 89.

della storia⁸³⁵: «[...] Es] ist höchste und letzte Aussage des Vaters, der sich endgültig enthüllt[...]»⁸³⁶ nella *paradosis* ultima della carne della Parola⁸³⁷, che mentre porta a congruenza il suo «spessore» storico con l'intenzione originaria di Dio su ogni differenza racchiude nel suo vivere e morire *così* l'intero del reale tutto, fino all'estremità dell'alienazione di cui la libertà finita è stata pur sempre capace. Questo perché quanto è accaduto nel grido di abbandono del Crocifisso è la validità ultima del reale tutto - di Dio come dell'uomo -, oltre la quale non è data più realtà alcuna: «Hingegen aber heißt sterben, und zwar im Tragen aller Sünde der Welt, in der Gottverlassenheit, im Verschenkhaben der Mutter, im absoluten Durst: also im äußersten Ende (Jo 13, 1), *jenseits dessen keine, auch keine gottfeindliche, widergöttliche Wirklichkeit mehr ist*»⁸³⁸.

Una mera ultimità del reale non sarebbe però sufficiente rispetto a una percezione del *giusto* senso del suo accadere. Infatti, essa deve ostendere, al tempo stesso, anche l'affidabile qualità del suo manifestarsi. Di ciò Balthasar è ben consapevole quando afferma che l'agire ultimo della testimonianza di Gesù per Dio non ha assolutamente la forma di una disperazione dell'uomo della croce, destinato a sprofondare nel vuoto più assoluto dell'ineffabilità dell'essere. Nell'agire testimoniale della carne di Gesù quell'ultimità, senza nulla perdere dell'esperienza assolutamente reale del suo esser-abbandonato, è incondizionato affidamento di sé alle mani affidabili della differenza di Dio: «Ohne Zweifel hat Jesus im vollen Bewußtsein, vom Vater verlassen worden zu sein, den „Glauben“ an den Vater nicht verloren [nonostante A. Schweitzer]⁸³⁹, den er ja als „Mein Gott, mein Gott“ anruft, mit dem er also den einseitigen Dialog aufrechterhält und sich somit den „nicht mehr gefühlten Händen“ des Vaters überantwortet»⁸⁴⁰. *Così* muore solo Gesù di Nazaret, il Figlio. L'affidabilità incondizionata del senso di questa ultimità del reale tutto si attesta definitivamente, a favore di ogni umana coscienza, nel grido lacerante del Crocifisso che ad esso può e vuole consegnarsi incondizionatamente.

A questa definitività dell'agire testimoniale di Gesù corrisponde l'attestazione della libertà dell'uomo, suscitata dalla qualità singolare del suo morire-*così*, la quale riconosce in essa l'accadere presenziale ultimamente valido della differenza incondizionata di Dio. Perché qui ne va proprio del venire a sapere la verità di Dio nell'abbandono del Figlio urlato in faccia al mondo e a Dio stesso; così come dell'aver notizia della *traditio* definitiva di questo Dio al libero riconoscimento degli uomini nella *paradosis* ultima della carne del Figlio all'incondizionato volere di Dio-Padre: «Der unartikulierte Kreuzeschrei Jesu ist nicht die Verleugnung der artikulierten Verkündigung an Jünger und Volk[...], aber doch das Ende all dieser Artikulationen, die den Schrei voraussetzen und besiegeln - consummatum est - die Besprengung mit dem Blut, das sie weicht und das dort am lautesten spricht, wo keine formulierte Aussage mehr möglich ist. Der Hauptmann, „der ihm gegenüber in der Nähe stand“ hat das Wort an diesem Schrei als „in Wahrheit Gottes Sohn“ erkannt (Mk 15, 39)»⁸⁴¹. Una verità altra da questa non è la verità dell'Abba-Dio; e una verità venuta a sapere altrove che qui non è quella di Gesù.

È bene, giunti a questo punto, porre una duplice attenzione di ordine teologico, alla quale Balthasar stesso ci invita. Da un lato, è possibile percepire nell'urlo del Crocifisso l'ultima parola di Dio solo se in questo grido, destinato a non «smorzarsi»⁸⁴² mai più, si vede la morte di ogni morte (*ιδὼν... ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν*, Mc 15, 39): «Wir schließen diesen Band über die theodramatische Handlung mit dem Kreuz als die Überbietung und Untergreifung des „letzten Feindes, des Todes“, der in seiner Niederlage schon den Raum freigibt für den Einbruch des ewigen Lichts in die äußerste Finsternis»⁸⁴³. D'altro lato, l'urlo del Crocifisso come definitività dell'agire testimoniale di Gesù, deve essere visto come il punto d'inserzione di ogni verità del vivere umano: «Aber im gleichen Sinn, wie der Schrei das Ende des artikulierten Logos auf Erden ist, ist er, als Erlösungsschrei, der Neuanfang aller wahrhaften Rede auf Erden: als Omega wird dieser Schrei Alpha; Geburtsschrei, womit der neue Mensch zum Licht der Welt durchbricht»⁸⁴⁴. A partire da questa visione della forma di rivelazione è chiaro che la percezione del grido del Crocifisso quale ultima parola di Dio è possibile solo nella «conversione»⁸⁴⁵ della libertà finita all'ultimità della libertà attestatasi in esso; ossia come assunzione di *questo* morire a proporzione ultima del proprio agire libero nel tempo.

In questo senso, la definitività della testimonianza di Gesù per Dio sollecita un'ermeneutica dell'esistenza, in cui il venire-a-sapere l'incondizionata verità di Dio nella carne di Gesù si plasma esattamente come una «ripetizione» nella propria carne dello stile testimoniale della forma di rivelazione. Solo se l'uomo vuole lasciarsi introdurre in questa *paradosis* fiduciale della carne del Figlio a questo suo morire-*così*, luogo ultimo del manifestarsi di Dio, gli è dato di percepire la presenza reale dell'incondizionato di Dio nello «spessore»

⁸³⁵ Cf. T.R. KRENSKI, *Passio caritatis*, 104-105.

⁸³⁶ HCE, 267.

⁸³⁷ HCE, 269: «Und doch liegt in dieser Hingabe und diesem Sich-hingeben-lassen das entscheidend neutestamentliche Wort, das mehr als jedes Bisherige Tat ist, und in dem sich die Einheit von Wort und Tat als Hingabe und damit als höchste Aussage über das innergöttliche Leben kundtut».

⁸³⁸ SC, 110 (corsivo mio). In questo senso Balthasar, riferendosi a Bonaventura, ritiene che «[...] das Kreuz der Schlüssel zu allem [schlechterdings ist]; omnia in cruce manifestantur: nicht nur die Sünde, nicht nur der Mensch, sondern Gott selber» (KS, 353-354). Questo poiché «das Kreuz, das er nicht antizipiert, dessen Kenntnis er dem Vater anheimstellt (Mk 13, 32), ist Maß seiner Existenz» (TDT, 89).

⁸³⁹ Cf. SG, 484; TDT, 189.

⁸⁴⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Ist der Gekreuzigte selig?*, IKaZ 16 (1987) 107-109 - qui 108. Cf. LS, 827.

⁸⁴¹ GF, 305.

⁸⁴² Cf. LS, 869.

⁸⁴³ HD, 468.

⁸⁴⁴ GF, 305-306.

⁸⁴⁵ Cf. TDT, 123.

storico dell'agire testimoniale della forma. Questa percezione è al tempo stesso il venire a conoscenza del fatto che la propria finitudine non è il gioco subdolo e ingannatore di un divino demoniaco, in quanto nel grido del Crocifisso ogni finitezza dell'umano è stata definitivamente e irrevocabilmente affermata da Dio stesso come forma interna alla sua originaria libertà di essere: «[...] der Höhepunkt, die Fleischwerdung des Wortes, bezeugt das Gegenteil: absolutes Anerkennen und Sanktionieren der geschaffenen Ausdrucksgefäße, restloses Zum-stimmen-bringen von Inhalt und Form, und dies eben im Offenbarwerden der göttlichen Freiheit»⁸⁴⁶.

Ogni uomo deve essere rimandato a questa «frontalità» (ἐξ ἐναντίας, Mc 15, 39) con la morte di Gesù, affinché gli sia realmente possibile decidersi per questa ultimità della verità del suo esistere nel tempo; solo «hier zerreißt der Vorhang, der mich von meiner Wahrheit trennt, von oben bis unten, und es wird mir nicht gestattet, an diesem Spiegel vorbei anderswohin zu schielen, um eine weniger aufregende Selbstbegegnung zu erleben»⁸⁴⁷. Ma affinché ciò possa effettivamente realizzarsi, perché ogni uomo possa essere veramente ἐξ ἐναντίας a questa definitività universalmente valida della testimonianza crocifissa di Gesù, è necessario mettere in atto un'ermeneutica dell'esistenza che sia unicamente rinvio testimoniale a questo accadere dell'ultimità incondizionata del reale nella carne di Gesù. Nella mediazione storica di una tale ermeneutica testimoniale del vivere si rende accessibile a ogni uomo l'evento originario di Dio nello «spessore» storico e contingente della *vita Jesu*.

2.5.2.2 La *paradosis* testimoniale di Gesù: Distanza di Dio e affidabilità della differenza originaria

L'attestazione del grido del Crocifisso ci dice come il compimento ultimo della coscienza *in actu exercito* di Gesù si dia nella «distanza». Il profilo di qualsiasi esperibile prossimità di Dio è sottratto al libero disporre di sé dell'uomo della croce. Le «mani del Padre», a cui egli si affida senza riserva alcuna, sono ormai completamente svanite dietro quel volere originario con cui Gesù ha scelto di identificare la propria esistenza fino all'ultimo suo gesto. Così, la destinazione mortale del suo libero agire testimoniale viene a coincidere con l'attuazione storica della volontà incondizionata di Dio. L'identificazione giunge qui all'estremo della sua radicalizzazione attraverso la cruda dialettica «la mia missione - le tue mani». Il trattino rappresenta la congiunzione; e la congiunzione, qui, è distanza/differenza assoluta. La quale, però, non può essere contemplata né come pura contrapposizione, né come mera exteriorità. La *distanza*, in questo caso singolare, è misura della «libera»⁸⁴⁸ reciprocità nell'evento originario fra il volere di Dio-Padre e la carne dell'uomo di Nazaret. Essa è figura ultima che costituisce essenzialmente lo stile testimoniale di Gesù (che è sempre relazione e azione). In questa «distanza» emergono definitivamente sia il fondo ultimo della verità di Dio, sia il vero stato di un mondo senza Dio: «Die Erfahrung der letzten Verlassenheit gehört mit zur Sendung des Sohnes und ist immer noch, wenn auch im Modus der Abkehr Gottes von ihm, eine Form intensivster Beziehung[...], wo der Sohn den ganzen Vater restlos offenbart, in der Finsternis des Kreuzes, in der "alles vollbracht" und alle Wahrheit an den Tag gehoben ist: Gottes ganze Liebe zur Welt, aber auch die ganze Schuld der Welt vor Gott, die "das Lamm Gottes hinwegträgt"»⁸⁴⁹. Così che nella «distanza» assoluta vissuta dalla *res carnis Jesu* si mostra irrevocabilmente quella che è l'intenzione originaria della differenza paterna di Dio.

In questa «distanza» sfocia la *paradosis* definitiva della carne del Figlio. In essa la coscienza *in actu exercito* di Gesù fa esperienza di un reale essere-stato-abbandonato alla propria missione da parte di quelle mani di Dio che non possono più neppure venire nominate⁸⁵⁰. Di fatto, però, sono proprio queste le «mani» a cui quella coscienza - in tutta libertà - decide qui di consegnarsi incondizionatamente. In tale gesto fiduciale, e unicamente in esso, quella distanza con la differenza paterna di Dio diventa lo spazio capace di accogliere ogni pensabile estremità dell'alienazione della libertà finita; pertanto la finitudine può trovare in essa la sua inimmaginabile prossimità con la libertà infinita di Dio stesso: «Man wird aber nie vergessen dürfen, daß Jesu Gerichtsreden[...] alle vor seinem Kreuzestod gehalten werden, jener "Stunde der Finsternis" (Lk 22, 53), die selbst mit eschatologischen, apokalyptischen Farben geschildert wird (Mt 27, 45-53) und im Verlassenheitsschrei Jesu gipfelt. Wenn deshalb in den Reden von einem Hinauswurf in die äußere oder äußerste[...] Finsternis gesprochen wird[...], so wird dieses unbegreifliche "Außerhalb" des göttlichen Heilsbereichs hier eingeholt durch ein noch unbegreiflicheres "Außerhalb" des Sohnes Gottes gegenüber dem Heilsgericht des göttlichen Vaters»⁸⁵¹. Nella «distanza» ultima dell'agire testimoniale di Gesù, segnata dalla dialettica insormontabile «la mia missione - le tue mani», si attesta quindi la più originaria interiorità alla verità di Dio di ogni possibile exteriorità della differenza creata.

⁸⁴⁶ KS, 25. Cf. E. HAULOTTE, *Le concept de croix*, 127-128.

⁸⁴⁷ HCE, 239.

⁸⁴⁸ HD, 306: «Bis ans Ende der Wahrheit gehen heißt für den Sohn: auf die restlose Selbsthingabe des Vaters adäquat antworten durch willig-dankbares Sich-verströmen-Lassen durch den Vater, vollzogen sowohl in der absoluten Spontaneität wie im absoluten "Gehorsam" (als Entsprechen-Wollen) dem Vater gegenüber[...]».

⁸⁴⁹ PC, 414-415.

⁸⁵⁰ HD, 461-462: «Am Kreuz hat das immerwährende Verhältnis den Modus der Verlassenheit durch den Vater angenommen und damit den einer nicht überholbaren Verlorenheit des Sohnes, so daß für ihn ein Horizont von Sein und Sinn versinkt, wie kein gewöhnliches Geschöpf ihn besitzen und verlieren kann».

⁸⁵¹ ES, 178.

Nello spazio storico descritto da questa distanza «salvifica»⁸⁵² si annuncia una volta per tutte cosa significhi per la finitezza dell'uomo la definitività dell'esistere presso quel Dio che in essa si è reso ultimamente presente: «Die äußerste Diastase - zwischen der ins Ende gelaufenen Sündezeit und der makellosen Ewigkeit - wird zum Ort, worin die innerste Liebeseinigung von Vater und Sohn (die dreieinige Diastase im Schoß des ewigen Lebens) sich darstellt und auslebt, und damit auch die dazwischenliegende Schöpfungs-Diastase zwischen ewigem Gott und zeitlicher Kreatur zu ihrem abschließenden Sinn gelangt. So wird Schöpfungszeit und sogar Sündenzeit durch allerfreiste Gnade Gottes zum Gefäß der Selbstkundgabe des ewigen Lebens»⁸⁵³. A partire da questa determinazione balthasariana, ossia dal fatto che nella «separazione» espressa dall'urlo del Crocifisso si dà l'autocomunicazione definitiva e riconoscibile di Dio nella verità effettuale del suo essere, si può ora tentare di abbozzare con maggiore precisione il carattere squisitamente testimoniale di essa.

È precisamente in questa lacerazione vocale dello stile testimoniale di Gesù che si apre storicamente lo spazio per una differenziazione interna all'accadere unitario di Dio nella *paradosis* della carne di Gesù⁸⁵⁴: quella tra *tradentem* e *traditum*. Senza cessare di essere esperienza assolutamente reale della «distanza», questa tensione differenziale *tradentem-traditum* nell'agire testimoniale di Gesù viene «coperta»⁸⁵⁵ dall'incondizionatezza del suo affidamento-*traditum* al suo Abba-*tradentem*: «Wiesehr beides [morte come interruzione non voluta della finitudine vissuta come desiderio, e morte come desiderata sottrazione dal peso di una finitudine divenuta insopportabile] dem letzten Seinsinn des Sterbens widerspricht, zeigt die Selbsthingabe des Sohnes Gottes am absoluten Ende, der, die Finsternis aller falschen Tode in sich tragend und überholend, sich innerhalb dieser Finsternis in die jetzt unfühlbaren "Hände" des entsendenden und sich darin selbst hingebenden Vaters übergibt»⁸⁵⁶. Lo stile testimoniale ostende qui, in maniera assolutamente cristallina, la coscienza di Gesù *in actu exercito* nella sua più essenziale e originaria caratterizzazione: affidamento incondizionato di sé all'Abba-Dio, che nessuna esperienza della «distanza» di lui può in qualche modo impedire. Nella libera intenzionalità di questa fiduciale consegna di sé, nell'urlo capace di lacerare qualsiasi cattiva separatezza dell'incondizionato di Dio dalla distretta dell'umano vivere, la «distanza» dell'abbandono della carne del Figlio è pura evidenza testimoniale in cui si vede la definitiva presenza di Dio alla storia di ogni abbandono: «Vielmehr soll der Glaubende in Jesus den Vater sehen, ja seine eigentichste Liebesgebärde in der Gottverlassenheit des Kreuzes erblicken»⁸⁵⁷. Presenza che in questa «distanza» agita testimonialmente da Gesù si mostra ultimamente affidabile: «Er resigniert nicht in diese Leere hinein, sondern in die Hände des Vaters»⁸⁵⁸.

Lo stile testimoniale di Gesù è qui evidenza ultimamente valida del fatto che la «separatezza» assoluta (cioè capace di contenere qualsiasi altro profilo della distanza/deriva dell'agire libero dell'uomo dall'intenzione originaria di Dio) iscritta nel dittico teodrammatico «la mia missione - le tue mani», non è affatto un abisso senza origine o un vuoto vanificante ogni possibilità di un *giusto* senso. L'informità dell'agire ultimo della libertà di Gesù, la lacerazione di ogni cattiva distanza del divino dall'esistere quotidiano dell'uomo, il grido che urla in faccia al mondo e alle molte rappresentazioni religiose di Dio l'incrollabile tenacia di una fiducia incondizionata più forte di qualsiasi «assenza» del suo destinatario ultimo, tutto ciò è *stile attestante* che la coscienza storico-pratica dell'uomo può adeguatamente percepire come il darsi ultimamente valido di ciò che è degno e giusto nominare come l'incondizionato *tout court*. Proprio perché la «distanza/abbandono» in questo caso è unicamente forma della coscienza *in actu exercito* di Gesù, essa può divenire attestazione definitiva della differenza originaria di Dio⁸⁵⁹. In questa *distanza testimoniale* l'incondizionato di Dio si dà come fondamento libero dell'essere e libera fontalità del reale tutto: «Der Urgrund, dem aus keinem angebbaren Grund die Vielfalt und Relativität der Dinge entstiegen war, erweist sich vom Sohn her, der diesen Urgrund mit "Vater" anredet, als personal und freij...»⁸⁶⁰.

Nell'affidamento incondizionato dell'agire testimoniale di Gesù alle «mani del Padre», verificatosi ultimamente nell'esperienza dell'abbandono del grido del Crocifisso, è definitivamente annientata quella frattura fagocitante ogni desiderio di vita e di *giusto* senso dell'esistere che è la morte. In quest'ultimo gesto dell'agire storico-pratico di Gesù egli attesta, in maniera rappresentativamente inclusiva l'umano tutto, come un soggetto finito possa liberamente intendersi e, quindi, risolversi nell'essere immagine dell'incondizionato stesso. Un tale superamento testimoniale/credente della distanza *tradentem-traditum* è evidenza universalmente disponibile dell'affidabilità incondizionata della differenza originaria di Dio. Nell'agire ultimamente fiduciale di Gesù si mostra che l'unica intenzione della volontà di Dio sia quella di essere dimora ultima della libertà finita, grembo accogliente della cura materna di Dio su ogni perdetezza di cui essa può aver fatto esperienza. Gesù può consegnarsi a questa «distanza» assoluta dell'abbandono crocifisso da parte del Padre, in quanto egli ha una incondizionata fiducia in quello spazio lacerante quale unico luogo

⁸⁵² Cf. WG, 131.

⁸⁵³ GF, 55.

⁸⁵⁴ HD, 297: «Am Kreuz und in seiner Verlassenheit erst wird die ganze Distanz des Sohnes vom Vater offenbar; der beide einende Geist, ihr Wir, erscheint in der Entbergung der Einheit geradezu als bloße Distanz».

⁸⁵⁵ Cf. HCE, 173-174.

⁸⁵⁶ ES, 297.

⁸⁵⁷ MG, 114.

⁸⁵⁸ GF, 271.

⁸⁵⁹ - a cui può essere accordata una fiducia incondizionata proprio nel mezzo dell'estrema distretta del vivere, ossia di quell'annientamento radicale della propria differenza nella indifferenziazione assoluta della morte che vuole fagocitare in sé ogni diversità.

⁸⁶⁰ PI, 101.

della storia in cui sia possibile trovare la presenza originaria della libera e affidabile differenza del suo Padre-Dio⁸⁶¹.

Qui la differenza originaria dell'essere si mostra in tutta la sua incondizionata affidabilità. La ragione di questa affidabilità dell'originario è il suo essere presente; meglio, è il suo essere la congruenza insuperabile che è la carne consegnata fiducialmente di Gesù Cristo. Questa carne mostra che la differenza originaria di ogni cosa si attesta come presenza affidabile proprio nel punto in cui ogni desiderio di esistere viene privato di ogni sua possibile agibilità. L'estremo dell'agire sul baratro nullificante della morte è unicamente l'incondizionato dell'affidamento alla differenza originaria dell'essere. Solo una differenza che sappia *giustamente* corrispondere a un simile affidamento ultimo della carne del Figlio può avanzare la pretesa di sollecitare/evocare qualcosa come un esercizio incondizionato della libertà che a essa vuole ultimamente consegnarsi come alla sua propria affidabile origine. Nella *distanza-testimoniale* la differenza originaria si mostra unicamente quale liberalità assoluta dell'essere⁸⁶².

Postulare, quindi, il darsi del superamento della «distanza» *tradentem-traditum* al di là dell'agire testimoniale della carne di Gesù, presupporlo pertanto quale atto ascrivibile unicamente al Dio-*tradentem* ed esteriore alla libera intenzionalità del Figlio-*traditum*, significherebbe finire con il negare l'incondizionata affidabilità della differenza originaria di Dio. Questo perché, nell'ottica di una simile comprensione della definitività dell'autocomunicazione di Dio, tale originario dovrebbe essere necessariamente «altrove» rispetto all'affidamento incondizionato a Dio-Padre da parte del Crocifisso. Inoltre, se solo un'azione del *tradentem* può superare quella «distanza», ciò significa che la coscienza di Gesù - come identità filiale con la sua missione testimoniale - giunge necessariamente a un punto del suo attuarsi in cui non corrisponde più al senso originario di quella identificazione. Presumere una tale interruzione nell'unità coscienziale di Gesù, però, implica che qui l'uomo di Nazaret non è il Figlio; in questo punto l'incondizionato affidamento della carne del Figlio sarebbe, infatti, destinato a cadere nell'abissale nulla di un essere-altrove della differenza paterna di Dio. La teodrammatica sarebbe qui ridotta a radicalizzazione estrema del tragico. E l'esistenza testimoniale di Gesù non potrebbe coincidere in alcun modo con il darsi dell'incondizionato di Dio nella condizionatezza della forma storica dell'esistere.

Unicamente un tale accadere dell'incondizionato può *giustamente* sollecitare la libertà finita a quella totalità di esercizio, la cui corrispondente attuazione rappresenta l'unica forma compiuta e priva di contraddizioni di quella stessa libertà (che altro non è se non l'agire della carne del Figlio). Infatti, solo se il superamento della distanza *tradentem-traditum* è forma dell'agire pratico della coscienza singolare di Gesù - altrimenti detto, solo se la *paradosis* ultima di Gesù avviene nelle «mani del Padre»⁸⁶³ - l'elaborazione teologica della definitiva autocomunicazione dell'incondizionato di Dio rimane adeguatamente aderente al principio balthasariano - in via di diritto insuperabile - dell'incarnazione della Parola. Nell'espressione estrema della Parola incarnata che è il grido del Crocifisso si attesta, infatti, nell'ordine dell'agire storico, quella relazione con l'origine impostasi (originariamente) alla coscienza stessa di Gesù⁸⁶⁴. Quell'innominabilità dell'altro, allora, portata alla parola nell'esperienza dell'abbandono di Dio da parte del Crocifisso attraverso la nudità anonima del puro «tu», non può essere altri che il Padre presente nella stessa lacerazione vocale della carne della Parola. *Nel* grido di Gesù si dà la testimonianza ultimamente valida dell'effettualità originaria dell'essere: «Das Ende der Frage ist der große Schrei. Er ist das Wort, das kein Wort mehr ist, das deshalb auch nicht mehr als Wort verstanden und ausgelegt werden kann. Er ist das Ungeheure, das noch übrigbleibt, nachdem alles Gemäßigte, Geheure, dem Menschengehör Angepaßte verklungen ist. In Wahrheit müßte man das, was in diesem Schrei nunmehr nackt hervorbricht, in jedem bekleideten Wort mithören[...] Alle diese "Schreie" weisen auf die transzendente Beziehung und Herkunft des Wortes hin»⁸⁶⁵.

2.5.2.3 La lacerazione vocale della testimonianza di Gesù: Il Dio implicato

⁸⁶¹ HD, 337: «Diese Dramatik verstrickt die immanente Trinität nicht mythologisch in das Weltchicksal, wohl aber hebt sie dieses Schicksal in die ökonomische Trinität hinein, deren Voraussetzung die immanente bleibt, sofern die ewige heilige Distanz des Sohnes vom Vater im Geist der Grund dafür ist, daß die unheilige Distanz der Weltsünde in sie hineingestellt, von ihr überholt und durch sie überwunden werden kann». Cf. E. HAULOTTE, *Le concept de croix*, 337: «Car le problème était aussi, à l'inverse: comment sortir de l'Un et construire dans l'histoire une *altérité* réelle, capable de féconder le phylum humain? La solution fut de pousser l'altérité à son extrême par *cette* mort, qui n'est pensable que comme un *excès du don* à l'autre[...]».

⁸⁶² ES, 83: «Natürlich sind wiederum "Abstand" (oder Ferne) nicht in einem Gegensatz oder in einer Spannung zur Nähe[...] zu sehen; wohl aber ist die Setzung eines solchen Abstands nötig, einmal um die personale Eigentümlichkeit im Sein und Handeln jeder Person festzuhalten, sodann um die innertrinitarische Grundlage für das zu ermitteln, was in der ökonomischen Trinität die Möglichkeit der Distanz bist zur Kreuzesverlassenheit sein wird».

⁸⁶³ TDT, 201-202: «In der Tat: der absolute Gehorsam des Sohnes "bis zum Tod am Kreuz" ist als solcher auf den Vater hin proleptisch[:]: auf die Macht des Vaters hin, die eins ist mit dessen Sendung, läßt sich der Sohn in die äußerste Schwäche herab; dieser Gehorsam ist aber so sehr Liebe zum Vater und darin so sehr eins (Jo 10, 30) mit der Liebe des Vaters, daß der Sendende und der Gehorchende aus der gleichen göttlichen Liebesfreiheit heraus handeln: der Sohn, indem er dem Vater die Freiheit läßt, bis zum Tod des Sohnes zu gebieten, der Vater, indem er dem Sohn die Freiheit läßt, bis zum Tod gehorsam zu werden».

⁸⁶⁴ Cf. P. SEQUEURI, *Giobbe, l'incontro nel dolore*, in C.M. MARTINI, *Cattedra dei non credenti*, Milano 1992, 52-68 - qui 64-65: «Qui invece, in Gesù, appare un uomo[...] che osa giurare, dall'inizio alla fine della propria testimonianza, sulla assoluta, radicale, univoca dedizione di Dio nei confronti della liberazione dal male dell'essere umano; che osa giurare sul fatto che Dio non è neppure sfiorato dall'idea che ci sia bisogno, per realizzare la giustizia del vivere, di calcolare una quota di maligna sofferenza per gli esseri umani[...]».

⁸⁶⁵ GF, 303-304.

L'incondizionato affidamento di Gesù alla presenza irrevocabile di Dio nell'ultimità del proprio agire testimoniale non giunge a felice esito posteriormente al darsi storico di questo libero disporre di sé (*post mortem Jesu*). Dio stesso riconosce, piuttosto, in questa *paradosis* della carne di Gesù, l'adeguazione ultimamente valida del suo stesso essere in-sé. Si può quindi parlare di una *implicazione* di Dio nella definitività crocifissa della testimonianza di Gesù⁸⁶⁶: «Es wird zugleich offenbar, dass Gott sich in seiner Liebesoffenbarung in Fleisch und Blut und in deren Opferung für das Leben der Welt unüberbietbar und ohne jedes Zurück engagiert hat»⁸⁶⁷. In questa ultimità dell'agire testimoniale di Gesù «[...]der "leidlose" Gott, ohne aufzuhören, er selbst zu sein, [kann] den Tod und die Vergeblichkeit erfahren[...]»⁸⁶⁸.

Secondo l'impianto della teologia di H.U. von Balthasar, è totalmente interna alla logica dell'autocomunicazione della verità di Dio nella carne di Gesù la possibilità che la serietà ultima dell'incondizionato-etico si realizzi unicamente nello «spessore» storico (nascere, vivere, morire) della forma estetica: «Die christliche epiphaneia Gottes hat nichts mehr an sich von dem bloß Sichausstrahlen der platonischen Sonne des Guten, sie ist Tat freier Gegenwärtigung unter Einsatz der letzten göttlichen und menschlichen Liebestiefen und Wagnisse: das "Ethische" verwirklicht sich genau im Gebild des "Ästhetischen": hinter der Vollendetheit jedes Wortes, jeder Gebärde, jeder Begegnung des Menschensohnes steht ermöglichend und tragend der Einsatz der menschlichen und göttlichen "Existenz", Leben samt Tod, Himmel samt Hölle. Und nochmals darin - und nicht etwa unbeteiligt bezeugend daneben - liegt als Gegenstand einer theologischen Logik die Struktur der Wahrheit, die ja nicht anderes sein kann als Ansichtigkeit des Seins in der Freiheit seiner Selbstoffenbarung»⁸⁶⁹. Ne consegue che la verità incondizionata di Dio non può rimanere in una fluttuante esterioresità rispetto all'esecuzione storica della forma di rivelazione; piuttosto, essa può definitivamente (di-)mostrarsi solo nell'agire testimoniale ultimamente valido della forma storica «Gesù di Nazaret»: «Gott selber hat sich im Medium des Todes hineinbegeben, deshalb bleibt an diesem Ereignis alle Vernunft, auch jeder Gottesbeweis aufgehängt»⁸⁷⁰. Il vincolo *teologico* tra l'etico e l'estetico nell'evento originario di Dio corrisponde al vincolo, precedentemente indicato, fra attestato e attestante realizzatosi nel grido del Crocifisso. Questo significa però, che la presenza reale dell'incondizionato di Dio nella *paradosis* ultima della carne di Gesù può essere adeguatamente percepita solo se la libertà finita si lascia interpellare in maniera incondizionata dalla qualità etica assolutamente singolare dell'evidenza estetica della forma di rivelazione⁸⁷¹. Ciò implica, del tutto consequenzialmente, che solo nella rappresentazione storica (l'estetico) dell'agire testimoniale di Gesù per Dio (l'etico) si lasci *de facto* percepire adeguatamente ciò che essa è *de iure*, ossia la «logica»⁸⁷² della verità originariamente effettuale di Dio stesso.

Il sincopato affidamento di Gesù, gridato verso le «mani del Padre»⁸⁷³, è il luogo in cui Dio è definitivamente/originariamente *toccato* da quest'evento della storia comune degli uomini; e in cui Dio-in-sé viene definitivamente e percettibilmente *osteso* davanti a quella stessa storia: «Und wenn es wahr ist, daß einer in Gott sich das Leiden bis zur Gottverlassenheit zueignet und als das seinige anerkennt, dann offenbar nicht wie etwas Gott Fremdes, das ihn innerlich nicht berührt, sondern als etwas seiner göttlichen Person im tiefsten Zukommendes[...]»⁸⁷⁴. Nell'urlo del Crocifisso è proprio l'originario di Dio ad essere implicato in questa figura storico-pratica dell'agire testimoniale della carne del Figlio, poiché qui «[...] Gott sich nicht nur in der Menschheit Christi, sondern in dessen trinitarischer Sendung ganz davon treffen läßt, wobei im Mysterium der Verfinsterung und Entfremdung zwischen Gott und dem sündentragenden Sohn als eigentlicher Stelle der Stellvertretung die allmächtige Unmacht der Liebe Gottes aufscheint[...]»⁸⁷⁵. Ogni ontologia della redenzione sarebbe fatalmente perduta se la carne di Gesù non fosse *de iure* l'adeguazione ultima della verità di Dio e, quindi, la condizione sufficiente del venire-a-sapere l'originaria effettualità di questa verità. Contro ogni gnoseologia teologica differente da quella permessa dalla carne di Gesù, Dio ha voluto avere precisamente in questa carne abbandonata/lacerata la sua ultima «implicazione»⁸⁷⁶ nell'ordine stesso dell'essere.

In questo «passo» verso il Padre, che è l'affidamento incondizionato di Gesù nella definitività della sua *paradosis*, va anche «[...] Gott selber mit in den Tod[...]»⁸⁷⁷. In questo senso, secondo Balthasar, il Dio di

⁸⁶⁶ Cf. F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970 (=Kriterien 16), 120 (in seguito: F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang*): «Der Herr schreit: "Mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Aber die Todesnacht der Trennung der Gabe vom Schenkenden entbirgt dessen Präsenz als Ursprung des *hingegenen*, ausgelieferten Wortes gerade in unüberbietbarer Radikalität». Cf. T.R. KRENSKI, *Passio caritatis*, 268-272.

⁸⁶⁷ SG, 423.

⁸⁶⁸ MG, 107. Cf. M. JÖHRI, *Descensus Dei*, 359-364.

⁸⁶⁹ KS, 10-11 (corsivo mio).

⁸⁷⁰ LS, 842.

⁸⁷¹ HD, 12: «Einmal mehr aber zeigt sich die Einheit von "Herrlichkeit" und "Dramatik". Die in der Welt, zentral in Christus erscheinende Herrlichkeit Gottes ist nichts Statisches, das man neutral betrachten könnte. Sie selbst tut sich nur im kämpfenden, siegend-untergehenden Einsatz kund und verlangt, um überhaupt in den Blick zu kommen, einen analogen Einsatz».

⁸⁷² Cf. TDT, 52-55.

⁸⁷³ Cf. E. HAULOTTE, *Le concept de croix*, 336-337.

⁸⁷⁴ PC, 208.

⁸⁷⁵ HD, 312.

⁸⁷⁶ GW, 159-160: «Der Geist war es, der - als Geist der Liebe und zugleich als der objektive Bürge - die Einheit zwischen Vater und Sohn in der Gestalt der Verlassenheit von beiden bis ins letzte durchstehen ließ[...] "Von seinem sichtbaren Ort in der Welt aus scheint er [il Figlio] wie eine getrennte, endliche Person dem Vater gegenüber zu handeln; aber der dreipersonliche Gott hat nie aufgehört, eins und unendlich zu sein" [A. von Speyr]. Was wiederum keinesfalls heißt, daß der Modus, den die unendliche Liebe als äußerste Verlassenheit bis zur Rückgabe des Heiligen Geistes annahm, aus der Sicht der Ewigkeit bloßer Schein war: er kann es so wenig gewesen sein wie die vom Sohn getragene Sünde der Menschen» (corsivo mio).

⁸⁷⁷ GF, 87.

Gesù, senza dissolversi nella nebulosità indifferenziata del mitologico⁸⁷⁸, viene toccato e implicato realmente e originariamente (in ciò che egli è) dalla consegna ultima di Gesù a *questa* morte in croce; così che «[...] durch das Leiden der Menschheit hindurch sich beides offenlegt: der Sieg und die Macht Gottes, aber auch der Wille der göttlichen Person des Sohnes (und in ihm der Wille der ganzen Trinität), sich selber durch dieses Leiden affizieren zu lassen»⁸⁷⁹. È necessario, infine, notare come al superamento della distanza «la mia missione - le tue mani», nel gesto dell'incondizionato dell'affidamento crocifisso di Gesù, corrisponda il movimento presenziale del Padre. Il morire-*così* dell'uomo di Nazaret è l'implicazione ultima e irrefutabile di Dio nella «materia estranea» dell'ordine del reale segnato dal peccato: «Der Christ hätte ein seltsames, eigentlich heidnisches Gottesbild⁸⁸⁰, wenn er sich einbildete, daß der Vater im Himmel unbewegt und ungerührt aus der erhabenen Höhe himmlischer "Seligkeit" die Todesangst und Verlassenheit des Sohnes auf Erden veranlassen würde, und nicht gerade in *dieser* Gestalt der Begleitung sein innigstes Einssein mit dem Sohn bekundete: "Auch der Vater ist nicht ohne Pathos" - d.h. Leiden - (Origenes)»⁸⁸¹.

2.5.2.4 La definitività dell'agire testimoniale di Gesù è il senso ultimo dell'esistere umano

La questione del significato della risurrezione all'interno della riflessione teologica di H.U. von Balthasar è sicuramente complessa. Ma lo scopo di questa sezione non può essere quello di procedere ad una disanima di questa problematica, né tantomeno di dare ragione della teologia balthasariana della risurrezione⁸⁸². A partire dal dato precedentemente raggiunto della definitività della testimonianza di Gesù per Dio nel suo grido in croce, si intende semplicemente cercare di sottolineare la relazione che Balthasar istruisce tra questa attestazione cristologica di Dio e la questione del senso ultimo dell'esistenza umana. Ciò non può avvenire certo senza un qualche riferimento alla rilevanza assnta dalla risurrezione di Gesù rispetto alla sufficienza rivelativa dell'ultimità crocifissa del suo agire testimoniale.

Per quanto intricate siano le affermazioni balthasariane in materia di risurrezione, è però possibile evincere due punti fermi di decisiva importanza rispetto alla relazione che ci interessa qui illuminare. In primo luogo, si deve notare come il *Triduum Paschale* di Gesù Cristo costituisca - teologicamente parlando - una unità assoluta e inscindibile⁸⁸³; in secondo luogo, è necessario sottolineare come la portata «ontologica» della *paradosis* della carne di Gesù comporti una sua singolare «Solidarität im Tode»⁸⁸⁴ con la morte di ogni uomo, affatto superata con la risurrezione di Cristo⁸⁸⁵. Sulla base di questi due presupposti è possibile affermare che la croce di Gesù è la *Herrlichkeit* stessa di Dio⁸⁸⁶, e che questa ultimità crocifissa del suo agire testimoniale è precisamente l'accadimento percepibile della storia in cui la decisione di Dio «per la salvezza dell'umanità» giunge alla sua definitiva attuazione. Rispetto a ciò la risurrezione deve essere compresa come l'annuncio di questo evento di Dio già accaduto nella carne di Gesù⁸⁸⁷. L'ultimo gesto del libero disporre di sé a favore di ogni carne può e deve essere quindi percepito come la glorificazione definitiva di Dio stesso. Ciò che nella risurrezione giunge a dispiegamento è già completamente presente e dato nella carne crocifissa di Gesù: «Denn der Gang der Liebe Gottes bis in die äußerste, für die Sünder stellvertretende Nacht ("Warum hast du mich verlassen", Mt 27, 26) [ist] gerade die höchstmögliche Selbstverherrlichung der Liebe Gottes vor der Welt[...]; die Auferstehung ist als inneres Moment schon in dieser absoluten Selbsthingabe enthalten[...]»⁸⁸⁸.

Conseguentemente Balthasar non può che esprimersi in maniera critica in relazione a ogni comprensione della risurrezione di Gesù intesa quale necessaria integrazione/aggiunta di contenuto teologico rispetto a quanto portato all'evidenza con la lacerazione vocale della sua carne testimoniale: «Es kann vielmehr[...] nur so sein, dass die Erniedrigung selber schon wesentlich Verherrlichung des Vaters und infolgedessen auch des Sohnes selbst ist[...], und die äussere Verherrlichung des Sohnes durch seine Auferstehung kann nur bekräftigen, wie sehr die Liebe, die bis zum Tod geht, sich bereits innerlich selber verherrlicht hat»⁸⁸⁹. La risurrezione, quale movimento «verso l'alto» e «cammino verso il Padre», è il diventar notizia visibile⁸⁹⁰ di ciò che nella carne di Gesù si è definitivamente compiuto e congruentemente dato⁸⁹¹. Questo «dato» teologale è stato attestato adeguatamente dalla *res carnis Jesu* a favore della percezione della libertà di ogni uomo: «Was im Ereignis des fleischgewordenen Wortes als "Auferstehung aus den Toten" sichtbar wird, ist nicht jenseitige Fortsetzung der irdischen Existenz, die diese notwendig relativieren würde, sondern die Erweisung

⁸⁷⁸ Cf. HD, 300-305.

⁸⁷⁹ GF, 298.

⁸⁸⁰ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 446-448.

⁸⁸¹ PI, 155. Cf. E. HAULOTTE, *Le concept de croix*, 357.

⁸⁸² Su questo si veda lo studio sistematico di F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Brescia 1998 (=Biblioteca di teologia contemporanea 99), 236-247.

⁸⁸³ H.U. von Balthasar utilizza la segmentazione temporale dei «tre giorni» come chiave metodologica per circoscrivere approssimativamente l'unità teologica dell'evento della *paradosis* della carne del Figlio.

⁸⁸⁴ Cf. TDT, 153-161; *Glaubhaft*, 64-65.

⁸⁸⁵ Cf. TDT, 161-170.

⁸⁸⁶ Cf. NB, 270.

⁸⁸⁷ Cf. TDT, 119.

⁸⁸⁸ SC, 330 (corsivo mio).

⁸⁸⁹ SG, 590.

⁸⁹⁰ SG, 647: «Das "Aufsteigen" bei Johannes ist nur Sichtbarwerden einer immer schon vorhandenen Dimension des Ereignisses[...]. Cf. *Cordula*, 39-40.

⁸⁹¹ Cf. SG, 647.

des Ewigkeitsgehalts und der ewigen Würde des leiblich gelebten und leiblich gestorbenen je einmaligen Daseins»⁸⁹².

In un linguaggio⁸⁹³ che non può sottrarsi all'utilizzo di immagini⁸⁹⁴, Balthasar rimarca spesso l'unità di croce e risurrezione; e questo specialmente nel caso di una contemplazione dell'evento originario di rivelazione dal punto di vista del cammino di Gesù verso il Padre⁸⁹⁵. Egli ritiene che la risurrezione sia già insita al morire-*così* assolutamente singolare di Gesù: «Sein Tod ist der Höhepunkt seiner aktiven Leistung, darin bestehend, daß er die ihm aufgebürdete übermäßige Last der Weltschuld trägt, daß er seine Liebe gerade *im* Sterben bis ans Ende zu beweisen vermag (Joh 13, 1), daß er, von der Erde erhöht, alle an sich zieht[...] Liebe ist hier nicht nur, wie das Hohelied sagt, "stärker als der Tod", sondern sie hat sich den Tod als Form ihrer Lebendigkeit anverwandelt. Von dieser erstaunlichen Tatsache aus wird beides verständlich: die Auferstehung, die nicht nur eine spätere Folge der "ans Ende gehenden Liebe" des Sohnes ist, sondern ihr schon innewohnt[...], und die Eucharistie, in welcher die unendliche Fruchtbarkeit dieser Hingabe "für euch und für die Vielen" sich ausdrückt, und die wegen der im Kreuz liegenden Fruchtbarkeit auch schon vorweg eingesetzt werden konnte»⁸⁹⁶. E poiché l'amore del Padre «[...] im Kreuzgeschehen sich stärker als alle Weltmächte erweist[...]»⁸⁹⁷, Balthasar può affermare come una comprensione della «Auferstehung im Tode»⁸⁹⁸ possa correttamente rappresentare la specificità della fede cristiana. Certo egli accorda alla risurrezione di Gesù, intesa come atto trinitario di Dio⁸⁹⁹ nell'agire ultimo della testimonianza di Gesù (grido del Crocifisso come libera *paradosis* fiduciale nelle mani innominabili della differenza paterna di Dio)⁹⁰⁰, una rilevanza escatologica. Questo, però, non comporta alcuna interruzione della permanente e reale solidarietà di Gesù Cristo con la morte di ogni uomo; piuttosto la fissa in maniera definitiva: «Er aufersteht nicht von den Toten weg (als ließe er diese hinter sich zurück und überließe sie ihrem Schicksal), sondern *als* der Tote, der er war»⁹⁰¹.

Solo nel grido del Crocifisso, rivelazione dell'unità teologica tra dedizione incondizionata di sé a favore di ogni carne e congruenza assoluta del vissuto di Gesù con l'incondizionato volere di Dio, è possibile giungere alla questione discriminante in materia di risurrezione, ossia a quella relativa a un definitivo superamento della fagocitante ultimità della morte non al di là del morire umano, bensì nella morte stessa. La morte, infatti, si configura come l'aporia⁹⁰² «patetica»⁹⁰³ di ogni senso dell'esistenza finita, «[...] weil Sinn einen Anspruch von Absolutheit in sich hat, er aber die Erfüllung dieses Anspruchs angesichts von Zeit und Tod nie vorweisen kann»⁹⁰⁴. Dato che per Balthasar questa aporia radicale del senso non può essere superata né prometicamente⁹⁰⁵ né stoicamente⁹⁰⁶, e che lo scioglimento di essa richiede necessariamente una «Handlung Gottes»⁹⁰⁷ nella condizionatezza della storia, ne risultano due conseguenze fondamentali: da un lato, che l'intero della differenza creata, proprio nell'atto della libertà divina con cui essa è chiamata all'esistenza, deve essere progettata/pensata fin dal principio come orientata a quest'azione redentrice di Dio nella «storia» di Gesù⁹⁰⁸; d'altro lato, che questa azione di Dio che dà risposta ultimamente valida nello «spessore» storico della carne del Figlio all'aporia radicale del senso⁹⁰⁹ (quindi come datità, che prima del suo accadere effettuale non può essere in alcun modo, foss'anche solo trascendentalmente, già oggetto della coscienza)⁹¹⁰, rivelazione definitiva della verità di Dio e della verità dell'uomo⁹¹¹, deve accadere *nel* morire⁹¹² come la radicale «Umwertung»⁹¹³ della morte stessa. Una donazione di senso ultimo, quindi, può avvenire unicamente a patto che l'incondizionato nel suo accadere storico viva radicalmente fino alle sue estreme conseguenze quell'aporetico della finitudine che è la morte. La forma di rivelazione, nell'ultimità crocifissa del suo agire testimoniale, è questo vissuto incondizionato della morte nella sua aporia; e così, ma solo così, diventa risposta definitiva di Dio alla domanda/questione del senso ultimo dell'esistere⁹¹⁴.

In accordo con quanto più volte già accennato in questa sezione del lavoro, il luogo in cui accade la «Umwertung» nella morte stessa del nostro morire è la validità ultima di quell'ostensione/offerta di senso che è il morire-*così* testimonialmente rappresentativo di Gesù: «Die Zeit erscheint ihm [Gesù] auch dort sinnvoll, wo sie dem Desillusionierten anfängt, sinnlos zu erscheinen, sinnvoll gerade dort, wo sein Dasein als ein

⁸⁹² HD, 123.

⁸⁹³ Cf. HD, 325; ES, 458.

⁸⁹⁴ Cf. TDT, 192.

⁸⁹⁵ Cf. TDT, 183.193-194.201.

⁸⁹⁶ HCE, 127-128.

⁸⁹⁷ NB, 190.

⁸⁹⁸ Cf. GF, 84.

⁸⁹⁹ Cf. TDT, 195-210.

⁹⁰⁰ TDT, 104: «An entscheidender Stelle ersetzt Lk die letzte Paradosis durch den Vater, den Verlassenheitsruf des Sohnes am Kreuz, durch die letzte Paradosis des Sohnes, der seinen Geist in die Hände des Vaters überliefert[...]».

⁹⁰¹ HCE, 190.

⁹⁰² Cf. GF, 69-71; LS, 843; *Glaubhaft*, 40-48.

⁹⁰³ Cf. HD, 67-74.

⁹⁰⁴ HD, 69. Cf. HCE, 38-41.

⁹⁰⁵ Cf. GF, 74-77; *Glaubhaft*, 19-32.

⁹⁰⁶ Cf. HD, 71-72; GF, 77-79.

⁹⁰⁷ Cf. *Glaubhaft* 46; GF, 72.

⁹⁰⁸ Cf. HD, 71.101.

⁹⁰⁹ Cf. HD, 96.122.

⁹¹⁰ Cf. HD, 107-108. Si veda pure HD, 74.130.

⁹¹¹ Cf. HD, 73.

⁹¹² Cf. HD, 102.121.

⁹¹³ Cf. GF, 86-87; HD, 121.

⁹¹⁴ Cf. HD, 122.

Scheitern und ein Trümmerhaftes erscheint, wo er alles eingesetzt und irdisch nichts erreicht hat, ja zuletzt vollends ins Leere fällt, nämlich in seine erfahrene Gottverlassenheit am Ölberg und am Kreuz, wo ihm jeder Sinn seines Leidens, Sterbens, ja seines ganzen durchlaufenen Lebens entschwindet. Es gibt den merkwürdigen Akkusativ im Johannesprolog, wo es heißt, niemand habe Gott gesehen außer der eingeborene Sohn, der *“eis ton kolpon tou Patros”*, “zugekehrt zum Schoß des Vaters” sei (1, 18). Dieses Hingekehrtsein vollendet sich in der Passion-Entfremdung: “In deine (ungefühlten) Hände lege ich meinen Geist” (Lk 23, 46)⁹¹⁵. Attraverso la corrispondenza evidente tra la congruenza della sua carne con il volere di Dio e il superamento della distanza *tradentem-traditum* in ragione del suo affidamento incondizionato a Dio-Padre, Gesù attesta che nel punto in cui tale corrispondenza si è ultimamente verificata l'intero dell'esistenza umana è oramai custodito per sempre presso Dio⁹¹⁶: «Vergeblichkeit und Verlorenheit als Seinsweise in der Schuld des Ungehorsams wird zur Artikulation des Wortes der Treue und Unschuld und hat *im Tode selbst* den Übertod, das Hinüber-sein in den bergenden Schoß der Ewigkeit erreicht. Die Raffgebärde des reißenden Todes ist eingeholt von der Hingabegebärde des Sterbenden»⁹¹⁷.

Il punto qui è quella libertà dell'agire testimoniale di Gesù attuata nel gesto di un'incondizionata consegna di sé nella distanza *tradentem-traditum* all'origine che lo consegna da sempre. Lo stile testimoniale è affidamento assoluto, e questa ultimità dell'agire fiduciale di Gesù è la presenza definitiva dell'incondizionato di Dio che si autoattesta nel morire-*così* del Crocifisso, quale raffigurazione ultima e adeguata del suo essere in-sé. L'offerta di senso ultimo dell'esistere è questa presenza definitiva dell'incondizionato di Dio nella storia dell'uomo: «Paradoxerweise erweist die Verewigung des ganzen Daseins Jesu das Endgültige nicht nur seiner zeitlichen Taten und Leiden, sondern gerade auch seines Todes. Aber diese bleibende und nicht aufgehobene Endgültigkeit des Kreuzestodes[...] wird unterlaufen durch das auf seine Frage antwortende Wort Gottes, das zwar die Frage bis auf ihren Grund auslotet (“mein Gott, warum hast du mich verlassen?”), aber dies im letzten Gehorsam an den das Wort aussendenden Gott tut, so daß *Gott selbst mitten im Fragen des Verlassenen die Antwort erteilt*»⁹¹⁸.

Nel grido del Crocifisso, divenuto radicalizzazione estrema della questione del senso ultimo, viene racchiusa e posta ogni domanda di senso dell'uomo. E Dio dà risposta ultimamente valida a questa interrogazione radicale nel mezzo stesso di essa. Meglio, qui l'interrogante diviene risposta ultima nella sua propria carne. Ma ciò significa che Dio, da sempre, si lascia colpire e chiamare in causa ogni qualvolta dalla carne lacerata dell'uomo si leva l'urlo della domanda di senso ultimo dell'esistere⁹¹⁹: «Will der Mensch nicht dem innern Widerspruch der Revolte verfallen, kann er nur auf Gottes eigene Antwort warten. Und Gott gibt keine andere als den Wahnsinn des Kreuzes, der als einziger den “Wahnsinn” des Weltleids übersteigt[...] Einzig “der Logos des Kreuzes” wird das Weltleid ein- und unterfassen, ein gelebtes, blutendes, nach Sinn und nach Gott fragendes, in den Todesschrei endendes Wort: einzig dieses so schwache Wort, daß es im Gestürm der Fragen und Anklagen kaum hörbar ist, wird die Antwort von Gott her sein»⁹²⁰.

2.5.3 Nella simbolica della definitività testimoniale: Il «cuore trafitto»

Dio, dunque, nell'ultimità testimoniale del grido di Gesù è implicato fin nel più profondo del suo «innersten Wesens»⁹²¹, in quanto la lacerazione vocale della carne del Figlio chiama in causa il «cuore» stesso di Dio⁹²² rispetto alla non procrastinabilità ulteriore della questione del senso ultimo dell'esistere (anche per Dio). Questa *paradosis* dell'uomo di Nazaret, evento singolare della storia comune degli uomini⁹²³, è l'autocomunicazione adeguata e definitiva del Dio che in essa ha voluto da sempre lasciarsi implicare proprio *così*⁹²⁴. H.U. von Balthasar riesprime, e cerca di sviluppare teologicamente, questo nucleo contenutistico della validità ultima dell'agire testimoniale della carne di Gesù attraverso il simbolo del cuore. L'abbandono del Crocifisso nella distanza *tradentem-traditum*, e il superamento di questa attraverso l'abbandono incondizionato di Gesù al volere di Dio nella libera *traditio* di sé, bene un tale evento storico è la rivelazione originaria del «cuore» di Dio⁹²⁵, ossia dell'intimità più radicale del suo stesso essere. Così compresa, la categoria simbolica del cuore può essere assunta per indagare più a fondo all'interno della teologia balthasariana l'insuperabilità della carne Gesù come adeguazione ultima dell'incondizionato di Dio. Che l'immaginario del «cuore» spinga in questa direzione è confermato dallo stesso Balthasar quando, in riferimento a Bonaventura, fissa chiaramente il quadro di quella relazione di congruenza: «Die Offenlegung Gottes im Herzen Jesu enthüllt das Quellgeheimnis Gottes[...]»⁹²⁶.

⁹¹⁵ HCE, 45.

⁹¹⁶ Cf. HD, 110-111.

⁹¹⁷ GF, 86-87 (corsivo mio).

⁹¹⁸ HD, 123-124 (corsivo mio).

⁹¹⁹ HD, 124: «Denn hier hat das Wort selbst eine absolut gewordene Frage im Namen aller Fragenden gestellt, die wie ein Pfeil mitten ins Herz Gottes trifft. Und in der Öffnung dieses Herzens liegt die Antwort».

⁹²⁰ HD, 179-180.

⁹²¹ Cf. ES, 235.

⁹²² NB, 481: «[...] so wie der unartikulierte Todesschrei des gekreuzigten Logos zum endgültigen Menschenwort wurde, das durch alle Finsternisse mitten in Gottes Herz traf».

⁹²³ Cf. ES, 220.

⁹²⁴ ES, 215: «Das hindert nicht, daß das Leiden Christi das ganze Wesen Gottes auslegt, auch und gerade das Herz des Vaters, der sein Teuerstes aus Liebe übergibt». Cf. SC, 359.

⁹²⁵ Cf. ES, 194; KS, 358.

⁹²⁶ KS, 356.

Sembra così sussistere in Balthasar una relazione simbolica fra la lacerazione vocale della testimonianza di Gesù e la scena giovannea della trafissione del costato del Crocifisso. L'intuizione teologica trova una qualche conferma anche in campo esegetico. E. Haulotte ha intravisto, infatti, una corrispondenza essenziale tra le parole del Crocifisso nel Vangelo di Giovanni e l'urlo sinottico di Gesù⁹²⁷. Inoltre, I. de la Potterie ha mostrato come sia possibile trovare una correlazione nel quarto vangelo tra la scena del morire-così di Gesù (Gv 19, 28-30) e quella della trafissione del costato (Gv 19, 31-37)⁹²⁸. Sulla scorta di questo dato esegetico risulta essere pertinente un utilizzo teologico della figura del «cuore trafitto» come immagine dell'agire testimoniale di Gesù nella sua ultimità crocifissa⁹²⁹. Dato l'ordine simbolico della correlazione interna al testo stesso di Giovanni⁹³⁰, inappropriata è qualunque considerazione dell'immaginario del «cuore trafitto» quale aggiunta necessaria a una presunta insufficienza della testimonianza del grido del Crocifisso. Tanto meno sembra essere corretta una visione della scena giovannea quale atto rivelatore di Dio *post mortem Jesu*⁹³¹. Solo il mantenimento della simbolicità rende possibile uno scavo dell'immaginario del «cuore» capace di contribuire a una più approfondita comprensione della valenza semantica dell'ultimità crocifissa della testimonianza di Gesù per Dio. In questo senso vogliono muoversi le riflessioni seguenti.

Prima di passare a un'analisi più sistematica della simbolica del cuore nella teologia di H.U. von Balthasar, può essere di una qualche utilità soffermarsi ancora un momento in ambito biblico-teologico. E. Haulotte ha sottolineato come nel molteplice racconto evangelico della passione, ma più generalmente in tutto il *corpus* neotestamentario, il corpo di carne di Gesù giochi un ruolo decisivo proprio rispetto alla presenza visibile di Dio⁹³². Il corpo incondizionatamente dedito⁹³³ di Gesù⁹³⁴, vissuto in una radicale eccentricità fino all'ultimità testimoniale della croce, diviene il luogo della storia in cui in maniera insuperabile e universalmente percettibile si dà la presenza della verità originaria di Dio⁹³⁵. L'interpretazione balthasariana dell'immaginario simbolico del cuore di Gesù pare muoversi proprio in una direzione simile a quella descritta. Egli elabora, infatti, la corrispondenza teologica fra la simbolicità del «cuore» e la carne testimoniale di Gesù in modo tale che la prima possa assumere una qualche valenza teologica solo in ragione della sua immediata relazione al nucleo più personale della realtà storica dell'uomo di Nazaret⁹³⁶. La simbolica del cuore rimanda pertanto a quanto è accaduto una volta per tutte nella carne della Parola⁹³⁷.

Al simbolico va riconosciuta la capacità di funzionare anche nel senso di una presenzialità testimoniale del raffigurato, come ha acutamente osservato L. Pareyson⁹³⁸. In una tale direzione di pensiero si orienta lo stesso Balthasar: «Zeugnis durch stellvertretenden Tod mit Öffnung des Herzens, die der andere Johannes feierlich bezeugen wird: "der dies gesehen hat, bezeugt es, und sein Zeugnis ist wahr, er weiß, daß er Wahres berichtet" (19, 35)»⁹³⁹. In una prospettiva filosofica di taglio fenomenologico V. Melchiorre ha rimarcato come questo «vedere» discepolare nel vangelo giovanneo comporti una libera intenzionalità del soggetto, disposta a un fiduciale riconoscimento della verità che si incontra in ciò che si viene-a-vedere: «Il verbo usato dall'evangelista, *ὁράω*, va nel senso del vedere che si spinge all'estremo e di lì traguarda: non un semplice percepire e il solo intendere della mente, ma un riconoscere che si abbandona alla verità dell'altro incontrato. Il nostro discorso può riprendere proprio dall'analisi di questo vedere o di questo guardare, che per molti versi sembra già darsi come metafora o forse addirittura come sineddoche d'un più profondo movimento intenzionale»⁹⁴⁰. In maniera estremamente sintetica si è voluto qui offrire l'orizzonte entro il quale ci si intende muovere nelle sezioni seguenti. In queste note introduttive si è evidenziata soprattutto la plausibilità di una contemplazione teologica della scena del «cuore trafitto» come ermeneutica simbolica della carne testimoniale di Gesù. Al termine è possibile forse rimarcare come per Balthasar tale immagine funzioni anche come simbolica testimoniale del realismo assoluto di quella «ontologia della carne»

⁹²⁷ E. HAULOTTE, *Récit et concept*, 197: «Jn trouve ainsi une série d'équivalences au grand cri synoptique». Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, Freiburg - Basel - Wien 1975 (=Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/III), 331-332.

⁹²⁸ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992 (=Dabar 4), 175-177.

⁹²⁹ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea*, 165.

⁹³⁰ I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea*, 174: «[...] il sangue che esce dal costato di Gesù già morto è qui come il simbolo di ciò che era stata la libera accettazione della morte da parte di Gesù, quando era ancora *in vita*».

⁹³¹ Cf. H. VERWEYEN, *Auferstehung*, 129-132.

⁹³² Cf. E. HAULOTTE, *Le concept de croix*, 129-131.301-302.320-326.

⁹³³ Cf. E. HAULOTTE, *Le concept de croix*, 321.

⁹³⁴ E. HAULOTTE, *Récit et concept*, 197: «Si, durant un temps de suspens, marqué même en Jn ("Que dirai-je?"), le *désir* le plus ardent de Jésus a sa source au-delà des limites de son "moi" où pourtant se condensent la vie qu'il donne et l'esprit qu'il "rend", si ce *désir*, manifestement, n'a aucune prise sur le monde qui l'observe, hostile, indifférent ou seulement curieux[...], le feu de ce *désir* ne s'en trouve pas moins brûler pour tous en un *point nodal*, puisque pour tous, positivement ou négativement, *son corps est objet de désir*».

⁹³⁵ Cf. E. HAULOTTE, *Le concept de croix*, 131.

⁹³⁶ Cf. PC, 223.

⁹³⁷ Cf. SV, 491.

⁹³⁸ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 104: «La superba pretesa di attingere la divinità con puri concetti è controproducente, e allontana e respinge ciò che si vorrebbe cogliere e penetrare, mentre a tal fine riesce ad essere molto più efficace il fascinosa incanto dell'immagine e molto più captante la delivata concinnità del simbolo. Certo, rispetto alla precisione e al rigore del concetto e alla fatica che ne accompagna l'arduo cammino il simbolo non può contrapporre che il suo dimesso aspetto sensibile e la spontaneità della sua nascita poetica; ma dove l'indeterminatezza dell'oggetto è dovuta non alla nebulosità d'una idea vaga e indistinta, ma alla sua essenziale e irriducibile ulteriorità, allora la schietta umiltà del simbolo trova il suo compenso a spese dell'indebita e sterile *hybris* della ragione[...]. Così prospettata, l'immagine sensibile del simbolo non è tanto un'immagine riflessa quanto un'immagine rivelativa, non tanto un segno arbitrario e sostituibile quanto la cosa stessa nella sua presenza visibile: *non è tanto un'allegoria che, pur partendo da una somiglianza iniziale, nell'implicare un trasporto suppone una superazione e un allontanamento, quanto una vera e propria identità di rappresentante e rappresentato[...]*, una limpida trasparenza in cui il mezzo scompare per dar luogo alla presenza diretta[...].» (corsivo mio).

⁹³⁹ GW, 377.

⁹⁴⁰ V. MELCHIORRE, *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Milano 1993 (=Metafisica e storia della metafisica 2), 250 (in seguito: V. MELCHIORRE, *Essere e parola*).

che è il morire-così del Crocifisso⁹⁴¹: «Man muß auf Christus blicken [ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, Gn 19, 37b], um zu wissen, was hier in Wahrheit zusammenkommt, und warum es nicht nur “forensisch”, sondern innerlich und real wahr ist, daß “wenn einer für alle gestorben ist, alle gestorben sind” (2Kor 5, 15)»⁹⁴². Simbolica del tutto appropriata questa, in quanto il grido del Crocifisso deve essere letteralmente ἰδὼν (Mc 15, 39), affinché si possa sapere la verità di quella carne come la carne del Figlio di Dio.

2.5.3.1 Il simbolo testimoniale del «cuore» di Gesù: *Justesse* della forma di rivelazione e *justice* dell'evento originario di Dio

L'originario dell'essere, privo di dipendenza alcuna⁹⁴³ esclusa quella dalla corrispondenza etica alla sua libertà amante⁹⁴⁴, ostende il suo senso, rendendovisi presente, unicamente nella incondizionatezza della dedizione di Gesù: spazio accogliente ogni estraneità della libertà finita rispetto all'intenzione primordiale dell'infinito della libertà di Dio⁹⁴⁵. In ragione di ciò Balthasar ritiene che il *vissuto* della carne del Figlio sia l'unica forma definitivamente adeguata di quello stesso originario: «Gerade in diesem Sich-Verströmen [esprimendosi simbolicamente nell'immagine del «cuore» di Gesù] ins Nichtige aber verherrlicht sich Gottes Herz, vollendet sich somit alle “Glorie” des Seins, wie sie in der transzendentalen Selbstaussdruckskraft grundgelegt ist: “Hoc ipso quod despectus fuit, hoc ipso fuit gloriosus” [Bonaventura]»⁹⁴⁶. La proporzione della dedizione della carne di Gesù è dunque forma dell'incondizionatezza dell'essere; e l'ultimità testimoniale dell'urlo del Crocifisso è la *Herrlichkeit* stessa dell'originario dell'essere. Balthasar intende sottolineare come il categoriale di quella libera dedizione di sé non possa essere ridotto a mera apparenza di una primordialità trascendentale non effettuale dell'essere; esso ne è piuttosto la *giusta* forma⁹⁴⁷. Egli riconosce proprio nella simbolica del cuore lo strumentario espressivo necessario a salvaguardare questa correlazione *in re* tra la proporzione del vivere di Gesù e il senso ultimo dell'originario effettuale dell'essere. Viene così affermata la non plausibilità sia di qualsiasi trascendentalizzazione logica che di ogni esoterismo simbolico dell'evento originario di Dio. Nel medio di questa simbolicità testimoniale del «cuore trafitto» Balthasar elabora infatti il momento discriminante rispetto al darsi dell'incondizionato e all'evidenza del suo senso, ossia quello dell'insuperabile qualità etica dell'originario dell'essere.

In riferimento ad Anselmo e C. Peguy, Balthasar può elaborare attraverso il simbolo del cuore una figura teologica di fondamentale importanza qual è la *giustezza* della forma di rivelazione come adeguazione ultimamente valida dell'originaria *qualità etica* dell'incondizionato di Dio. Solo la congruenza testimoniale della carne di Gesù con il volere di Dio (*giustezza*) permette di attuare e portare a compimento, all'interno di un ordine del reale segnato dalla estraneità del peccato, l'intenzione originaria della libertà infinita di Dio, ovvero di voler trovare la propria immagine espressiva unicamente nell'esercizio incondizionato della libertà finita (*giustizia*): «Daß Christus gekommen ist, die Welt als ganze zu erlösen, ist “die Achse des Christentums”[...] Die Achse ist formell der Ort der justesse, sie ist materiell der Standort, wo Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit, Fleisch und Geist, Kontemplation und Aktion, Gnade und Leistung sich durchdringen, *nicht wie zwei äußerliche Faktoren, sondern als Wirklichkeiten, die einander innerlich fordern und bedingen*»⁹⁴⁸. Unicamente nella *justesse* della forma in esercizio si può attestare, con validità ultima, l'insuperabile qualità etica dell'originario dell'essere, ossia la sua *justice-rectitudo*⁹⁴⁹: «Es gehört deshalb zur Klassik Jesu, daß in ihm die göttliche Liebe vollkommen inkarniert ist in der Gerechtigkeit, die nur justice sein kann, wenn sie justesse ist[...]»⁹⁵⁰. Solo la *giustezza* della carne di Gesù può, pertanto, ostendere la *giustizia* della verità di Dio a favore dell'esercizio etico-pratico della libertà finita, in quanto tale *giustizia* può essere effettivamente tale unicamente qualora essa *sia* quella *giustezza*: laddove l'evento originario di Dio può mostrare/attestare *questa* sua originaria giustizia esso può sollecitare la libertà finita a un incondizionato affidamento al senso del suo darsi.

D'altro lato, però, bisogna rimarcare con Balthasar come questa *giustizia* dell'originario sia il fondamento grazioso che rende possibile la congruenza della forma di rivelazione con la sua intenzione primordiale, e l'abilità, in tal modo, ad attestare dall'interno del suo agire testimoniale che la propria *justesse* è esattamente e realmente la *giusta* immagine del volere di Dio: «[...] damit Schönheit (justesse) sei, ist Gerechtigkeit (justice) gefordert, und diese ist zuletzt nur grundgelegt in der Rechtfertigung durch Gnade»⁹⁵¹. Si è così ottenuto quel vocabolario teologico elementare che ci permette ora di procedere a una più accurata caratterizzazione della questione in esame.

⁹⁴¹ Cf. KS, 253.

⁹⁴² SV, 372.

⁹⁴³ Cf. KS, 250.

⁹⁴⁴ Cf. LS, 831.

⁹⁴⁵ HD, 175: «[...] daß es diese Solidarität der Menschen in ihrem Geschick Gott gegenüber gibt, sofern unsere gemeinsame Entblößtheit von der inneren Hinordnung auf Gott und seine Gnade ihn veranlaßt hat, uns eine tiefere und schmerzlichere Form seiner Liebe bekanntzugeben und damit allererst zu zeigen, bis in welche Abgründe diese Liebe - wenn sie sich einmal entschlossen hat, ihren in Freiheit und durchaus ohne jede Notwendigkeit ins Dasein gesetzten Geschöpfen an der absoluten Liebe und ihrer Seligkeit Anteil zu geben - hinabzusteigen gewillt ist».

⁹⁴⁶ KS, 359.

⁹⁴⁷ Cf. HCE, 196.

⁹⁴⁸ LS, 794 (corsivo mio).

⁹⁴⁹ La correlazione fra la figura teologica anselmiana della *rectitudo* e il tema della *justice* in Peguy è intesa direttamente da Balthasar stesso (cf. KS, 247; LS, 770).

⁹⁵⁰ LS, 877.

⁹⁵¹ LS, 876. Cf. KS, 246.

Dio riconosce la libertà amante della carne di Gesù (che lascia caricare su di sé l'alienazione estrema di ogni peccaminosa distanza da Dio) come la congruenza perfetta, e l'evidenza adeguata, del suo volere incondizionato (*congruenza* come *giustizia*). Ciò accade mentre Dio fa diventare visibile la sua irrevocabile presenza nella storia umana nell'affidamento incondizionato di Gesù alle sue «mani» innominabili (*misericordia* come *giustizia*)⁹⁵²: «Nirgendwo kann Gott besser als der gefunden werden, der er ist, als hier[...]: Der Sohn hat alle Vergehen seiner Feinde auf sich geladen, und der Vater nimmt diese Übernahme ernst: hier erweist sich die Einheit des Erbarmens Gottes mit seiner Gerechtigkeit[...]»⁹⁵³. Il tema, già più volte emerso, dell'evidenza ottiene qui un rilievo di sicuro interesse teologico-fondamentale. Si tratta certamente dell'evidenza che pertiene alla forma di rivelazione. Essa si attua, però, come tale, ossia come evidenza del *sensu* ultimo dell'esistere, solo attraverso la sua comprensione da parte della ragione umana. Una tale *Einsicht* nell'evidenza della forma di rivelazione appartiene alla *ratio* «redenta»⁹⁵⁴ in generale - e come tale, è ad essa sempre possibile: «Denn Offenbarung Gottes heißt sein Sich-sehen-lassen und appelliert somit eindeutig an des Glaubenden Verständnis, an das Auge seiner Vernunft»⁹⁵⁵. Secondo Balthasar ne va qui di un'evidenza che è qualità propria della forma di rivelazione, e che quindi non le può essere attribuita da alcuna *ratio* umana per quanto redenta. Ma proprio in quanto tale essa è evidenza *per* la ragione redenta nel suo complesso, poiché la *res* teologale si mostra e vuole lasciarsi vedere proprio come la forma della *rivelazione* di Dio al e per l'uomo.

L'autoattestazione definitiva dell'incondizionato di Dio deve essere ravvisata in questa evidenza della forma storica di rivelazione intelligibile alla ragione umana. Soltanto questa *giustizia* della fatticità storica della carne di Gesù «[...] bringt den unendlichen Geheimnis-Hintergrund, der sich als das Schöne, das Wahre und Gute offenbaren will, nach vorn in die Evidenz. Fehlte diese, so wäre der Glaube nicht menschenförmig, sondern spiritualistisch-irrational. Die historische Offenbarung ist als ganze so durchstrukturiert, daß sie dem Kontemplierenden an ihrer Struktur, an ihren Verhältnissen, Proportionen, Bezogenheiten ihre spezifisch göttliche Richtigkeit erweist»⁹⁵⁶. L'agire testimoniale della forma di rivelazione è quindi l'attestazione ultimamente valida della *rectitudo* originaria dell'incondizionato di Dio, in quanto esso ne è da sempre l'adeguazione di carne. Il senso *inteso* da questa carne è l'ostensione definitiva della *giustizia* originaria del darsi dell'incondizionato come senso *ultimo* dell'esistere.

Affinché l'ultimità del senso possa mostrarsi in tutta la sua giustizia originaria è necessario che l'incondizionato si dia precisamente nella congruenza ultima della forma di rivelazione con il volere di Dio. In questo modo l'originario di Dio si mostra in grado di ostendere a favore della coscienza pratica dell'uomo ciò che esso da sempre è: la «libera»⁹⁵⁷ assoluta di un amore giustamente misericordioso⁹⁵⁸. Si può affermare pertanto che la congruenza tra giustizia dell'originario e giustizia della forma di rivelazione è l'adeguazione insuperabile della libera intenzione di Dio come giustizia della misericordia; e, quindi, come affidabilità del suo manifestarsi nella dedizione incondizionata della carne del Figlio: «Dagegen ist die Vollendung des wahren philosophischen Aktes jene theologische Erfahrung angesichts der Offenbarung der Barmherzigkeit des Vaters im leidenden Sohne, in der in unaufälliger Weise aller Gerechtigkeit genuggetan wird, ut nec major (misericordia) nec justior cogitari possit[...]»⁹⁵⁹. Balthasar considera la congruente adeguazione fra giustizia dell'originario e giustizia della forma, che è la carne di Gesù, come l'unica corrispondenza possibile *in re* alla figura anselmiana dell'*id quo majus cogitari nequit*, in cui «[...] das Denken eigentlich nicht zugunsten eines Höheren oder Höchsten verlassen [wird], sondern es bleibt bewußt bei sich, indem es etwas Bestimmtes zu denken sucht»⁹⁶⁰.

Se nel dettato logico-formale dell'*id quo majus cogitari nequit* è possibile individuare il luogo teoretico funzionalmente orientato alla realtà⁹⁶¹ in cui «[...] Gott und Mensch volles Recht geschieht»⁹⁶², è necessario rilevare come la *giustizia* della congruenza della carne di Gesù con la *giustizia* originaria del volere di Dio sia la forma storica in cui si mostra la sua effettiva corrispondenza alla realtà originaria⁹⁶³. L'affidabile giustizia

⁹⁵² KS, 237: «Dagegen ist die Vollendung des wahren philosophischen Aktes jene theologische Erfahrung angesichts der Offenbarung der Barmherzigkeit des Vaters im leidenden Sohne, in der in unaufälliger Weise aller Gerechtigkeit genuggetan wird, ut nec major (misericordia) nec justior cogitari possit [Anselm - *Cur deus homo II*, 20...]. Cf. HCE, 200; HD, 237.239.

⁹⁵³ HCE, 371. Che qui ne vada di qualcosa di definitivo, cioè che quella identità non venga raggiunta *post mortem Jesu* ma unicamente nel gesto ultimo della sua coscienza *in actu exercito* viene chiaramente inteso da Balthasar stesso: «[...] hier ist die innergöttliche Liebe - Vater, Sohn in der Einheit des Heiligen Geistes - nackt offenbar. Die Herrlichkeit der Auferstehung ist nur Explikation des hier schon bis zum Grund Getanen und Offenbarten, das sich von Ostern an durch alle Jahrhunderte immer neu und anders und tiefer auslegen wird» (HCE, 371).

⁹⁵⁴ Cf. KS, 225.

⁹⁵⁵ KS, 220.

⁹⁵⁶ VC, 123.

⁹⁵⁷ Cf. KS, 250.

⁹⁵⁸ Cf. KS, 247.

⁹⁵⁹ KS, 237.

⁹⁶⁰ H. VERWEYEN, *Nach Gott fragen Anselms Gottesbegriff als Anleitung*, Essen 1978 (=Christliche Strukturen in der modernen Welt 23), 56 (in seguito: H. VERWEYEN, *Nach Gott fragen*).

⁹⁶¹ KS, 236: «Sowenig das Sein ein Begriff ist, obwohl die Voraussetzung für alle Begriffsbildung, sowenig und noch weniger ist Gott ein Begriff, obwohl er die Voraussetzung für alles Sein (Seiende) und Denken (Denkende) ist. Könnte die negative Formel (id quo majus...) noch allenfalls einen Grenz-begriff bezeichnen wollen, so drückt der Komparativ (majus) deutlich aus, daß er kein statischer sein kann, sondern eine dynamische Bewegung des Denkens aussagen will[...] Nun ist aber in Anselms Denklehre jede Wesensaussage überhaupt Funktion einer Aussage über Existenz[...]».

⁹⁶² H. VERWEYEN, *Nach Gott fragen*, 58.

⁹⁶³ H. VERWEYEN, *Nach Gott fragen*, 66: «Wenn sich die Vernunft selbst als unbezweifelbar wirklich und die Idee Gottes als ihre tiefste und eigentlich treibende Kraft erfaßt, dann muß sie sich selbst in dieser Bewegung auf die wirkliche Existenz Gottes als den sie

dell'incondizionato di Dio è ostesa sufficientemente e definitivamente nella giustezza dell'agire testimoniale di Gesù. Balthasar porta tutto ciò a espressione cristallina precisamente attraverso la simbolica del «cuore trafitto»: «Die "Zeichen" weisen auf die Richtung der rechten Deutung, aber am Ende müssen Zeichen und Bezeichnetes zusammenfallen: das letzte Zeichen, von Joh feierlich bezeugt, ist das geöffnete Herz (19, 34f): Ende der Wucht des väterlichen Auftrags, des sohnlichen Raumgebens, Ende der Diastase zwischen höchster Hoheit und tiefstem Herabsteigen (3, 13.31; 6, 38), damit aber auch Erweis, daß der Raum des ganz gehorsamen Sohnes *genügt*, um den ganzen "Namen" des Vaters kundzutun und seine Herrschaftlichkeit erschöpfend zur Auswirkung zu bringen»⁹⁶⁴.

Nella giustezza della forma di rivelazione raffigurata attraverso la simbolica testimoniale del «cuore trafitto» di Gesù crocifisso, che Balthasar utilizza per esporre percettibilmente il realismo di carne della dedizione incondizionata di Dio⁹⁶⁵ per l'uomo, si mostra pertanto in maniera inequivocabile la giustizia affidabile dell'originario. In questo modo viene neutralizzata definitivamente qualsiasi rappresentazione dispotica della verità di Dio sulla libertà dell'uomo: «Nicht mehr stehen Gott und Mensch wie Herr und Knecht einander gegenüber»⁹⁶⁶. In quest'ottica Balthasar può parlare del cuore come simbolo dell'originario *tout court*. «[Das Herz ist] Sinnbild alles Ursprungs schlechthin, der uns Menschen nicht unzugänglich transzendent bleibt, sondern regsam in unserer eigenen Mitte»⁹⁶⁷. Poiché quest'originario ha mostrato nel mezzo della finitezza storica la giustizia originaria del suo darsi, la libertà finita può essere ragionevolmente⁹⁶⁸ sollecitata a un affidamento senza riserve a questa giustizia della verità, che le si mostra nella realtà della sua qualità etica e la convoca alla sua giusta verità⁹⁶⁹. Manifestazione del tutto affidabile, questa, da parte del senso ultimo dell'esistere, in quanto nella adeguazione *in re* tra giustezza della forma e giustizia dell'originario l'incondizionato si dà in quella luce della giustizia della verità a cui la coscienza può liberamente corrispondere come attuazione del giusto senso del suo compiersi ultimamente valido⁹⁷⁰.

2.5.3.2 Il «cuore trafitto» come simbolo della definitività testimoniale della carne di Gesù

È in riferimento a questa *giustezza* della forma di rivelazione, espressione ultimamente valida della *giustizia* della verità e dell'*affidabilità* dell'incondizionato di Dio, che è possibile prendere in considerazione l'immagine del «cuore trafitto» come simbolo della definitività testimoniale della carne di Gesù.

Lungo quest'asse semantico si svolge la riflessione balthasariana al riguardo. Il «cuore» di Gesù, posto in relazione diretta con il grido del Crocifisso, rappresenta la visione simbolico-reale del suo agire testimoniale ultimo nella dedizione crocifissa di sé: «Aber das im Schrei aufs höchste gesteigerte, deshalb nicht mehr artikulierte Wort zerreit im Abbrechen die letzte Scheidewand: das eigene Herz und - wie im Gleichnis - draußen den Vorhang zwischen Gott und Mensch: Blut und Wasser strömen nach außen, Gott selbst ergießt sich, ergießt den Bund, der eine Zweiheit voraussetzt, nach außen. Der Mittler ist überholt, wo es sich nur noch um einen handelt (Gal 3, 20; Jo 16, 26). Dort, wo das Wort verstummt, wird die eigentliche Kunde laut: die vom aufgestoenen Herzen Gottes. Und wenn der eigentliche "Ort" des christlichen Ereignisses zunächst kein Wort für den Menschen hörbar werden läßt, weil der Ort im Tod des Menschen liegt, läßt er, was wichtiger ist, ein Ereignis Gottes im wrtlichsten Sinn sichtbar werden ("sie blicken auf den von ihnen Durchbohrten"): in diesem Tod brechen die *σπλάγχνα νεο*, die letzten Wirklichkeiten im Herzen Gottes,

allein erklärenden Grund zurückführen. Das ist dann kein „ontologisches“ Argument mehr, kein unzulässiger Schritt vom bloß gedachten zum wirklichen Sein, sondern Schritt innerhalb einer Wirklichkeit, die ihre eigene Struktur enthüllt».

⁹⁶⁴ NB, 229.

⁹⁶⁵ Cf. LS, 801.831.849-850.856.

⁹⁶⁶ HCE, 20.

⁹⁶⁷ LS, 857.

⁹⁶⁸ Cf. SC, 278.

⁹⁶⁹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 387-388: «Eluso rimane pertanto anche quel profilo vitale dell'esperienza umana che è precisamente l'esperienza dell'*aver fede*: di quel *percepire cio la giustizia di un significato che si accompagna alla persuasione della sua verit precisamente in quanto essa appare alla luce dell'incondizionato* a cui la coscienza desidera consentire. Profilo vitale appunto perch nessuno aderisce profondamente ad una qualche figura del senso ultimo se non per una sorta di fascinazione della sua anticipabile bellezza. E d'altra parte, nessuna coscienza degna di questo nome si consegna alla rivelazione del senso ultimo se non per il tramite della persuasivit di una qualche evidenza storica, capace di mostrare la sua capacit di portare il peso di tale anticipazione».

⁹⁷⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik I. Prolegomena*, Einsiedeln 1973, 18-20 (in seguito: PR): «Was Gott am Menschen tut, ist gerade nicht das Zweideutige, sondern das einfach Gute[...] Das Gute liegt zentral weder im Schauen noch im Sagen; das erste kann *schön* sein, das letzte kann *wahr* sein: gut sein kann nur die Tat, in der wirksam geschenkt wird, von der personalen Freiheit des Handelnden her, auf die personale Existenz des Beschenkten hin[...] Die Analogie zwischen Gotteshandeln und Weltspiel ist keine bloße Metapher, sondern seinshaft begründet: zwischen den beiden Dramen herrscht nicht reine Diskontinuität, sondern innerer Zusammenhang: theologisch rückt die Zweideutigkeit des Welttheatergleichnisses ein in die Eindeutigkeit des Heilshandelns Gottes[...] Auf der Menschenbhne spielt [Gott] durch Menschen, schließlich *als* Mensch mit; geht er damit ins reine "Inkognito" hinter der Maske Mensch? Sollte er diese Maske erst fallenlassen, wo er umgebracht wird, und das Drama enthüllt, wer hier Wirklich gespielt hat ("dieser war in Wahrheit Gottes Sohn", Mt 27,54)?[...] Das Gute, das im Handeln Gottes sich ereignet, wird, mit dem Welttheater in Fühlung tretend, also wirklich zu einem von der Zweideutigkeit der Welt angefochtenen, verborgen bleibenden Gut. Anschaubar in reiner "Ästhetik", beweisbar und herzeigbar in reiner "Logik" ist dieses getane Gute jedenfalls nicht. Es ereignet sich nicht anderswo als auf der Weltbühne - und diese ist für jeden Lebenden seine jeweilige Gegenwart -, es entscheidet sich im Drama der immer ablaufenden Weltgeschichte[...] Das Gute, das Gott uns tut, wird nicht ohne unseren Mitvollzug als die Wahrheit erfahrbar (Joh 7, 17; 8, 31f); wir müssen "in der Liebe wahrheiten" (aletheuein ein agape, Eph 4, 15), nicht nur um der Wahrheit des Guten innezuwerden, sondern ebenso um es wachsend der Welt einzuverleiben und damit die Zweideutigkeiten des Welttheaters über sich hinauszuführen in eine Eindeutigkeit von Sinn, der nur aus Gott stammen kann».

hinter denen es nichts mehr gibt, auf; so, daß im Tod und in ihm allein Sprache wird, was im Leben[...] unaussprechlich bleibt»⁹⁷¹.

Due osservazioni di merito. Innanzitutto, è necessario rimarcare il fatto che qui l'immaginario del «cuore trafitto» serve da espressione simbolica del morire-*così* assolutamente singolare dell'uomo della croce, ossia della *paradosis* ultima della carne del Figlio nell'assoluto abbandono e in un abbandono assoluto al Dio ormai divenuto innominabile (se non come differenza/distanza assoluta). Inoltre, si osservi come il simbolo del «cuore trafitto» escluda qualsiasi visione dell'evento originario di Dio nel senso di una mistica dell'ineffabilità dell'essere, tenendo piuttosto ben salda l'idea di una «ontologia della carne» come raffigurazione testimoniale adeguata dell'inesauribilità originaria dell'incondizionato.

Il «cuore trafitto», inteso come *questo* simbolo della definitività dell'evento originario di Dio, viene a confermare il profilo squisitamente testimoniale del suo rendersi presente alla storia nella forma di rivelazione. In questo modo, esso si pone come l'immagine simbolicamente espressiva nell'ordine dell'estetico di quell'adeguazione di carattere etico fra attestato e attestante prodottasi nell'agire testimoniale della carne crocifissa di Gesù: «Mit diesem Zug zusammen ist - noch über das "Ecce Homo" (19, 5) hinaus - der erhöhte Durchbohrte die endgültige von Johannes selbst gesehene und feierlich vorgestellte (19, 35) Meditationsikone, das "Ecce Deus", die letzte Darstellung und Auslegung des Gottes, den nie jemand sah (1, 18)»⁹⁷². È proprio attraverso il simbolo del «cuore trafitto» che Balthasar si impegna in una elaborazione teologica della validità ultima dello «spessore» storico della forma di rivelazione; da intendersi, questo, come attestazione definitiva e insuperabile dell'incondizionato di Dio. In tal modo, egli rende esplicita l'inadeguatezza (teologica) di ogni tentativo volto a cogliere la totalità della manifestazione dell'essere di Dio per superamento dell'effettualità di carne dell'evento originario cristiano: «Denn "abgeschlossen" kann von Gottes Seite her nur besagen, daß er in seinem einzigen Wort alles Sagbare bis ins Letzte - Blut und Wasser aus dem aufgestochenen Herzen - geäußert hat und darüber hinaus objektiv kein Sterbenswort zu sagen bleibt, weil der letzte Einwand des Widergöttlichen von Gott selbst übernommen und gelöst worden ist[...]»⁹⁷³.

Sintetizzando: nella *giustizia* della carne di Gesù, rispetto al *giusto* volere di Dio, la *giustizia* dell'originario giunge a irrevocabile presenza nella storia degli uomini come un fatto appartenente a essa. Proprio questo è ciò che il simbolo del «cuore trafitto» vuole tenere ben fermo a favore della coscienza di ogni uomo; infatti, mediate di esso viene aperta «[...] dem Glaubenden der innere Freiheits- und Liebesgrund in unfaßlicher Weise[...]»⁹⁷⁴. Qui si può letteralmente venire-a-sapere dell'intenzione originaria del volere di Dio nell'inequivocabile evidenza della giustizia della forma di rivelazione e del giusto senso della dedizione testimonialmente rappresentativa della carne del Figlio. Ma, appunto, lo si viene a sapere unicamente come figura «fontale»⁹⁷⁵ dell'agire pratico, capace di sollecitare un'ermeneutica dell'esistenza⁹⁷⁶ a cui spetta il compito di fare del corpo-proprio l'evidenza testimoniale, e l'inveramento affettivo, di quell'ultima parola di Dio che è la lacerazione vocale della testimonianza di Gesù, simbolicamente fissatasi nella scena evangelica della trafissione del costato: «Gelänge es uns, die christliche Existenz zu einer Funktion der Offenbarung an die Welt zu machen, dann könnte durch uns etwas vom Wort Gottes an die Welt hörbar werden»⁹⁷⁷. In una chiara corrispondenza teologica fra sinottici e il quarto vangelo, Balthasar intravede nello sguardo gettato sul «cuore trafitto» l'ermeneutica *ecclesiale*, nel suo sviluppo simbolico, della definitività di *contenuto* rivelativo dell'urlo del Crocifisso quale ultima autocomunicazione della verità originariamente effettuale di Dio.

Se si segue il filo di questa interpretazione, volta a cogliere l'unità dell'Evangelo nei quattro vangeli, si può allora riconoscere la pertinenza di una visione del «cuore trafitto» come simbolo della definitività della *paradosis* crocifissa di Gesù⁹⁷⁸: «Videbunt in quem transfixerunt. Etwas anderes wird fürderhin von Gott nicht mehr zu schauen sein»⁹⁷⁹. In questo senso, sembra possibile affermare che l'immagine giovannea del

⁹⁷¹ NB, 77.

⁹⁷² TDT, 124.

⁹⁷³ MG, 66.

⁹⁷⁴ KS, 232.

⁹⁷⁵ Cf. MG, 66.

⁹⁷⁶ SC, 327: «Also Interpretation des gesamten eigenen Daseins vom Faktum dieses stellvertretenden Liebestodes her».

⁹⁷⁷ Cordula, 105.

⁹⁷⁸ VC, 146: «[...] daß aber diese äußere Geschichtlichkeit zwar *der Ort*, das Gefäß und der Ausdrucksleib des eigentlichen Offenbarungsereignisses ist, das indes keinesfalls darin aufgeht. Seltsam, daß von den dreien, die für die Wahrheit auf Erden Zeugnis ablegen "*Geist, Wasser, Blut*" (1Joh 5, 8), keines eigentlich Wort ist, aber alle das Wort, das Christus ist, bezeugen[...]. In diesen dreien ruht das Schwergewicht des historisch ergangenen Wortes, und *alle drei weisen auf das Urgeschichtliche in seinem Ereignischarakter hin*[...]; man könnte auch von Allgeschichtlichkeit reden, wenn man genau im Auge behält, was gemeint ist: daß hier ein auf der Ebene der Weltgeschichte ruhendes Ereignis, weil es Ereignis von Gott her ist, gleichzeitig die ganze Geschichte und jeden ihrer Augenblicke trifft und angeht[...] Hier ist das urgeschichtliche Ereignis der Gottesoffenbarung endgültig eins geworden mit der Realität irdisch-historischer Ereignisse, hier setzt jedes andere voraus, um verständlich zu sein, *hier also ist das Wort im Vollsinn Fleisch geworden*» (corsivo mio). A questa triplice testimonianza, rappresentazione simbolica dell'irrevocabilità dell'agire testimoniale di Gesù come «luogo» storico insuperabile dell'autocomunicazione ultima dell'incondizionato di Dio, è legata in maniera essenziale l'ermeneutica universalizzante della testimonianza dello Spirito. Lo Spirito rende testimonianza di questa *paradosis* della carne di Gesù per ogni carne, come quel vissuto ultimamente valido in cui si dà Dio-in-sé. Qui si mostra ancora una volta che nella carne di Gesù l'esser-per-noi e l'esser-in-sé di Dio costituiscono una unità originaria ed essenziale: «Sein "Für uns" vollendet sich im "Unter uns" und "In uns" Christi und offenbart ebendadurch Gottes "In-Sich"» (SC, 238). Questo è quanto testimonia lo Spirito, ossia la riuscita della relazione fra l'uomo e Dio, come originarietà dell'intenzione della volontà stessa di Dio, come annota altrove Balthasar: «Die Liebestat Jesu für die Menschen strömt immer aus seinem Geliebtsein durch den Vater hervor[...] In diese Beziehung führt der Geist der Wahrheit ein (Joh 16, 13), weil diese Beziehung die absolute Wahrheit ist. Deshalb ist lebenslang das Zeugnis des Geistes nicht vom Zeugnis von Wasser und Blut zu trennen (die Zeugnisse: 19, 35), denn nur in diesem dreieinigen Zeugnis wird "das größere Zeugnis" glaubhaft, das Gott durch die Hingabe seines Sohnes abgelegt hat (1Joh 5, 8-9): allein durch das Kreuz wird bewiesen, daß Gott die Liebe ist (1Joh 4, 8.16)».

⁹⁷⁹ NB, 358.

«cuore trafitto» funzioni, nella teologia di Balthasar, come una sorta di chiave ermeneutico-simbolica volta ad affermare la validità ultima della carne di Gesù nell'evento originario di Dio. Ciò a fronte di qualsiasi tentativo di oltrepassamento dell'adeguatezza di questa fatticità testimoniale per via trascendentale. Ci si può qui nuovamente riferire all'aspra critica mossa da H.U. von Balthasar alla teologia trascendentale di K. Rahner. In ogni caso è da evitare con attenzione il tono polemico che la caratterizzò allora. Solo così sarà possibile cercare di cogliere e illuminare effettivamente l'oggetto del contendere.

In chiusura di questa sezione cristologica sulla figura della testimonianza, dovrebbe essere ormai chiaro che per Balthasar il «categoriale» della carne di Gesù è l'adeguazione dell'incondizionato di Dio. Così che l'agire storico-pratico di tale carne testimoniale non può essere considerato come una mera «oggettivazione» di un contenuto di coscienza trascendentalmente già sempre noto. Piuttosto, lo spessore storico della «categorialità» della carne di Gesù⁹⁸⁰ corrisponde, in maniera del tutto adeguata (sia ontologicamente che gnoseologicamente) al darsi originario dell'incondizionato di Dio. In questo senso, allora, la carne di Gesù non può essere semplicemente il luogo in cui tale incondizionatezza dell'autocomunicazione di Dio giunge alla sua più riuscita rappresentazione; una tale considerazione limiterebbe l'ormai relativa rilevanza teologica di essa all'ordine di una conoscenza che è mera consapevolezza di un contenuto già oggetto di coscienza. Contro una simile liquidazione trascendentale della carne di Gesù, si rivela l'urgenza di dover affermare con Balthasar che non è possibile alcun dato di coscienza del contenuto incondizionato dell'autoattestazione libera di Dio se non in riferimento alla contingenza storico-categoriale del suo darsi originario in *questa* carne che è Gesù di Nazaret. Ciò in quanto per Balthasar, «[...] wenn Gottes Handeln mit seiner Schöpfung deren transzendente Wesensgesetze nicht mißachten kann, so kann andererseits die freie Eröffnung des inneren Herzgeheimnisses Gottes von dieser transzendentalen Gesetzmäßigkeit weder antizipiert noch - einmal erfolgt - in ihre Kategorien systematisch eingebaut werden[...]»⁹⁸¹.

Contro ogni oltrepassamento trascendentale della «categorialità» della forma cristiana, è necessario tener fermo quel vincolo *nella* finitezza del vivere di Gesù Cristo che l'attestato (verità incondizionata di Dio-Padre) ha originariamente contratto con l'attestante (carne del Figlio)⁹⁸². Vincolo, questo, di ordine storico-pratico determinante la singolarità di Gesù rispetto a tutti gli altri uomini⁹⁸³ nella salvaguardia assoluta della destinazione universale dell'evento originario di Dio che è questa carne di Gesù di Nazaret⁹⁸⁴. Il «cuore trafitto» offre a Balthasar un'«immagine»⁹⁸⁵ evangelica che, nell'ordine del simbolico, coglie con assoluta nitidezza il vincolo essenziale e singolare che lega attestato e attestante, ossia la carne vissuta di Gesù⁹⁸⁶, il Figlio. Precisamente attraverso l'immaginario simbolico del «cuore trafitto» Balthasar riesce a mostrare con trasparenza cristallina che «[...] hier doch keine transzendente Interpretation des Christlichen vorgenommen [werden kann]. Eine solche endet bei hegelscher Gnosis. Hier dagegen soll in der kategorialen Erfahrung und Schau des durchbohrten und ausfließenden Herzens "betroffen" geschaut werden, daß in dieses Menschen Tod das Herz Gottes mitten "getroffen" ward»⁹⁸⁷.

Balthasar sottolinea come una immediatezza della «trascendentalità» della coscienza umana all'incondizionato di Dio sia possibile solo attraverso la «mediazione»⁹⁸⁸ storica della *paradosis* ultima della carne di Gesù⁹⁸⁹. Si tratta, perciò, di una immediatezza *categoriale*, in quanto solo così è dato sottrarre

⁹⁸⁰ Cf. *Cordula*, 43-44.

⁹⁸¹ AL, 26. Cf. *Glaubhaft*, 45-46.

⁹⁸² Cf. AL, 19-36; *Glaubhaft*, 47-48.

⁹⁸³ *Galubhaft*, 46: «Allein in der Selbstdarstellung Gottes vor den Menschen auf der Bühne der Menschennatur, kraft der Identität des göttlichen "Dichters", des gottmenschlichen "Schauspielers" und des in beiden identisch wesenden und für die vom Handelnden in das Drama Hineingezogenen die Handlung auslegenden göttlichen Geistes, liegt der Schlüssel für die Verstehbarkeit des Getanen».

⁹⁸⁴ Cf. *Cordula*, 42-43.

⁹⁸⁵ Cf. *Glaubhaft*, 48.

⁹⁸⁶ Cf. *Cordula*, 44.

⁹⁸⁷ NB, 78. Questa critica mossa da Balthasar a Rahner è sostanzialmente in accordo con quella che, partendo da tutt'altra posizione e argomentando in ragione di altre intenzioni teologiche, J.B. Metz ha avanzato nei confronti del suo maestro (cf a riguardo K. KREUTZER, *Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johannes Baptist Metz*, Freiburg i. Br. 2000, manoscritto. Nella sua tesi di dottorato K. Kreutzer indaga a fondo e con precisione, sia a livello di ricostruzione storico-sistemica sia sul piano dell'analisi teologico-fondamentale, il rapporto fra K. Rahner e J.B. Metz). Balthasar e Metz si trovano accomunati non solo dalla riserva avanzata nei confronti della teologia trascendentale del gesuita tedesco, ma anche dall'insufficienza della loro argomentazione a rendere compiutamente ragione del rapporto tra teologia e filosofia (in particolare, tra l'ineducibile storicità originaria della verità cristiana di Dio e la riflessione - metodologica - di carattere filosofico-trascendentale capace di indicare le condizioni universali di possibilità di quell'accadere originario di Dio nella condizionatezza della storia umana). Appunto, Balthasar non si è mai impegnato a fondo nell'elaborazione della relazione teologico-fondamentale fra sapere della fede e l'esercizio della *ratio* (quando vi approda trasversalmente la sua riflessione rimane connotata da una sostanziale debolezza «scolastica» del suo impianto filosofico). Eppure egli vi accenna più volte, non senza fornire spunti di sicuro e pertinente interesse. Balthasar riconosce, infatti, che alla «durch den Glauben erleuchtete[n] Vernunft» (cf. *Von den Aufgaben*, 15) «das tastende Fragen nach dem abschließenden Sinn[...] kategorisch zugesprochen [wird], das Finden dagegen nur hypothetisch[...]» (H.U. VON BALTHASAR, *Evangelium und Philosophie*, FZPhTh 23 (1976) 3-12 - qui 4). Si apre così lo spazio per la determinazione «formale» da parte della *ratio* di un concetto di senso ultimamente valido, la cui realizzazione rimane solamente ipotetica, e non può essere da essa prodotta in quanto trova il suo compimento «materiale» unicamente, in quanto originariamente, nell'effettualità ineducibile della verità cristiana di Dio: «Die "formale" Forderung der Philosophie wird vom Christentum "materiell" erfüllt[...]» (9). Che l'individuazione metodologico-formale di un concetto di senso ultimamente valido quale condizione di possibilità «formale» dell'ultimità insuperabile della carne di Gesù sia momento «interno» e «proprio» al sapere «materiale» della fede, è inteso chiaramente da Balthasar stesso quando annota «[...] daß die göttliche Offenbarung Alten und Neuen Bundes sich als "Wort Gottes" versteht, das sich an einen als vernunfthaft geschaffenen Menschen wendet» (3). Bisogna francamente riconoscere, però, che Balthasar non si è mai mosso oltre all'indicazione di queste semplici annotazioni di percorso sulla relazione fra teologia e filosofia.

⁹⁸⁸ Cf. *Glaubhaft*, 69.

⁹⁸⁹ ES, 351: «Denn in Sich-verströmen-Lassen des Sohnes wird unmittelbar die Liebe des Vaters offenbar, der sich selbst in dieser "Eucharistia" des Sohnes kundtut».

l'incondizionato di Dio a una permanente indeterminatezza del senso. Senza l'estremità crocifissa dell'agire testimoniale di Gesù (*giustizia* della forma di rivelazione), infatti, non è possibile prendere in alcun modo coscienza del fatto che l'originario dell'essere è pura *giustizia* della verità⁹⁹⁰. Solo a un originario dell'essere che si manifesti nella luce di questa giustizia la libertà umana può affidarsi in maniera incondizionata, ovvero riconoscendolo come il darsi del *giusto* senso del proprio esercizio. Tale decisiva questione cristologica relativa alla validità ultima dell'evento originario di Dio nella carne di Gesù viene posta da Balthasar a K. Rahner proprio mediante una interrogazione sull'immagine del «cuore trafitto», e sulla rilevanza teologica da accordare alla «categorialità» della forma lì portata ad adeguata espressione simbolica: «Ist die Herz-Jesu-Verehrung somit "kategoriale" Ergänzung zu einer transzendentalen Frömmigkeit? Oder wird vielleicht an diesem "ursprünglichen Quell der Liebe" das Ende dieser ganzen kantianischen Philosophie mit-klar? Sehe ich am gebrochenen Herzen des Gekreuzigten die Liebe des dreieinigen Gottes - oder sehe ich sie nicht?»⁹⁹¹. In Balthasar l'incondizionato di Dio può essere *visto* unicamente nella categorialità assoluta del morire-così di Gesù (che trova appunto la sua simbolica nell'immaginario evangelico del «cuore trafitto»)⁹⁹², di cui non si può mai essere anticipatamente *coscienti*. Solo nella singolarità indeducibile di questo morire, capace di annientare in sé ogni morte a cui la finitezza umana sembra essere inesorabilmente votata ed esposta, l'universalità della verità incondizionata di Dio può diventare coscienza adeguata della libertà umana. Perché dietro l'agire intenzionale della testimonianza ultima dell'uomo di Nazaret, che non fonda Dio, non c'è più «resto» alcuno dell'essere di Dio⁹⁹³, che non è l'uomo: «Genau in der Kenose Christi (und nur darin) erscheint das *innere* Liebesgeheimnis des Gottes, der in sich selbst "Liebe ist" (1Joh 4, 8) und deshalb "dreieinig"⁹⁹⁴.

Se la trascendenza di questo originario assoluto di Dio non viene esaurita nella sua adeguazione singolare che è la carne di Gesù (egli stesso non si è mai compreso in questo modo), è però altrettanto vero che essa può attestarsi adeguatamente all'attuazione consequenziale della coscienza dell'uomo solo nell'agire testimoniale di questa categorialità della «storia» di Gesù, in quanto essa è originariamente verità incondizionata come effettualità che è *questa* carne di Gesù: «[...] denn um zu wissen, wie Gott das Unheil heilt, muß man von ihm selbst erfahren, daß der Mensch sein geschöpfliches Wort ist, das in seinem ewigen Worte west, und daß Gott, um seinen Bund und sein Gespräch mit dem Menschen nicht abbrechen zu lassen, wo der Mensch selber zerbrach, lieber das Herz seines ewigen Wortes am Kreuz brechen lassen wollte. Das Ganze *im* Fragment, nur weil das Ganze *als* Fragment»⁹⁹⁵. H.U. von Balthasar possiede la consapevolezza della questione decisiva rappresentata dalla innegabile destinazione universale dell'incondizionato di Dio, intesa e pretesa dalla stessa categorialità dell'evento originario della carne di Gesù. Egli cerca, allora, di dare risposta a questa cruciale problematica in preciso riferimento alla struttura *testimoniale* della forma di rivelazione e al carattere squisitamente testimoniale della sua *mediazione* ecclesiale: «Daß Gott über die Grenzen der positiven geschichtlichen Offenbarung und der diese bezeugenden Kirche hinauswirkt und in Souveranität zu seinem Reich hin beruft und begnadet wen er will, hebt die geschichtliche Positivität von Offenbarung und Kirche nicht auf, wird vielmehr von diesen klärllich bezeugt und verkündet; die umrissene geschichtliche Gestalt der Selbstoffenbarung Gottes hat wesentlich die Funktion, Heilszeichen im Gesamtkosmos zu sein»⁹⁹⁶.

⁹⁹⁰ *Glaubhaft*, 66-67: «Das Zeichen Christi ist nur lesbar, wenn seine menschliche Liebeshingabe bis in den Tod als Erscheinung der absoluten Liebe gelesen wird[...] Dies Raumgeben in sich für Gott ist nicht selbstherrlich, sondern selber schon Gehorsam, Auftragsgehorsam dem "größeren Vater" gegenüber; der Auftrag aber geht dahin, in den gleichen Gott-tragenden Raum aus Gott-tragender Liebe die Weltsünde einzulassen[...] Denn gerade mit dieser Tat beginnt und endet die wirkliche, uneinholbare, unausdenkbare, aber dabei *als* Liebe völlig evidente göttliche Liebe. Letztlich kann *nur* an diese Tat absolut geglaubt werden, weil sie allein, *falls* sie getan wird, absolute Liebe ist: Liebe als *das* Absolute, als unfäßlicher Inbegriff des ganz-anderen Gottes: "Wir haben die Liebe geglaubt, die Gott zu uns hat" (1Joh 4, 16)[...] Glaubhaft ist nur Liebe, es muß und darf aber auch nichts anderes geglaubt werden als Liebe».

⁹⁹¹ *Cordula*, 92.

⁹⁹² Cf. *Cordula*, 105-106.

⁹⁹³ Cf. *Glaubhaft*, 61-62.67-68.

⁹⁹⁴ *Glaubhaft*, 57.

⁹⁹⁵ GF, 260.

⁹⁹⁶ AL, 17.

SINGOLARITÀ E *INCLUSIONE*: LA MARTYRIA DI GESÙ COME FONDATEMENTO DELLA *TESTIMONIANZA ECCLESIALE*

3.1 TESTIMONIANZA E LIBERTÀ

L'evidenza ultima della forma di rivelazione attesta che l'incondizionato di Dio è liberalità estrema dell'essere, priva di qualsiasi intenzione costringitiva nei confronti della differenza creata. Secondo H.U. von Balthasar, è precisamente questa assenza assoluta di dominio la norma fondamentale della *persuasiva*⁹⁹⁷ manifestazione di Dio: «Das ist das erste Echtheitskriterium der sich offenbarenden Gestalt, dass sie nicht überwältigt. Würde sie es tun, dann hätte sie etwas von der Art mathematischer Beweise und Evidenzen, worin personale Freiheit und Entscheidung keinen Raum haben. Die Evidenz, in der Gott sich kundtut, muss eben darin die höchste sein, dass sie freilässt, weil freimacht[...] Überzeugen, das heisst ein solches Selbstzeugnis liefern, dass es jedem Einwand "über" bleibt, kann nur in einem Ringen der Liebe um Liebe verantwortet werden»⁹⁹⁸. L'esercizio della libertà finita non rimane mai fatto meramente esteriore a questa autocomunicazione di Dio, né tantomeno esso può essere compreso quale semplice apparenza rispetto al darsi originario dell'incondizionato. Piuttosto, l'esecuzione della libertà appartiene essenzialmente alla *justesse* della stessa forma di rivelazione. A motivo di ciò, Balthasar ritiene che una corretta percezione dell'evento originario di Dio sia possibile unicamente attraverso una reciprocità della/e libertà: «Deshalb gibt es in solcher Übereignung den Augenblick, da die menschliche Zustimmung erwartet wird, den Augenblick, da sie vom Einzelnen auch verweigert und der Unglaube von ihm gewählt werden kann. Das Sehen der Offenbarung erfolgt von keiner Seite zwangsläufig: wie sich Jesus als Gott frei zu sehen gibt, wem er will [...], so gibt er dem vor ihm stehenden Menschen die Freiheit des ihn-Sehens»⁹⁹⁹.

È proprio la struttura *testimoniale* dell'autocomunicazione dell'incondizionato di Dio, inoltre, a rendere possibile la salvaguardia del carattere non coartante dell'evidenza del suo manifestarsi nello spazio della realtà: «Das Funktionelle der Wahrheit und das Utilitäre der Gutheit erhalten von ihrem Eigenbegriff her ihre Gegenbewegung: da das Zueinander von Grund und Erscheinung und das für sich selber in sich selber Wert-sein durch kein Ereignis zwischen Wesen gefährdet, sondern nur tiefer begründet werden kann. Weshalb erscheint also der Grund überhaupt? So fragen heisst erforschen wollen, warum es überhaupt Sein gibt. Alle (funktionelle) Notwendigkeit, alles (ethische) Bedürfnis, alle in beiden begründete Nötigung ist später und reicht nicht aus als Grund des Grundes. Im Erscheinen und zu sich Zurückkehren des Grundes sind wir jenseits aller Nötigung, sind in der Freiheit des Sich-selber-Schenkens und -Geschenkt-seins, das sich selber ewiges offenbares Geheimnis sein und bleiben muss. Alle Antworten des Seinemüssens werden immer noch überholt von der ewigen Verwunderung des Seindürfens. Keine Erscheinung erklärt und begründet sich selbst, sie weist auf den erscheinenden Grund. Aber der Grund will sich selbst nur in der Erscheinung, und so ist das Licht und das Mass zwischen beiden das Offenbarste und das Geheimnisvollste zugleich: Sein als Gnade, Umsonstsein, Schönheit, Liebe»¹⁰⁰⁰.

⁹⁹⁷ È merito di L. Pareyson aver indicato nella *persuasività* la forma dell'evidenza dell'incondizionato come appello all'esercizio della libertà e non quale scacco di essa nell'incontrovertibilità del suo darsi: «[...] anzi, a guardar bene [l'efficienza e la seduzione] sono proprie del pensiero tecnico e strumentale, che mira appunto al successo e alla diffusione; mentre invece al vero e al bene si addicono piuttosto l'efficacia e la persuasione, cioè il valore, anche se rinnegato e sconosciuto, e la convinzione, ch'è sempre strettamente personale e insostituibile[...]» E come l'efficienza e la seduzione sono la parodia dell'efficacia e della persuasione, così esse derivano dalla natura simulativa del pensiero ideologico» (L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 146). L'evidenza della verità incondizionata è la persuasività in quanto la relazione che intercorre tra le forme dell'evidenza e l'originario della verità è unicamente quella dell'ulteriorità testimoniale: «[...] si può veramente dire che l'esplicitezza della parola non coincide con l'esplicitazione della verità, ma è il supporto dell'irradiazione dell'implicito, il sostegno dell'ulteriorità dell'inesauribile[...]» (162). In quanto persuasiva l'evidenza dell'incondizionato è «vincolata» (cf. 167) alla libera determinazione di sé dell'uomo per rapporto al darsi di quell'evidenza (persuasiva, appunto): «Ciò richiede, evidentemente, un appello alla libertà, e quindi un impegno, una decisione, una presa di posizione, una volontà deliberativa e attiva[...]» (171). L'attuazione di questa libertà persuasivamente accesa dall'evidenza dell'incondizionato è unicamente quella moralmente vincolante dell'agire testimoniale. Libertà qui, infatti, è «[...] testimonianza dell'essere, non la familiarità con gli enti» (174).

⁹⁹⁸ SG, 464.

⁹⁹⁹ SG, 189.

¹⁰⁰⁰ SG, 587-589. Cf. KS, 241; L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, Genova 21991 (=opuscola 29), 11-12: «Per un recupero dell'idea di libertà nella sua schiettezza è opportuno rifarsi alle categorie della modalità, che com'è noto sono tre: possibilità, realtà, necessità. Di esse la più importante è senza dubbio la realtà. La possibilità non è che l'ombra della realtà staccata da essa e trasmigrata all'indietro; la necessità è una realtà così greve e caparbia da avvinghiarsi a se stessa restandovi abbarbicata. La realtà invece è sciolta e leggera, priva sia di presentimento anteriore sia di pesantezza interiore, né annunciata dal possibile né fondata dal necessario. Da un lato irrompe prevenendo ogni attesa e giungendo in anticipo, dall'altro non ha ragion d'essere né peso che la trascini e la fissi. Della realtà non basta dire che è contingente, ciò che implicherebbe ancora un rinvio sia alla necessità sia soprattutto alla possibilità. Della realtà che sia pura realtà non si può dire né che è perché *poteva* essere, né che è perché *non poteva non essere*; ma unicamente che *è perché è*. Essa è del tutto gratuita e infondata: interamente appesa alla libertà, che non è un fondamento, ma un abisso, ossia un fondamento che si nega sempre come fondamento».

In questa evidenza della forma di rivelazione, priva di qualsiasi costrizione¹⁰⁰¹, l'incondizionato di Dio mostra - *in actu primo revelationis* - il proprio affidamento all'agire pratico della libertà finita; solo così esso può avanzare nei confronti di essa la pretesa di un incondizionato riconoscimento. Nella *giustezza* della forma di rivelazione il darsi fiduciale dell'incondizionato ostende la sua originaria *giustizia*; e in questo modo esso può e-vocare la libertà finita a se stessa: «[...] die Gestalt und das Wort in ihr ist Erweckung und Anruf: Erweckung von *Freiheit* zur Achtsamkeit auf den Anruf, der aus der Gestalt kommt. Beides ist von der Gestalt und vom Wort her ein einziger Akt[...] Die Macht ästhetischen Ausdrucks ist nie überwältigende Macht, sondern immer freigebende[...] Das im Werk Gottes redende menschengewordene Gotteswort hat nicht die in die Form gebundene Freiheit des Kunstwerkes, sondern ist *als* Wort (im Heiligen Geist) zugleich freiheitstiftendes Wort. Während der für Kunst Unbegabte ohne Verantwortung ist, wird der mit dem Gotteswort Konfrontierte in der Begegnung selbst mit Freiheit begabt und deshalb mit einer gesteigerten Verantwortung, sich auf den im Wort sich offenbarenden Sinn einzulassen»¹⁰⁰².

Il fondamento che rende possibile una tale reciprocità della/e libertà va ricercato nel fatto che nella giustezza della forma di rivelazione si annuncia la qualità insuperabilmente etica dell'incondizionato di Dio, cioè la giustizia della sua verità¹⁰⁰³: «So ist er als der personifizierte Bund auch die voll verwirklichte Wahrhaftigkeit (*emeth*) und Treue (*sedek*) Gottes, die nicht mehr *hinter* seiner Lohn- und Strafgerechtigkeit, sondern *in* ihr liegt»¹⁰⁰⁴. Poiché la giustezza della forma di rivelazione si realizza come il carattere assolutamente libero della congruenza della carne di Gesù con la volontà di Dio, ne consegue che il libero riconoscimento di questa giustizia dell'incondizionato ha sempre il profilo della decisione personale. Solo in questo modo è realmente possibile venire-a-sapere la verità incondizionata di Dio¹⁰⁰⁵. M. Blondel, al quale H.U. von Balthasar si rifà qui esplicitamente, ha individuato questa struttura conoscitiva nella figura sintetica della *prospection*¹⁰⁰⁶. In una tale ottica potrebbe essere significativo cercare di seguire l'analisi blondeliana intorno a questo fenomeno della conoscenza del reale.

M. Blondel prende le mosse da un'aporia osservabile con continuità all'interno della storia della filosofia occidentale¹⁰⁰⁷, per sviluppare, a partire da essa, la questione della conoscenza filosofica¹⁰⁰⁸ della realtà originaria¹⁰⁰⁹ (dell'agire come del pensare)¹⁰¹⁰; cioè di quella «[...] *réalité concrète de la connaissance vraie*»¹⁰¹¹. In relazione all'interesse della nostra ricerca, ciò significa che la congruenza identificante della carne di Gesù con il volere di Dio (se essa deve potersi percepire come tale) deve corrispondere a questa struttura conoscitiva della ragione umana costituita, nella sua adeguatezza, dallo stesso evento originario di rivelazione. Proprio questa, infatti, è la questione decisiva posta dalla carne di Gesù come darsi ultimo dell'incondizionato di Dio: «*Au lieu donc de poursuivre derrière le donné un fantôme toujours fuyant, il faut découvrir dans le donné même une richesse de réalité toujours obscurément présente*»¹⁰¹². Se lo «spessore» della fatticità - gnoseologicamente parlando - non può venire aggirato, ne consegue che la *prospection*, nel momento in cui essa giunge a una conoscenza «teorica»¹⁰¹³ della datità¹⁰¹⁴, è comunque sempre orientata alla figura pratica di una decisione reale¹⁰¹⁵ del soggetto conoscente¹⁰¹⁶ in relazione con essa.

In questo modo Blondel tratteggia la forma di una conoscenza della verità¹⁰¹⁷ che è sempre attuazione reale¹⁰¹⁸, sia in senso pratico-critico¹⁰¹⁹ che in senso critico-riflesso¹⁰²⁰, del soggetto conoscente: «A

¹⁰⁰¹ Cf. P. SEQUERI, *La «storia di Gesù»*, 246- 251.

¹⁰⁰² MG, 26-27.

¹⁰⁰³ Cf. HD, 238-239.

¹⁰⁰⁴ ES, 250.

¹⁰⁰⁵ Cf. WG, 29-32.

¹⁰⁰⁶ Cf. M. BLONDEL, *Le point de départ de la recherche philosophique*, in id., *Œuvres complètes II 1888-1913. La philosophie de l'action et la crise moderniste* (par C. TROISFONTAINES), 527-569 (in seguito: M. BLONDEL, *Le point de départ*). H. Wilmer ha mostrato con dovizia di analisi e finezza interpretativa come nel quadro d'insieme della filosofia blondeliana si debba riconoscere alla figura della *prospection* una rilevanza assolutamente centrale. Su questo si veda: H. WILMER, *Mystik*, 198-206; id., *Philosophie der Mystik*, in A. RAFFELT - P. REIFENBERG - G. FUCHS (hrsg.), *Das Tun, der Glaube, die Vernunft. Studien zur Philosophie Maurice Blondels »L'Action« 1893-1993*, 75-95 - qui 92-93.

¹⁰⁰⁷ M. BLONDEL, *Le point de départ*, 536: «Du moins, à mesure que l'attention s'est portée sur les caractères différentiels de la spéculation et de la pratique, peut-on dire que le rapport de l'une avec l'autre ait été noté et défini comme il convient? Non; et pourquoi? parce que, non seulement l'on a d'ordinaire identifié l'action avec l'idée de l'action, mais encore l'on a confondu la connaissance pratique avec la conscience que l'on en prend, ramenant en somme la *prospection* à n'être encore qu'une réflexion, et cela en plusieurs sens opposés qu'il vaut la peine d'examiner un instant de près».

¹⁰⁰⁸ M. BLONDEL, *Le point de départ*, 549-550: «[...] car ainsi comprise la philosophie n'apparaît plus comme un simple extrait de la vie, comme une représentation, comme un spectacle; elle est la vie même prenant conscience et direction d'elle-même, donnant à la pensée tout son rôle et rien que son rôle légitime, tendant à l'équation de la connaissance et de l'existence [*prospection*], et développant simultanément la réalité de notre être au milieu des êtres et la vérité des êtres en nous. La consideration de l'aspect spéculatif [*reflexion*] nous conduira donc à la vérité de l'aspect pratique[...]».

¹⁰⁰⁹ Cf. M. BLONDEL, *Le point de départ*, 538.540.545.551.556.559-560.564.565-566.

¹⁰¹⁰ M. BLONDEL, *Le point de départ*, 544: «[...] c'est par rapport à l'action - non pas à l'idée de l'action, mais à l'action effective - qu'il importe de déterminer cette fonction [della conoscenza]».

¹⁰¹¹ M. BLONDEL, *Le point de départ*, 544.

¹⁰¹² M. BLONDEL, *Le point de départ*, 552.

¹⁰¹³ Cf. M. BLONDEL, *Le point de départ*, 558.

¹⁰¹⁴ M. BLONDEL, *Le point de départ*, 556: «La philosophie commence donc lorsqu'elle se propose, de façon expresse, l'étude de ce dénivellement intérieur, pour tendre à une coïncidence progressive de l'implicite et de l'explicite; son objet propre, c'est l'action».

¹⁰¹⁵ M. BLONDEL, *Le point de départ*, 554: «Ma réalité ce n'est pas ce que je suis à cette seconde, c'est que j'étais il y a dix ans ou ce que je serai dans dix jours: c'est la série même de toutes les positions de ce mobile que je suis, ramenée à l'unité d'une intuition, sous la loi qui s'impose à mon progrès et qui juge ma vie».

¹⁰¹⁶ Cf. M. BLONDEL, *Le point de départ*, 549.568. Cf. G. PENATI, *Decisione e origine. Sulla verità della libertà*, Brescia 1983, 11-12 (in seguito: G. PENATI, *Decisione e origine*).

¹⁰¹⁷ M. BLONDEL, *Le point de départ*, 565: «La connaissance ne va dans le sens de la vérité qu'en devenant un appel à l'action et qu'en recueillant la réponse de l'action».

l'abstraite et chimérique *adaequatio speculativa rei et intellectus* se substitue la recherche méthodique de l'*adaequatio realis mentis et vitae*¹⁰²¹. Un accesso alla «cosa» dell'evento originario di Dio è dunque possibile solo attraverso questa *adaequatio realis mentis et vitae* in rapporto alla *res* cristiana da parte del soggetto conoscente, evitando però che questo sapere-la-verità, come pratica letterale della *res* teologica nel suo darsi, venga a significare un sacrificio inevitabile della ragione critica¹⁰²²: «Der Anrufende ist kein totes Kunstwerk, das von einem erlesenen Platz aus betrachtet oder angehört werden will, er ruft in Freiheit aus dem ganzen Raum des alltäglichen Lebens, ja der durch ihn geschaffenen Welt im ganzen, und hier hat die Nachfolge stattzufinden[...]»¹⁰²³. Secondo H.U. von Balthasar la visione teorico-conoscitiva e la pratica letterale costituiscono una unità inscindibile¹⁰²⁴, la cui ragione di possibilità va cercata esattamente nella reciprocità della/e libertà caratterizzante l'evento originario di Dio nella carne di Gesù: «Aber aus Jesus, der Ikone des Vaters (2Kor 4, 4; Kol 1, 15), spricht die ganze majestätische Freiheit Gottes, der unerwartbare Forderungen an mich stellt und mir unverhoffte Verheißungen schenkt. Diese fasse ich nur auf, wenn ich meine ganze Freiheit in ein aufnehmendes, zustimmendes Auge und Ohr einsammle[...] Man kann nicht vom eigenen Standort aus sehen wollen, man muß sich in die Bewegung Jesu einschwingen[...]»¹⁰²⁵.

Questo legame contratto dalla forma di rivelazione nell'ultimità del suo agire testimoniale¹⁰²⁶ con la pratica della libertà finita appartiene alla costituzione originaria della forma stessa¹⁰²⁷. A motivo di ciò, tale vincolo non può essere «superato» neppure dall'autocomunicazione di Dio nel suo darsi come carne di Gesù; e non può quindi venir in alcun modo aggirato. L'evento originario di Dio sa di essersi da sempre liberamente obbligato a questa attuazione pratico-critica e critico-riflessa della ragione umana. Per questo motivo H.U. von Balthasar attribuisce all'esercizio storico della libertà finita una rilevanza teologica interna alla forma di rivelazione stessa: «Menschliche Freiheit, die ganz innerhalb der je vom ewig freien Gott ausströmenden Inspiration lebt und wirkt, ist - wie die Christologie der zwei Willen im menschengewordenen Sohn zeigt - in keiner Weise marionettenhaft determiniert, denn der inspirierende Gott ist ja immer der freigebende, in erweiterte Möglichkeiten entlassende»¹⁰²⁸.

3.1.1 Testimonianza per Dio: L'evidenza della libertà¹⁰²⁹

Fin qui si è cercato di schizzare *metodologicamente* il fatto che l'attestazione definitiva dell'incondizionato di Dio nella carne di Gesù comprende *in actu primo revelationis* la pratica della libertà finita come figura essenziale del venire-a-sapere la verità cristiana di Dio. In seguito si vorrebbe cercare di delineare con maggiore precisione le *ragioni di contenuto* originanti una tale reciprocità della/e libertà nell'evento originario di Dio.

Il libero lasciarsi interpellare del soggetto conoscente da parte dell'accadere della verità costituisce, secondo H.U. von Balthasar, il presupposto necessario e irrecusabile per una *reale* autocomunicazione di Dio nella contingenza della storia umana: «Wo aber Gespräch ist, muß *Wort* sein. Es tritt dort aus der Verborgenheit, wo Gestalt als Ausdruck verstanden werden kann: als ein Grund, der sich kundgibt, und solches Verstehen setzt Freiheit voraus[...], Ein-sicht (*intel-lectus*) und noch mehr: Bereitschaft, die Kunde der Gestalt aufzunehmen, "Glaube", daß der Ausdruck des Grundes wahr ist[...] Wo das Wort, das "Gott war", "Fleisch wird", tritt es mitten unter die Gestalten, die uns als Fingerzeige umgeben, und nun entscheidet sich - das ist das Drama schlechthin, alle übrigen umgreifend -, ob "die Seinigen" es erkennen und "aufnehmen" oder nicht»¹⁰³⁰. Solo laddove l'originario del reale tutto è intenzionalmente dedito a dar luogo a una tale corrispondenza della

¹⁰¹⁸ M. BLONDEL, *Le point de départ*, 562: «Mais si, pour rester conforme à ses propres exigences, pour se connaître davantage et se développer vraiment, la pensée humaine se subordonne naturellement à l'action, inversement l'action humaine, pour se déterminer et se réaliser, a spontanément recours aux analyses de la réflexion qui lui proposent des objets distincts et des fins successives». Cf. 568.

¹⁰¹⁹ Cf. M. BLONDEL, *Le point de départ*, 559.

¹⁰²⁰ Cf. M. BLONDEL, *Le point de départ*, 561-562.

¹⁰²¹ M. BLONDEL, *Le point de départ*, 556. In questa *adaequatio realis* «[...] il s'agit de fournir à la pratique l'orientation, la lumière, la vérification utiles au progrès toujours solidaire de la pensée et de la vie» (559).

¹⁰²² Cf. H. WILMER, *Philosophie der Mystik*, 93.

¹⁰²³ WG, 239.

¹⁰²⁴ Cf. WG, 239.

¹⁰²⁵ HCE, 55.

¹⁰²⁶ Cf. MG, 30.

¹⁰²⁷ MG, 105: «Ein einzelner Beweis, der einen Aspekt der Offenbarungswahrheit betrifft, läßt sich also nur führen, wenn man diesen Aspekt von der Totalität her und von seiner Stellung in dieser beurteilt, wobei immer vorausgesetzt wird, daß diese Totalität nur innerhalb der Annahme (d.h. des Glaubens) des sich selbst Bezeugenden in Sicht kommen kann. Dies deshalb, weil der sich im Zeugnis bezeugende Gott - als Erster - auch in seiner Selbstoffenbarung der souveränen Freie bleibt, so frei aber, daß er es vermag, aus sich selbst freie Wesen zu erschaffen, die er durch seine (ihnen gegenüber wiederum) freie Selbstoffenbarung und Selbsthingabe zu ihrer vollendeten Freiheit führen kann» (corsivo mio).

¹⁰²⁸ ES, 376.

¹⁰²⁹ A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, in G. COLOMBO (a cura di), *L'evidenza e la fede*, 444-465 - qui 456: «Per una fenomenologia trascendentale e non solo descrittiva la dimensione etica non conclude l'indagine, ma la introduce a un nuovo livello in cui essa ritrova l'interrogazione fondamentale che l'ha messa in movimento. La nuova problematica riguarda la corrispondenza fra i due poli dell'intenzionalità di cui si è occupata l'analisi precedente e può essere così formulata: come deve essere pensata la struttura dell'evidenza che è condizione di possibilità dell'esperienza etica? A questa problematica risponde il concetto di libertà, il quale si interroga sul "senso" del volere e sulla sua pretesa di fondatezza. La sua domanda è: come deve essere costituita la realtà perché la conciliazione di volere e potere implicata nell'istanza etica sia fondata? Nell'articolazione del punto di vista del volere e di quello del sapere essa ricerca quel fondamento che risponde alla questione della libertà perché esibisce il criterio radicale della verità».

¹⁰³⁰ MG, 23-24.

libertà, la giustezza della forma di rivelazione può essere vista nella sua concordanza assoluta con la giustizia del volere di Dio: «Die Glaubensentscheidung ist Voraussetzung nicht nur dafür, daß das Ereignis Jesu richtig gesehen werden, sondern auch dafür, daß es sich richtig sehen lassen kann»¹⁰³¹. In questo senso è possibile affermare che l'irriducibilità della libertà finita a mera parvenza d'essere è già *in actu primo revelationis* condizione di possibilità di una percezione della verità, che nella forma «Gesù di Nazaret» *si lascia* vedere nel suo stesso essere-in-sé. Se, da un lato, ciò non deve intendersi come se l'esercizio pratico di quella libertà finisca con il costituire la verità di Dio¹⁰³², d'altro lato, non si deve dimenticare che, in quanto originariamente voluta da questa verità, alla pratica storica della libertà deve essere riconosciuta una dimensione decisiva rispetto al rinvenimento di ordine contenutistico-qualitativo di quell'evidenza ultima, che pertiene al darsi dell'incondizionato di Dio¹⁰³³.

L'evidenza dell'adeguazione dell'originario dell'essere (*justice*) con la forma di rivelazione (*justesse*) non può essere quindi che un'evidenza della *libertà*. Qui si mostrano, ad un tempo, l'insormontabile asimmetria e l'irrinunciabile reciprocità della/e libertà che vengono a calcare la scena drammatica dell'evento originario della verità di Dio: «Die konkrete Norm [cioè l'*universale concretum*] umgreift also freilassend, verweist aber gerade im Gewähren der Freiheit auf den Quell aller wahren Freiheit: die Verfügbarkeit des Sohnes für den Willen des Vaters. Und dieser Wille ist ja nie so einsinnig, daß man seine höchste Konkretheit in ein allgemeines, immergültiges abstraktes Gesetz umwandeln könnte»¹⁰³⁴. È possibile affermare che per H.U. von Balthasar l'evidenza universale dell'incondizionato di Dio, definitivamente datosi nell'agire testimoniale della forma «Gesù di Nazaret», consiste esattamente in questa reciprocità asimmetrica della/e libertà. Solo attraverso un tale esercizio della libertà la forma di rivelazione può essere adeguatamente percepita come l'incondizionata dedizione della giustizia originaria di Dio¹⁰³⁵.

Poiché la testimonianza definitiva di Gesù *per* Dio si realizza nella carne del Figlio quale evidenza della libertà, è dato, allora, verificare *in re* le due condizioni di possibilità anselmiane per una conoscenza teoretica di Dio da parte della ragione umana¹⁰³⁶: sul versante ontologico quella secondo cui Dio è *l'id quo maius cogitari nequit* (Proslogion, 3), e sotto il profilo antropologico quella per cui l'uomo *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse* (Monologion, 64). In primo luogo, la forma di rivelazione deve lasciar vedere alla ragione critica (che è tale solo nella sua unità differenziata di *prospexion* e *reflexion*)¹⁰³⁷ che, proprio mentre essa avanza la pretesa di essere l'adeguazione testimoniale del volere incondizionato di Dio, le due condizioni formali del dettato anselmiano trovano in essa la loro singolare corrispondenza di contenuto: «Der Mensch, also, der die Offenbarung Gottes in Christo im Glauben als das, was sie ist, erfaßt, muß an ihr "sehen" können, daß hier das aufscheint, quo maius cogitari nequit, die Manifestation absoluter, göttlicher Liebe, der gegenüber alles, was der Mensch als Übersteigerung des Sichzeigenden aussinnen könnte, evidentermaßen zurückbleiben würde»¹⁰³⁸. Da ciò consegue necessariamente, in secondo luogo, che il libero compimento della ragione critica può raggiungere realmente la comprensione che nella *res l'id quo maius cogitari non potest* è giunto alla sua adeguazione insuperabile: «Nein, etwas Größeres kann nicht gedacht werden. Das wird verstanden. Comprehendit. Nicht nur gefühlsmäßig, enthusiastisch, sondern im klaren Licht geistigen Verstehens. *Rationabiliter comprehendit*»¹⁰³⁹.

Sinteticamente: un tale *intellectus fidei* è possibile solo qualora il sapere critico dell'*id quo maius cogitari nequit* si attui come *adaequatio realis mentis et vitae*; ossia, come libera intenzionalità del soggetto conoscente che da sé, però, non può mai giungere ad adeguare gnoseologicamente quell'*id quo maius cogitari non potest* che «mette in pratica» nell'esercizio della sua libertà. Tutto ciò implica, d'altra parte, che l'adeguazione singolare dell'*id quo maius cogitari nequit* nella *res carnis Jesu* deve saper offrire alla ragione critica un'evidenza capace di chiamare in causa in modo incondizionato la libertà finita. Ciò è possibile in quanto la forma adeguante l'incondizionato di Dio si mostra capace di e-vocare l'incondizionatezza della libertà umana a quella pratica reale¹⁰⁴⁰ in cui essa, realizzandosi, può effettivamente corrispondere a se stessa per quello che costitutivamente è¹⁰⁴¹. Questa struttura fondamentale dell'evento originario è schizzata

¹⁰³¹ NB, 105.

¹⁰³² NB, 378: «Das Jawort des Glaubens, in seiner Freiheit auf nichts reduzierbar, ist trotzdem nicht Erschaffung von Wahrheit, sondern Wahrscheinlassen der den Glaubenden immer schon meinenden, ihm immer schon zugeordneten Wahrheit, die grundsätzlich auch schon immer mit seiner Verweigerung aufgeräumt hat». Cf. VC, 121.

¹⁰³³ NB, 271: «In der Ermächtigung zum Sehenkönnen waltet aber, weil es um Macht zur Liebe geht, und Liebe nur in freier Entscheidung geschenkt werden kann, die Freiheit zum Ja und zum Nein, zum Glauben oder Unglauben».

¹⁰³⁴ MG, 77.

¹⁰³⁵ ES, 261: «Und Jesus will "sein Werk nicht tun ohne Anteilnahme der Glaubenden,... sie werden von der Erlösung nicht gegen ihren Willen ergriffen". "Die Entscheidung" zum Glauben "ist nicht nur Gottes Geschenk, sie ist auch persönliche Tat", die zudem immer neu getan werden muß[...] "Wir werden nicht gegen unseren Willen gerettet. Wir werden als Lebendige erlöst, die lebendig Ja sagen zu ihrer Rettung[...] wir werden gefragt[...] [A. von Speyr]».

¹⁰³⁶ Cf. SC, 64.

¹⁰³⁷ Pur con una terminologia e un'approccio filosofico diverso si orienta in una direzione sostanzialmente simile a questa anche G. PENATI, *Decisione e origine*, 46-49.

¹⁰³⁸ SC, 64.

¹⁰³⁹ SC, 64 (corsivo mio).

¹⁰⁴⁰ Su questa «doppia» struttura della libertà finita si veda MG, 186-219; HD, 136-137.

¹⁰⁴¹ Cf. A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, 459: «La forma originaria dell'evidenza è l'apertura alla manifestazione della verità che si presenta e può essere riconosciuta come l'evidenza della libertà. Il sapere che le corrisponde è quello che nell'esperienza dell'azione intenzionale discerne i segni che attestano l'originario come il fondamento che custodisce la conciliazione di senso e realtà in cui consiste la libertà. Poiché il rapporto non è di tipo deduttivo, esso deve essere "interpretato", cioè identificato dentro la costituzione del senso in cui si concretizza l'agire intenzionale. Ma la necessità dell'interpretazione risulta dalla struttura ontologica dell'evidenza, secondo cui il criterio della verità di ogni senso consiste nel rinvio alla manifestazione che nessun senso può adeguare poiché non ne è l'origine».

con sintetica chiarezza da H. Verweyen: «Seiendes außerhalb des unbedingten Seins[...] kann nur dann wirklich und nicht bloßer Schein sein, wenn sich das unbedingte Sein selbst als Bild äußert und dadurch einer endlichen Vernunft die Möglichkeit einräumt, durch die freie Hineingabe in dieses Bild des Unbedingten selbst den bloßen Anschein von Sein in wirkliches Dasein zu überwinden»¹⁰⁴².

In questo modo, la giustizia della forma di rivelazione si mostra come l'unico giusto contenuto a cui l'incondizionatezza della libertà finita deve essere originariamente orientato, affinché essa possa realmente attuarsi come tale; infatti «[...] der freie Wille die rechte Norm um keines anderen Gutes und Zieles willen umfassen darf als um der Rechtheit [rectitudo] selber willen»¹⁰⁴³. Ma secondo Balthasar (con riferimento ad Anselmo) questa volontà è «[...] definitionsgemäß identisch mit der absoluten Freiheit, die Gott ist[...]»¹⁰⁴⁴. Tale libertà, che è la misericordia/giustizia (*justice*) della verità di Dio, si è attestata adeguatamente e con evidenza ultima di contenuto nella congruenza/giustezza (*justesse*) della definitività crocifissa dell'agire testimoniale di Gesù. In questa asimmetrica¹⁰⁴⁵ reciprocità¹⁰⁴⁶ della/e libertà si realizza l'unica forma non contraddittoria della stessa libertà finita¹⁰⁴⁷: «La verità si può quindi considerare la vera *causa cognoscendi* in me della mia possibilità o ipotesi di essere libero, condizionato, cioè, se così si può dire, solo dal mio libero riconoscimento della verità del mio essere, e del conseguente valore di attuazione di essere che assume il mio decidere-agire (che è anche accettazione libera delle sue condizioni irrinunciabili). Ma d'altro canto il mio stesso essere libero, anche solo in ipotesi, sarebbe l'unica adeguata *causa essendi* della verità in me, cioè non causa produttiva di essa in assoluto, ma pur sempre condizione decisiva del suo manifestarsi in me, del mio accedere ad essa[...]»¹⁰⁴⁸.

Questo significa, però, che nel *giusto* senso dell'esercizio della libertà viene davvero attuata consequenzialmente la giustizia singolare della forma di rivelazione: «[...] ist doch die rectitudo, die die geschöpfliche Freiheit zu wahren berufen und ermächtigt ist, nichts anderes als die Vorgabe der göttlichen Autonomie und damit Verheißung der Teilnahme an ihr. Die Selbstzwecklichkeit der rectitudo propter se servata ist die Weise, wie die Freiheit sich in sich selber eingründet: voluntas non est recta quia vult recte, sed recte vult quoniam recta est [Anselmo, De concordia III, 3]»¹⁰⁴⁹. Solo nell'attuazione consequenziale di carattere testimoniale del soggetto conoscente (*actio fidei*) la *res carnis* dell'evento originario di Dio nella sua effettualità originaria giunge a un'evidenza ultima di contenuto, quale ragionevole evidenza della libertà¹⁰⁵⁰ che sola permette alla ragione critica (*intellectus fidei*)¹⁰⁵¹ di lasciarsi provocare incondizionatamente, e *recte*, dalla datità della *res carnis* cristiana: «"Gottes Wille ist niemals unvernünftig" [Anselmo, CDH I,8]. Aber dies heißt wiederum nicht, daß Gottes Wille sich nach den Normen einer ihm vorausliegenden Vernunft richtete, vielmehr durchdringt und unterfaßt seine Freiheit sein Wesen bis in den Grund, und in dieser Selbstmächtigkeit des Seins erhellt sich nun auch seine Wahrheit als die Kraft der totalen Selbsterhellung und Selbstgegnart»¹⁰⁵².

Questa *Einsicht* critica nel manifestarsi dell'incondizionato di Dio non possiede però carattere puramente teoretico. Essa si verifica nicamente nella libera *adaequatio mentis et vitae* del soggetto conoscente a quell'apparire dell'incondizionato: «Das Verstehen der totalen (philosophisch-theologischen) Wahrheit fordert[...] des Menschen totalen Einsatz[...] Denn die Gewißheit über die Dinge Gottes geht nur dem Wollenden auf: omnibus est volentibus advertere perspicuum [Anselmo, Monologion 1]»¹⁰⁵³. L'incondizionato della verità di Dio non vuole quindi essere percepito se non in quel *vinculum* reso possibile dall'esercizio storico della libertà finita¹⁰⁵⁴ in cui esso può liberamente attestarsi¹⁰⁵⁵, ossia nella libera decisione dell'uomo

¹⁰⁴² H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 246.

¹⁰⁴³ KS, 243. Il rinvio anselmiano è qui al *De veritate* 12.

¹⁰⁴⁴ KS, 244.

¹⁰⁴⁵ KS, 243: «Die Nichtnotwendigkeit oder Kontingenz des Geschöpfes schließt ein, daß wenn Gott ihm geschöpfliche Freiheit schenkt, diese nicht von sich selbst her ihr eigener Grund sein kann, sondern nur im Grund der Freiheit Gottes zur letzten Grundfassung in sich selber gelangen kann». Cf. HD, 126-127; H. VERWEYEN, *Nach Gott fragen*, 19-23; G. PENATI, *Decisione e origine*, 45-46.

¹⁰⁴⁶ KS, 241-242: «Alles gründet in einer einfachsten Vision der Analogie zwischen Gott und Geschöpf als Analogie der Freiheit: diese kann für das Geschöpf nur bedeuten: geschaffenes Gegenüberseindürfen (und darin Anteilnahme an Gottes Selbständig- und Personsein), was aber nur vollendbar ist durch ein je stärkeres gnadenhaftes Hineingezogenwerden der geschöpflichen in die absolute Freiheit, bis dahin, daß das Geschöpf seine letzte Freiheit dann erlangt hat, wenn es mit-frei mit Gott und in Gott geworden ist, aus Freiheit und in keinerlei Übermächtigung einzig will, was Gott will[...]».

¹⁰⁴⁷ Cf. H. VERWEYEN, *Nach Gott fragen*, 63: «Das Bild Gottes soll tun, wozu es geschaffen ist - Gott in sich nachbilden. Und dies ist kein von außen dem Menschen auferlegtes Gebot, sondern innerste Möglichkeit der sich ganz „emanzipierenden Freiheit“».

¹⁰⁴⁸ G. PENATI, *Decisione e origine*, 53.

¹⁰⁴⁹ KS, 244. Cf. HD, 138.

¹⁰⁵⁰ Sulla necessità critica per la ragione di venire-a-sapere la qualità (etica) del fondamento ultimo per potersi affidare incondizionatamente ad esso come atto della libertà si veda G. PENATI, *Decisione e origine*, 71.

¹⁰⁵¹ HD, 137: «Aber ein nichtender Abgrund von Freiheit ohne Sein und Vernunft ist ebenso unannehmbar wie Schopenhauers blinder Wille als Grund aller Dinge».

¹⁰⁵² KS, 245.

¹⁰⁵³ KS, 221-222. Cf. LS, 794-795.

¹⁰⁵⁴ Cf. G. PENATI, *Decisione e origine*, 85: «A questo punto so con assoluta certezza che in me va supposto un rapporto necessario, di condizionamento reciproco, fra verità e libertà, nel senso che l'assenso, in generale, alla verità, è decisione "libera" e autonoma, perché solo così liberatrice, e che in questo assenso la verità si impone con la sua evidenza, rendendomi libero. E questo rapporto in me di condizionamento reciproco necessario *rinvia* a una *unità* assoluta e ben altrimenti "necessaria" - nel fondamento - di verità e libertà».

¹⁰⁵⁵ Cf. G. PENATI, *Decisione e origine*, 94: «Ma il rivelarsi liberatore per me della natura del fondamento, in quanto libertà creativa, e perciò in quanto "volontà" o decisione che, facendomi essere, mi fa pure identicamente libero, fa di questa libertà della verità del fondamento il fine che mi possiede e che domina il mio agire, già nel mio stesso pensarlo e nel decidere di pensarlo nella sua assolutezza incondizionata. Frutto di questa originaria libertà è il mio essere, il mio essere libero, il mio essere nella verità, e il mio decidere in generale e in particolare il mio decidere di ricercare e il mio "vedere", infine, che sono veramente libero».

di lasciarsi - a ragione - muovere a una incondizionata corrispondenza alla verità effettuale di Dio, la cui giustizia è stata vista e riconosciuta nella giustezza della forma di rivelazione¹⁰⁵⁶. Non può essere, infatti, pensato nulla di più di grande di quanto qui «[...] pone in crisi la coscienza e la fa avvertire limitata, [che] è proprio la sua apertura all'altro da sé, ad un'alterità che si caratterizza come orizzonte indefinito, ma [che] è pure presenza incombente nella coscienza come *un che di assoluto*. La problematicità della coscienza sia come richiesta di verità "definitiva" che come istanza di libertà "da verificare" ha il suo primo principio nella sua inadeguatezza a sé e nella tensione che la pone in costante ricerca del suo più compiuto realizzarsi»¹⁰⁵⁷.

A motivo di questa asimmetrica reciprocità della/e libertà, che specifica l'evidenza ultima dell'evento originario dell'incondizionato di Dio nell'agire testimoniale di Gesù unicamente come un'evidenza *della libertà*, si può e si deve ritenere che la pratica letterale della libertà finita appartiene già *in actu primo revelationis* all'evidenza della *res* cristiana di Dio¹⁰⁵⁸. Ciò senza perdere nulla del carattere assolutamente grazioso del suo libero autocomunicarsi; ma anche, proprio in questa salvaguardia rigorosa della incondizionatezza originaria dell'intenzione di Dio, senza dover rinunciare in nulla al profilo assolutamente reale dell'esercizio libero dell'umana volontà¹⁰⁵⁹: «Aber die polare Wesenverfassung der endlichen Freiheit wird nun zum Grund, weshalb der Selbstvollzug dieser Freiheit auf seinem Höhepunkt unweigerlich zu einer Wahl (Blondels "option") führen muß: sie kann sich selbst nicht wahrhaft *als* Freiheit ergreifen, wenn sie sich nur als autonome und nicht zugleich als geschenkte und somit als sich-verdankende ergreift»¹⁰⁶⁰.

In questa scelta, che rappresenta il *Sollen* della libertà dell'uomo nel suo nucleo più proprio (in quanto qui viene preservata con estrema chiarezza l'asimmetria della reciprocità della/e libertà), il soggetto conoscente può identificarsi con l'incondizionato volere di Dio¹⁰⁶¹, senza che questa identificazione porti a una equivocazione fra le due libertà. Un simile *vinculum in actu primo revelationis* della reciprocità della/e libertà possiede una struttura essenzialmente testimoniale, come ha rilevato chiaramente H. Verweyen a riguardo: «Freiheit ist im letzten die Kraft, im und ins Bild des unbedingten Seins 'aufzugehen', in dem doppelten Sinn, daß dem Ich in der Evidenz des Sollens als sein wahres Wesen aufgeht, das bloße 'Durch' für das Unbedingte zu bilden, das in seiner Selbstentäußerung unbedingtes Sein bleibt. Damit ist die zwar apodiktisch gewisse, jedoch bloß formale Freiheit[...] überwunden. Indem Freiheit darin aufgeht, daß sie das unbedingte Sein zur Erscheinung kommen läßt, hat sie den ihr einzig adäquaten Gehalt gefunden und muß nun nicht mehr in ratloser potentieller Unendlichkeit versuchen, sich in immer neuen Wertsetzungen mehr oder weniger angemessen zu materialisieren»¹⁰⁶².

3.1.2 L'unità di teoria e prassi nella testimonianza di Gesù: Il rapporto interno di *actio* e *intellectus fidei*

Poiché l'incondizionato di Dio si è attestato definitivamente e in maniera adeguata nella realtà¹⁰⁶³ della *paradosis* crocifissa della carne di Gesù, H.U. von Balthasar si pronuncia con decisione contro le posizioni volte a una comprensione del teoretico della verità cristiana quale movimento di astrazione dal realismo assoluto del suo darsi. Questa verità di Dio è quella carne del Figlio consegnata incondizionatamente a favore di tutti¹⁰⁶⁴. Carne, questa, che non può essere semplicemente vista come una «Esistenza *in der Wahrheit*». Essa è piuttosto «Esistenza *als Wahrheit*»¹⁰⁶⁵, come Balthasar annota con decisiva chiarezza: «Die Wahrheit, die Jesus als der Ausleger und Ausgelegte ist, ist keine im abstrakten Sinn theoretische, sondern eine konkret geschaute (theoretin), weil sie die Wahrheit des fleischgewordenen Wortes ist[...], und

¹⁰⁵⁶ Cf. G. PENATI, *Decisione e origine*, 51-52: «La convergenza-compresenza della dualità teoria-prassi giunge non solo a richiederne l'interconnessione, ma a far assumere al decidere la veste di consapevolezza che solo il conoscere può dargli, e al pensare l'atteggiamento pratico-creativo (*intellectus practicus*) senza cui neppure esso può pensare, e che suppone presente costantemente e agente la decisione di pensare[...]. La] funzione dell'opporre e del negare è quella di riconoscere e superare il *limite* di ogni determinazione contingente e finita, di permettere il positivo *progredire oltre* questo limite con una nuova e attuale, non certo negativa determinazione, sino all'attuarsi che sia il massimo possibile consentito a una soggettività comunque finita, a un intelletto e a una volontà non privi di limiti essenziali, anche se proprio nel loro attuarsi capaci forse di relazionarsi all'assoluto, di trovare in questa relazione il loro ultimo fondamento di possibilità e di valore».

¹⁰⁵⁷ G. PENATI, *Decisione e origine*, 54-55. Cf. HD, 127-128.

¹⁰⁵⁸ Cf. SC, 240.

¹⁰⁵⁹ HD, 136: «Die Pole [della libertà finita]: echte Autonomie und Notwendigkeit ausdrücklicher Verdankung, sind aufeinander nicht reduzierbar. In der *reflexio completa* des endlichen Geistes liegt sein Selbstverständnis, sein Selbstbesitz und seine Selbstliebe. Aber er hat sich diesen Selbstbesitz nicht selber gegeben, er ist Gabe der unendlichen und darum für ihn normativen Freiheit[...]. Die Wahrheit des ersten Moments hindert, daß seine Freiheit heteronom sei, denn der Nomos ist ihr *wirklich* gegeben, aber eben vom Absoluten her, und darum auch auf dieses hin *gegeben*».

¹⁰⁶⁰ HD, 137.

¹⁰⁶¹ SV, 11: «[Il nucleo della libertà consiste] in der Möglichkeit, sich zum Besten, zum Notwendigerscheinenden hin zu entscheiden, sich mit der Sache selbst in ihrem glühenden Ursprung zu identifizieren und aus der Kraft des Unbedingten in das ungeformte und verworrene Zeitgeschehen klärend und gestaltend zu wirken».

¹⁰⁶² H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 251.

¹⁰⁶³ Cf. SC, 78.

¹⁰⁶⁴ SC, 237: «In Jesus Christus erfüllt sich die Verheißung Gottes nicht nur (das wäre ein bloßer Abschluß), sondern die Erfüllung des göttlichen Verhaltens zum Menschen ist gleichzeitig die unerwartete Eröffnung des göttlichen Wesens: das Wort, das Fleisch wird und unter uns wohnt, ist nicht nur "Gott mit uns", sondern im gesprochenen Wort das Hervortreten des Sprechenden selbst: das Wort ist "Gott bei Gott"[...] Nicht nur als Zuverlässigkeit göttlichen Handelns, sondern als Entbergung göttlichen Seins[...] Theologisch formuliert heißt es: es gibt kein Sichverbergen des unergründlichen Subjekts Gottes mehr hinter seiner Verhaltenweise[...]. Cf. SG, 622; *Einsatz*, 54.

¹⁰⁶⁵ Cf. SC, 239.

diese geschaute Wahrheit ist nichts anders, als[...] die weltlich analogielose Darstellung Gottes in der Welt»¹⁰⁶⁶. La definitività della *giustizia* della verità di Dio è quindi la libertà¹⁰⁶⁷ dell'agire¹⁰⁶⁸ testimoniale di una carne, senza alcuna sottrazione o riserva di un resto celeste dell'essere di Dio. Dato che questo, e solo questo, è l'evento originario di Dio, ne consegue che il contenuto di quella verità incondizionata (teoria) da percepire è unicamente l'esercizio storico della carne umana che è Gesù (prassi)¹⁰⁶⁹. In questo senso Balthasar può parlare di una «Untrennbarkeit von Theoria und Praxis»¹⁰⁷⁰ per riferimento all'evento originario cristiano di Dio. A. Bertuletti ha finemente descritto il profilo di questa relazione nei seguenti termini: «Ma, se non si può dedurre la dimensione pratica dell'intenzionalità dalla teoria della differenza, è perché il pratico appartiene all'istituzione della differenza anteriormente alla riflessione. Il pratico non può essere dedotto dal teorico perché essi sono già sempre mediati e insieme concorrono a istituire il senso della differenza nella quale l'uomo anticipa il suo possibile più proprio»¹⁰⁷¹.

A fronte di una simile verità non è possibile alcuna collocazione dell'uomo (*Stellung*) che abbia un carattere meramente contemplativo/osservativo. Piuttosto ne va sempre di un ethos della libertà¹⁰⁷², ossia di una responsabile *presa* di posizione dell'uomo (*Stellungnahme*), di una decisione personale¹⁰⁷³ del suo libero volere. Una tale *presa* della libertà è originata, nella sua reale possibilità di essere effettivamente tale, proprio dal darsi-così di quella verità di Dio: «Was immer der sich lichtende Grund der absoluten Liebe mir in seiner Offenbarungstat in Christo zudenkt, ist jeder distanzierenden Ur-teilung vorweg je schon an mir *getane* Tat ewiger Liebe; und der Vorgriff (des Glaubens), worin ich in freier Entscheidung diese Tat für mich wahr sein lasse, ist notwendig je schon durch die ewige Liebe miterwirkt[...]»¹⁰⁷⁴. Si potrebbe dire che quanto Balthasar intende qui corrisponde sostanzialmente alla figura filosofica blondelliana della *prospection*. Ne consegue che la decisione etica del soggetto cosciente nella sua «frontalità» con la carne della verità di Dio, affinché ciò accada *responsabilmente e realmente*¹⁰⁷⁵ può e deve essere sempre presa attraverso una originaria connessione e una reciproca cooperazione¹⁰⁷⁶ (senza che ne vada persa la permanente differenza)¹⁰⁷⁷ di ragione teorica e ragion pratica¹⁰⁷⁸: «Die Aufnahme solchen aus dem Absoluten herabscheinenden Lichtes erfolgt einzig durch die Freiheit der für das Ganze des Seins offenen Vernunft, in einem Akt der Entscheidung, ohne den von Drama nicht gesprochen werden kann[...] Das freie Verstehen, die verstehende Freiheit einer aus dem absoluten Licht ergehenden "Weisung"[...] und deren vom Verstehenden selbstverantwortlich in Geschichte umgesetzten Entscheidung sind das Grundelement jeder Dramatik auf der Weltbühne. Dieser Akt allein gibt dem unabsehbar weiterfließenden Geschehen eine Gestalt mit Anfang, Mitte und Ende[...]»¹⁰⁷⁹.

In un certo qual modo è possibile affermare che l'*actio fidei* solo attraverso la visione (*Einsicht*) dell'*intellectus fidei* nella forma di rivelazione¹⁰⁸⁰, può venire a sapere di quell'incondizionata che caratterizza il suo attuarsi¹⁰⁸¹. Inoltre, solo attraverso l'*intellectus fidei* si può impedire che l'azione morale della libera decisione dell'uomo finisca con l'estenuare la sua incondizionata in una cattiva indeterminazione della molteplicità inesauribile delle possibilità. Il movimento formale della ragione teorica non significa però autoreferenzialità del pensiero a se stesso, che sarebbe soltanto un aporetico monismo assoluto della ragione¹⁰⁸². Di contro, quell'attuazione della *ratio* trova la sua verità logica proprio nella pratica dell'adeguazione di pensiero e vita¹⁰⁸³ che è l'azione moralmente responsabile della *presa* di posizione irrevocabile della libertà umana nel medio della determinatezza della decisione. Per questo motivo qualsiasi *theoria* credente dell'adeguazione dell'incondizionato

¹⁰⁶⁶ WG, 16.

¹⁰⁶⁷ Cf. WG, 239.

¹⁰⁶⁸ Cf. SC, 324-326.

¹⁰⁶⁹ GW, 175: «Als erstes lenkt der Geist unsern Blick auf den Sohn hin, sofern dieser in der reinen Tat, den Vater zu offenbaren, lebt. Er öffnet uns die Augen zu einer ersten Theoria, deren Inhalt die Praxis des Sohnes ist[...]».

¹⁰⁷⁰ Cf. GW, 175.

¹⁰⁷¹ A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, 453-454.

¹⁰⁷² Cf. M. BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, in id., *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, 123-147 - qui 127-128 (in seguito: M. BLONDEL, *Principe élémentaire*): «La Morale n'est rien, si non seulement en fait une part de l'homme reste en dehors de son contrôle souverain et si la vie théorique lui échappe, mais encore si, en droit, il s'élève un conflit entre les exigences invincibles de la dialectique spéculative et les conditions mêmes de l'impératif pratique».

¹⁰⁷³ Cf. GW, 175.

¹⁰⁷⁴ SC, 240.

¹⁰⁷⁵ Cf. M. BLONDEL, *Principe élémentaire*, 143-147.

¹⁰⁷⁶ Cf. M. BLONDEL, *Principe élémentaire*, 128-138.

¹⁰⁷⁷ Cf. M. BLONDEL, *Lettera prefazione di M. Blondel a E. Castelli*, in id., *Principio di una logica della vita morale*, Napoli 1990 37-42 - qui 39.

¹⁰⁷⁸ WG, 31: «Rationale Logik kann nur innerhalb der sittlichen Entscheidung lebendig sein, aber Sittlichkeit kann nur dank des Widerspruchsprinzips der formalen Logik existieren: als Verwirklichung der Freiheit durch "Abtötung" oder als ihr Verlust».

¹⁰⁷⁹ HD, 102-103.

¹⁰⁸⁰ SC, 322: «Lassen wir einmal die hinweisende Formel gelten, die Anselm für Gott aufgestellt hat: id quo maius cogitari nequit[...], das Udenkbar-Höchste, von dem ich aber *einsehe*, daß es unüberholbar ist[...]».

¹⁰⁸¹ Cf. M. BLONDEL, *Principe élémentaire*, 137: «Mais en même temps, par l'effet du caractère absolu que confère la réflexion aux divers objets et aux alternatives opposées qui s'offrent à notre choix, l'option, même sous les espèces du relatif, peut à tout étage devenir décisive comme une solution ontologique. En sorte que, en exprimant symboliquement la nécessité finale d'une option absolue, le principe de contradiction, par ses applications artificielles, suppose en quelque façon que le passage à la limite est perpétuellement opéré et que cette option suprême peut, à tout moment et à propos de tout, se trancher *hic et nunc*[...]».

¹⁰⁸² Cf. M. BLONDEL, *Principe élémentaire*, 138: «[...] car il n'y a point de logique purement formelle puisqu'il n'y a point d'idée qui ne soit un acte, point de pensée qui ne soit pensante, point d'analyse qui ne se fonde sur une synthèse mentale[...]: l'accord formel de la pensée-pensée avec elle-même, implique un travail d'adéquation matérielle de la pensée-pensante qui cherche tout son contenu».

¹⁰⁸³ Cf. M. BLONDEL, *Principe élémentaire*, 144: «Puisque la liberté nécessairement engendrée en nous par la dialectique spontanée de la vie porte nécessairement des conséquences, sans être nécessitée elle-même, c'est ce dynamisme antécédent, concomitant et consécutif à la liberté que la logique doit éclairer. Par là, la vérité logique se trouvera définie l'accord de la pensée et de la vie avec elles-mêmes, non plus au sens purement idéologique, mais au sens concret et selon les requêtes ou les créances de la vie intérieure[...].»

di Dio nella carne di Gesù non può mai essere pensata come un asettico e distaccato «osservare». Piuttosto, essa è in origine inclusione pratica del soggetto conoscente in quella verità, nella quale egli deve (*sollen*) decidersi a lasciar valere per sé e a lasciar diventare effettuale in sé la verità che in Gesù si è data ultimamente a vedere: «Diese Gestalt ist *nur scheinbar* "theoretische Wahrheit", sie ist in Wirklichkeit der Ausdruck der für mich getanen Liebe, in die ich sowohl objektiv einbezogen wie subjektiv eingefordert bin, um das, was *schon real ist*, zu *realisieren*[...] Der glaubende Christ hat deshalb seine Existenz, soweit es an ihm liegt, gleichzugestalten dem in Christo eröffneten Raum der ewigen Liebe[...].»¹⁰⁸⁴. Da questo punto di vista è necessari sottolineare come sia proprio la decisione praticata della conformazione del soggetto alla carne della verità di Dio a divenire il luogo adeguato della conoscenza teoretica della verità di Dio mostratasi in Gesù di Nazaret: «Für uns folgt daraus unmittelbar, daß wir in der glaubenden Schau des Heilswirkens Gottes in Christus in das Mitwirken eingeladen werden, daß aber auch wir aus uns selber nicht tun können, sondern hinschauen müssen auf das Gezeigte, um nicht eigene eitle Pläne ins Werk zu setzen, sondern einzustimmen in das Tun Gottes»¹⁰⁸⁵.

Una *actio fidei* così compresa appartiene, nella sua totalità, alla visione/comprendimento critica dell'*intellectus fidei*. Ciò in quanto, secondo Balthasar, tale *intellectus* non può realizzarsi a prescindere dall'attuazione sequenziale della verità cristiana da parte del vissuto credente. Il rapporto interno di *actio* e *intellectus fidei* non può essere sciolto in alcun caso, perché l'inclusione del soggetto conoscente nella verità di Dio agita nella carne di Gesù - di cui si è parlato sopra - riguarda sempre «das Ich in seinem Seinskern»¹⁰⁸⁶, e porta in tal modo con sé il suo reale affrancamento¹⁰⁸⁷. Nella libera presa di posizione del soggetto spetta, quindi, alla ragione teorica la funzione¹⁰⁸⁸, necessaria ma non sufficiente, di una mediazione critico-obiettiva¹⁰⁸⁹ a favore della ragione praticata nell'agire¹⁰⁹⁰.

Verità cristiana è quindi possibile solo in una «*circumcessio* in esercizio» senza soluzione di continuità fra prassi e teoresi¹⁰⁹¹, in quanto il contenuto indeducibile dell'*intellectus fidei* è l'azione di carne della forma di rivelazione¹⁰⁹². Con ciò si interdice qualsiasi oltrepassamento mitico della *theoria* in un'invisibilità e in un'ineffabilità dell'incondizionato di Dio¹⁰⁹³: «Eine bloß theoretische Glaubenswahrheit kennt das Neue Testament nicht: der Inhalt des Glaubens ist die konkrete, getane Liebe Gottes, und der Akt des Glaubens ist das Wahr-sein-lassen dieser getanen Liebe Gottes in der eigenen Existenz. Aber von daher wird auch die andere Seite evident: das Tun der christlichen Liebe läßt sich neuteamentlich von diesem Wahr-sein-lassen in uns nicht trennen»¹⁰⁹⁴. Nell'attestazione della verità agita¹⁰⁹⁵ di Dio, *intellectus* e *actio fidei* sono originariamente legati l'uno all'altro come «[...] Zeugnis der tätigen Liebe des Christen und als Zeugnis des Ursprungs dieser Liebe in der Tat Gottes durch Christus»¹⁰⁹⁶.

A partire da qui, H.U. von Balthasar può schizzare con precisione quell'essenziale referenzialità reciproca tra teoria e prassi che caratterizza l'intero dell'esistenza cristiana: «Keine Steigerung der Liebe ohne Steigerung der Erkenntnis. Und dies nicht einseitig so, daß nur gesteigerte Liebe mehr Erkenntnis brächte, sondern in einem gegenseitigen Sich-fördern, sofern auch gesteigerte Einsicht neue Liebe gebiert»¹⁰⁹⁷. Solo l'intelligenza critica della ragione credente permette all'agire pratico della fede di sapere la propria differenza insuperabile dall'evento originario della verità di Dio. Ma questa verità si vuole originariamente attestare unicamente nell'*actio fidei* della libera testimonialità del vivere. Da questa figura dell'agire pratico l'*intellectus fidei* non può in alcun modo prescindere, né tantomeno può pensare di prodursi astraendo da esso, se è proprio questa la verità incondizionata di Dio che si vuole criticamente indagare.

¹⁰⁸⁴ SC, 241.

¹⁰⁸⁵ PI, 292.

¹⁰⁸⁶ Cf. SC, 14.

¹⁰⁸⁷ Cf. *Einsatz*, 33-36; PI, 328; GW, 175; NB, 284.

¹⁰⁸⁸ SC, 239: «Aber dieses theoretisches Moment ist dem "existentiellen" nicht entgegengesetzt, sondern nur *Funktion* des existentiellen[...].»

¹⁰⁸⁹ Cf. M. BLONDEL, *Principe élémentaire*, 138: «Si l'objet défini par l'entendement et si les lois de cette pensée réfléchie imposent à notre conscience leur netteté rigoureuse et leur exclusivisme, c'est là le symbole abrégé d'une opération plus profonde et plus compliquée: la logique formelle est le phénomène objectif et inadéquat de la dialectique réelle».

¹⁰⁹⁰ Cf. M. BLONDEL, *Principe élémentaire*, 145: «D'où cette double vérité: si l'exclusion idéale paraît absolue, c'est que la solution réelle est en effet décisive et radicalement tranchante; si l'action humaine s'établit dans l'absolu d'une *ἐξίς* ou d'une *στέρησις*, c'est par la médiation du principe formel de contradiction».

¹⁰⁹¹ SV, 361: «Die Theorie ist nur echt, wenn sie auf dem Weg der Praxis erklommen wurde, die Praxis ist nur echt, wenn sie ins Licht der Theorie emporführt».

¹⁰⁹² *Glaubhaft*, 34-35: «"Verstehen" des Sich-Offenbarenden ist in beiden Fällen nicht ein Subsumieren unter bewältigenden Wissenskategorien[...] Die Bezeichnung Christi als Logos bei Johannes weist darauf hin, daß der Evangelist ihm die Stellung der (griechisch-philonischen) Weltvernunft zudenkt, wodurch alle Dinge verstehbar werden; die Folge des Evangeliums aber zeigt, daß er es nicht durch Projektion des Lebens Jesu auf die Ebene der griechischen Weisheit (oder umgekehrt) zu erweisen denkt, sondern durch die Selbstaussdeutung des im Fleisch erschienenen Logos selber. Dies geschieht, indem der Logos sich als die "Liebes-Gnade" (*χάρις*) kundtut, und gerade so als die "Wahrheit" (*ἀλήθεια*): Jo 1, 14. So wird eine Verständlichkeit möglich, die die reine Faktizität des Historischen aufhellt zu Nezesität, und gleichzeitig wird unmöglich jede Reduktion auf das vom Menschen her Erforderte oder (aus welchen Gründen immer) Erwartete».

¹⁰⁹³ SV, 382: «Das Hindurchschauen ist das Entscheidende, nicht das mystische Übersteigen aller Formen, um das Licht Gottes außerhalb aller Gestalt zu sehen». Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III, 2, 1. Alter Bund*, Trier 1989, 24 (in seguito: AB); SG, 138.302.

¹⁰⁹⁴ SC, 158-159. Cf. VC, 196.

¹⁰⁹⁵ PR, 15: «Gottes Offenbarung ist ja kein Gegenstand zum Anschauen, sondern ist sein Handeln in und an der Welt, das von der Welt nur handelnd beantwortet und so "verstanden" werden kann».

¹⁰⁹⁶ SC, 160.

¹⁰⁹⁷ SC, 162.

3.1.3 La percezione della forma di rivelazione nella mediazione della libertà

La percezione della forma di rivelazione avviene, quindi, nell'orizzonte di questa reciprocità «inclusiva»¹⁰⁹⁸ della/e libertà, ossia come connessione essenziale di *actio* e *intellectus fidei*. Con le seguenti annotazioni si intende cercare di sviluppare le linee di forza della teologia di H.U. von Balthasar relativamente a questa struttura della percezione.

La percezione reale della forma di rivelazione si produce nel medio della dinamica etica di una decisione pratica che comporta sempre anche una *στέρεσις*¹⁰⁹⁹ rispetto a una pretesa di assolutezza avanzata dal volere proprio¹¹⁰⁰, in quanto quest'ultimo si può compiersi come tale solo per riferimento a un orizzonte del senso che lo trascende¹¹⁰¹: «Nur ist die Logik der göttlichen Intimität in der Synthese "Jesus ist der Christus" so offen und universal geworden, daß jeder Willige in ihr Inneres eintreten und im glaubenden Mitvollzug ihre Stringenz erfahrend verstehen kann»¹¹⁰². In questo modo, ossia come pratica liberamente voluta di quel *Sollen* incondizionato manifestatosi nell'orizzonte storico della carne della forma di rivelazione, la percezione di essa è una «Entscheidung zu sich selbst und zu Gott»¹¹⁰³.

Viene così definitivamente esclusa una percezione della forma di rivelazione in una esteriore neutralità del soggetto osservante: «Ihm [Gesù] gegenüber gibt es keine Neutralität, kein Ausweichen vor seiner einsammelnden Gebärde; das Nicht-für ist als solches schon ein Gegen. Und von der innern Entscheidung gibt es keine Distanz zum äußeren Wirken und seiner Grundtendenz[...]»¹¹⁰⁴. La forma può essere effettivamente *vista* solo attraverso un'inclusione della libertà umana¹¹⁰⁵ nello spazio dell'evento originario dell'autocomunicazione di Dio, e nell'attuazione sequenziale da parte del soggetto percipiente del contenuto di questo suo darsi-a-vedere¹¹⁰⁶: «Doch ist das Aufreißen eines solchen Abgrunds unvermeidlich, wenn in Jesus Gott die von ihm geschaffene Freiheit provozierend und zu ihrer höchsten Verantwortung aufwecken will, nämlich nicht (verzweifelt an der Welt) sich selber zu sammeln unter Fahrenlassen des hoffnungslos zersplitterten Daseins, auch nicht den Versuch einer Sammlung der Welt zu machen unter Verlust des eigenen Ganzseins (Mk 8, 36), sondern das menschlich Unmögliche anzustreben, nämlich auf der Ebene Gottes selber zu sammeln, mit Gott mit-zu-sammeln, da Gott ihm in Jesus ein Angebot dazu macht»¹¹⁰⁷. Emerge così una ulteriore caratterizzazione della percezione della forma di rivelazione intesa come libera e *responsabile*¹¹⁰⁸ appropriazione dell'immagine in cui l'incondizionato di Dio si mostra, evocando in tal modo la libertà finita a se stessa come il suo giusto compimento¹¹⁰⁹: «Dieses Ja [che è Gesù Cristo] aber ist Gottes Tat und Entscheidung, es kann darum nicht theoretisch-beschaulich, sondern nur wiederum in Tat und Entscheidung mitvollzogen und angeeignet werden»¹¹¹⁰. Questa figura della percezione costituisce un aspetto essenziale dell'esercizio testimoniale dell'*actio fidei* cristiana.

Nella pratica di una tale appropriazione della forma di rivelazione¹¹¹¹, quale misura della giustizia della propria volontà e giusto senso¹¹¹² del potere del soggetto che la percepisce, si palesa quella struttura

¹⁰⁹⁸ Cf. SG, 118.

¹⁰⁹⁹ Cf. SG, 228.

¹¹⁰⁰ Cf. NK, 16-17.

¹¹⁰¹ Cf. A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, 454: «La decisione è possibile poiché nessun contenuto oggettivo diviene motivo del volere se non in quanto viene valutato nell'orizzonte di un senso che lo supera; ed è necessaria, poiché il volere non giunge alla consapevolezza della sua intenzione originaria se non mediandosi nei contenuti oggettivi che ne rivelano la trascendenza».

¹¹⁰² NB, 102. Cf. SG, 217.

¹¹⁰³ Cf. ES, 186.

¹¹⁰⁴ HD, 404.

¹¹⁰⁵ KS, 10: «[...] wenn Gott sich in der Welt re-präsentiert, so liegt darin eine höchst freie, für das menschliche Tun höchst folgenreiche Tat: sein Her-treten als Herr der Welt und ihrer Geschichte kann nur das ungeheuerste Drama auslösen und schon in sich fassen; es kann hier kein bloßes Wahrnehmen und beschauliches Feststellen geben; wer immer glaubend ergriffen wird, muß mit auf die Bühne (theatristai Hebr 10, 33; vgl. 1Kor 4, 9), angesichts einer Welt, die sich vorerst noch das bloße Zuschauen leisten zu können meint».

¹¹⁰⁶ SC, 41: «Nochmals wird klar, daß Gotteserkenntnis in diesem Raum nur erfüllt ist als experimentelle oder existentielle Kenntnis jener Liebe, die die unterscheidend göttliche ist, innerhalb der Lebensantwort, die der Mensch mit Gottes Gnade zu geben vermag».

¹¹⁰⁷ HD, 406.

¹¹⁰⁸ GF, 256: «Er wird durch das Überwort, das sich als das ewige Wort des Vaters kundtut, seines Wortes nicht beraubt[...], denn Sprache ereignet sich nur im Licht der Freiheit, und Gottes freiestes Wort befreit das Menschwort in seine Freiheit hinein. Trotzdem: antworten kann der Mensch diesem ewigen Wort nur, indem er sich ihm *in Freiheit und Verantwortung* überantwortet» (corsivo mio).

¹¹⁰⁹ Cf. A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, 460-461: «In realtà, ogni decisione comporta una presa di posizione nei confronti della differenza che ne costituisce la condizione radicale di possibilità e la quale concerne in ogni caso il significato da attribuire al suo carattere di alterità. Ciò non è possibile che se la differenza che è l'origine dell'esigenza è riconosciuta egualmente come la garanzia del compimento: cioè non solo come esigenza ma come interpellazione intenzionalmente rivolta al volere al quale assicura la conciliazione con il suo potere stesso che lo rivendica».

¹¹¹⁰ GF, 231.

¹¹¹¹ MG, 218: «Gesetzt, eine solche Selbstoffenbarung des unendlichen Seins als das unendlich (geistig) Seienden sei immer schon irgendwie erfolgt (das ist die Voraussetzung Pauli in Röm 1, 19f), dann wäre der endliche Geist auch immer schon vor eine letzte Entscheidung gestellt: im notwendigen Formalobjekt die Anzeige (*phaneron*) des absoluten, schöpferischen und personalen Grundes, also Gottes zu sehen und damit die eigene Freiheit als immanent nicht nur im umgreifenden Sein, sondern in der unendlichen Freiheit anzuerkennen (*doxazein*), und damit auch die Immanenz der göttlichen Freiheit und des unendlichen Wollens im eigenen endlichen Freisein und Wollen als den letzten Grund des faktischen eignen Freigegebenseins zu betrachten».

¹¹¹² Cf. P. SEQUERI, *Il sapere orientato al senso*, in G. COLOMBO (a cura di), *L'evidenza e la fede*, 339-386 - qui 350: «Il senso non si produce mai *automaticamente*, né come fatto "naturale" né come fatto "sociale": ma soltanto come *appello della verità alla libertà nella forma dell'incondizionato del valore dell'essere (bene)*. L'appello "sorprende" il soggetto personale nelle condizioni sociali medesime del

fondamentale della libertà umana che può essere compresa ed eseguita unicamente nel senso etico del *Sollen*, come indicato con precisione da A. Bertuletti: «La trascendenza del volere non è quella di un dinamismo indeterminato e mai compiuto, ma la possibilità di rispondere all'esigenza che lo rivendica e perciò l'autorizza. Nell'idea di dovere, il volere e il potere si riconciliano senza sopprimere la differenza. L'alterità che specifica e radicalizza la differenza, si rivela la condizione propria della trascendenza»¹¹¹³. Con un linguaggio certo diverso, ma con comunanza d'intenti e coincidenza di contenuto, Balthasar viene a descrivere la stessa figura della libertà in azione testimoniale: «Jetzt geht es darum, daß das Wort Gottes in Jesus Christus eine solche Teilnahme an sich selber anberaamt, daß die teilnehmende Existenz dadurch im tiefsten zu sich selber gelangt[...] das, was der Christ verwirklichen soll, wird ihm von Christus als ein verwirklichtes geschenkt, ohne daß dadurch der geforderte ethische "Selbstvollzug" aufgehoben wäre»¹¹¹⁴.

In questa attuazione del *Sollen*, la percezione della forma di rivelazione - e con ciò l'evidenza ultima della sua verità - viene realmente affidata alla libera decisione del soggetto che la *percepisce* e viene-a-sapere la verità attestata¹¹¹⁵: «Um zu erkennen, wie sehr er [Gesù Cristo] den Bühnenraum ausweitet, statt ihn zu verengen, müßte man auf die vollendete Christologie zurückblicken können, man sähe dann, daß er gleichzeitig die größtmögliche Nähe und die größtmögliche Distanz (in der Gottverlassenheit) zwischen Gott und Mensch eröffnet und damit das Spiel nicht vorweg entscheidet, sondern dem Menschen eine sonst unbekannt Freiheit gewährt, für oder gegen einen so engagierten Gott Stellung zu beziehen[...]»¹¹¹⁶. Per Balthasar solo questa libera «appropriazione in esercizio» della forma di rivelazione¹¹¹⁷ può essere la figura adeguata della conoscenza della sua verità ultima: «Das Bild, das Jesus Christus von Gott darbietet, kann und darf nicht dazu mißbraucht werden, uns sinnliche Erfahrungen von Gott zu vermitteln[...], es ist vielmehr dazu da, uns in sein Bild umzuwandeln[...] und und so abermals die rechte "Kenntnis Gottes" zu vermitteln[...]»¹¹¹⁸. In questo modo la pratica della libertà che si appropria della verità dell'evento originario cristiano diviene figura apprezzabile della realtà stessa del Dio di Gesù: «Die Lebenseinübung in diese übernatürliche Gestalt [wird] gleichzeitig zur Einübung (und damit zur Erfahrung) im Bereich der Wirklichkeit Gottes, und zur Eingestaltung dieser Wirklichkeit in den Glaubenden»¹¹¹⁹.

Si può concludere affermando che, per Balthasar, la percezione della forma di rivelazione si media, nella sua permanente differenza, sempre e soltanto attraverso l'intenzionalità¹¹²⁰ della libertà del soggetto credente¹¹²¹: «Diese Einstimmung auf Gott ist keine unmittelbare, sondern eine in doppelter Weise vermittelte: indem der Mensch Gott nicht unmittelbar schaut, sondern durch das Medium seiner menschlichen intentionalen Akte hindurch, und indem Gott sich des vermittelnden Kreatürlichen von sich her bedient hat, um sich menschwerdend darin auszudrücken»¹¹²². Per poter effettivamente mediare a quella differenza irriducibile della verità immediata dell'incondizionato di Dio, questa pratica della libertà come 'appropriazione in esercizio' della forma di rivelazione può avere soltanto la struttura della testimonianza, in cui la serietà etica della conformazione avviene proprio in ragione della salvaguardia ontologica della differenza¹¹²³: «Es braucht also etwas mehr. Etwas menschlich Greifbares, das die Unmittelbarkeit seiner Gegenwart verbürgt: so, daß es diese Gegenwart zugleich zeigt und sie vor dem Zugriff der Menschen und jeder Entstellung schützt: eine Hülle oder Schatulle, die ihn enthält, ohne je mit ihm selber verwechselt werden zu können»¹¹²⁴.

suo costituirsi mediante l'agire: la cui densità simbolica gli fornisce, intrascendibilmente, le condizioni semantiche di quella *distanza critica* che coincide originariamente proprio con la *coscienza responsabile di sé*».

¹¹¹³ A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, 455-456.

¹¹¹⁴ VC, 64-65.

¹¹¹⁵ SC, 241: «Glaube ist Gabe des Heiligen Geistes der Offenbarung, in welcher er je schon die für mich getane Tat Gottes in mich einflößt, und dies (weil es ja Gottes Tat ist) in seiner subjektiven wie objektiven Funktion, indem er als subjektiver Heiliger Geist mein Subjekt der Liebe des Vaters im Sohn *konnaturalisiert*[...], und indem er als objektiver Heiliger Geist die objektive *Bezeugungsgestalt* der objektiven Tat Gottes[...] meiner Glaubensbereitschaft *zugestaltet*» (corsivo mio).

¹¹¹⁶ PC, 19. Cf. G. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, 461: «La verità non può essere saputa come alterità intenzionalmente rivolta all'uomo se non nell'autoattuazione che riconosce nell'esigenza che lo rivendica l'interpellazione che gli garantisce il compimento. Questa situazione epistemologica, per la quale l'uomo non può accedere al senso ultimo della decisione in cui è necessariamente posto se non sul fondamento di una manifestazione indeducibile e che rimane tale anche quando si è prodotta, costituisce una necessità per il pensiero che riflette sulla struttura dell'attuazione originaria[...]. L'attuazione originaria è quella in cui l'uomo si decide sul fondamento di una evidenza di cui non può assegnare le condizioni ma che si dimostra possibile perché reale. Questo carattere dell'attuazione originaria è significato del termine "fede". Fede è la qualità di un'evidenza che precede assolutamente la decisione ma che non può essere riconosciuta come tale se non nel consenso che la fa propria».

¹¹¹⁷ NB, 272-273: «Damit ist auch die Entrückung des Schauenden in das Geschaute hinein in einer letzten Umkehrung überholt. Das Geschaute (Wort-Bild-Licht des Vaters) bestimmt nicht nur die Sehkraft des Schauenden, sondern ihn als ganzen, prägt sich ihm ein. Es ist nicht nur das Ein-Leuchtende, sondern das Formgebende, Zu-sich-hin-Umformende».

¹¹¹⁸ NK, 18 (corsivo mio).

¹¹¹⁹ SG, 217.

¹¹²⁰ Cf. A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, 455: «Il contenuto del volere non è l'oggettività constatabile e riproducibile ma l'oggettività simbolica. Reciprocamente l'evidenza simbolica, riflettendosi nel volere che la assume, ne rivela la condizione a priori come differenza fra la trascendenza del volere e la limitatezza del suo potere. Ciò spiega la qualità singolare che la dimensione pratica introduce nell'intenzionalità. Poiché questa si radica nella struttura del volere, il termine ultimo vi è anticipato come ciò che è voluto e non può essere adeguato: la sua irriducibilità all'evidenza univoca è correlativa alla sua indisponibilità pratica».

¹¹²¹ SG, 219: «[...] christliche Existenz *erweist* sich und bewährt sich als eine Existenz, die darum "stimmt", weil sie Existenz im Glauben ist, das heisst im Hingegebensein an den, der sich für uns zuerst hingegeben hat». Cf. 244.

¹¹²² SG, 242 (corsivo mio).

¹¹²³ Cf. P. SEQUERI, *Il sapere orientato al senso*, 379: «La testimonianza del carattere incondizionato dell'istanza etica, appunto in quanto espressione "morale" della fede nell'universalità disponibile del senso e nella liberante signoria della verità, non è dunque "regressiva" - anzi "propulsiva" - nei confronti dello sviluppo di una *ratio* che cerca la diffusione storico-sociale del consenso. Ma appunto, in quanto in essa la fede non si identifica né con il principio fondativo né con il soggetto costitutivo della rivelazione del senso, la testimonianza rappresenta la tenacia di una "flessibile resistenza" ai fallimenti inevitabili della libertà e del consenso[...].»

¹¹²⁴ NK, 53 (corsivo mio).

L'approssimazione a questa struttura testimoniale della mediazione storica dell'incondizionato di Dio indicata da Balthasar può correttamente avvenire solo attraverso una duplice scansione della riflessione. In un primo momento, mediante un rapido excursus, si tratterà di tentare una fenomenologia della struttura elementare della coscienza. In seguito, sarà possibile prendere direttamente in esame la questione ecclesiologicala, per verificare la ricaduta di questa comprensione testimoniale della percezione della forma di rivelazione sulla costruzione della figura storica della mediazione ecclesiale di essa.

3.2 EXCURSUS. LA COSCIENZA ATTESTATA - FENOMENOLOGIA DELLA STRUTTURA ELEMENTARE DELLA COSCIENZA STORICA

L'intenzione di questa sezione è unicamente quella di svolgere un'analisi fenomenologica degli spunti che H.U. von Balthasar offre, disseminati nella sua teologia, rispetto all'individuazione della struttura genetica-elementare della coscienza storica dell'uomo. Ma, appunto, si tratta solo di spunti. Di fatto Balthasar non si è mai impegnato a dare figura unitaria alla questione dell'origine della identità personale del soggetto e della più elementare configurazione dell'«io» che sà di sé. Ma non solo. Sebbene egli abbia intuito con pertinenza che il profilo dell'interrelazione soggettuale sia geneticamente costitutivo dell'originario storico della coscienza, manca nella sua teologia uno sviluppo adeguato del passo immediatamente successivo, ossia quello dell'assunzione fondamentale e della elaborazione critica della figura della relazione interpersonale come momento di decisiva rilevanza per la *fides* stessa. Come ha riconosciuto lo stesso Balthasar¹¹²⁵, il tema dell'«immagine» quale chiave di volta per la determinazione interpersonale del soggetto coscienziale è apparso all'orizzonte del suo interesse con troppo ritardo affinché egli potesse farne un capitolo effettivo della sua teologia¹¹²⁶.

La relazione «originante» fra interpersonalità e plasmazione storica del soggetto rimane la condizione di possibilità, da Balthasar non espressa formalmente e non tematizzata criticamente, di quella riflessione teologica sulla struttura elementare della coscienza che egli pur sempre ci offre con accenni di notevole interesse. Una tale latenza dell'interpersonalità non pregiudica però completamente la possibilità di uno scavo della genesi reale della coscienza storica, con esiti sicuramente non marginali e troppo spesso dimenticati dalla critica. Essa comporta, in ogni caso, una sorta di cesura, che lascia in sospeso la completa e consequenziale determinazione della struttura elementare della coscienza, come avremo modo di osservare al termine di questo excursus. Il luogo in cui si verifica tale cesura è l'indice incontrovertibile del «sospetto» radicale che Balthasar ha nutrito rispetto al nucleo incandescente del sapere moderno, ossia verso la questione del soggetto (e della sua costituzione originaria come questione tutta interna alla *fides*) e verso la riflessione filosofica trascendentale. In parte indebita sembra essere qui la riduzione di tutta la modernità a un canone generale, estrapolato per semplificazione da una comprensione pregiudiziale dell'idealismo tedesco quale secolarizzazione annichilente del dato cristiano¹¹²⁷.

Guidato da questa ermeneutica del sospetto verso la modernità, Balthasar ha letto il patrimonio culturale dell'idealismo tedesco in maniera sostanzialmente indistinta, finendo con il sussumere le differenze sostanziali, che pur sempre lo attraversano, nell'immagine unificante della «sostituzione» antropologica del fondamento incondizionato dell'originario teologico dell'essere¹¹²⁸. Forse alcune di quelle differenze erano affini allo stesso «sospetto» balthasariano più di quanto non lo fosse il principio della loro unificazione, individuato da Balthasar nella «cattura» del fondamento incondizionato da parte della finitezza del soggetto. «Cattura» dell'origine incondizionata e «sostituzione» di essa con l'estenuazione di una finitudine autoreferenziale sono figure indebite trasversali al sapere della modernità, ma non totalizzanti. E, d'altro lato, questa cattiva «cattura» dell'originario non è poi forse il rischio a cui esso stesso da sempre si è esposto, nel suo non voler-essere se non nel «vincolo» del riconoscimento incondizionato della coscienza che liberamente si affida al suo manifestarsi? Di questo «vincolo» Balthasar sa troppo bene per non essere consapevole che quella «sostituzione» vive di una contiguità assoluta con il tratto fondamentale della *fides*, a cui l'originario incondizionato si consegna intenzionalmente nella plastica storico-esistenziale della forma di rivelazione. Proprio le ragioni (teologiche) di questa contiguità avrebbero dovuto spingere verso un confronto critico serrato con quella pretesa «sostituzione» operata dalla modernità, al fine di giungere a un'argomentazione del sapere la verità di quel «vincolo» originario fra incondizionato e coscienza, capace di

¹¹²⁵ In un breve biglietto inviato da Balthasar a H. Verweyen per riferimento alle sue riflessioni svolte sulla filosofia dell'«immagine» del tardo Fichte, e della struttura interpersonale della coscienza soggettuale, egli afferma esplicitamente: «Ich hatte die Interpersonalität erst viel später angesetzt. Auch 'Bild' nicht so gefüllt gesehen» (copia del biglietto di Balthasar a Verweyen gentilmente concessami; cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 398 - nota n.49).

¹¹²⁶ In questo senso appare parzialmente indebita l'interpretazione di H. Stinglhammer che contrappone anticamente la struttura dialogico-relazionale della libertà soggettuale all'autonomia soggettuale dell'idealismo tedesco (cf. H. STINGLHAMMER, *Freiheit*, 75-76). Appunto, l'idealismo tedesco è stato capace anche di salvaguardare, allo stesso tempo, autonomia e dialogicità originaria della libertà soggettuale.

¹¹²⁷ *Von den Aufgaben*, 42: «Und doch ist das alles [l'idealismo tedesco], wenn wir es von heute her betrachten, ein unaufhaltsamer Zerfall[...]; und die volle, wenn auch primitive und barbarische Negation des Christlichen mag einem lieber sein als der ganze zweideutige Tiefsinn der idealistischen Zwitterwelt, in der das christlich-antichristliche Amalgam so unlösbar verschmolzen ist[...].»

¹¹²⁸ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen I. Der deutsche Idealismus*, Freiburg ³1998 (=Studienausgabe 3.I in seguito: DI).

attestare i propri criteri di validità - in linea di principio universali - anche di fronte alla ragione della contemporaneità filosofica e all'episteme scientifico moderno.

Ma in ragione di quella contiguità Balthasar individuò nel sapere della modernità l'estrema radicalizzazione della messa in questione della singolarità dell'evento originario cristiano di Dio; e questo a fronte di una teologia del tutto inadeguata ad assumersi la responsabilità del confronto critico (da un lato, in quanto carente del lessico necessario per elaborare con adeguatezza la conformazione originaria di quel «vincolo», e votata così inesorabilmente ad affermare l'estraneità dell'incondizionato accadere della verità di Dio rispetto alla coscienza che si attua proprio come il voler sapere la giustizia del senso ultimo di quel darsi; e, d'altro lato, fin troppo accondiscendente a utilizzare il vocabolario della «sostituzione», con una conseguente frantumazione soggettualistica della forma di rivelazione quale darsi indeducibile e irriducibile dell'incondizionato di Dio). In questo panorama culturale, Balthasar si è certamente mosso con l'intenzione di ricostruire la figura di quel «vincolo» universale originariamente contratto dalla volontà incondizionata di Dio con l'esercizio della libertà dell'uomo; ma, di fatto, ha potuto farlo solo attraverso una sorta di assolutistica revoca in giudizio del sapere della modernità nel suo complesso.

La totalizzazione operata dalla radicalità quasi cartesiana di questo «sospetto» ha impedito a Balthasar di scorgere le differenziazioni interne nelle quali la ragione moderna veniva a offrirgli una figura del sapere (la verità) di tutto interesse e di sicura rilevanza per la sua stessa impostazione teologica. Fichte, di fatti, non è solo il prometeico¹¹²⁹. Egli è anche in grado di offrire una visione fondamentale del sorgere della coscienza storica di assoluto interesse per una teologia della *fides* che voglia indagare criticamente le ragioni di validità universale del «vincolo» originario fra l'essere incondizionato di Dio e l'esercitarsi della libertà finita; come avrà occasione di riconoscere lo stesso Balthasar rispetto all'interpretazione di Fichte offerta da H. Verweyen¹¹³⁰. A motivo di ciò, è possibile ritenere che la meditazione balthasariana sulla struttura elementare della coscienza storica debba essere sostanzialmente compresa come una sorta di «incompiuta»; indizio di un percorso pur permesso dalla logica interna della sua teologia, ma che egli non volle o non poté seguire fino in fondo. La cesura interna all'opera non può essere certo superata a piacimento, pena un'indebita lettura del dettato balthasariano; essa va piuttosto individuata svolgendo con rigore fino in fondo gli spunti e le indicazioni che Balthasar ha disseminato lungo il suo itinerario teologico.

3.2.1 La coscienza *e-vocata*: Volto dell'altro e *traditio* a se stessi in H.U. von Balthasar

La reciprocità¹¹³¹ tra soggetto e volto dell'altro è, secondo Balthasar, il luogo dell'agire intenzionale in cui l'io giunge a se stesso proprio come quell'io che non è l'altro. Senza l'altro, però, il soggetto non potrebbe sapere di sé come di questo io che egli è. È quindi solo attraverso la *mediazione* di un «esser-chiamato» (a se stesso) da parte di un altro, che può sorgere qualcosa come una coscienza storica del soggetto, intesa nel senso di una consapevolezza *di sé* come *questo io*. Pertanto, la struttura elementare dell'io coscienziale è per Balthasar permanentemente segnata dalla mediazione «personale»¹¹³² dell'altro: «Das kleine Kind erwacht zum *Selbstbewußtsein* im Angerufensein durch die Liebe der Mutter[...] Die Deutung des Lächelns und der ganzen Hingabe der Mutter ist die durch sie erweckte Antwort von Liebe auf Liebe, im Angerufensein des Ich durch das Du[...]»¹¹³³. Si può qui inferire che l'ambito elementare e originario della coscienza è quello di una *traditio* di sé a se stessi attraverso la mediazione del volto d'altri¹¹³⁴. *Traditio* da intendersi come l'esser-vincolato del soggetto cosciente di sé a un coscienza altra che *e-voca* l'io alla sua più propria e reale identità nel medesimo atto di intenzionalità attraverso il quale essa consegna l'io a se stesso e, quindi, lo lascia essere nella sua effettuale libertà¹¹³⁵. In questo modo Balthasar riesce a sganciare l'identità genetica del soggetto dal cattivo monismo di una mera autoreferenzialità dell'io. Si deve quindi riconoscere, e assumere come elemento fondamentale già *in actu primo constitutionis*, come tale rapporto all'altro sia parte integrante della stessa coscienza storica del soggetto¹¹³⁶: «Wesentlich ist, daß das Kind, dergestalt zur Liebe erweckt, bereits mit fremden Liebeskräften begabt zu sich selbst und zu seiner wahren Freiheit erwacht, die eben die Freiheit liebenden Transzendierens über seine enge Besonderheit ist»¹¹³⁷. È possibile qui parlare in maniera adeguata, per riferimento alla libera apertura di sé da parte d'altri, di una coscienza *attestata* come figura elementare della coscienza storica dell'uomo.

¹¹²⁹ Cf. DI, 158-203.

¹¹³⁰ Cf. lettera a Verweyen.

¹¹³¹ M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Paris 1942, 8 (in seguito: M. NÉDONCELLE, *La réciprocité*): «Certes, la conscience et en particulier la conscience de soi sont indissolublement attachées à la personne. Mais tout porte à croire que la perception d'autrui est solidaire de la perception de soi, et qu'en prenant notre point de départ en celle-là nous sommes sûrs d'englober celle-ci». Per quanto riguarda la struttura elementare della coscienza storica dell'uomo Balthasar rinvia esplicitamente a questo testo di Nédoncelle (cf. PC, 160).

¹¹³² Cf. M. NÉDONCELLE, *La réciprocité*, 13-15.

¹¹³³ SC, 13 (corsivo mio). Cf. H. STINGLHAMMER, *Freiheit*, 73-75.

¹¹³⁴ Cf. HCE, 290.

¹¹³⁵ M. NÉDONCELLE, *La réciprocité*, 23: «L'expérience de la réciprocité n'est plus un effet, un phénomène perdu dans la chaîne des autres phénomènes; elle devient plutôt une cause de l'identité personnelle, et elle se diffuse dans les intervalles mêmes où elle avait paru absente».

¹¹³⁶ M. NÉDONCELLE, *La réciprocité*, 17: «Les consciences ne se demandent rien; et elles ne se remercient de rien d'autre que de la conscience d'être l'une en l'autre et l'une pour l'autre. Non pas que le moi cesse d'être lui-même, mais en devenant le toi, il cesse d'être le centre suffisant de lui-même, il ne l'est que par autrui».

¹¹³⁷ GF, 108.

Per quanto riguarda la sua struttura genetico-elementare, la coscienza rimane pertanto legata a questa catena della *traditio* attraverso l'*alterità* del volto che gli sta di fronte, come l'unica capace realmente di «condur-fuori»¹¹³⁸ l'io verso se stesso. In ragione di ciò, si potrebbe dire che la coscienza e-vocata dell'io, affinché questo possa essere identico con se stesso, è rimandata alla coscienza d'altri secondo due direzioni di senso: da un lato, infatti, il soggetto può realmente attuarsi soltanto in quanto è stato *traditum* a se stesso attraverso l'attestazione intenzionale del volto altrui¹¹³⁹; d'altro lato, lo stesso soggetto, per corrispondere effettivamente alla propria struttura costitutiva interna¹¹⁴⁰, deve diventare a sua volta un *tradentem*¹¹⁴¹. La coscienza e-vocata, per non essere in contraddizione con la sua struttura originaria, deve quindi atteggiarsi sempre come coscienza e-vocante: «Ich besitze meine inkommunikable Subjektivität nur, indem ich in meinem Wesen Raum freigebe für andere Subjekte[...]»¹¹⁴². In questo senso Balthasar vincola lo spazio elementare dell'identità coscienziale del soggetto all'essere-nella-identità della coscienza altrui.

Questa elementare referenzialità dell'io al volto d'altri (intesa come condizione genetica di possibilità del suo diventare cosciente) prende, per Balthasar, la forma di un «absoluten Staunens», in quanto *nella* differenza fenomenologica dei volti si annuncia una «absolute Neuheit des Seins»¹¹⁴³ come originariamente presente alla coscienza soggettuale. La presenza dell'essere si dà non nella separatezza, quanto piuttosto in una differenza dei soggetti a cui è sottesa una più originaria unità del reale tutto, così come essa si verifica in quell'atto assolutamente primordiale della coscienza che è la meraviglia/stupore, secondo ciò che è stato sottolineato da H. Verweyen: «Frage und Urteil sind abkünftig vom Akt des Staunens, wo sich der Seinsgrund selbst im Seienden so zur Geltung bringt, daß er alle vorgefertigten kategorialen Entwürfe und vorgefaßten Sprachregelungen sprengt[...]»¹¹⁴⁴. Così compreso l'incondizionato dell'essere non è semplicemente l'«origine» del soggetto nella mediazione dell'attestazione e-vocante alla coscienza del volto altrui. In questo modo nella genesi della coscienza rimarrebbe ancora la presenza di un'ombra di esteriorità ed estraneità, che finirebbe, come ha notato a ragione F. Ulrich, con il contraddire quell'esperienza estetica assolutamente primaria del soggetto che nello stupore/meraviglia giunge a se stesso: «Der sich "selbst" Schenkende teilt also dem Empfangenden nicht etwas mit, was außerhalb seiner selbst liegt; er nimmt die Materialität des Zeichens nicht aus einer Sphäre, die ihm fremd ist, um nachträglich dem Stoff eine Form einzuprägen und die dadurch zum Zeichen "gewordene" Gabe dem Vernehmenden zu übereignen»¹¹⁴⁵.

Piuttosto, l'incondizionato dell'essere nella mediazione della coscienza e-vocante si rimette realmente ed essenzialmente alla coscienza *attestata*: «Nein, die Seinsmächtigkeit des Schenkens bestimmt sich von daher, daß der Gebende von seinem eigenen Reichtum nimmt; daß das Wort, in dem er sich bezeugt: ihn selbst meint, ja, der sich-Mitteilende selbst "ist"»¹¹⁴⁶. Con ciò, lo spessore del soggetto nella «coscienza e-vocata» diviene in se stesso trasparenza¹¹⁴⁷ verso quell'originario realmente presente in lui; così che è possibile affermare che questa contingenza storica «[...] mit dem Ursprung *urbildlich identisch* [ist]»¹¹⁴⁸. Lo stupore/meraviglia può sorgere solo laddove la differenza dell'origine è al tempo stesso l'attestazione dell'identità dell'io. Unicamente così, infatti, l'attuazione della coscienza e-vocata può attestare quella differenza originaria altrimenti a lei indisponibile: «Im Akt des Staunens[...] erscheint Unbedingtes im sinnlich Begegnenden selbst»¹¹⁴⁹.

In questo spessore interrelazionale, la meraviglia significa in primo luogo che la differenza dell'incondizionato dell'essere, attestandosi nella mediazione del volto d'altri, e nella quale essa *determina* l'io che giunge a *coscienza*, non porta a un dissolvimento della condizionatezza di questa identità del soggetto; d'altro canto tale differenza non rimane meramente esterna a questa identità della persona (il che implicherebbe una riduzione dello spessore soggettuale a semplice apparenza d'essere); piuttosto, l'originario primordiale di ogni differenza si attesta proprio nella *traditio* del soggetto alla sua coscienza, ossia nella coscienza e-vocata, e vi è realmente presente: «Es ereignet sich die elementare Einsicht, daß ich bin, das heißt im Sein und durch das Sein bin, aber doch nicht das Sein (sondern "nur" ein Seiendes) bin. Der Seiende ist sich also vom Sein her als ihm gehörig "zugesprochen"[..., so], daß der zum Da-Sein Erwachende sich als ein Aus-Druck des Seins im ganzen versteht und entgegennimmt, als eine sich zugeeignete Gabe, die er sich nicht selber gegeben hat, so daß die Gabe identisch ist mit seinem Da-Sein»¹¹⁵⁰. Questa differenza *originante* dell'incondizionato dell'essere, abitante la struttura elementare della coscienza *attestata*, è tale da lasciare essere ogni differente nella propria reale e differenziale identità.

¹¹³⁸ Cf. F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang*, 91-103.

¹¹³⁹ Cf. F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang*, 70ss.

¹¹⁴⁰ Cf. MG, 188.

¹¹⁴¹ Cf. F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang*, 80.

¹¹⁴² PC, 421.

¹¹⁴³ Cf. GF, 283.

¹¹⁴⁴ H. VERWEYEN, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997, 103 (in seguito: H. VERWEYEN, *Botschaft*).

¹¹⁴⁵ F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang*, 84.

¹¹⁴⁶ F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang*, 84-85.

¹¹⁴⁷ F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang*, 85: «Seine Gabe ist völlig auf ihn als Schenkenden hin transparente Epiphanie seines absoluten Reichtums».

¹¹⁴⁸ F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang*, 86.

¹¹⁴⁹ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 103.

¹¹⁵⁰ WG, 231.

La coscienza *attestata* sta, e consiste, quindi, in questa *traditio* a se stessa attraverso «[...] ein erscheinendes Bild als [...] Anruf eines Du[...]»¹¹⁵¹; ciò significa che essa si dà nella mediazione di una libertà *altra*, la quale consegna il soggetto alla propria identità coscienziale mentre lo lascia giungere «zu seiner echten Freiheit»¹¹⁵²: «[Der Einzelne] kommt nicht anders zu sich selber als durch den Anruf der anderen Freiheit, der ihn zur Entschließung seiner eigenen Freiheit begabt[...]»¹¹⁵³. È possibile qui intravedere una qualche somiglianza con la comprensione della reciprocità attestante della/e libertà come «Moment der Evidenz des Sollens»¹¹⁵⁴ nel tardo Fichte, comprensione che egli aveva già elaborato, nei tratti fondamentali, nel suo *Grundlage des Naturrechts* (1796-1797)¹¹⁵⁵: «Freiheit vermag nur zu sich selbst zu kommen, indem ihr im ursprünglichen Bejahtsein durch ein anderes Vernunftwesen ein Bild ihrer selbst vorgehalten wird, und[...] sie vermag nur in dem Maß zu sich selbst zu kommen, in dem ihr in solchem Angesprochensein ein Bild der wahren Bestimmung aller Freiheit offenbart wird»¹¹⁵⁶.

In questo senso si può quindi affermare che il movimento genetico della coscienza è il luogo storico in cui, attraverso la mediazione di una libertà *altra* che desta il soggetto alla propria coscienziale identità, l'incondizionato può attestarsi nella sua insuperabile differenza¹¹⁵⁷. Questa struttura elementare della coscienza comprende una essenziale referenzialità dell'io all'altro, che per H.U. von Balthasar può e deve essere intesa propriamente come dedizione (*Hingabe*) del soggetto stesso. Solo in questa *Hingabe* di sé l'io può venire a sapere di sé come tale: «In der Bewegung zum Du hin wird das Ich seiner selbst inne. Indem es sich *gibt*, erfährt es: *ich gebe mich*»¹¹⁵⁸. In ragione di ciò la coscienza *attestata* può distendersi storicamente solo in una insuperabile asimmetria genetica dell'alterità¹¹⁵⁹: «Indem es von sich in das Andere seiner selbst, in geöffnete, raumbietende Welt hinausschreitet, erlebt es seine Freiheit, seine Erkenntnis, sein Geistsein[...] Und das Ich darf diesen Boden der Wirklichkeit betreten und die Abstände bis zum Anderen durchschreiten inkraft einer ihm gewährten ursprünglichen Gunst, für die das Ich bei sich selber apriori niemals den hinreichenden Grund finden wird»¹¹⁶⁰. Questa asimmetria, che è la *traditio* dell'io a se stesso, rappresenta per Balthasar l'ultimo fondamento genetico dell'io come coscienza *e-vocata* e mediata così non unicamente attraverso un tu umano, bensì nell'orizzonte di un attestarsi grazioso della differenza teologale.

Se si considera quanto detto brevemente sopra per riferimento a Fichte diventa chiaro che la coscienza, proprio attraverso la mediazione dell'attestazione che la accende a se stessa, non può essere che essenzialmente rimandata alla «Freiheit überhaupt»¹¹⁶¹. A motivo di ciò, secondo Balthasar, l'io, e questo proprio come «nicht hinterfragbaren *cogito-sum*»¹¹⁶², è vincolato radicalmente al riconoscimento dell'altro nella sua libertà, ossia nella sua irrevocabile differenza: «Ich bin dieser Einmalige, aber nur, indem ich unzählbaren Anderen den Raum, einmalig zu sein, freigebe»¹¹⁶³. Ne consegue che la coscienza *attestata* sta fondamentalmente nel «rinvio». Questo delinea poi in H.U. von Balthasar proprio «das inchoative "Vor-Verständnis"»¹¹⁶⁴ umano (come struttura elementare della coscienza) di una autocomunicazione indeducibile dell'incondizionato di Dio nella contingenza storica. In quanto solo una simile coscienza-nel-rinvio può e deve comprendersi come immagine (*Bild*) di quell'incondizionato originario: «Als sich verdanken-müssendes Sein kann sich das Bewußtsein nicht als mit dem absoluten Sein identisch setzen, sondern nur als ein "Bild" dieses Absoluten, auf das es in seinem ungreifbaren "Woher" und "Wohin" notwendig bezogen ist[...] So wie, können wir schlicht sagen, ein Mensch auf die freie Selbsterschließung des Mitmenschen angewiesen ist, um er selbst zu sein, und er diese Selbsterschließung doch nicht erzwingen kann, so sehr ist er... auf die Selbsterschließung Gottes angewiesen, ohne sie von sich aus postulieren zu können»¹¹⁶⁵.

La coscienza-nel-rinvio raffigura per Balthasar quella struttura adeguata della libertà che diviene nel suo esercizio pura trasparenza per l'incondizionato di Dio: «Hier ging es nur um die von Kierkegaard so unerbittlich umzingelte rechte Haltung der geschaffenen Freiheit, die sich, wie er zeigt, in kein

¹¹⁵¹ WG, 231.

¹¹⁵² Cf. GF, 109.

¹¹⁵³ PI, 215.

¹¹⁵⁴ Cf. H. VERWEYEN, *Einleitung*, in J.G. FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, Hamburg 4^a1994 (=Philosophische Bibliothek 234 - Herausgegeben von H. Verweyen), XIII-LXVI - qui L (in seguito: H. VERWEYEN, *Einleitung-Anweisung*).

¹¹⁵⁵ Cf. J.G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1979 (=Philosophische Bibliothek 256 - Mit Einleitung und Registern von M. ZAHN), 17-40 (§§1-3). Cf. H. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit*, 85-98.

¹¹⁵⁶ H. VERWEYEN, *Einleitung-Anweisung*, L.

¹¹⁵⁷ H. VERWEYEN, *Einleitung-Anweisung*, LII: «Denn in der Evidenz des Sollens, wo die Erscheinung, das Nach-Außen-Treten des Absoluten erstmals im Freiheitsakt zu sich selber kommt, begegnet der Freiheit ja ein Bild ihrer selbst, das nicht erst der angesprochenen Freiheit entspringt, sondern ihr als ein absolutes Sein, das erscheinen will und darum auch wird, voraus ist. (Dieser unbedingte, im Sollen zugesprochene Logos ist[...] nicht identisch mit dem geschichtlichen Bild sittlichen Handelns, das im interpersonalen Akt der Aufforderung individuelle Freiheit sich finden läßt, sondern wird darin nur vermittelt[...]).»

¹¹⁵⁸ SC, 13.

¹¹⁵⁹ Cf. M.M. OLIVETTI, *Analoga del soggetto*, 130-131: «Che la coscienza abbia o costituisca un mondo implica che la coscienza sia messa al mondo. Essere messi al mondo è l'irriducibile alterità dell'unità della coscienza: alterità[...] sia nel senso reciproco - onde la coscienza è altro rispetto all'altra coscienza che la mette al mondo - sia nel senso riflessivo per cui la coscienza è altro rispetto a sé, ed è sé, è una, solo grazie a questa irriducibile alterità. E sarà bene notare che sia nel senso reciproco, sia nel senso riflessivo, l'altro della coscienza (genitivo equivoco) va inteso, a sua volta, sia nel senso di *hétéron*, sia nel senso di *állon*».

¹¹⁶⁰ SC, 13-14.

¹¹⁶¹ Cf. PI, 207.

¹¹⁶² Cf. MG, 187.

¹¹⁶³ MG, 188.

¹¹⁶⁴ Cf. *Glaubhaft*, 48.

¹¹⁶⁵ HD, 127.130.

“Gleichgewicht” zwischen ihren gegensätzlichen Elementen bringen läßt, außer durch Anerkennung ihrer Geschöpflichkeit, in ihrer “Durchsichtigkeit” zu Gott hin»¹¹⁶⁶.

3.2.1.1 L'essere-nel-rinvio della coscienza e l'essere-presente dell'incondizionato

Se tale struttura elementare della coscienza-nel-rinvio dice una originaria relatività dell'uomo all'autocomunicazione, da essa non deducibile, di Dio nella storia, allora essa rappresenta anche la conformazione necessaria dell'umano affinché questo accadere di Dio nella carne di Gesù possa essere percepito/visto come la manifestazione ultimamente valida dell'incondizionato stesso di Dio¹¹⁶⁷: «Deshalb muß Gott, wo immer er sich dem Menschen offenbarend mitteilt, sowohl seine Wahrheit wie auch die dieser Wahrheit angemessene, zugestaltete Öffnung und Empfänglichkeit mit sich bringen; er muß Gegenstand und Empfänger seiner Selbsterschließung in ein gemeinsames Medium göttlichen Lichtes betten[...]»¹¹⁶⁸.

Questo *medium*, come dovrebbe essere divenuto chiaro nella riflessione sopra condotta, non può essere individuato che nella struttura *attestata* della coscienza. Da un lato, l'esser e-vocato del soggetto a se stesso non risulta in alcun modo essere una creazione eteronoma della sua personale soggettività; l'e-vocazione d'altri, infatti, è identificabile unicamente in quella (necessaria) mediazione attraverso la quale l'io può giungere alla coscienza del suo essere (questo) soggetto. D'altra parte, tale mediazione della libertà d'altri, capace di e-vocare la coscienza storica del soggetto, non coincide affatto con la differenza originaria; essa, piuttosto, è la promessa di questo grazioso incondizionato di Dio, e può trovare realizzazione unicamente nell'indisponibile manifestarsi effettivo dell'incondizionato stesso: «Aber die Mitmenschlichkeit, die das Kind ursprünglich an der Mutter erlebt, begabt das Kind nicht mit einer Idee, die es selbst in keiner Weise hätte, sondern erweckt es zu seinem eigenen Geistsein[...], so läßt es auch nicht Gott unmittelbar schauen, sondern schenkt ihm eine echte Verheißung absoluter Gnade und Liebe[...]»¹¹⁶⁹.

Questo essere-nel-rinvio della coscienza non può ad ogni modo prodursi quale progressione infinita, in quanto, in un caso di questo tipo, la coscienza stessa sarebbe abbandonata a una cattiva indeterminatezza del suo contenuto, come è stato sottolineato da V. Melchiorre: «Il rinvio conoscitivo vive dunque nel presupposto che un rinvio *sine termine* sarebbe contraddittorio ed inaccettabile. Ma questo presupposto non potrebbe darsi senza l'evidenza originaria, sia pure indeterminata e implicita, di un senso totale dell'essere, di una incontraddicibilità dell'intero»¹¹⁷⁰. Non diversa è la meditazione balthasariana a riguardo. Infatti la coscienza attestata, nella sua struttura originariamente asimmetrica, deve essere rimandata a un incondizionato manifestantesi che così viene a incontrarla; solo in tal modo la coscienza-nel-rinvio può sottrarsi a una «cattiva infinità» (nel senso inteso da Hegel) della sua attuazione storica: «Das Raum-lassen-Müssen für indefinite andere Subjekte, das in der Selbsterschließung des eigenen Subjekts mitgefordert ist, wäre “schlechte Unendlichkeit”, wenn nicht ein absolutes interpersonales Sein existierte, von dem her und innerhalb dessen die fließende Unabsehbarkeit weltlichen Einzelseins zu einem Stillstand käme[...]»¹¹⁷¹.

A partire da qui, la coscienza attestata nella sua più elementare struttura è, per Balthasar, rimandata al darsi effettuale di un incondizionato capace di realizzare realmente la promessa originaria che l'abita. Solo nell'affidamento senza riserve a questo manifestarsi dell'originario di Dio nella contingenza della storia la coscienza attestata dell'uomo giunge a una sensata corrispondenza (priva di alcuna contraddizione) con il suo primordio originante¹¹⁷²: «[...] unser Dasein [wird] uns einst als Einheit geschenkt werden, nicht mühsam zusammengeklittert, aber auch nicht als eine andere neue, fremde Gestalt, zu der unsere irdischen Bruchstücke nichts beitragen könnten, sondern genau als unsere Gestalt, in der wir uns wie zum erstenmal wirklich begegnen und endlich das sind, was wir immer hätten sein wollen[...] Wo denn wird mir dieses heile Ich, das ich sein werde, begegnen? Christlich gibt es eine einzige Antwort: im Du. Im Du Gottvaters, der mich liebt und der das heile Bild von mir hat, seit Ewigkeit. Aber er hat es[...] in seinem Sohn, der einfach „der Geliebte“ genannt wird (Eph 1, 5f); und damit hier kein Trug entsteht, nicht äußerlich als schön hingestellt wird, was innen in Wirklichkeit häßlich ist, nicht als ewig und einheitlich, was hinfällig und zerbrochen ist, darum legt Gottvater seinen eigenen und seines Sohnes Geist in unser Herz, in dem wir ihn Abba, Väterchen, nennen dürfen. Gottes Geist, nicht unser eigener, gibt uns die Ganzheit, und sie liegt in Gottes Sohn, nicht in uns selbst; aber dort sind wir mit der Gewähr vollkommener Echtheit und Zuverlässigkeit für Gott den Vater das gelungene Werk, das er von Anfang an im Sinn trug. Im Du also finden wir unser Ich»¹¹⁷³.

Questa descrizione della struttura genetica della coscienza *attestata* è affetta ancora da una certa formalità. Balthasar non si limita però a un simile formalismo dell'originario storico della coscienza. Il lato genetico-

¹¹⁶⁶ HD, 134.

¹¹⁶⁷ SC, 64: «Der Mensch also, der die Offenbarungstat Gottes in Christo im Glauben als das, was sie ist, erfaßt, muß an ihr “sehen” können, daß hier das aufscheint, quo maius cogitari nequit[...]».

¹¹⁶⁸ GF, 115.

¹¹⁶⁹ SC, 28.

¹¹⁷⁰ V. MELCHIORRE, *Essere e parola*, 150. Cf. R. BODEI, *Ordo amoris*, 99.

¹¹⁷¹ PC, 422.

¹¹⁷² PC, 421: «Jeder zur Freiheit Erweckte hat sich zuletzt einer unendlichen Freiheit zu verdanken, die also ursprünglich-ansprechende und nicht eine transzendent bei sich selbst verharrende ist».

¹¹⁷³ *Einfaltungen*, 121.

contentutistico della struttura genetico-elementare ha da essere ricercato nell'affermazione che la coscienza attestata non deve essere compresa solamente come «inchoatives Vor-Verständis» di un'autocomunicazione libera di Dio; questo perché nella attuazione di una tale configurazione della coscienza e-vocata essa può intuirvi il reale essere-presente di Dio stesso. Ciò significa «[...] zwar keine Wesensschau Gottes, aber doch etwas wie ein Aufleuchten seiner Gegenwart: durch Gottes Wahrheitslicht ist hier das Dasein so aufgeleuchtet (Augustin), durch Gottes Liebeslicht ist die mitmenschliche Beziehung so strahlend und warm (Bonaventura)»¹¹⁷⁴. Questa presenza «folgorante»¹¹⁷⁵ di Dio nello snodo originario dell'attuazione della coscienza, sebbene l'incondizionata verità di Dio non si lasci ridurre ad alcuno dei due poli della libertà finita ivi implicati (attestazione *e-vocante* e coscienza *e-vocata*), si lascia mediare esclusivamente attraverso tale reciprocità della/e libertà: in essa l'incondizionato di Dio si attesta nel suo irrefutabile essere-presente. Solo in ragione di questo reale e irrevocabile essere-presente dell'incondizionato, la struttura elementare della coscienza storica dell'uomo, ossia il suo insuperabile essere-nel-rinvio, non è condannata alla «cattiva infinità» di un *progressus ad infinitum*: «Denn alles inter-kreatürliche Sich-gegenseitig-Erwecken und Sich-gegenseitig-(Ver-)danken schließt sich nicht in sich selbst, sondern weist auf ein absolutes Sein hin, in welchem diese Akte und Verhältnisse letztlich gründen, ja das mit ihnen *identisch* ist»¹¹⁷⁶.

Se l'incondizionato di Dio si fa presente nello spazio intersoggettivo della genesi *testimoniale* della coscienza quale fondamento ultimo che sa e può dare compimento definitivo alla promessa iscritta nella reciprocità attestante delle coscienze, allora ciò che qui accade «[...] ist actus purus amoris an jener urprünglichsten Stelle, an der der Mensch durch das reine Ich-Du ins Personsein gehoben wird; er [l'esser-presente dell'incondizionato di Dio] erfüllt, was die Mutter nur einen Augenblick erwecken und im übrigen bloß verheißen kann[...]»¹¹⁷⁷. Quanto sopra rimaneva ancora parzialmente formale ottiene qui la sua determinazione di contenuto, in quanto la coscienza attestata può attuarsi realmente, libera da qualsiasi aporia interna, solo nel vincolo del rinvio che la rapporta alla presenza *reale* dell'incondizionato di Dio nella contingenza storica, ossia alla carne testimoniale di Gesù. Infatti la libertà del soggetto «[...] wird auch im Anruf von anderer Freiheit nie zu einer endgültig bedingungslosen Hingabe befreit; um dieser Idealität nachzustreben, bedarf sie deshalb eines *realen* Modells zu ihrem eigenen Ideal, eines Modells, das ihr nicht nur als fremdes, überragendes vorgestellt, sondern ihr gleichzeitig als zugeeignetes, einwohnendes geschenkt wird. Diese doppelte Bedingung erfüllt das Modell Christi und seines Geistes[...]»¹¹⁷⁸.

In ragione di una tale determinazione di contenuto della coscienza attestata, Balthasar può affermare che l'attuazione asimmetrica di questa struttura elementare della coscienza è la «ripetizione»¹¹⁷⁹ ermeneutico-incarnatoria¹¹⁸⁰ dell'evento originario di Dio nella carne di Gesù¹¹⁸¹: «Die Sendung des Geistes nach vollendeter Erlösungstat des Sohnes ist nochmals etwas ganz Neues: das Innerlichwerden der historisch-einmaligen Tat im engen, endlichen Bewußtsein des Menschen»¹¹⁸². In questo senso, la coscienza attestata è in grado di rinviare all'evento originario di Dio, poiché essa si attua precisamente come rimando all'accadere presenziale di Dio in Gesù Cristo. Essere-presente di Dio che, a sua volta, vuole originariamente attestarsi solo nella libera attuazione della coscienza-nel-rinvio: «So legt sich Gott als Liebe vor dem Menschen aus: von Gott her leuchtet die Liebe auf und stiftet dem Menschenherzen das Liebeslicht ein, das gerade diese - die absolute - Liebe zu sehen vermag: "Denn Gott, der sprach, aus Finsternis solle Licht aufleuchten, er selber ist aufgeleuchtet in unseren Herzen, damit die Erkenntnis sich entzündet von der (Liebes-)Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi" (2Kor 4, 6). Aus diesem Antlitz lächelt der Urgrund des Seins uns väterlich-mütterlich an»¹¹⁸³.

3.2.1.1.1 Il presupposto di un apriori dialogico. La cesura nella riflessione balthasariana sulla struttura elementare della coscienza

Come già accennato all'inizio di questo excursus, Balthasar non si impegna in uno scavo più approfondito della struttura elementare della coscienza umana, né in una determinazione più precisa della interpersonalità come figura decisiva per un adeguato apprezzamento dell'originario *attestato* della genesi della coscienza storica. Egli accenna, certo sporadicamente, in alcuni luoghi della sua opera, verso quale direzione dovrebbe svilupparsi ulteriormente l'analisi della questione in esame. Punto *sine qua non* della sua meditazione a riguardo è di sicuro quello relativo a una caratterizzazione comunque genetico-storica della struttura della coscienza dell'uomo. Eppure, proprio seguendo il dettato balthasariano, a tale figura elementare della coscienza storica deve potersi presupporre quello che Balthasar chiama un apriori dialogico, e ciò affinché l'attuazione identificante della coscienza descritta sopra sia effettivamente possibile come tratto intenzionale del soggetto stesso: «Diese Bereitschaft wird freilich erst aufgrund der Erfahrung des Betroffenenwordenseins

¹¹⁷⁴ SC, 28-29.

¹¹⁷⁵ Cf. SC, 29.

¹¹⁷⁶ PC, 422 (corsivo mio).

¹¹⁷⁷ SC, 25.

¹¹⁷⁸ PI, 216.

¹¹⁷⁹ Cf. GW, 59-94.

¹¹⁸⁰ Cf. GW, 227; WG, 232-239.

¹¹⁸¹ GF, 140: «[...] das, was der Geist auslegt, rechtfertigt, in die Herzen der Menschen und ihrer Geschichte einsenkt, *ist die Wirklichkeit Jesu*» (corsivo mio).

¹¹⁸² GF, 91.

¹¹⁸³ *Glaubhaft*, 49-50.

durch ein fremdes personales Wort aktuell; aber potentiell war sie schon vorher da, weil die Person sonst gar nicht hätte betroffen werden können. Insofern käme der interpersonale Dialog überhaupt nie in Gang, wenn in der menschlichen Person nicht immer schon ein dialogisches Apriori vorhanden wäre»¹¹⁸⁴.

Alla chiarezza dell'indicazione di percorso offerta da Balthasar rispetto a una più precisa configurazione della struttura della coscienza non segue però una corrispondente elaborazione del tema assolutamente decisivo di questo apriori dialogico così pertinentemente individuato. Si tratta qui di una vera e propria cesura, di un'interruzione rispetto alla ripresa stessa del tema da parte di Balthasar in sede di elaborazione del rapporto tra l'evento originario di Dio (carne di Gesù) e l'esercizio pratico storico della coscienza umana (libertà), ossia rispetto alla figura della *Stellvertretung*. Lo scarto è, quindi, tutto interno allo stesso pensiero balthasariano; come se l'elaborazione completa dell'apriori dialogico della coscienza (del tutto necessaria per la corretta calibrazione teologica della *Stellvertretung*) lo avesse potuto condurre a pericolose prossimità con la pretesa del sapere della modernità, lasciando così svanire l'insuperabile graziosità del «vincolo» contratto originariamente dall'incondizionato di Dio con la libertà finita dell'umano nel prometeico della «sostituzione» antropologica di quell'originario stesso. Percependo la difficile governabilità della contiguità tra le due figure, Balthasar preferisce soprassedere nel dare configurazione più precisa, sia a livello filosofico che teologico, della ricaduta che quel «vincolo» pur chiaramente affermato ha sulla figura della coscienza e dei presupposti di essa; e prende così congedo da qualsiasi ulteriore specificazione dell'apriori dialogico che presiede a una tale strutturazione attestata della coscienza storica dell'uomo. Sullo sfondo si staglia il nodo cruciale della questione, ossia la pertinenza teologica di una riflessione trascendentale, di carattere puramente metodologico, volta a illustrare le condizioni di possibilità e di validità iscritte all'interno di *questo* accadere dell'originario incondizionato di Dio nella storia dell'uomo.

Balthasar è questa cesura. Eppure egli ha ben intuito quale debba essere la direzione di pensiero attraverso la quale essa può venire correttamente superata. In sintonia con il dettato balthasariano mi sembrano perciò possibili due specificazioni ulteriori della questione, volte a fornire un punto di partenza possibile al fine di poter individuare un'adeguata via d'uscita dall'impasse qui prodottasi.

Una prima linea di sviluppo può essere desunta in appoggio alla proposta di A. Bertuletti. Di particolare interesse è qui la descrizione che egli offre (rifacendosi all'ultimo Husserl) della struttura elementare di quel «vincolo» della differenza originaria nel suo libero e indeducibile manifestarsi, che abita la coscienza dell'uomo nel suo attuarsi come libertà; e, inoltre, l'abbozzo in prima battuta di una possibile conformazione dell'apriori dialogico che ne rende possibile la sua universale validità: «La condizione radicale della trascendenza è la forma di alterità della differenza che rivendica la decisione. L'alterità non significa l'assenza di intenzionalità. Piuttosto, l'intenzionalità che le corrisponde deve essere pensata come una determinazione dell'apriori della soggettività irriducibile a ogni origine dalla soggettività. Il termine appropriato per esprimerla è quello cui Husserl ricorre nella quinta *Meditazione cartesiana* per spiegare l'originalità dell'esperienza d'altri in quanto io: l'altro si costituisce e appare nel mio mondo per "appresentazione". L'appresentazione è la condizione radicale della relazione all'altro in quanto altro: essa si distingue dalla "rappresentazione" come la pura oggettività che nessuna condizione può anticipare si distingue dalla oggettivazione. La soggettività non potrebbe oggettivare la forma di alterità se questa non fosse la condizione di ogni oggettività nel modo dell'appresentazione. Per lo statuto dell'evidenza in cui si esplica l'intenzionalità, ciò comporta che essa può essere considerata come evidenza *della* differenza se è concepita non come semplice rappresentazione che non modifica il rapporto all'alterità, ma come manifestazione la cui origine risiede nell'alterità stessa. Solo così è garantita l'immediatezza della relazione che porta sul fondamento della differenza[...] La relazione dell'intenzionalità a un "apparire" irriducibile alle condizioni soggettive della sua percezione non può essere superato, poiché si radica nel rapporto di alterità che è la condizione di ogni rappresentazione»¹¹⁸⁵. La ragione dell'intenzionalità è l'indeducibile manifestarsi della differenza originaria ma, appunto, questa differenza non si dà a vedere se non nello spazio dell'intenzionalità che può venire a riconoscerla effettivamente come l'originario di ogni differenza. Inoltre, il darsi di quella differenza e la relazione di questa intenzionalità ad essa sono anteriori (e perciò determinano) a qualsiasi riflessione volta a individuare le condizioni critiche di validità di quell'accadere (che rimane pertanto irriducibile e altro dal momento di presa metodologica). Ci sembra che con ciò l'intenzione balthasariana sia portata a rigorosa e chiara formulazione, nel momento stesso in cui si indicano le condizioni che permettono la ripresa della questione dell'apriori dialogico della coscienza attestata.

Un secondo riferimento potrebbe darsi in rapporto alla genesi della coscienza storica, così come essa è stata schizzata da V. Melchiorre: «La coscienza, dunque, come *movimento riflessivo* e inoltre come riflessione che coglie se stessa in rapporto ad altro: duplice dipendenza, quella del riflettere come tale e quella della relazione ad altro. Il riflettere implica che la coscienza non si dà a se stessa, ma che semmai si dà a se stessa all'interno del suo esser già data. In questo suo essere già data essa è poi non in sé e per sé, ma in relazione ad una totalità altra che costituisce l'orizzonte della sua identificazione[...]»¹¹⁸⁶. L'identità coscienziale sta quindi nella relazione attestante di un'alterità personale¹¹⁸⁷ non risolvibile, che è condizione dell'attuazione effettiva di quell'identità del soggetto. L'alterità che mi riconosce come questa mia identità può

¹¹⁸⁴ PI, 206-207. Cf. W. PANNENBERG, *Grundfragen II*: «[...] daß die erste Objektbindung an die Mutter dieses Vertrauen nicht überhaupt konstituiert, sondern nur seine erste, im Prinzip vorübergehende Konkretisierung darstellt, der eine Reihe weiterer Identifikationen folgt[...]». Il tema è colto in abbozzo ma non debitamente svolto da G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria*, 130-134.

¹¹⁸⁵ A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, 457-458.

¹¹⁸⁶ V. MELCHIORRE, *Essere e parola*, 92-93.

¹¹⁸⁷ Cf. V. MELCHIORRE, *Essere e parola*, 120.

essere una tale attestazione della differenza solo nella misura in cui essa appaia all'orizzonte della mia identificazione come una coscienza che sta nel rinvio¹¹⁸⁸. Melchiorre caratterizza questa struttura genetica della coscienza storica come *Stellvertretung*, da intendersi non come sostituzione dell'io¹¹⁸⁹ bensì come attestazione all'io di ciò che solo egli può essere: «[...] l'altro mi rappresenta perché manifesta come vera l'immagine della mia prospettiva e così ne rassicura la legittimità, e[...] mi rappresenta perché, al di là delle mie debolezze e delle mie assenze, dispone lo spazio per ciò che io soltanto posso essere: la rappresentanza come memoria e come anticipazione»¹¹⁹⁰. Si intuisce qui la corrispondenza della *Stellvertretung* con la figura della coscienza attestata; e la possibilità di una comprensione della prima come rappresentazione vicaria, sì da dissolvere qualsiasi ombra di una possibile teoria della sostituzione. Guadagno non irrilevante questo, che permette un più consequenziale aggancio alla ripresa della meditazione balthasariana dopo la cesura sancita rispetto alla struttura elementare della coscienza storica dell'uomo; ripresa che avviene proprio per riferimento alla *Stellvertretung*.

Si tratta qui di due semplici indicazioni di un percorso possibile, rispetto all'interruzione sancita da Balthasar con l'incompiuta dell'apriori dialogico della coscienza attestata. Per una soluzione più esauriente della questione posta dalla cesura balthasariana, rimandiamo alla terza parte di questo lavoro, in particolare alla proposta teologico-fondamentale di H. Verweyen che si è adoperato a fondo al fine di offrire una visione adeguata ed esauriente del momento genetico della coscienza storica e della forma dell'apriori che ne origina l'intenzionalità¹¹⁹¹.

3.3 NESSUNA TESTIMONIANZA DEFINITIVA PER DIO SENZA LIBERA INCLUSIONE DELL'UOMO

Dopo questo breve excursus fenomenologico che ha condotto all'individuazione della struttura elementare della coscienza storica nel senso della coscienza *attestata*, è possibile ora passare all'analisi della teologia di H.U. von Balthasar al fine di ripere la figura fondamentale della relazione che intercorre tra la singolarità dell'autocomunicazione definitiva di Dio nella carne di Gesù, il suo profilo universalmente inclusivo e la mediazione storica della chiesa. Si è già visto come l'autoattestazione ultima di Dio non accada per nulla a prescindere dall'esercizio storico della libertà dell'uomo di Nazaret. Anzi, l'incondizionato di Dio riconosce la «storia» di *questa* libertà come la sua adeguazione ultimamente valida. Tale attestazione dell'incondizionato di Dio è possibile, quindi, solo laddove la libertà finita arriva a far coincidere irrevocabilmente il suo agire pratico con il volere originario della libertà di Dio. L'universale validità di questa congruenza intenzionale¹¹⁹² *in re* è data dall'universale disponibilità con cui essa si offre alla decisione, non predeterminata, di ogni libertà che si pone in quella relazione decisiva di «frontalità» con l'agire ultimo della carne testimoniale di Gesù. In questo senso, si può notare come in Balthasar la visione della forma di rivelazione come *universale concretum* implichi un vincolo insuperabile tra attestazione dell'incondizionato di Dio e mediazione storica della libertà finita.

Nei paragrafi seguenti si ha l'intenzione di chiarire con più precisione proprio i tratti fondamentali di questo legame originario tra l'incondizionato di Dio, autoattestantesi liberamente nella «storia» di Gesù, e la libertà finita nel suo esercizio storico. In primo luogo, si tratterà di indagare nei suoi snodi essenziali l'universalità dell'inclusione della differenza creata nell'evento originario di Dio (carne di Gesù), sussumentesi in Balthasar sotto la figura teologica comunemente resa con il termine di rappresentanza vicaria (*Stellvertretung*). Dopo di che, sarà possibile prendere pertinentemente in esame la particolarità storica dell'inclusione elettiva di alcuni uomini nell'evento della rivelazione cristiana di Dio, intesa come la loro ordinazione essenziale alla testimonianza del carattere universale della sua autocomunicazione nella «storia» di Gesù. Infine, si tenterà di schizzare brevemente quale sia il senso della particolarità dell'elezione rispetto all'universalità dell'inclusione.

3.3.1 L'universalità dell'inclusione nell'evento originario di Dio: La rappresentanza testimoniale (*Stellvertretung*)¹¹⁹³

¹¹⁸⁸ V. MELCHIORRE, *Figure del sapere*, Milano 1994 (=Metafisica e storia della metafisica 11), 299: «Nella reciprocità degli sguardi che si incontrano riconoscendo una donazione di senso, la misura del riconoscimento è allora questa, che la *donazione non attragga verso di sé e che si dia come un rinvio ed una liberazione da se stessi*».

¹¹⁸⁹ Cf. V. MELCHIORRE, *Essere e parola*, 71.

¹¹⁹⁰ V. MELCHIORRE, *Essere e parola*, 72.

¹¹⁹¹ Si vedano nella sezione III sull'ermeneutica della testimonianza nella teologia postconciliare i paragrafi 1.1.2 e 1.1.2.1.

¹¹⁹² Cf. P. SEQUERI, *Il tragico nell'esistenza e la teologia crucis*, Teo 19 (1994) 311-339 - qui 334: «Il crocifisso è *totalmente* vittima di una violenza ingiustificata e *totalmente* protagonista di una dedizione incondizionata. Di una figura dell'odio che poteva essere evitata e nondimeno non lo fu; e di una figura dell'amore che poteva essere evitata e nondimeno non lo è stata».

¹¹⁹³ Cf. K-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg 1991 (=Horizonte: Neue Folge 29), 266-310 (in seguito: K-H. MENKE, *Stellvertretung*); H. VERWEYEN, *Offene Fragen in Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Raymund Schwagers mit Hans Urs von Balthasar*, in J. NIEWIADOMSKI - W. PALAUER (hrsg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, Innsbruck - Wien 1992, 137-146 (in seguito: H. VERWEYEN, *Offene Fragen*). Inoltre si potranno utilmente consultare anche N. HOFFMAN, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Einsiedeln 1982 (=Kriterien 61), 70-84; P. SEQUERI, «Dare la vita» ed «essere sacrificato». Il tema della singolarità cristologica nella prospettiva di R. Girard, Teo 13 (1989) 143-153 (in seguito: P. SEQUERI, «Dare la vita»).

L'agire ultimo della testimonianza di Gesù *per* Dio, manifestazione definitiva della sua verità originaria, accade come universalità della *Stellvertretung*. Balthasar stesso invita a una comprensione di questa figura ontologica dell'evento originario di Dio nella carne di Gesù nel senso della *testimonialità rappresentante*; infatti il Crocifisso è ormai unicamente »[...] noch nacktes "Fleisch und Blut"[...], das alles übrige sterbende und verlassene Fleisch und Blut repräsentiert»¹¹⁹⁴. Scegliamo pertanto, a partire da questo dettato balthasariano e in riferimento a quanto detto fin'ora, di tradurre il termine tedesco *Stellvertretung* con «rappresentanza testimoniale».

Se anche il luogo (*Stelle*)¹¹⁹⁵ originario di questa rappresentanza testimoniale di Gesù, il suo spazio più primordiale, può essere individuato solo nella differenza trinitaria di Dio¹¹⁹⁶, essa si attua però esclusivamente nella ripetizione storica della differenza originaria che è la *vita Jesu*. Ciò significa, nel contesto della teologia balthasariana, che la rappresentanza testimoniale dell'umano nella croce di Gesù è il luogo in cui è divenuta realmente possibile la definitiva conversione di ogni separatezza della libertà finita dalla differenza trinitaria di Dio. In questo senso, la ripetizione storica di tale differenza può accadere solo in una appropriazione essenziale da parte della carne di Gesù della fatale scissione della libertà finita dalla volontà di Dio: «Der "letzte Adam" jedoch ist nicht jenseits der Form des Unheilstodes und der ihn verursachenden Sünde verblieben, sondern hat, menschwerdend, gerade diesen Tod zur Heilung des Unheils übernehmen wollen, so daß der "aufgrund der Sünde dem Tod Verfallene" (Röm 8, 10) die Möglichkeit hat, diesen Tod und alles mit ihm verbundene Leid unter das Vorzeichen des zweiten Adam zu stellen und so das ihn als Sünder scheinbar endgültig auf sich selbst Zurückwerfende als etwas auf die Versöhnung der Welt mit Gottes Geöffnetes aufzufassen und zu erfahren»¹¹⁹⁷.

La rappresentanza testimoniale della carne crocifissa di Gesù è immersione assolutamente reale negli esiti ultimi di quella frattura dal principio originante voluta dalla libertà dell'uomo¹¹⁹⁸; e, in questo, conversione dell'agire pratico della libertà al suo giusto senso, quale compimento dell'intenzione primordiale di Dio nel suo non voler-essere senza questa libertà riconoscente. La ripetizione storica della differenza trinitaria di Dio, che è la carne di Gesù, avviene come appropriazione incondizionata dell'intero ordine della realtà segnato da quell'ambiguità dell'estraneazione con cui la libertà finita ha voluto emanciparsi dall'intenzione assolutamente univoca del volere originario di Dio: «Der Mensch Jesus, dessen Existenz dieses Zeichens und Wort Gottes an die Welt ist, muß deshalb gleichzeitig die zeitlich-tragische Diastasis und ihre Überwindung kraft (augustinischen) erwählenden Anhängens an den Wahlwillen des Ewigen Vaters darleben, um so unfaßlicherweise im wesenhaft unerschließbar Fragmentarischen das wesenhaft unzerbrechlich Ganzheitliche wirklichzusetzen»¹¹⁹⁹. Solo in una tale coincidenza assoluta con la deriva della libertà finita, la «storia» della carne di Gesù è in grado di attestare l'univocità affidabile dell'intenzione della libertà di Dio.

In ragione di questa appropriazione vincolante, si dà per Balthasar uno «spostamento ontologico» della libertà finita proprio nel punto in cui la relazione di essa verso la differenza di Dio (dal punto di vista dell'uomo)¹²⁰⁰ ha preso la forma di una scissione dal suo volere: «Die Grundaussage ist die, daß Gott durch die Stellvertretung aller Sünder am Kreuz die Menschheit in eine neue Seinsweise versetzt hat[...], in die Seinsweise eines Bezogenseins auf den Punkt, von dem aus die Entwurzelung aus der ersten Verfaßtheit stattgefunden hat[...] Diese unerhörte Veränderung der menschlichen Seinsweise berührt ohne Zweifel die persönliche Freiheit des Einzelnen, ohne sie jedoch zu überspielen[...]»¹²⁰¹. Tutto ciò implica, al tempo stesso, una liberazione definitiva della libertà finita nella sua decisiva presa di posizione di fronte all'accadere della libertà stessa di Dio. La rappresentanza testimoniale di Gesù giunge pertanto a significare che la libertà finita viene realmente ad esser-posta nello spazio della dedizione incondizionata dell'intenzione originaria di Dio¹²⁰² - che in Balthasar rappresenta il nucleo incandescente del teodrammatico -¹²⁰³: «Wenn Jesus den

¹¹⁹⁴ PC, 304 (corsivo mio).

¹¹⁹⁵ Cf. HD, 310; K-H. MENKE, *Stellvertretung*, 291.

¹¹⁹⁶ HD, 302: «Die Gebärde, mit der der Vater die ganze Gottheit ausspricht und dahingibt (eine Gebärde, die er nicht nur "tut", sondern "ist"), kann, sofern sie den Sohn als das unendlich Andere seiner selbst zeugt, nur gleichzeitig die ewige Voraussetzung und Überholung all dessen sein, was Trennung, Schmerz, Entfremdung in der Welt, und was Liebeshingabe, Ermöglichung von Begegnung, Seligkeit in ihr sein wird. Nicht unmittelbare Identität von beidem, sondern überlegene und überholende Voraussetzung für beides. Deshalb auch nicht bloße Grundlage einer potentiellen "Geschichte Gottes", der durch den Schmerz der Gezweiung hindurch (in sich und/oder in der Welt) zur Einigung findet, sondern reale einheitliche Voraus-Setzung solcher Gezweiung. Daß Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, daß Gott (als Sohn) sie nicht bloß geliehen erhält, sondern "gleichwesentlich" besitzt, besagt eine so unfaßbare und unüberbietbare "Trennung" Gottes von sich selbst, daß jede (durch sie!) ermöglichte Trennung, und wäre es die dunkelste und bitterste, nur *innerhalb* ihrer sich ereignen kann». Cf. ES, 221; GF, 90. Si veda anche H. STINGHAMMER, *Freiheit*, 277-279.

¹¹⁹⁷ HD, 174.

¹¹⁹⁸ NB, 35: «Untergang, Tod und Hades mußten in das Bundesgeschehen miteinbezogen werden: das war nur möglich, wenn Gottes Wort Fleisch wurde, das ewige Leben als Mensch den Tod (als Gericht, Untergang, Hölle) auf sich nahm und sich zur Vergangenheit machte[...], so wird die Sühne des "neuen Adam" eine tiefere Gegen-Solidarität des Genügens erwirken müssen[...].» Cf. GF, 113.

¹¹⁹⁹ GF, 84.

¹²⁰⁰ HD, 175: «Von "Unterbruch" könnte höchstens auf seiten der Menschheit die Rede sein, sofern diese nicht ursprünglich in einem Abgewandtheits von Gott geschaffen sein konnte[...], auch wenn sie von Anfang an der Gande bedurfte, um die rechte "selbstlose" Wahl zu treffen. Nun aber steht sie durch ein sündiges Selbst-sein-Wollen in einer Abwendung, die ihr das ergreifen der (Kreuzes-)Gnade erschwert».

¹²⁰¹ PI, 404.

¹²⁰² HD, 221-222: «Die von Gott gewirkte Versöhnung mit der Welt setzt die "Dahingabe" von Gottes "eigenem Sohn" "für uns alle" voraus, womit er uns dann aber auch "alles schenkt" (Röm 8, 32)[...] Die Hingabe "für uns" geht bis zu einem eigentlichen *Platztausch*. Der Preisgegebene wird "zur Sünde" (2Kor 5, 21), "zum Fluch" (Gal 3, 13) gemacht, damit wir "Gottes (Bundes-)Gerechtigkeit werden" (bzw. ihrer teilhaft werden)[...] In seinem Fleisch wird unsere Sünde und Feindschaft verurteilt[...]: gemeint muß sein ein wahres Auf-sich-nehmen, um wegheben (*airein*) zu können. Dabei ist es wirklich das Lamm "Gottes", zu Gott gehörige, das an den Platz der Sünde tritt,

Schuldzustand eines Abgewendeten in sich trägt, so geschieht dies aufgrund einer letzten raumschaffenden Entleerung seines Herzens, einer Kenosis, in der die Schuld der Welt Platz gewinnt, in der aber Gott nichts anders sieht als die äußerste Liebe des Sohnes; er kann auch den Sünder nur noch durch diese Liebeshingabe hindurch ansehen. Der Sünder aber, mitsamt seiner Freiheit und Fesselung *an diesen Ort versetzt*[...], wird durch diese Vermittlung nicht seiner Unmittelbarkeit zu Gott beraubt, sondern in deren wahre Form zurückversetzt[...]¹²⁰⁴.

D'altro canto, visto che il riscatto irrevocabile dell'umano tutto (carne di Gesù) si dà in un ordine della realtà contrassegnato da un abuso nell'esercizio della libertà finita¹²⁰⁵, la rappresentanza testimoniale dell'uomo nel suo rapporto con Dio e con se stesso deve subire/patire nella croce di Gesù¹²⁰⁶ la resistenza volontaria¹²⁰⁷ di una tale costituzione del reale svincolato dal legame originario con il principio della volontà dedita di Dio: «Die letzten Abgründe der widergöttlichen Freiheit klaffen dort auf, wo Gott in seiner Liebesfreiheit sich entschließt, in alle Verlorenheiten der Welt kenotisch abzustiegen. Mit diesem Abstieg enthüllt er sie: für sich selbst, indem er die Gottverlassenheit erfahren will, für die Welt, die an den Dimensionen der Gottesliebe nun erst ganz den Raum ihrer eigenen widergöttlich verwendbaren Freiheit ermißt»¹²⁰⁸. Se lo spazio della differenza trinitaria di Dio è il luogo di ogni differenza e di qualsiasi possibile distanza, e se ogni separatezza della libertà finita dal volere originario di Dio ha «luogo» da sempre unicamente nel libero acconsentire del Figlio al suo esser-differente dal Padre¹²⁰⁹, allora la rappresentanza testimoniale di Gesù (come «storia» della implicazione definitiva di Dio nel destino di questa carne) non può che essere l'adeguazione dell'offerta graziosa che l'intenzione originaria di Dio ha fatto all'esercizio della libertà umana. Non si dà altro ordine della relazione fra Dio e uomo che questo¹²¹⁰, nel quale il libero dispone di sé dell'agire testimoniale di Gesù corrisponde alla volontà originaria di Dio su ogni differenza creata: «Von Gott her betrachtet bewirkt die "Erbsünde" keinen Unterbruch des Gnadenangebotes, sondern nur eine Verwandlung dieses Angebotes, das nicht mehr in der Gestalt jener Gnade ergeht, die auf dem Begründetsein der Schöpfung und des Menschen auf der bloßen Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes aufruht, sondern sich in der Gestalt der Erlösungsgnade im Kreuz und im Tragen der Weltschuld vorstellt»¹²¹¹. Qui è di assoluta importanza non sovrapporre i due differenti piani della questione in esame. Lo stesso Balthasar ci rende avveduti della loro differenza essenziale, quando afferma che la rappresentanza testimoniale dell'umano nella carne singolare di Gesù è ciò che «[...] den zeitlichen *eschatos* zum ontologischen *protos* macht»¹²¹².

È precisamente a partire da questa annotazione, che è dato affrontare con pertinenza il tema della rappresentanza testimoniale nella teologia di H.U. von Balthasar. Infatti, sebbene la differenza ontologica (*Sein-Dasein*) e la distinzione reale (*Dasein-Sosein*), nella loro attuazione storica, possano offrire qualcosa come una struttura «formale» o «analogica» per la figura cristiana della rappresentanza testimoniale¹²¹³, è però unicamente il *protos* ontologico della singolarità di Gesù, inteso come l'*universale concretum*, ad interdire ogni diretta deduzione¹²¹⁴ della rappresentazione dell'umano tutto nella carne di Gesù, per analogia, dall'attuazione di quel *Dasein*: «Im Sohn tritt das Wort Gottes als ein Wort in Menschengestalt zum Heil und Rettung in die menschliche Gemeinschaft ein; zugleich als ein Einzelner, der das Schicksal aller mitträgt (wie ein Individuum das Schicksal der Gattung), und als der absolut Einzige, der als das leibhafte Wort des Vaters befugt ist, dieses Schicksal aller in sich selbst - stellvertretend und damit sühnend - zu tragen. An dieser Stelle wird wichtig, was oben über die Apriorität des Wir im menschlichen Ich ausgeführt wurde. Aufgrund

ja anders diesen Platz gar nicht einnehmen könnte. Aufgrund der Realität dieses Platztausches werden wir selber unserer eigenen Zustimmung vorweg, "als wir noch Sünder waren", "mit Gott versöhnt" (Röm 5, 18), das heißt seinhaft "versetzt" (Kol 1, 13)[...].

¹²⁰³ HD, 185: «Die Widersetzlichkeit ist Sünde und Entfremdung und Lüge; nicht darin besteht der Kern des Dramatischen, sondern im Gegenteil in jenem Zusammenspiel, im Reichtum jener dialogischen Möglichkeiten, die im bleibenden Gegenüber der endgültig befreiten endlichen Freiheiten zur unendlichen Freiheit liegt». Cf. K-H. MENKE, *Stellvertretung*, 287-304.

¹²⁰⁴ *Crucifixus*, 35.

¹²⁰⁵ Cf. K, 43-46.

¹²⁰⁶ Cf. H. VERWEYEN, *Offene Fragen*, 143: «Auszugehen wäre von der Frage, auf welchem geschichtlichen Wege den Menschen Gottes Ruf zu wirklicher Freiheit definitiv erreicht. Antwort: in der Begegnung mit einem Gesandten, der ganz für die Menschen da ist, indem er Gottes Herrschaft verkündet. Sein Ruf zur Freiheit trifft aber auf Menschen, die sich nicht aus dem ihnen vertrauten Raum der Fremdbestimmtheit lösbrechen wollen. Eine derart verhaftete Freiheit erfährt den Ruf zu Gottes Willen als größtmöglichen Widerspruch zum eigenen Willen. Zur Behebung dieses unerträglichen Widerspruchs muß der Rufende liquidiert werden[...] Diese Gewalttat ist die äußerste Form von Sünde, die pure Niedertracht».

¹²⁰⁷ Capace di illuminare antichi pregiudizi e di smascherare cattive teologie è la seguente affermazione di P. Sequeri: «L'automatizzata conversione di tutte le "figure patetiche" della esistenza fallibile e finita dell'uomo in quelle teologiche della "spiazione riparatrice" e della "croce redentrice" continua a mantenere una sua incongrua inerzia pregiudiziale, a dispetto del fatto che in sede cristologica neotestamentaria è ormai acquisito con certezza che non è la sofferenza a redimere, bensì la redenzione a dover patire la sofferenza della opposizione che si leva contro la radicalità dell'amore» (P. SEQUERI, *"Dare la vita"*, 150-151).

¹²⁰⁸ *Glaubhaft*, 60-61. Cf. K-H. MENKE, *Stellvertretung*, 278.

¹²⁰⁹ HD, 306: «Hier ist es nun wesentlich zu erinnern, daß das Nein der Kreatur, ihr Autonom-sein-Wollen ohne Verdankung und Verströmung, keinen anderen Ort haben kann als das umgreifende Ja des Sohnes zum Vater im Geist, da es die Negierung der Partizipation an des Sohnes geschenkter Autonomie ist».

¹²¹⁰ *Crucifixus*, 33-34: «Von Christus her betrachtet, der seiner Aussage gemäß ganz aus seinem Liebesgehorsam zum Vater lebt, dessen Willen zu tun seine Speise ist, liegt - sofern wir dem trinitarischen Geheimnis seinen ganzen Raum lassen - kein Widerspruch darin, daß die Beziehung Gott-(sündige) Welt hineingenommen wird in die grundlegendere Beziehung Gott Vater-Gott Sohn, die ja die Voraussetzung dafür ist, daß Welt und endliche Freiheit überhaupt existieren[...] Dann kann - aus Liebe, nicht aus "Zorn" und deshalb nicht als "Strafe" - die Beziehung Vater-Sohn durch die Färbung Gott-Welt tingiert werden, kann die ewige Zuwendung zwischen Vater und Sohn den Modus der Abwendung, der Fremdheit in sich selbst aufnehmen und erlebbar machen, und diese Möglichkeit wäre dann die Voraussetzung dafür, daß Gott im Anfang die Erschaffung freier Wesen, die sich von ihm abwenden können, überhaupt riskieren und die Welt als „sehr gut“ bezeichnen durfte».

¹²¹¹ HD, 175.

¹²¹² HCE, 332.

¹²¹³ Cf. K-H. MENKE, *Stellvertretung*, 268-274.

¹²¹⁴ Cf. SG, 117.

des Habens von Mitwelt gibt es in jedem menschlichen Subjekt eine formale Inklusion aller übrigen Subjekte, die materiell durch ihr Je-für-sich-Sein daraus exkludiert sind. Diese Apriorität des Wir ist der anthropologische Anknüpfungspunkt für die christologische Stellvertretung, *die freilich ihr gegenüber etwas völlig Neues und qualitativ Verschiedenes ist*¹²¹⁵. Questo è possibile in quanto, secondo Balthasar, l'originarietà ontologica della singolarità di Gesù così compresa (che dice l'esclusività indeducibile della sua carne rappresentativa) è l'ultimo «fondamento»¹²¹⁶ della inclusività reale e universale della sua rappresentazione dell'umano: «Gerade dieses Aug-in-Auge zwischen dem "nackten" Gott und der "nackten" Sünde zeigt nun aber, daß das Solidarischwerden Jesu auch mit der vollen Verlorenheit der Sünder die Einmaligkeit seines Zustandes voraussetzt: das "Inklusive" seines Seins mit den Toten beruht auf einem "Exklusiven", das ihm allein zusteht»¹²¹⁷.

Tenendo in considerazione questa premessa dell'«ontologia della carne» di Gesù, è possibile ora passare a un primo abbozzo della struttura della rappresentanza testimoniale nella teologia di H.U. von Balthasar. Il carattere ontologico-inclusivo della rappresentazione dell'umano tutto nella carne di Gesù è stato già brevemente accennato¹²¹⁸. In riferimento a ciò H.U. von Balthasar sottolinea precisamente l'universalità della destinazione dell'evento originario di Dio nella definitività crocifissa dell'agire testimoniale dell'uomo di Nazaret: «Er ist einerseits Stellvertretung für alle sündigen Tode, und deshalb Selbsthingabe in eine Gottverlassenheit und damit Ohnmacht, die jede mögliche Gottverlassenheit und Ohnmacht der Sünder unterfaßt»¹²¹⁹. Ciò avviene come inclusione nel senso ultimamente valido¹²²⁰ del singolare morire-così del Crocifisso: «Indem er seine Todeshingabe alle Sündertode mithinabreißt, wertet er sie und damit auch alles auf solchen Tod hinlaufende Leben in seinen einzig endgültigen Tod hinein um»¹²²¹. Questa universalità dell'inclusione è, da un lato, tratto fondamentale interno alla stessa autocomunicazione di Dio nella contingenza della «storia» di Gesù, senza però che ciò significhi il passare sopra all'esercizio della libertà finita¹²²². D'altro lato, per potersi realizzare proprio in questa maniera, essa non deve assolutamente rimanere esterna all'esistenza umana¹²²³: «Ja das Unwahrscheinlichste von allem ist, daß Gott die Antwort nicht von außen und oben her erteilt, als der über dem calderonschen Weltspiel thronende, zuschauende Richter, sondern als ein beinahe inkognito auf der Bühne Mitspielender, der nicht nur die Endlichkeit mit ihrem Glück und Leid, sondern das Enden selbst, das Scheitern und den Tod miterfahren will. Von daher wird sich das Dasein nicht beklagen können, in seinem Eigengewicht verkannt worden zu sein. Und wenn dies Unmögliche, daß das Absolute nicht nur in Endlichkeit hineinscheint, sondern selbst endlich wird, sich verwirklicht, dann kann auch für das Dasein Unvorstellbare sich ereignen, daß das Endliche als solches in das Endgültige, Ewige einbezogen wird»¹²²⁴.

Nella libera e singolare connessione della sua carne con il volere originario di Dio (rappresentanza testimoniale), Gesù mette in atto, secondo Balthasar, un'inclusione universale della differenza creata¹²²⁵ (con tutta la sua storia¹²²⁶ e la sua temporalità¹²²⁷) in quel luogo dell'essere di Dio primordio incondizionato di ogni differenza reale. Nella rappresentanza testimoniale di Gesù l'umano ottiene così non solo di prendere parte alla libertà estrema di Dio, ma in quella dedizione incondizionata per ogni carne ciascuno può venire a sapere che l'intero della sua esistenza e della sua natura (senza esclusione alcuna) è da sempre parte ineliminabile dell'intenzione originaria di Dio verso l'intero della differenza creata: «Und wenn "das Wort Fleisch wird", immer tiefer bis zum Tod am Kreuz, dann wird in dem von Gott mit der Menschheit durchgeführten Drama kein Teilchen des Menschlichen und seiner tragischen Dramatik verlorengehen»¹²²⁸. Nell'universalità della rappresentanza testimoniale di Gesù l'umanità non viene inclusa quale mera generalità. Piuttosto, essa è assunta dalla individuazione personificante di Dio, che è Gesù Cristo, sia nel suo

¹²¹⁵ MG, 373-374 (corsivo mio).

¹²¹⁶ Cf. *Crucifixus*, 35.

¹²¹⁷ NB, 214.

¹²¹⁸ Cf. HD, 326-327.

¹²¹⁹ ES, 297 (corsivo mio).

¹²²⁰ Cf. K, 45-46.

¹²²¹ ES, 297 (corsivo mio).

¹²²² K, 44: «Sind das aber die Folgen des Wagnisses Gottes, seinem Geschöpf echte Freiheit (bis zur letzten Selbstverweigerung und Selbstzerstörung) zuzutrauen, dann konnte Gott zuletzt so etwas nur wagen, wenn er sich selber ins Wagnis mithineinwarf und von sich her einen Weg durch das Weglose öffnete[...] Nicht nur Bund, der uns der Treue Gottes versichert[...], sondern Hinübertreten auf unsere Seite, um uns mitten in unserer Ausweglosigkeit - und ohne sie durch seine Allmacht zu überspielen und somit unsere Freiheit niederzuhalten - einen Weg zu bahnen. Durch den Tod hindurch ins Leben zu führen. Frei und gehorsam sterbend das Schuldmal des Todes in ein Denkmal der Liebe umzuwandeln».

¹²²³ K, 54-55: «Denn nur wenn das reine Geschehenlassen einer gehorsamen Liebe sich von der Liebe selbst in die Verlorenheit verfügen lassen kann, wird das freigelassene Geschöpf gerettet, und zwar nicht durch Überwältigung von außen, sondern eingeborgen in den alle Abgründe umgreifenden Abgrund der absoluten Liebe».

¹²²⁴ HD, 121.

¹²²⁵ Cf. SG, 653.

¹²²⁶ Cf. GW, 403.

¹²²⁷ Cf. ES, 48-49.

¹²²⁸ MG, 47. Balthasar ammette che la teologia dei padri riesce a garantire il fatto che Gesù recita realmente il «[...] seine dramatische Rolle, indem er nicht nur sich selbst, sondern in sich auch uns darstellt, aufgrund einer Zueignung (*oikeiōsis*), einer abbildenden Einprägung (*typoun*) der gefallenen Natur[...]» (HD, 230). Muove ad essa però una decisiva annotazione critica, in quanto i padri lasciano esistere, dietro a questo ruolo teodrammatico di Gesù, una sorta di riserva divina rispetto all'assunzione reale del peccato in quanto tale da parte del Figlio fatto carne: «Überall behält die Formel "mich als ganzen und all das Meinige" dieselbe Einschränkung auf Sündenfolgen, Sündenstrafen, während die Sünde selbst nicht übernommen wird, deshalb, das *admirabile commercium* an eine - unbewußte, weil selbstverständlich erscheinende - Grenze stößt. Der auf der Weltbühne agierende Erlöser füllt die Rolle, den Sünder vor Gott stellzuvertreten, nicht voll aus» (HD, 233-234). In questo modo, nella *Stellvertretung* di Gesù una parte dell'umano non viene realmente assunta e rappresentata.

essere segnata dalla realtà del peccato¹²²⁹ che nella sua specificazione più propria, ossia nella sua finitezza; come rimarca Balthasar stesso in dialogo con la teologia di Ambrogio: «Die Deutung auf das Fleisch Christi ist entscheidend, weil in dieser Personifikation der caro die Schicksaleinheit alles Fleisches, ja alles "Sündenfleisches" (Röm 8, 3) sichtbar wird, dessen Schuld das Fleisch Christi auf sich sammeln wird (2Kor 5, 21)»¹²³⁰.

Questo costituisce il punto di inserzione dell'assioma balthasariano (chiaramente desunto dalla teologia di Anselmo) secondo il quale una carne, la quale può giungere fino a una simile coincidenza con il volere originario di Dio nel suo agire testimoniale e allo stesso tempo¹²³¹, senza alcuna fluttuazione (né temporale né ontologica)¹²³², fino a questo radicale contatto con la situazione del peccato nella sua rappresentanza testimoniale dell'umano¹²³³, ebbene tale carne deve essere necessariamente Dio. Solo così, infatti, è possibile che la relazione dell'incondizionato di Dio verso la differenza dell'umano sia quella di «Urbild zu Abbild»¹²³⁴; cioè, sia attuazione storica della relazione originaria voluta intenzionalmente dall'incondizionato rispetto a qualsiasi libera differenza da sé¹²³⁵. Laddove agire testimoniale (per Dio) e rappresentanza testimoniale (dell'umano) coincidono e sono attestazione ultimamente valida del darsi della relazione originaria unicamente come «Verhältnis von Urbild zu Abbild», allora il soggetto di carne¹²³⁶ di quest'agire/rappresentare testimoniale deve essere l'immagine adeguata di Dio stesso: «Seine Person offenbar sich in seiner sinnlichen Erscheinung[...] so überzeugend, daß er sagen kann: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh 14, 9), wobei es bei diesem Sehen keineswegs um eine Übersteigerung seiner sinnlichen Erscheinung geht, denn, wie bei den sonstigen Menschen, manifestiert sich seine freie Person nicht anders als in allen Weisen welthaften Erscheinens: in diesen liegt das „Bild“ (eikōn) oder „Gleichbild“ (homoiōma) des väterlichen Urbilds»¹²³⁷. Solo se la carne di Gesù è questo luogo della rappresentanza testimoniale dell'umano tutto e dell'intenzione originaria del volere di Dio, in cui «[...] Gott sein Leben als Gabe anstelle der sich verweigernden Freiheit annehmen [will]»¹²³⁸, allora questo Dio può essere realmente tutto in tutti «auch in der Gottlosigkeit der rebellierenden Freiheit»¹²³⁹.

Al doppio movimento teologico nella rappresentanza testimoniale come *κατάβασις* e *ἀνάβασις*¹²⁴⁰ di un unico soggetto (Gesù Cristo, il Figlio incarnato)¹²⁴¹, corrisponde uno spostamento ontologico della modalità d'essere dell'uomo. Balthasar riconosce, da un lato, il carattere apriorico di questo «momento»¹²⁴²; ma, d'altro lato, sottolinea come esso debba (*sollen*) essere attuato consequenzialmente dalla libertà ormai posta nel «luogo» che è *la vita Jesu*¹²⁴³. Sorge qui il problema del tipo di rapporto sussistente tra l'universalità inclusiva della rappresentanza testimoniale di Gesù e l'agire pratico-storico della libertà dell'uomo, che nella «frontalità» con la definitività di carne della volontà incondizionata di Dio deve decidersi per il senso (ultimo) del suo esercizio. La questione viene affrontata da Balthasar attraverso la mediazione della categoria cristologica dell'*universale concretum*¹²⁴⁴, in quanto egli, in riferimento a una tale comprensione della forma di

¹²²⁹ NB, 196: «Die Tradition des Westens wie des Ostens hat einhellig und schriftgemäß den Sinn der Menschwerdung als die Übernahme nicht der Kreatürlichkeit als solcher, sondern des konkreten Menschenschicksals, das unter dem "Flucht" der Sünde und des ersten und zweiten Todes steht, bezeichnet[...]». A partire da qui si muove la critica di Balthasar ad Anselmo, perché per lui - come in Tommaso d'Aquino (cf. HD, 243) - «[...] der unschuldig Sterbende[...]», wenn sein Werk wirksam sein soll, mit der Sünde der übrigen nicht in Berührung kommen [darf]; e in questo modo Gesù è «weniger als je[...] "Träger der Sünde"» (cf. HD, 240).

¹²³⁰ SV, 245. Così che Balthasar può constatare che l'accettazione dell'«ora», con tutto il suo contenuto, è azione assolutamente libera di Gesù: «[...] er nimmt sie auf sich, sie wird ihm nicht von außen her aufgezungen». Ma questo significa, e implica realmente, «eine innere Übernahme» nella *caro Jesu* «des Un- und Widergöttlichen» fino a una «Identifikation mit jener gottfernen Finsternis, in die der Sünder durch sein Nein gelangt[...]» (cf. HD, 311).

¹²³¹ Cf. K-H. MENKE, *Stellvertretung*, 290: «Im Abschreiten der Theologiegeschichte expliziert Balthasar die für seine „dramatische“ Soteriologie fundamentale Einsicht, daß Jesus nur dann, wenn er als Mensch zugleich Gott ist, Stellvertreter im Sinne eines „Trägers der Weltsünde“ sein kann».

¹²³² *Crucifixus*, 30: «Es ist nämlich nicht möglich, daß Jesus etwas, vielleicht auch etwas Bedeutendes leidet, und daß Gott - gleichsam nachträglich - findet, dieses Bedeutende genüge zur Versöhnung der Welt mit ihm».

¹²³³ GF, 92: «[...] sondern sich, gerade weil er der reine Liebende ist, unbedenklich mit der Schuld und dem Verhängnis seiner Mitmenschen gleichsetzt».

¹²³⁴ Cf. GF, 92.

¹²³⁵ Cf. *Crucifixus*, 33-34.

¹²³⁶ PI, 402: «Das Christusbild muß, damit dieses "pro nobis" effizient wahrer Mensch sein[...]; er muß aber auch mehr als Mensch, mehr als Kreatur sein[...]».

¹²³⁷ *Epilog*, 70-71.

¹²³⁸ H. VERWEYEN, *Offene Fragen*, 144.

¹²³⁹ Cf. K, 54. Si veda T.R. KRENSKI, *Passio caritatis*, 323-324.

¹²⁴⁰ Cf. K-H. MENKE, *Stellvertretung*, 268-270.

¹²⁴¹ MG, 333: «Wenn der Mensch sich nicht zu einer aristotelischen schmalen "Mitte" soll bescheiden müssen[...], so muß ihm ein reales Urbild als Lebensraum geschenkt werden, das ihn aus dieser einengenden Mitte befreit. Dieses Urbild müßte beide Bewegungen ohne Hybris und ohne Abfall ganz vollziehen: als der reine Odem Gottes "von oben" ins Fleisch absteige [*κατάβασις*] und die Dimensionen von "Welt" und "Fleisch" bis ins Unterste durchmessen, ohne daß dieser Abstieg einen (buddistisch-platonisch-gnostischen) "Abfall" von Gott besagte, sondern viel eher ein Ein- und Überholen jeden Abfalls - und es müßte von unten her, aus dem vollendeten Fleischsein, den Bereich "Welt" so übersteigen, daß es Welt und Fleisch in seiner Transzendenz mit zu Gott emporhölbe [*ἀνάβασις*]: in "Verklärung", nicht in leibloser "Vergeistigung". Questo doppio movimento è Gesù Cristo; e in Gesù Cristo, ma unicamente attraverso di lui, tale movimento può essere quello di ogni uomo: «Der wehrlos gegenüber der Liebe Gottes Sterbende kehrt in das ihm vorausliegende Wort des Ursprungs ebenso zurück, wie das Kind wehrlos aus ihm ausgeht, was wiederum nur "durch Christus" möglich wird: die Kurve des von Gott ausgehenden und zu ihm zurückkehrenden Menschen "ist nur darum möglich, weil sie eingefangen ist in die Kurve des menschgewordenen Wortes, die in ihrem ganzen Lauf von der Geburt des Herrn bis zu seinem Tod rein bleibt und in Gott verläuft" [A. von Speyr]» (ES, 94).

¹²⁴² HD, 363: «Nach allem über das stellvertretende "Für-uns" der Passion Christi Gesagten kann nicht bezweifelt werden, daß jene, für deren Schuld gelitten und gesühnt worden ist, in ihrem Sein an eine andere Stelle gerückt worden sind. Und zwar - dies muß der Engführung Luthers gegenüber festgehalten werden - noch bevor sie die Tatsache durch ihren Glaubensakt anerkennen».

¹²⁴³ Si veda il paragrafo 3.3.1.3.

¹²⁴⁴ Cf. TG, 9-23.

rivelazione, ravvisa la possibilità di individuare una deprivatizzazione del singolo soggetto così come una referenziale reciprocità di ogni libertà umana: «Innerhalb des Dramas Christi ist jedes menschliche Geschick entprivatisiert und personal von universaler Tragweite, in dem Maße, als es sich willig und aktiv in die normierende Dramatik des Lebens, Sterbens und Auferstehens Christi einfügen läßt. Damit ist die unübersehbare Pluralität menschlicher Schicksale nicht nur in einem konkret-universalen Einheitspunkt zusammengefaßt, sondern behält gleichzeitig innerhalb der Einheit ihre Vielfalt, aber in Funktion dieser Einheit. Es ist die zu bildende organische Integration aller Einzelgeschicke in Christus[...]»¹²⁴⁵.

Nell'agire testimoniale di Gesù (*universale concretum*) ogni uomo, sia nella sua singolare persona che nella sua comune appartenenza all'umano, è veramente rappresentato, cioè realmente incluso in quella carne tanto da essere toccato da essa nella sua stessa modalità d'essere: «[...] wenn das besondere, an Israel gerichtete Wort Gottes Fleisch, das heißt Mensch wird, und wenn dieser Mensch alle menschliche Schuld auf sich läßt und sühnt, dann ist von diesem Menschen *jeder* Mensch - *personal wie sozial* - betroffen»¹²⁴⁶. In questo accadimento della rappresentanza testimoniale emerge l'esistenza di un vincolo originario fra la libertà sempre personale dell'uomo e ogni altra libertà umana. Il tratto singolarmente personale e quello umanamente comune sono ritenuti, pertanto, da Balthasar, uniti in origine e, per questo, non possono venir separati¹²⁴⁷, pena perderli entrambi. Ma come comprendere questa reciprocità inscindibile? Una soluzione possibile andrebbe cercata nell'articolazione, descritta da Balthasar, del rapporto fra la carne rappresentativa di Gesù e la libera decisione dell'uomo, nella sua «frontalità» a quest'ultimità testimoniale della giusta relazione fra il volere di Dio e la libertà finita. Una tale decisione può essere presa unicamente o come *ripetizione* adeguata di o come *separazione* definitiva da questo *vinculum substantialis*¹²⁴⁸ che è la carne di Gesù. Se questo è il contorno necessario per una adeguata soluzione del problema, allora è chiaro che essa potrà essere raggiunta solo nel momento in cui anche la collocazione della mediazione ecclesiale nell'evento originario di Dio sarà sufficientemente determinata nei suoi tratti essenziali.

L'attuazione storica della rappresentanza testimoniale della giusta e compiuta relazione tra Dio e uomo ha nella figura del servo di Jahve la sua massima approssimazione biblica¹²⁴⁹, e trova nel tema teologico della *missio Jesu* la sua adeguata espressione nell'ordine dell'agire pratico¹²⁵⁰. Rispetto a quanto già discusso nella sezione cristologica, si potrebbe affermare che l'esercizio della sua missione è il luogo in cui Gesù impara letteralmente a comprendere che la sua esistenza deve, e può essere vissuta unicamente nel senso della rappresentanza testimoniale dell'umano e del volere originario di Dio¹²⁵¹ - come è stato espresso con stringente rigore da H. Verwey: «Stellvertretende Sühne ist[...] nicht als eine Folge des Vergeltung fordernden Vaters zu sehen, der die Sünder oder statt ihrer den Sohn ins Gericht zieht, aber auch nicht aus dem Zusammenhang des Gerichts der Sünder über sich selbst zu verstehen. Ihr Gedanke entspringt vielmehr mit Notwendigkeit aus der Perspektive des seine Sendung konsequent begreifenden Sohnes. Sie ist Teil seiner vollendeten Selbsthingabe und wird insofern zu Recht als Auslieferung durch den Vater begriffen, als der Vater die Sendung in ihrer ganzen Konsequenz verfügt»¹²⁵².

Con queste ultime osservazioni si può ritenere esaurita una prima presentazione degli snodi nevralgici della rappresentanza testimoniale nella teologia di H.U. von Balthasar. In seguito sarà quindi possibile prendere in esame più da vicino alcuni elementi capaci di un contributo decisivo rispetto alla questione affrontata in questa sezione del lavoro.

3.3.1.1 Verso il recupero di un realismo storico nella comprensione della rappresentanza testimoniale di Gesù

Di fondo, nell'elaborazione della rappresentanza testimoniale di Gesù, Balthasar mira a sottrarre la comprensione di essa a qualsiasi aporia estrinsecista: «Freilich darf hierbei auch das "pro nobis" Pauli und der Einsetzungsworte der Eucharistie nicht als eine äußerliche Stellvertretung (deren Wert den Unwert der Sünde überwiegt) aufgefaßt werden, sondern als ein innerliches Übernehmen der Gottentfremdung der Sünde, aber dies als Akt gehorsamer Liebe, so daß die Versöhnung auch nicht äußerlich erfolgt, sondern durch die innere Befreiung des Sünders von seiner Sünde und somit die ihm eröffnete Möglichkeit, sich durch die *gratia liberatrix* seinerseits mit dem versöhnten Gott zu versöhnen»¹²⁵³. Due osservazioni in merito. L'unico modo per non cadere in un'esteriorità della rappresentanza testimoniale è quello che vuole che essa

¹²⁴⁵ MG, 46.

¹²⁴⁶ MG, 109 (corsivo mio).

¹²⁴⁷ PI, 405: «Der Mensch ist unaufhebbar zugleich Person und Geschlecht, deshalb kann auch seine personale Freiheit und deren Entscheidungen nicht ohne Bezug sein zu den Freiheiten und Entscheidungen seiner Mitmenschen; ohne daß seine Personwürde dadurch tangiert wird, muß er am Geschick der Menschheit im ganzen Anteil haben[...] Das heißt, daß keinem das Schicksal eines anderen im letzten gleichgültig sein kann, daß jeder auf eine transempirische Weise von jedem affiziert wird und durch seine eigenen Entscheidungen die übrigen entsprechend affizieren kann».

¹²⁴⁸ Cf. HD, 465.

¹²⁴⁹ Cf. HD, 208; SC, 184.238; PI, 137.402; HCE, 340; AA, 128; AB, 270-275; *Crucifixus*, 28-29.

¹²⁵⁰ Cf. PI, 218.221.

¹²⁵¹ Cf. *Das Selbstbewußtsein Jesu*, HD, 408.

¹²⁵² H. VERWEYEN, *Offene Fragen*, 144.

¹²⁵³ HCE, 128.

accada come intenzionalità dell'agire storico della carne di Gesù¹²⁵⁴. Se così non fosse, essa verrebbe a ridursi, da un lato, a mero moralismo giuridico¹²⁵⁵ e, d'altro lato, a puro giurisdizionalismo soddisfacitorio¹²⁵⁶, ovvero le due ermeneutiche della rappresentanza testimoniale accuratamente da evitare, in quanto in esse andrebbe perduto sia il realismo ontico sia la portata ontologica di tale rappresentazione cristologica dell'umano tutto.

La rappresentanza testimoniale della relazione riuscita fra il volere originario di Dio e la libertà finita, ha ragion d'essere solo se essa è un evento assolutamente reale tra Dio e uomo nel mediatore Gesù Cristo. La forte sottolineatura balthasariana della «fisicità» propria di quest'accadimento, rimanda chiaramente alla rilevanza real-ontologica della carne di Gesù per ogni carne¹²⁵⁷: «Das "Für-uns" ist keineswegs bloß juristisch-moralisch-satisfaktorisch gemeint, sondern darüber hinaus real und in gewisser Weise "physisch"; es ist meine Gottverlassenheit, die in meiner Sünde steckt, mein Sterben in der Gottferne ins Dunkel ewigen Todes hinein, das Christus im "Geliefertsein" erfährt, und zwar notwendig tiefer und endgültiger als irgendein bloßes Geschöpf solches erfahren könnte»¹²⁵⁸. Lo sfaldamento¹²⁵⁹ della relazione originaria fra Dio (libertà infinita) e uomo (libertà creata) può essere nuovamente ricomposto unicamente *in re*, in quanto l'ordine della realtà storica è quello in cui si dà l'intenzione di Dio di non-voler-essere senza la differenza della libertà che può, e vuole, riconoscere la differenza paterna di Dio. Ciò significa però, che oramai «[...] göttliche gnädige Freiheit mit menschlicher gehorsamer Freiheit zusammentreten [sollen]»¹²⁶⁰, affinché la relazione originaria tra le due libertà possa trovare la sua figura compiuta; questo in quanto «[...] wenn der unendlich Gute selbst in endlicher Freiheit erschiene, dann könnte Gottes Bild wieder in seiner ganzen Breite und Tiefe hell werden»¹²⁶¹.

In re non significa qui per Balthasar semplicemente nello spazio dell'esistenza finita di Gesù bensì, più precisamente, *nella* sua carne crocifissa. Poiché - come egli annota riferendosi ad Anselmo - «[...] erst sein Tod, den er als Nichtsünder zu sterben nicht schuldig war[...]»¹²⁶², è l'adeguazione non esigibile della sua libertà finita con il volere originario di Dio. Da un angolo di lettura positivo, ciò significa che «[...] Jesu Tod kein isoliertes Ereignis war, sondern die letzte Konsequenz einer im ganzen Leben durchgehaltenen Gerechtigkeit[...]»¹²⁶³. In questo «luogo» della storia, in cui una libertà finita - senza obbligazione alcuna a dover far ciò - si risolve totalmente nell'intenzione originaria della volontà di Dio, «[erfährt dann] die endliche Freiheit ein untrügliches, unvergängliches Licht. Dieses Licht, das Geschenk des absoluten Guten an die sich ihm ergebende Freiheit, ist etwas, dessen Aufgabe nicht von der Freiheit geschuldet ist - und zugleich etwas, das am Ort der Verweigerung fehlt»¹²⁶⁴. In questo rappresentativo morire-*così* di Gesù - e in quella luce ormai definitivamente disponibile¹²⁶⁵ «[...] zur Aufhellung der durch Verweigerung gesetzten Dunkelheit»¹²⁶⁶ - viene inclusa l'intera peracutezza del morire umano; reinterpretato qui dalla luce dell'ultimità crocifissa di quell'agire testimoniale di Gesù, e da interpretarsi alla luce dell'effettualità di questa rappresentazione definitiva della carne del Figlio¹²⁶⁷: «Dazu kommt das Paradox, daß das christologische "Pro nobis" nicht, wie man "vernünftigerweise" erwarten sollte, besagt, einer sei anstelle aller gestorben, damit die übrigen nicht zu sterben brauchen, sondern daß es die übrigen in eine "mystische Sterbengemeinschaft" hineinzieht, in der Tod freilich eine andere, umgewendete Bedeutung erhält»¹²⁶⁸.

Ancora una volta, per Balthasar tutto ciò non ha la forma né del moralismo giuridico né della trascendentalità apriorica della coscienza¹²⁶⁹, ma accade esclusivamente *in re*; ovvero, in quella fisicità di una carne incondizionatamente dedita al felice esito del vivere di ogni carne che è la morte testimonialmente

¹²⁵⁴ MG, 109: «[...] wonach die Universalität des Heils an die bestimmte konkrete Gestalt Jesu von Nazaret geknüpft bleibt und nur so eine Realität und keine Idee oder Utopie sein kann».

¹²⁵⁵ Cf. P. SEQUERI, "Dare la vita", 153: «[Qui si tratta della decisiva differenza] che sussiste non tanto fra "sacrificarsi" ed "essere sacrificato", ma fra l'atto di "dare la vita" all'altro (cioè di restituirlo alla sua propria) e "perdere la vita" - la propria, non quella dell'altro - affinché l'altro non perda la sua».

¹²⁵⁶ Cf. P. SEQUERI, "Dare la vita", 151: «Il primo punto di tale rettifica potrebbe applicarsi alla illustrazione della differenza qualitativa - e non soltanto quantitativa o legale - del sacrificio di sé e della propria vita come l'atto d'amore che sconta la debolezza e/o la violenza dell'altro impedendole di fruttificare, rispetto al sacrificio della vita altrui in qualsiasi forma e a partire da qualsivoglia innocenza».

¹²⁵⁷ Cf. *Einfältig*, 58.

¹²⁵⁸ PI, 219.

¹²⁵⁹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Trier 1989, 122-124 (in seguito: *Hoffen*); H. VERWEYEN, *Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury*, IkaZ 14 (1985) 52-55 - qui 54 (in seguito: H. VERWEYEN, *Die Einheit*): «Sünde besteht nun aber gerade darin, daß eine Vernunft, die erkannt hat, was ihr Wesen ausmacht, diesem Wesen widerspricht. Freiheit ist, damit vollendet werden kann, was Schöpfung überhaupt soll. Wo diese Freiheit in der Erkenntnis des einzig Gesollten sich verweigert, entsteht hier und jetzt eine dunkle Stelle in der Schöpfung, die, wie es scheint, durch nichts wieder Licht werden kann».

¹²⁶⁰ K, 44.

¹²⁶¹ H. VERWEYEN, *Die Einheit*, 54.

¹²⁶² HD, 239.

¹²⁶³ HD, 239.

¹²⁶⁴ H. VERWEYEN, *Die Einheit*, 55.

¹²⁶⁵ Cf. K, 53-54.

¹²⁶⁶ H. VERWEYEN, *Die Einheit*, 55.

¹²⁶⁷ K, 55: «[An der Stellvertretung Jesu wird alles] gleichzeitig sichtbar: was Sünde und Verlorenheit ist. Warum Gott sie Wirklichkeit werden ließ. Wie er sie in sich selbst ertragen und ausdulden kann: durch einen göttlichen Schmerz, in dem die ewige Liebe sich ausblutet über alle innerweltlichen Wunden hinaus[...] Jeder Schmerz kann als solcher, ohne als Schmerz verleugnet zu werden, Teil erhalten an der Seligkeit dreieiniger Liebe».

¹²⁶⁸ PC, 225.

¹²⁶⁹ *Glaubhaft*, 63: «Anstelle einer solchen Systematik (die entweder "kosmologisch" weiß, daß in Christi Gericht eine Anzahl in den Himmel, eine Anzahl in die Hölle kommt [comprensione giuridico-moralistica della *Stellvertretung*], oder "anthropologisch" weiß, daß die Hölledrohung nur pädagogisch gemeint sein kann und "alles" schon gut ausgehen wird [cattura apriorico-trascedentale della *Stellvertretung*]) ist dem Christen ein viel Wertvolleres anvertraut: die christliche Hoffnung».

rappresentativa (di Dio e dell'umano tutto) e non dovuta di Gesù in croce: «Die volle Auslegung dieser [Liebeseinheit zwischen Gott (Vater) und seinem ewigen Wort] in der nichtgöttlichen und gegengöttlichen Welt verlangte den Gang in die äußerste Finsternis: sonst hätte sich immer noch etwas als Stoff für die Auslegung Gottes entzogen[...] Wo aber der Sohn nichts mehr als ein in Todesdunkel versinkendere Mensch, dort ist er vollkommenste Durchsichtigkeit und Werkzeuglichkeit für Gott geworden[...]»¹²⁷⁰. La dedizione ultima di Dio, come attestazione definitiva del suo originario *essere-così*, «[...] ist unüberbietbar, weil Gott der „Alles“ ist, hier aus freier Liebe nicht nur in das „Andere“ seiner selbst geht, in das Geschöpf, das ein „Etwas“ und ein „Fast-Nichts“ ist, sondern in das Gegenteil seiner selbst, indem er die Sünde und die Verlorenheit und damit die Gottverlassenheit seines Geschöpf einholend in sich hineinnimmt. Er hört damit nicht auf, er selbst zu sein, ja, er zeigt gerade dadurch, was er in sich ist und vermag. Gott kann tot sein, ohne aufzuhören, das ewige Leben zu sein, und er kann, so handelnd, endgültig beweisen, daß er Leben und Liebe und sich verströmende selbstlose Güte und Gnade ist»¹²⁷¹. Precisamente la preoccupazione balthasariana di non perdere mai di vista il profilo real-ontologico della rappresentanza testimoniale dell'umano e del volere originario di Dio nella carne di Gesù, è fissato a chiare parole nell'interpretazione che di questa categoria teologica offre H. Verweyen: «Wer die Stelle Gottes in dieser Welt vertritt, auf den konzentriert sich die ganze Lieblosigkeit der Welt. In ihm wird das Leid der Liebe zum völligen Unmaß, weil er für nichts als den Willen Gottes da ist und diesen geschändeten Willen bis in die letzte Faser seiner Existenz erleidet. Er wird gerade so zum vollendeten Bild der mißbrauchten Liebe Gottes. An ihm tobt sich die Sünde der ganzen Welt aus in dem doppelten Sinn, daß erstens an und in ihm nichts mehr bleibt, das die Sünde nicht verheert hätte, zweitens aber auch die Sünde ihre ganze Macht in seinem liebenden Leiden verliert, durch das er die Stelle des Vaters vertritt. Zugleich vertritt er aber auch die Stelle des Sünders, der nach seiner Umkehr zu erkennen vermag, daß sein ganzes Werk der Wiedergutmachung schon getan ist. Was er der unendlichen Liebe angetan, ist bereits durchgestanden. Sie ist stark genug, alles verfehlete Tun der Freiheit gleichsam in sich aufzusaugen und restlos aus-zuleiden. Was dem Sünder nach seiner Umkehr noch zu tun bleibt, ist einzig, sich in den Raum dieses Leidens hineinfallen zu lassen[...]»¹²⁷².

Si annoda qui un'ulteriore preoccupazione chiarificatrice di Balthasar, al fine di liberare la rappresentanza testimoniale di Gesù da cattive comprensioni teologiche. Egli differenzia infatti, da un lato, una apriorità ontologica nell'evento *obiettivo* della *Stellvertretung* di Gesù¹²⁷³, intesa quale azione in cui l'intenzione originaria del volere incondizionato di Dio e la sua attuazione attraverso la mediazione della carne di Gesù viene rappresentata nel suo compimento di fronte alla libertà estraneatasi con il peccato; così che in questa effettualità irrefutabile dell'evento originario di Dio vengono poste in maniera definitiva le condizioni *obiettive* della «conversione» dell'abuso nell'esercizio della libertà finita, ormai accaduto una volta per tutte nella carne testimoniale di Gesù Cristo. E, d'altro lato, Balthasar sottolinea con rara chiarezza come l'accoglienza *soggettiva* da parte dell'uomo di una tale effettualità ultimamente disponibile nella carne del Figlio, consista nell'atto assolutamente libero della sua conversione¹²⁷⁴ a *questo* esercizio storico della propria libertà; che qui viene a corrispondere perfettamente con l'intenzione originaria del volere di Dio. Ad Anselmo Balthasar riconosce il merito di aver chiaramente ravvisato gli estremi di questa differenziazione decisiva nell'accadimento storico della rappresentanza testimoniale della carne di Gesù Cristo, e di avere argomentato con estrema pertinenza intorno a essi: «Andererseits kann diese Befreiung keine automatische, die naturhafte Freiheit auch des Sünders überspielende sein; Anselm unterscheidet sehr wohl zwischen einer *objektiven* Wiederherstellung der Weltordnung durch Christi Tod und der *subjektiven* Aneignung der Erlösungsgnade durch den sich bekehrenden Sünder[...]»¹²⁷⁵.

L'attuazione libera di questo profilo soggettivo della *Stellvertretung* viene considerata da Balthasar come il «singolare»¹²⁷⁶ diventar persona del soggetto spirituale attraverso il suo - obiettivo - esser rappresentativamente¹²⁷⁷ incluso nell'*universale concretum* 'Gesù Cristo': «Dort, wo Gott einem Geistsubjekt zusagt, wer es für ihn, den ewig bleibenden und wahrhaftigen Gott ist, wo er ihm im gleichen Zuge sagt, wozu es existiert - ihm also sein von Gott beglaubigte Sendung verleiht - dort kann von einem Geistsubjekt gesagt werden, daß es Person sei. Das ist einmal, archetypisch, bei Jesus Christus geschehen[...] Innerhalb der unvergleichlichen Einmaligkeit Christi, der als Einziger die Befugnis besitzt, Gott und sein Reich in der Welt zu repräsentieren, ist Raum für eine Analogie einmaliger personaler Sendungen, die aber nicht mehr, wie bei Christus, eine *Synthesis a priori* mit seiner Person darstellen, sondern *aposteriori* mit der geschaffenen und erwählten Geistperson synthetisiert und von Sündern auch nur teilweise angenommen und erfüllt oder ganz abgelehnt werden können. Trotzdem wird man diese Synthesis nicht akzidentell nennen, weil im Plan Gottes die Geistsubjekte um ihrer personalisierenden Sendung willen geschaffen werden»¹²⁷⁸. In questo senso, la rappresentanza testimoniale di Gesù, quale relazione compiutamente riuscita fra il volere originario di Dio e la libertà finita, è la rappresentazione *obiettiva* e *archetipa* di un'esistenza umana ultimamente riuscita nel suo senso; la cui attuazione-sequenziale - *soggettivo*-redentiva - è affidata realmente all'esercizio eticamente responsabile di ogni libertà storica.

¹²⁷⁰ SC, 110-111.

¹²⁷¹ K, 45.

¹²⁷² H. VERWEYEN, *Offene Fragen*, 145.

¹²⁷³ TDT, 119: «Es heißt auch - so folgert J. Blank im Einklang mit K. Barth -, daß sich im Kreuz "Gott selbst objektiv und unabhängig von jeder nachfolgenden menschlichen Stellungnahme für das Heil und die Rettung der Welt entschieden hat" [J. Blank]».

¹²⁷⁴ Cf. PI, 236-251; HCE, 218-231.

¹²⁷⁵ HD, 239 (corsivo mio).

¹²⁷⁶ Cf. MG, 368.

¹²⁷⁷ Cf. SC, 275.

¹²⁷⁸ PC, 190. Cf. PC, 259.

A partire da una simile comprensione del momento soggettivo nell'evento della rappresentanza testimoniale di Gesù, è possibile gettare una luce diversa sull'intero fenomeno. Infatti, per Balthasar, l'appropriazione *soggettiva* della redenzione obiettivamente già accaduta nella carne di Gesù non corrisponde in alcun modo con la mera ratificazione di un dato di fatto scontato. Piuttosto, è necessario riconoscere alla ripetizione ontico-soggettiva della rappresentanza testimoniale ontologico-obiettiva di Gesù un peso sia teologico-obiettivo che ontico-qualitativo. Questo in quanto l'appropriazione *soggettiva* del riscatto *obiettivamente* compiutosi nella carne del Crocifisso può trovare attuazione esclusivamente come inclusione *reale* e partecipazione *qualitativa* del soggetto umano alla rappresentanza testimoniale di Gesù¹²⁷⁹. Con espressione più precisa, si deve dire che quella appropriazione soggettiva, nella libera ripetizione del rapporto riuscito fra Dio e uomo (che altro non è se non la rappresentanza testimoniale di Gesù), è questa partecipazione qualitativa alla singolarità della relazione personale fra il Padre-Dio e Gesù Cristo¹²⁸⁰: «Sofern sich [die Sendung Jesu] auf die Sphäre aller (menschlichen) Geistsubjekte erstreckt und diese damit in den "Raum" der einmaligen Person des Gottmenschen einrücken, werden sie im theologischen Sinn "personalisiert", das heißt nicht nur negativ "erlöst", sondern positiv mit Sendungen ("Charismen") begabt, die sie - innerhalb der Ur-Sendung Jesu - zu qualitativ bestimmten Personen macht, natürlich in Abhängigkeit und Teilnahme an der allumfassenden Ursendung, die als einzige mit dem gesendeten Ich identisch ist»¹²⁸¹.

Solo in questa «appropriazione nella ripetizione» dell'ultimità della rappresentanza testimoniale di Gesù da parte dell'uomo (atto della conversione), gli è dato sapere che questa «[...] Mühe, der [er] vorher auswich und die jetzt nachholen möchte, bereits stellvertretend geleistet worden [ist]»¹²⁸². Così viene esclusa qualsiasi apriorità (foss'anche soltanto trascendentale)¹²⁸³ dell'appropriazione soggettiva della redenzione obiettivamente verificatasi nell'evento originario della carne di Gesù: «Das wird uns nochmals davor bewahren, aufgrund einer diffusen transzendental-allgemeinen Präsenz der Lösung die vom Menschen erfundenen und ins Ganze projizierten Lösungen von vornherein als gültige Chiffre der Er-Lösung zu lesen. Eine solche Sicht erweist sich letztlich als ungenügend und falsch angesichts der Gestalt der von Gott geschenkten Er-Lösung in Leben und Sterben Jesu Christi: der Tiefe seines Abstiegs in das ganze Chaos und Labyrinth weltlicher Existenz hinein, welcher Abstieg in der wahrhaft stellvertretenden Gottverlassenheit endet und keineswegs in einer stoisch-resignierten, exemplarischen Selbstübergabe in das bloße "Geheimnis" Gottes»¹²⁸⁴. Piuttosto, essa può essere per Balthasar sempre e soltanto una «Antwort der Dankbarkeit und der Hingabe»¹²⁸⁵. Ciò significa, a sua volta, che la libera appropriazione *soggettiva* della rappresentanza testimoniale di Gesù deve (*sollen*) divenire immediatamente attestazione rappresentativa, a favore di terzi, del riscatto *obiettivo* dell'umano tutto nel gesto *soggettivo* della propria carne, in cui viene portato all'evidenza che ogni uomo «[...] nicht nur von einem dumpfen Weltverhängnis befreit wird, sondern von einem in seiner eigenen Freiheit liegenden Nein, einem Nichtkönnen, das indes wesentlich auch ein Nichtwollen, Nicht-zu-Ende-Wollen ist, von einem latenten oder auch offenen Willen zur Rebellion, den er nie und nimmer als einen rein äußeren Zwang ansehen kann, sondern immer auch als ein inneres Moment seines Willens anerkennen muß»¹²⁸⁶.

3.3.1.2 Excursus. Rappresentanza testimoniale - Obiettività dell'esser-accaduta come carne di Gesù

L'articolazione strutturale della rappresentanza testimoniale di Gesù (evento *obiettivo* e appropriazione *soggettiva*) così raggiunta è di fondamentale importanza per la prosecuzione dell'analisi sulla figura teologica della testimonianza nell'opera di H.U. von Balthasar. Senza per questo ricadere nel momento cristologico, si rende però necessaria - a mo' di excursus - una breve chiarificazione del lato obiettivo della *Stellvertretung* di Gesù, in modo da poter schizzare adeguatamente il contenuto della relazione fra questa sua obiettività dell'esser-accaduta come/nella carne di Gesù e il suo lato soggettivo di libera assunzione da parte dell'uomo; questo, per passare poi a una più approfondita disanima di tale momento in un successivo paragrafo.

La singolarità del morire-*così* di Gesù, liberalità assoluta e non esigibile neppure da parte di Dio della dedizione incondizionata di sé, è il luogo storico in cui si è realizzata una volta per tutte la sua rappresentanza testimoniale dell'umano e della volontà del Padre. *Qui* la forma della relazione riuscita tra libertà finita e intenzione originaria di Dio è stata portata alla sua evidenza definitiva e insuperabile come implicazione irrevocabile della differenza trinitaria di Dio nel destino della libertà di questa carne: «Daß aber die Sendung Jesu von der Inkarnation her auf das Kreuz zuläuft, damit dort mit dem ganzen Realismus der paulinischen,

¹²⁷⁹ PC, 393: «Person im theologischen Sinn wird das menschliche Geistsubjekt durch die Einmaligkeit seines In-Anspruch- und In-Dienst-Genommensein durch Gott, was immer im christologischen Rahmen geschieht» (corsivo mio).

¹²⁸⁰ WG, 275: «Die von Paulus extrem betonte Einheit aller in Christus[...] hebt immer hervor, daß diese Einheit keine ideale, sondern innerhalb des gekreuzigten Leibes höchst *reale* ist (Eph 2, 16), und nur dieser Realismus erlaubt, daß "wir im Einen Geist beim Vater Zutritt haben" (ebd. 2, 18)» (corsivo mio).

¹²⁸¹ PC, 212.

¹²⁸² H. VERWEYEN, *Offene Fragen*, 145.

¹²⁸³ HD, 71: «Man kann und muß zwar sagen, daß die Welt, wie sie real ist, in ihrer Verfallenheit, von Gott her auf diese Erlösung durch Gott erdacht und erschaffen worden ist; aber nicht sagen kann und darf man, daß diese Erlösung, die die allerfreieste Tat Gottes ist, dem Menschen "immer schon", wenn auch nur transzendental bewußt ist».

¹²⁸⁴ HD, 74.

¹²⁸⁵ Cf. SC, 314.

¹²⁸⁶ GF, 114.

johanneischen und schließlich gemeinnewtestamentlichen Aussagen, der Platztausch zwischen der Situation des Sünders mit Gott und derjenigen des einzigen Sohnes erfolge, sagt esplicito erst die westliche, augustinisch-anselmische Soteriologie. In dieser wird von Gesù die ihm auftragata universale Sendung wirklich erfüllt, in dem Sinn, daß das (griechische) *Commercium* zum realen Platztausch wird, der seinerseits (anthropologisch) nur dann möglich wird, wenn nicht irgendein Mensch für einen anderen leidet, sondern wahrhaft *“unus ex Trinitate passus est”*, in seiner Menschennatura, die den Platztausch ermöglicht, aber in seiner Gottpersona, die allein gestattet, in die äußerste Situation eines freien Menschen Gott gegenüber einzutreten, um sie aus einer aussichtslosen in eine hoffnungsvolle zu verändern»¹²⁸⁷. Solo a motivo di questa unità inseparabile e senza confusione che è Gesù Cristo, H.U. von Balthasar è in grado di indicare la sua rappresentanza testimoniale, ultimamente compiutasi nella dedizione crocifissa della sua carne in tutto il suo realismo storico (come evento temporale) così come in tutta la sua rilevanza ontologica (come determinazione della modalità d'essere dell'uomo). Si mostra qui, ancora una volta, la decisività e il peso che il momento calcedonense riveste nella teologia balthasariana.

Solo se Gesù è *questa* unità, è possibile allora sottrarre la rivelazione redentrice cristiana di Dio (o, allo stesso modo, in quanto per Balthasar redenzione e rivelazione sono storicamente un'unica cosa e teologicamente un'unica azione di Dio¹²⁸⁸, la redenzione rivelatrice) sia da un'aporia giuridico-moralistica¹²⁸⁹ (nella quale viene persa di vista l'implicazione nella modalità d'essere della rappresentanza testimoniale), sia da una di stampto trascendentale (che salta aprioricamente l'individuazione sempre *storico-condizionata* del darsi reale dell'essere). In ragione di questa costituzione singolare, si può e si deve vedere nella libera dedizione della carne di Gesù una «Zer-Dehung (*dis-stensio*)»¹²⁹⁰ ontologica la quale, mentre rappresenta testimonialmente il destino di ogni carne, è in grado di includere referenzialmente questo destino nell'ultimità di senso del suo agire storico: «Er ist, als der vollkommene Mensch mit seinem unüberbietbaren Drama, der lebendige Rahmen, innerhalb dessen jedes menschliche Schicksal sich abspielt, gerichtet und von dieser Vollkommenheit, gerettet durch seinen erlösenden Sinn»¹²⁹¹.

Ciò che diventa percepibile con validità ultima per la coscienza storica nella croce di Gesù è la determinazione originaria del suo vissuto, cioè il suo voler essere unicamente proprio questo «rappresentante» di Dio e dell'uomo¹²⁹². La carne di Gesù è qui, al tempo stesso, «stellvertretender Zugang zwischen Mensch und Mensch» e «Zugang zu Gott»; così che «[...] das Transzendieren Jesu am Kreuz zu den Sündern die Stiftung der Einheit zwischen Gottesliebe und Nächstenliebe [ist...]; aber eine Stiftung Gottes, die in Christus jedem “Nächsten” - auch dem “Fernsten” - das Gewicht eines eigens von Gott Geliebten und in Gottes Nähe Herangeholten verleiht»¹²⁹³. L'assolutamente comune della carne è il «luogo» della rappresentanza testimoniale ultima dell'umano e del volere originario di Dio che è di Gesù Cristo¹²⁹⁴; nel quale, e attraverso il quale, l'intenzionalità¹²⁹⁵ della dedizione incondizionata, nella coincidenza con l'intenzione di Dio su ogni differenza, può diventare figura della storia in cui si rende presente un senso ultimamente valido del vivere, inteso quale riscatto definitivo della carne e non mai come una redenzione dalla carne. A ragione di ciò, in Balthasar, tale «spessore» testimoniale è il «luogo» drammatico in cui l'intero dell'opposizione di una libertà abusata gioca la sua ultima carta contro il gesto, assolutamente non dovuto, di una libertà che nel suo scegliere di morire-*così* non vuole essere altro che attestazione della volontà di Dio¹²⁹⁶; e, in ciò, rappresentanza testimoniale del compimento della relazione originaria fra l'intenzione di Dio e la libertà dell'uomo.

Ma la carne di Gesù può essere questo «luogo» dell'inclusione universale dell'umano nell'originario di ogni differenza solo in quanto essa è quel *protos* ontologico di cui si accennava in precedenza. Un *protos* che, con H.U. von Balthasar, non può però mai essere compreso nel senso di un trascendentale apriorico della «storia» testimonialmente rappresentativa di Gesù. Esso è da intendersi, piuttosto, come l'originario voler-essere di Dio non senza la storicità di una libera corrispondenza, che riconosce la giustizia della sua intenzione e si affida incondizionatamente al manifestarsi di essa. La carne di Gesù è il darsi di questo originario voler essere unicamente *così* di Dio¹²⁹⁷. In questo senso, H.U. von Balthasar può comprenderla come il *vinculum substantialis* sia del riscatto definitivo di ogni carne che dell'essere stesso di Dio: «[...] das leidend-tragende Fleisch ist gleichzeitig das der Liebe des hingebenden Vaters dank sagende Fleisch, das sühnend in alle Verräter hinein gelegt wird, und als solches, als Fleisch der ewigen Liebe, bereits über das Schicksal menschlichen Sterbenmüssens hinaus ist und geheimnisvoll eins mit dem auferstandenen österlichen Leib, in welchem sich offen erweist, was im Fleisch des historischen Jesu verborgene Wirklichkeit

¹²⁸⁷ PC, 219-220.

¹²⁸⁸ ES, 297: «Aber in dieser Tat Gottes [Stellvertretung di Gesù] liegt ebensosehr das zweite: die Lehre, daß solche Tat die Kundgabe einer absoluten Liebe ist, die sich als solche im dreieinigen Wesen Gottes offenbart». Cf. PI, 401-402; SC, 238.

¹²⁸⁹ Cf. *Einfältig*, 60.

¹²⁹⁰ Cf. HCE, 186.

¹²⁹¹ MG, 78.

¹²⁹² Cf. SG, 315.

¹²⁹³ NB, 415-416.

¹²⁹⁴ Cf. WG, 210; PC, 214-216.

¹²⁹⁵ Cf. HCE, 187.

¹²⁹⁶ HC, 36: «Die Dramatik aber rührt daher, daß dieser Freiheit die Erfahrung der Widerstandsfähigkeit der Sünder gegen Gottes Willen aufgebürdet wird, die in der Versuchung am Ölberg durcherfahren werden muß, aber in der unerschütterlichen Sendungsindifferenz Jesu (“nicht mein Wille, der deine geschehe”) bestanden wird».

¹²⁹⁷ Cf. G. MOIOLI, *Introduzione*, 775: «Noi non abbiamo dubbi che questi interrogativi conducano genericamente a riflettere su quel “darsi storicamente della Trascendenza o dell'Assoluto nella storia di Gesù” di cui abbiamo parlato: purché, ancora una volta, ciò significhi - sotto il profilo euristico - non che “Gesù” venga assunto nella Trascendenza (il cui “darsi storicamente” diverrebbe pertanto nominalistico), ma che - viceversa - precisamente *Gesù* sia letto come il darsi della Trascendenza[...]: la trascendenza “si dà” storicamente nel darsi del rapporto filiale unico che *Gesù* vive col Padre e da cui trae l'ultima spiegazione il suo pro-esistere per noi».

war: das Tragenmüssen und Hingegebenheit für alle»¹²⁹⁸. Se alla carne di Gesù possono essere riconosciuti peso ontologico e rilevanza teologica di questo tipo, ne consegue che la sua rappresentanza testimoniale non può essere contemplata come un mero accreditamento esteriore. Piuttosto, si tratta, nella singolarità di quest'uomo, di una vera e propria «innere ontische Vereinigung»¹²⁹⁹, in cui «[...] Christus nicht (arianische) Mittelinstanz [ist], sondern die Wirksamkeit des Bundes selbst (pacti efficacia); zu seiner Mitte hin kann deshalb das ganze in Adam begründete Menschengeschlecht konvergieren»¹³⁰⁰.

Proprio in virtù dell'essere la carne di Gesù questo *vinculum in re*¹³⁰¹, essa si attua non quale semplice esempio morale dell'agire umano di fronte al volere di Dio; piuttosto, questa carne in esercizio testimoniale è il vincolo sostanziale dell'umano tutto con quell'originaria volontà della differenza paterna di Dio¹³⁰²: «Die in Adam zentrierte und solidarische Menschheit wird immer schon getragen und unterfaßt vom zweiten Adam, dem eigentlichen Gottmenschen, der das unzulängliche "Gottmenschentum", wie es das dialogische Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit geschichtlich darstellt, aufrichtet und in sich aussöhnt»¹³⁰³. Ma se la carne di Gesù è «der substantielle Bund, das ontische Band zwischen Gott und Mensch»¹³⁰⁴, ne consegue che il momento *soggettivo* della libertà finita già *in actu primo redemptionis* non viene per nulla trascurato. Anzi, la libertà dell'uomo, nell'azione *obiettiva* della rappresentanza testimoniale di Gesù, viene definitivamente consegnata a se stessa e, in questo modo, viene resa possibile la serietà ultima del suo esercizio storico: «In der Liebestat Christi wird nicht etwa der vorher abgewendete, nicht mehr gnädige Gott dem Menschen wieder zugewendet und gnädig gestimmt[...], sondern der abgewendete, für die Gnadenempfangnis unfähig gewordene Mensch erneut zum Jawort an Gott und damit zur Freiheit ermächtigt»¹³⁰⁵.

Sinteticamente: il «luogo» originario dell'obiettivo *essere*-accaduta della rappresentanza testimoniale di Gesù, affinché la libertà finita da essa sollecitata a un incondizionato affidamento possa essere *propriamente* libertà¹³⁰⁶, non può essere per Balthasar che la scelta assolutamente prima in cui Dio ha voluto essere solo come differenza trinitaria¹³⁰⁷. Se *questo* è il luogo originario della rappresentanza testimoniale dell'umano tutto e della volontà incondizionata di Dio nella carne di Gesù, allora bisogna affermare che in Balthasar l'«inversione trinitaria»¹³⁰⁸ di questa differenza originaria di Dio è propriamente l'attuazione della stessa rappresentanza testimoniale: *κατάβασις* e *ἀνάβασις* sono qui il movimento di colui, «[...] der nicht nur das allgemeine Los der Sterblichen geteilt, sondern ihr Schicksal und das jeder möglichen Gottferne und Gottentfremdung unterwandert hat. Eine solche Distanz ist aber nur innerhalb der ökonomischen Trinität möglich, die das absolute Anderssein der innergöttlichen Personen voneinander ins Heilsgeschichtliche transportiert, unter Einbeziehung - und damit Aussöhnung - der sündigen Distanz von Gott»¹³⁰⁹. Poiché la deriva della libertà finita è originariamente e realmente inclusa nella differenza trinitaria di Dio attraverso la sua ripetizione economica¹³¹⁰ (coincidenza della carne di Gesù con il volere di Dio nella libertà dell'obbedienza alla sua missione), ogni cattiva distanza dell'umano da Dio è condotta «zum Tode» nella ultimità insuperabile della distanza dell'urlo del Crocifisso¹³¹¹: «Wenn Jesu sühnender Tod wirklich stellvertretend sein soll, darf er der im Verhängnis liegenden Erfahrung nicht entbehren, sondern muß diese erfahrend miteinfassen, sie auf untergreifende Weise erfahren. Der Tod als Verhängnis muß von innen her, durch etwas Tödlicheres als er selbst überwunden werden[...] Die Verlassenheit zwischen Vater und gekreuzigtem Sohn ist tiefer, tödlicher als jede mögliche, zeitliche oder ewige Verlassenheit eines Geschöpfes von Gott»¹³¹².

¹²⁹⁸ SG, 508.

¹²⁹⁹ Cf. KS, 253.

¹³⁰⁰ KS, 254.

¹³⁰¹ Cf. PC, 476.

¹³⁰² GF, 86-87: «Vergeblichkeit und Verlorenheit als die Seinsweise in der Schuld des Ungehorsams wird zur Artikulation des Wortes der Treue und Unschuld und hat im Tode selbst den Übertod, das Hinüber-sein in den bergenden Schoß der Ewigkeit erreicht. Die Raffgebärde des reißenden Todes ist eingeholt von der Hingabegebärde des Sterbenden[...] *Die Wirklichkeit ist der Ort und der Stoff, an dem der lebendige Gott aufscheint*. In der Identität des Menschensohnes mit dem Gottessohnes muß jetzt nicht nur die Wahrheit des Menschen zugleich mit der Wahrheit Gottes erscheinen[...] - es muß sich auch erweisen, daß im tragend-sühnenden Leiden und Sterben des Einen, der Mensch und Gott zugleich ist, Gott selber mit in den Tod geh[...]» (corsivo mio).

¹³⁰³ GF, 113.

¹³⁰⁴ Cf. SV, 78.

¹³⁰⁵ GF, 111.

¹³⁰⁶ GF, 112: «Echte Freiheit kann ja niemals *bloßes* Ergebnis eines unfreien Prozesses sein, deshalb müßte die menschliche Freiheit als Partnerin Gottes an einer nicht aufweisbaren Stelle in den Ratschluß des Schöpfers miteinbezogen sein».

¹³⁰⁷ GF, 212: «Christus ist für Gott den Vater von Ewigkeit her der "Einziggeliebte" als der "Einzig-Gezeugte" in der Einheit des Heiligen Geistes: die absolute Liebe ist in Gott selbst dreieinig "exklusiv", und in dieser "Wahl" wählt Gott, die Welt zu schaffen und zu lieben: diese Einmaligkeit versprüht in die Unendlichkeiten qualitativ-einmaligen Liebe in der Welt, um doch ewig in der trinitarischen Wahl geeint zu bleiben und wieder eingesammelt zu werden».

¹³⁰⁸ Cf. PC, 167-185.

¹³⁰⁹ ES, 232.

¹³¹⁰ Con sfumature e intenzioni diverse dalle nostre il tema è indicato anche da A. TONIOLO, *La theologia crucis*, 117-119.

¹³¹¹ WG, 297: «[Die Erfahrung], daß im Kreuz der Widerspruch der Sünde, ihre Lüge und Unlogik in die Logik der dreieinigen Liebe hineingenommen wird, freilich nicht, um darin ihren Raum zu finden, sondern um in aller Wahrheit "im Fleische (des Sohnes) verdammt" (katakrinein, Röm 8, 3) zu werden. Das "Gott feindliche Fleisch" (Röm 8, 7) wird, sofern es widergöttlich ist, als das mit Gott Unverträgliche aus dem Gott gehörigen Kosmos "hinausgeworfen in die äußerste Finsternis". Diese ist nicht der Tod, sondern das, was man nur als "Hölle" bezeichnen kann».

¹³¹² HD, 459.461.

3.3.1.2.1 L'implicazione soggettiva nel momento cristologico della rappresentanza testimoniale

Il lato *obiettivo* della rappresentanza testimoniale di Gesù (che Balthasar intende come l'*indicativo* dell'evento originario di Dio), proprio per essere tale, ossia la reale liberazione della libertà finita di fronte alla volontà incondizionata di Dio, non significa affatto una soppressione del peso decisivo spettante all'esercizio storico di questa libertà. Balthasar intende l'obiettività dell'evento redentivo dell'autocomunicazione definitiva di Dio come la proporzione originaria che lascia essere la libertà finita; in quanto tale, essa è la forma formante dell'esercizio verace di ogni libertà, al quale non può essere che «attuazione corrispondente» alla volontà incondizionata di Dio (da Balthasar considerata come l'*imperativo* dell'evento originario di Dio). Tale implicazione soggettiva nel momento cristologico della rappresentanza testimoniale è l'intenzione originaria del voler-essere-*così* di Dio: «[...] wobei der Indikativ dieses Geschehens [obiettività della rappresentanza testimoniale nel suo *esser-accaduta* come carne del Figlio] jeweils unmittelbar umschlägt in einen Imperativ, das Wahre nun auch für uns selbst wahrsein zu lassen [soggettività della rappresentanza testimoniale nel suo *dover-essere* assunta come libertà di ogni uomo], nicht nur als Ergebnis, sondern auch als Ereignis[...], an dessen aktiver Fruchtbarkeit man sogar Teil erhalten kann[...]»¹³¹³. Solo a partire da qui è possibile affrontare nella teologia di H.U. von Balthasar la problematica dell'effettivo *esser-libero* dell'uomo che nella rappresentanza testimoniale di Gesù è da sempre incluso nell'evento originario di Dio.

Nel confronto critico con la soteriologia rahneriana¹³¹⁴ Balthasar riesce ad offrire una prospettiva ermeneutica dell'evento riconciliatore della carne di Gesù, capace di fungere adeguatamente da cerniera tra l'obiettività del suo essere definitivamente accaduto, quale ultimità crocifissa dell'agire testimoniale di Gesù, e l'appropriazione soggettiva di questo esito come evento della libertà dell'uomo: «Wenn menschliche Freiheit sich notwendig in fremden Material, das durch (zumindest kollektive) Schuld gekennzeichnet ist, objektivieren muß, und dies so, "daß dieses von der Schuld anderer mitbestimmte Material... dem Freiheitsakt nicht äußerlich bleibt" [K. Rahner], und wenn der Akt des Einzelnen diese Schuldmitbestimmtheit "im Ja zu Gott ausleidet und überwindet" [K. Rahner], dann scheint nichts mehr der Möglichkeit entgegenzustehen, daß die durch die Fremdheit des Materials "sich selbst entfremdeten" Freiheit [K. Rahner] dadurch zu sich selbst befreit wird, daß ein von Gott dafür Befugter das Entfremdende (sei es erbsündig oder durch persönliche Schuld erwirkt) stellvertretend "ausleidet" und dem aus der Entfremdung Befreiten zwar nicht den freien Selbstvollzug abnimmt, diesen aber doch für ihn ermöglicht»¹³¹⁵. Affinché la libertà finita non cada in una cattiva estraneità oltre che in una contraddizione fatale con se stessa, è necessario che «uno», assolutamente non «colpevole» davanti a Dio degli «esiti» di questa deriva del reale tutto, penetri, appropriandosene, fin nel fondo ultimo di questo materialità estranea per poter così consegnare, in maniera non eteronoma e quindi in qualche modo coartante, la libertà a se stessa e al giusto senso del suo esercizio¹³¹⁶.

Ciò è possibile solo se a questo «uno» (entrato nella materia estranea di una libertà segnata dal peccato) riesce di attestare che l'ultimo gesto della sua libertà è unicamente rappresentanza testimoniale della volontà originaria di Dio sul reale tutto; e, così facendo, di divenire immagine e trasparenza della stessa differenza originaria di Dio, che non vuole *essere* senza l'attuazione corrispondente della riconoscenza da parte della libertà umana. Ciò non può essere realizzato dalla stessa libertà estraneatasi peccaminosamente dal principio della volontà di Dio, perché in questo caso tale esteriorità sarebbe una mera apparenza e non una realtà. Qui la libertà abusata deve essere ricondotta a se stessa attraverso la dedizione incondizionata di un libero voler disporre di sé, non colpevole di questa distanza peccaminosa fra intenzione originaria di Dio ed esercizio della libertà stessa. Ciò deve avvenire, poi, come un'agire della libertà interna alla realtà stessa dell'ordine peccaminoso dell'esistenza. Così che in tale «luogo» (carne di Gesù) per la libertà finita si dà non solo la possibilità, quanto anche la responsabilità etica di comprendersi come immagine dell'incondizionato di Dio decidendo di risolversi nell'incondizionato come la sua immagine¹³¹⁷. Per il *soggetto* ciò può significare soltanto fare della propria libertà una immagine testimonialmente rappresentativa del volere originario di Dio di essere unicamente *così*; ovvero di essere tutto in tutti, «*auch in der Gottlosigkeit der rebellierenden Freiheit*».

Ma Dio può essere realmente «tutto in tutti» solo se per la libertà finita si dà effettivamente la possibilità di poter porsi in quel «luogo» della storia in cui il volere incondizionato di Dio è stato testimonialmente rappresentato una volta per tutte, ossia nell'ultimità crocifissa dell'agire libero di Gesù di Nazaret. *Qui* si è mostrata la reale validità di questa possibilità esattamente quale elemento costitutivo dell'intenzione originaria di Dio nella sua irrevocabile definitività. *Qui* si dà la responsabilità per ogni uomo di scegliere di doversi (*sollen*) porre, in libertà e come libertà, in questo luogo rappresentativo l'ultimità del senso del vivere. La rappresentanza testimoniale della carne di Gesù è l'indicativo obiettivo dell'*esser-accaduta-così* dell'autocomunicazione redentiva di Dio: «Wird das "pro nobis" der Versöhnung Christi ernstgenommen, dann ist schon in diesem ersten Akt eine Last an Sündigkeit von der Menschheit weggehoben, ohne daß sie diese objektive Befreiung (und damit neue

¹³¹³ HD, 222.

¹³¹⁴ Cf. HD, 253-262.

¹³¹⁵ HD, 259-260.

¹³¹⁶ MG, 227: «Indem unendliche Freiheit für die endliche zugänglich wird, erhält diese allererst die Gelegenheit, sich zu vollenden».

¹³¹⁷ MG, 298: «Vor allem tritt hier die Möglichkeit hervor, das Bild Gottes im Menschen als die endliche Freiheit zu bestimmen (die natürlich nur in einer Vernunftnatur denkbar ist), und es als im Wesen dieser Freiheit liegend zu betrachten, daß sie sich als solche betätigen, das heißt entscheiden muß: zu Gott hin - dann verwirklicht sich die in ihr angelegte Ähnlichkeit -, oder von Gott weg, dann geht sie dieser Ähnlichkeit verlustig».

Ermöglichung zum Ergreifen persönlicher Freiheit) als solche wahrnehmen könnte»¹³¹⁸. Tale risultato della libera manifestazione di Dio, però, è originariamente destinato al fatto che l'uomo possa e debba, in tutta libertà, attuare consequenzialmente in sé l'imperativo soggettivo del *dover-essere* questa rappresentanza testimoniale dell'incondizionato di Dio, nella quale è definitivamente accaduta una «reale Veränderung des Verhältnisses des Sünders zu Gott»¹³¹⁹.

Poiché il luogo originario di questa rappresentanza testimoniale di Gesù è la differenza trinitaria di Dio¹³²⁰, la quale vuole essere se stessa anche nell'inversione trinitaria¹³²¹, ne consegue che il momento obiettivo dell'autocomunicazione redentiva di Dio nella carne di Gesù non significa in alcun modo una coartazione dell'umana libertà: «Das geheimnisvolle Schöpfungsereignis, daß die absolute Freiheit Gottes so frei ist, daß sie echte, wenn auch relative Freiheit erschaffen kann, wird überhöht vom Bundesereignis, worin Gottes absolute Freiheit sich hinschenkt und innerhalb dieses Geschenks die freie Liebesantwort des Partners sowohl erwartet wie ermöglicht, ohne sie im geringsten zu erzwingen»¹³²². Piuttosto, l'obiettivo riscatto dell'umano tutto, nel suo *esser-accaduto* come carne di Gesù, rappresenta ciò che la libertà finita *deve (sollen)* essere nel proprio esercizio storico: «Nun wird die Struktur der zweiten und endgültigen Form der Rechtfertigung absehbar: als das persönliche An-sich-Geschehen-Lassen der befreienden Freiheit Gottes[...] Das "Frei von" (unseren egoistischen Trieben und Leidenschaften) ist nur das Absprungsbrett für ein "Frei für" aus der eigenen Freiheit und begabten Mitte heraus[...], so daß mit Hegel gesagt werden kann, daß jede echte personale Freiheit die Freiheit aller will und anerkennt[...]»¹³²³. In questo modo l'uomo viene posto in un luogo del reale (obiettivo), che è rappresentazione del contenuto di ogni attuazione della coscienza (soggettivo). Il soggetto viene così a trovarsi in uno spazio della libertà che è contrassegnato dal compimento/riuscita della relazione fra l'intenzione originaria di Dio e l'attuazione storica della libertà umana.

L'appropriazione decisiva, come «*evento proprio*», del compimento *in re Jesu* di questo rapporto fra Dio e uomo *deve* essere attuato consequenzialmente dalla libertà sempre personale di ogni uomo. Rispetto alla visuale della storia di Dio, l'esercizio di questo *Sollen* equivale alla decisione di voler *essere* nel posto della rappresentanza testimoniale dell'umano e del volere originario di Dio che è la carne di Gesù. Nell'appropriazione libera dello «spessore» di questa carne, in cui si dà il compimento della relazione fra Dio e l'uomo, l'attuazione storica dell'esistere umano diventa semplicemente «rappresentazione nella ripetizione» di questa riuscita in Gesù del rapporto originario: «So hat der "Tausch" jedenfalls eine Geschichte: sei es in der Erstreckung zwischen Menschwerdung und Tod/Auferstehung Christi, sei es weiterhin in der Erstreckung zwischen grundsätzlichem Bezogensein auf ihn [momento objetivo][...] und wirksamer gnadenhafter Einverleibung in ihn [momento soggettivo]»¹³²⁴.

3.3.1.3 Rappresentanza testimoniale - Soggettività del *dover-essere* appropriata

Alla rappresentanza testimoniale, accaduta definitivamente come carne di Gesù, corrisponde un venir-posto dell'uomo, indeducibile e improducibile dalla libertà estraneatasi dall'origine, nel luogo storico di Gesù Cristo, in cui la libertà finita è messa nella condizione di esercitarsi come corrispondenza letterale al volere originario di Dio¹³²⁵ attestatosi ultimamente nell'agire crocifisso della testimonianza di Gesù: «In welch unendlich geheimnisvollem Prozeß unseres Repräsentiertseins in Christus zu Christi Repräsentiertsein in uns wird, seine Liebe zum Vater und zu uns gnadenhaft zu einer Antwort in uns erwacht: dies kann man in psychologische oder "theologische" Etappen zu zerlegen suchen, sie werden immer nur Fragmente des Vorgangs hochspiegeln. Je tiefer die Strahlen der rechtfertigenden Gottesliebe als "Heiligung" in unser Sein eindringen, desto unbedingter ist unsere Freiheit zur Liebe hin ertüchtigt und aufgerufen, wird in einer Art "Urzeugung" eine Antwort der Liebe in uns hervorgerufen, die, in uns selber stammelnd und inchoativ verbleibend, in der Vermittlung der vollen Liebe des Sohnes (und deshalb im unüberholbaren Glauben an ihn) ihre eigene Fülle und Sach-Gerechtigkeit gewinnt»¹³²⁶. Dovrebbe essere ormai chiaro che, per Balthasar, solo la carne di Gesù può essere il *vinculum substantialis* di questa rappresentanza testimoniale dell'umano e della volontà di Dio. Essa deve essere pertanto compresa come il vincolo ontico dell'obiettivo

¹³¹⁸ GW, 247.

¹³¹⁹ Cf. GW, 248.

¹³²⁰ MG, 233: «Nunmehr muß es aber zur absoluten Freiheit gehören, daß für dieses Geschehen zwischen göttlichen "Hypostasen" unendliche Freiheitsräume in ihr bereitstehen, die nicht zulassen, daß alles in einer vollgepreßten, luftlosen Identität ineinsfällt. Der Akt des väterlichen Sichgebens fordert seinen eigenen Freiheitsraum, der Akt des Sich-empfangens und -verdankens des Sohnes den seinen, der Akt des Hervorgangs des Geistes, der die innigste Liebe beider ins Licht hebt, bezeugt und entfacht, nochmals den seinen. Der Austausch kann noch so innig sein, er fordert das Sich-Durchhalten der Differenz».

¹³²¹ MG, 221: «Die Schranke der fehlenden Reziprozität wird in Jesus Christus überwunden[...]: Indem er "zur Sünde gemacht wird" und den "Fluch" trägt, erweist die unendliche Freiheit erst ihre äußerste Möglichkeit: auch in der sich-verlierenden Endlichkeit sie selbst zu sein[...]».

¹³²² GW, 248.

¹³²³ GW, 249.

¹³²⁴ HD, 229.

¹³²⁵ NB, 282: «[...] ja die Wirklichkeit des Menschen Jesus Christus, der die wirkliche Sünde der Welt trägt und als Auferwecker den wirklichen neuen Äon inauguriert, versetzt den "gerechtesprochenen" Menschen von vornherein in eine seinshafte und sich auswirkende Sphäre[...] Die Besitznahme des Menschen durch Gottes rechtfertigendes Tun ist deshalb sogleich auch des Menschen Heiligung (Rö 6, 19), beides durch Christus (1Kor 1, 30). Damit ist durch Gottes Handeln die Entsprechung dem Menschen grundsätzlich eingestiftet».

¹³²⁶ Glaubhaft, 69.

spostamento della condizione umana, in quanto avere un corpo di carne significa già sempre «an den Leib Christi rühren»¹³²⁷. E se anche la fatticità storica della carne rappresentativa di Gesù è forma formante delle condizioni di esercizio della libertà finita¹³²⁸, ciò non significa in alcun modo che esso debba ridursi a pura apparenza: «Sagt ein anderer als der Sünder an seiner Stelle zu Gott Ja? Ja und Nein. Ja, sofern mit dem umfassenden Ja Christi als Fundament für das Jasagenkönnen des Sünders gelegt wird. Nein, sofern die Rechtfertigung begrifflich von der Heiligung unterschieden bleibt, und das zustimmende Ja des Sünders zur angebotenen Gnade erwartet wird, damit diese ihn innerlich ergreife und in ihm ein Abbild der Bereitschaft Christi gestalte, der jeder Jasagende sich verdankt»¹³²⁹.

Si è così individuata una linea iniziale di sviluppo dell'articolazione storica del rapporto fra l'esito oggettivo e l'«evento proprio» soggettivo del riscatto iscritto nella rappresentanza testimoniale di Gesù. Il primo va visto come fondamento contenutistico, capace di rendere possibile l'appropriazione, nella ripetizione ermeneutica da parte del soggetto libero, di questa indeducibile autocomunicazione di Dio. Balthasar, infatti, tende a comprendere la rappresentanza testimoniale di Gesù come il contenuto (non derivabile dalla condizione umana) dell'esercizio corrispondente all'intenzione originaria di Dio della libertà finita: «Es kann primär nur ein Handeln Gottes sein, die Durchführung des in der alten Bundesstiftung begonnenen Dramas Gottes mit der Menschheit. Der Inhalt dieses Handelns kann wesensmäßig aus keiner Seite der geschaffenen Natur apriori abgelesen oder vermutet werden, weil es vom Anderen als Anderen in abgründiger Freiheit auf seinen Anderen zu erfolgt, und keinerlei Gleichsinnigkeit oder gar Identität eine vorgängige Brücke des Verständnisses schafft»¹³³⁰. Successivamente è necessario però sottolineare come la libera coincidenza dell'agire testimoniale della carne di Gesù con la volontà di Dio sia - *de iure* - il *giusto* senso di ogni libertà, collimante - *de facto* - con l'atto soggettivo della libertà personale attraverso il quale l'uomo si converte a questa giustizia del volere di Dio rappresentata in maniera definitivamente valida nella «storia» di Gesù: «Dieses Auftauchen in die eigene Wirklichkeit, in die man aber nur durch die Konfrontation mit Jesus aufgerufen wird, ist der zentrale Akt der Umkehr. Alle Hüllen, in die das Ich sich versteckt und entfremdet hat, sind abgefallen[...]»¹³³¹.

Una più precisa descrizione di quest'atto della conversione, in rapporto alla rappresentanza testimoniale di Gesù che riscatta l'uomo, può essere desunta dalla riflessione di H. Verweyen: «Erlösungsgnade wird[...] zwar ohne jede menschliche Vorleistung geschenkt [esito obiettivo]. Sie setzt als Möglichkeitsbedingung ihrer Wirksamkeit auf seiten des Menschen aber eine Umkehr voraus, nämlich jenen Akt der Metanoia, in dem sich der Mensch als Sünder und damit Erlösungsbedürftiger erkennt [evento proprio del soggetto]. Dieser Akt von seiten des Menschen geht nicht dem Gnadenhandeln Gottes voraus, ist aber integrierender Bestandteil des Ankommens von Gnade»¹³³². Così diviene chiaro che i due momenti storici, ossia l'apriorità cristologica della modalità d'essere dell'evento originario di Dio nella rappresentanza testimoniale di Gesù, e l'«evento proprio» della libertà attuante consequenzialmente l'esito ultimo dell'intenzione di Dio come sua modalità d'esistere nel tempo, costituiscono un'unità inscindibile. E se, ancora con H. Verweyen, è possibile affermare che «[...] die eigentliche Würde menschlicher Freiheit [darin besteht], einem unbedingten sittlichen Anspruch gehorchen zu können und sich dadurch aus dem unabsehbaren Dunkel von Fremdbestimmung herauszutragen zu lassen»¹³³³, si deve anche annotare che in Balthasar questa attuazione consequenziale della libertà nell'atto della conversione all'incondizionata sollecitazione offerta dall'evidenza della libertà, di cui è capace l'autocomunicazione definitiva di Dio nella carne di Gesù, è la struttura fondamentale della *fides* stessa¹³³⁴: «Wenn aber Christus wesentlich "für" alle sterbenmüssenden Sünder stirbt (anti, hyper), so erhält dadurch der Tod der Sünder eine objektive Beziehung zum Tod Christi[...] Durch das Für des Todes Christi entsteht eine Gegenseitigkeit[...], die sich aber nicht als das Gegenüberstehen zweier Gleichgewichtiger gibt, sondern als die Zugehörigkeit des einen zum anderen[...] Die Ratifizierung der Bezogenheit unseres Todes auf denjenigen Christi ist dann schlicht identisch mit dem Akt des Glaubens, in dem wir unser ganzes Sein - ob es lebt oder stirbt - von uns weg auf das Leben/Sterben Christi beziehen»¹³³⁵.

Per quanto riguarda l'appropriazione soggettiva della redenzione sorge qui una doppia problematica. Da una parte, Balthasar tiene fermo il principio di una apriorità della «ontologia della carne» di Gesù, nella sua rappresentanza testimoniale dell'umano e della volontà di Dio; d'altra parte, ciò non viene, però, a significare in alcun modo una sostituzione della libertà finita che deve far diventare «evento proprio» («appropriazione che salva») quest'agire testimoniale di Gesù, riscatto definitivo dell'uomo: «Das, als was Gott den Menschen ein für allemal und unverrückbar "hingestellt" hat (καθίστάειν Rō 5, 19), hat der Mensch anzuerkennen, wenn er in seine eigene Wahrheit kommen will»¹³³⁶. Questo è il punto che deve essere indagato per poter raggiungere una precisa determinazione dell'appropriazione soggettiva della rappresentanza testimoniale di Gesù che fa dell'esito redentivo di essa «evento proprio» della storia della libertà che l'attua consequenzialmente.

La definitività crocifissa dell'agire libero di Gesù, identificantesi con la volontà di Dio, è per Balthasar la rappresentanza testimoniale *tout court*. In questa fattualità storica l'uomo viene incluso irrevocabilmente

¹³²⁷ Cf. LS, 860.

¹³²⁸ Cf. PI, 403-409.

¹³²⁹ *Crucifixus*, 35.

¹³³⁰ *Glaubhaft*, 46.

¹³³¹ PI, 244.

¹³³² H. VERWEYEN, *Offene Fragen*, 142.

¹³³³ H. VERWEYEN, *Offene Fragen*, 142. Cf. id., *Gottes letztes Wort*, 268s.

¹³³⁴ Cf. GW, 241-242.

¹³³⁵ ES, 311-312. Cf. NB, 282-286; MG, 229; *Glaubhaft*, 66-71.

¹³³⁶ NB, 284.

nell'azione redentrice che è l'autocomunicazione ultima di Dio stesso, così che la carne di Gesù è l'unico luogo della storia in cui la relazione riuscita tra Dio e l'uomo può essere attuata consequenzialmente da ogni libertà che vuole riconoscerla come il giusto senso del proprio esercitarsi. Per questo motivo la libertà dell'uomo non può retroindagare la rappresentanza testimoniale della carne di Gesù; essa ne è infatti la forma formante/archetipa e la realizzazione definitivamente compiuta¹³³⁷: «Gottes "Wort" über sich selbst muß deshalb *Tat* sein: in welcher Gott sein Wesen so kundtut, daß er es wesenhaft schenkt. Das ungemußte Geschenk aber soll Gottes Wesen (und nicht nur eine zufällige Außenseite) offenbaren: dieses liegt im freien Geschenk geöffnet: Gott "ist" - in all seiner Absolutheit und Notwendigkeit - frei und deshalb unbegrifflich sich schenkende Liebe. Diese Liebe bleibt uns aber dann nicht fremd und unverwendbar, wenn sie (als das, was sie ist und bleibt: göttliche Liebe) wahrhaft in unsere Sphäre eindringt, wenn das "Wort" so "Tat" ist, daß es "Mensch wird" - und uns jenes Liebste tut, jenseits dessen nichts Größeres gedacht werden kann (Jo 15, 13): Liebestod für uns, an unserer Statt, und dies nicht als müßige Demonstration einer heroischen Gottestorheit, sondern als jene schlechthin und unvergleichlich wirksame Tat, die uns Gottverfremdete und Ichverfallene grundsätzlich zur Liebe bekehrt und befreit und uns mit unserer ureigensten Antwort an Gott begabt, die wir anders als von der Liebe Angesprochene und Beschenkte nie gefunden hätten»¹³³⁸.

L'effettualità storica della rappresentanza testimoniale di Gesù è quindi il *protos* ontologico di ogni libertà finita. Soltanto l'azione redentiva della carne di Gesù rende possibile alla libertà umana l'«appropriazione che salva» di questa effettualità del riscatto che è l'autocomunicazione libera di Dio¹³³⁹. La libertà è riscattata da ogni cattiva assolutizzazione del suo esercizio¹³⁴⁰, in quanto può divenire realmente immagine/trasparenza dell'incondizionato di Dio¹³⁴¹, nel momento stesso in cui essa si lascia sollecitare incondizionatamente a un'attuazione consequenziale di quella rappresentanza testimoniale ostesa una volta per tutte nella carne del Crocifisso. La libertà finita sta dunque in una doppia referenzialità: verso l'«agire che libera» della carne testimoniale di Gesù, a cui essa deve il fatto di poterlo far diventare «evento proprio»; e verso tutte le libertà *altre*, che essa deve riconoscere come immagine dell'incondizionato se vuole potersi realizzare quale «appropriazione che salva» dell'«agire che redime»: «Sie [la libertà] kann sich ohne Widerspruch nicht selber liebend bejahen, ohne sich-verdankende Anerkennung des Freiheitsabgrunds, aus dem sie sich selbst überantwortet wurde (Gottesliebe) und bejahendes Seinlassen anderer Freiheiten (Nächstenliebe)»¹³⁴².

Poiché la redenzione dell'umano non sarebbe tale se essa non volesse, e non potesse, includere ogni estremità della deriva della libertà sospettosa che si è svincolata dall'intenzione originaria di Dio, e poiché l'assunzione di questa estremità è l'«agire che redime» della carne di Gesù, Balthasar può allora affermare con energia che non si dà più alcuna libertà che possa trovarsi «dietro» la rappresentanza testimoniale della volontà incondizionata di Dio nell'agire crocifisso di Gesù. Dal punto di vista di questa rappresentazione ultima, ogni libertà umana sta, e può attuarsi, soltanto in una radicale 'frontalità' con essa: «Der Sohn dagegen ist im Gehorsam den Weg zu Ende gegangen, der ihn eben dorthin stellt, wohin der sich von Gott Abkehrende unterwegs istf[...] "Aber nun hat der Sohn sich so vor den Menschen hingestellt, daß dieser, auch wenn er Gott den Rücken zuwendet, ihn vor sich sieht und auf ihn zugehen muß[...]" [A. von Speyr]»¹³⁴³. Affinché questa «frontalità» sia effettivamente possibile, è necessario che la rappresentanza testimoniale di Gesù tocchi interiormente la libertà finita. Letto in chiave positiva, ciò significa che l'«appropriazione che salva» da parte del soggetto libero di quest'esito obiettivamente redentivo dell'agire testimoniale di Gesù, implica una partecipazione qualitativa della libertà umana al contenuto stesso dell'evento originario di Dio.

Se la rappresentanza testimoniale di Gesù non significa alcuna sostituzione della libertà umana, e se essa non è una mera apparenza della volontà di Dio, allora la libera attuazione consequenziale che la fa essere «evento proprio» del soggetto non può mai coincidere con una semplice ratificazione di una dato di fatto scontato. Infatti, l'esito riscattante dell'evento originario di Dio nella carne di Gesù ha voluto legarsi all'esercizio storico della libertà finita. Vincolo, che altro non è se non il *giusto* volere di Dio: «Während der Übergang vom Adam- zum Christusprinzip eine der Konstitution seiner Natur eingeschriebene Notwendigkeit hat - sowohl aufgrund ihrer Transzendenz über sich hinaus wie ihrer Unfähigkeit, in sich selbst Grund zu fassen -, bleibt die Ratifizierung dieses Übergangs der geschaffenen Freiheit anheimgestellt. Keiner wird gegen seinen Willen zu einem liebenden Kind des himmlischen Vaters. Der Mensch kann in Freiheit wählen, welche Freiheit ihm lieber ist: die eines reinen Ursprungs aus sich selbst, wobei er in Kauf nimmt, daß er für diese selbstmanövrierte Freiheit keinen zureichenden Grund noch je ein befriedigendes Ziel finden wird, sondern am Genuß seiner Autonomie genug haben muß - oder die eines Sich-immer-neu-Verdankes der absoluten Freiheit, die der endlichen deshalb auch je schon den Raum geöffnet hat, in dem sie sich selber vollenden kann: "*en Christo*"»¹³⁴⁴. La rappresentanza testimoniale di Gesù richiede, perciò, di essere attuata consequenzialmente dal libero volere del suo destinatario - sempre personalmente individuato -, e così ripetuta come «evento proprio» di questo soggetto storico. Ciò, in quanto la coincidenza riscattante della carne

¹³³⁷ MG, 229: «[...] hier ist Jesus sowohl Gottes Ja zur Welt wie mit dieser zusammen ("mit uns") das antwortende Ja (Amen) der Welt zu Gott: vollkommene Besiegelung und Verwirklichung der Wahrheit zwischen Gott und Welt als Bund zwischen unendlicher und endlicher Freiheit».

¹³³⁸ SC, 324-325. Cf. *Glaubhaft*, 69.95-96.

¹³³⁹ Cf. GF, 110-111.

¹³⁴⁰ Cf. HD, 137.148-154.

¹³⁴¹ Cf. MG, 215; HD, 134.

¹³⁴² HD, 345.

¹³⁴³ ES, 284.

¹³⁴⁴ PC, 33.

di Gesù con l'intenzione originaria di Dio non vuole né sostituire né ignorare la libertà dell'uomo¹³⁴⁵. Piuttosto, in quell'«agire che redime» della carne di Gesù la libertà originaria del volere incondizionato di Dio si pone a disposizione «der endlichen Freiheit als Quelle und Endziel»¹³⁴⁶, che può esercitarsi così come «appropriazione che salva».

Così la carne di Gesù attesta, una volta per tutte, che l'intenzione assolutamente libera del volere originario di Dio consiste unicamente in questa appropriante corrispondenza della libertà umana. Con l'attuazione consequenziale del libero disporre di sé Dio ha stretto un patto originario, per cui egli non vuole essere senza di essa. Come nota H. Verweyen, solo quando *questo* incondizionato di Dio giunge a manifestazione piena nella rappresentanza testimoniale di Gesù è possibile, allora, che la libertà venga adeguatamente sollecitata a un esercizio incondizionato di sé: «Nur Gott selbst könnte als Mensch die dunkel bleibende Stelle im Bild des unbedingten Seins hell machen, indem er durch jenen Menschen ein Tun von Freiheit an diese Stelle setzte, das von der Freiheit nicht schon von vornherein gefordert ist: den frei übernommenen Tod eines, der nichts schuldig geblieben ist; denn der Tod gehört nicht zum *Wesen* endlicher Vernunft, er ist lediglich Folge *schuldig* gewordener Freiheit»¹³⁴⁷. Secondo Balthasar, infatti, l'effettualità della redenzione iscritta nell'evento originario di Dio si realizza solo nell'«appropriazione che salva» dell'ultimità della rappresentanza testimoniale di Gesù, con cui la libertà fa di questa intenzione originaria di Dio «evento proprio» della storia del soggetto agente: «Schenkt uns Gott im Sohn doch beides: den Gesamtdruck seiner selbst und den Inbegriff unseres in seiner Eigentlichkeit bejahten Wesens[...] Aber indem das Wort Fleisch wird, wird es für uns Mitmensch; und ein solcher mag (als Wort Gottes) noch so begabt sein, ein für alle Mitmenschen gültiges Werk liebender und sühnender Stellvertretung durchzuführen: er ist, um dieses Werk zu tun, notwendig an die Schranke der Mitmenschheit gebunden, die dem anderen seine wesentliche Entscheidungsfreiheit beläßt, ein Ja oder Nein zu diesem Werk zu sprechen»¹³⁴⁸.

Si tratta qui, da un lato, di indicare teologicamente cosa significherebbe un tale rifiuto della rappresentanza testimoniale di Gesù come reale possibilità della libertà finita: «Hölle müßte dort Schicksal des Menschen sein, wo er diese stellvertretende Tat Gottes zwar erkannt, aber mit Bewußtsein abgelehnt hätte[...]»¹³⁴⁹. D'altro lato, però, il cristiano, proprio in ragione dell'universalità intesa da questa rappresentanza testimoniale dell'umano e del volere originario di Dio, si sa obbligato a sperare per tutti gli uomini¹³⁵⁰. Chiaramente non è possibile procedere oltre nella questione, che ci porterebbe lontano dalla regione teologica della nostra indagine. Per quanto riguarda l'impostazione di fondo di questa sezione del lavoro, invece, è necessario sottolineare come in Balthasar, da un punto di vista formale, la struttura teologica della libertà, che in questi due casi radicalmente opposti viene sollecitata dalla rappresentanza testimoniale di Gesù a un esercizio incondizionato, sia assolutamente unitaria: «Christi stellvertretende Übernahme der Sündenschuld darf gewiß nicht als eine magisch-mechanische Auswechslung verstanden werden[...] Ohne mein Einverständnis kann über mich als freie Person nicht verfügt werden. Wie soll man demnach die durch das Stellvertretungswerk Christi[...] erwirkte Gnade verstehen? Wir können versuchsweise sagen: So, daß der Heilige Geist, der Geist absoluter Freiheit, uns innerhalb unseres freien Geistes sehen läßt, was unsere *eigene* wahre Freiheit wäre, indem er uns als mit uns selbst, mit unserer höchsten eigenen Möglichkeit konfrontiert: wir *könnten* nicht bloß zu uns selber ja sagen (das erwirkt die Stellvertretung), es wird uns auch das Sinnvolle eines solchen Ja und die *Lust dazu* vorgestellt, ja eingegeben. Willst du wirklich auf immer im Widerspruch existieren?»¹³⁵¹.

In conclusione, è possibile affermare con H. Verweyen che dal punto di vista teologico-fondamentale c'è solo «[...] einen Weg zur unbedingten Gewißheit, daß das 'Ich' nicht vergeht, nämlich es aufgehen zu lassen ins Bild des unbedingten Seins»¹³⁵². E questo si è dato una volta per tutte a favore di ogni carne nel gesto ultimo dell'esistenza di Gesù, ossia nella lacerazione vocale del suo agire testimoniale. Solo una tale rappresentanza testimoniale dell'umano e della volontà incondizionata di Dio la libertà umana è sottratta a qualsiasi contraddittorio esercizio di sé. Affinché tale contraddizione possa essere veramente sanata, il gesto della libertà umana deve portare quella singolarità dell'«agire che redime» di Gesù ad attuazione consequenziale realizzandola come «evento proprio» del soggetto storico: «Im Blick auf die Vollendbarkeit menschlicher Freiheit aber wäre zu sagen, daß, wenn es Sünde gibt, kein Mensch der Vollendung fähig ist, bevor er sich an jenen äußersten Ort der Verlassenheit des Gerechten hat führen lassen»¹³⁵³. Ma ciò non è altro che l'inclusività universale della rappresentanza testimoniale di Gesù.

¹³⁴⁵ PI, 422-423: «Dieses Umgreifen muß die in der Schöpfung gesetzte Freiheit des Menschen respektieren; keinesfalls kann es um eine machtmäßige Überwältigung des Menschen durch eine stärkere Freiheit Gottes gehen[...] Am Kreuz hat der vom Vater verlassene Sohn grundsätzlich für *alle* Sünde aller Menschen gebüßt und die Gottverlassenheit aller Sünder stellvertretend ausgelitten. Das Nicht-verstehen-Wollen der Liebe Gottes durch die Menschen ist voll eingeholt im Nichtverstehen des Sohnes, warum der Vater ihn verlassen hat».

¹³⁴⁶ Cf. HD, 346.

¹³⁴⁷ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 269.

¹³⁴⁸ NB, 375.

¹³⁴⁹ NB, 216. Il punto viene così specificato dallo stesso Balthasar: «Man kann demnach sagen, daß die *Causa Prima*, der die unerhörte Macht eignet, eine *causa secunda* in echte Freiheit und damit *Selbstwahl* zu entlassen, diese nicht anders freigeben kann, als indem etwas von der Struktur dieser geschaffenen Freiheit vom Ursprung gezeichnet bleibt. Wählt sie sich selbst als das Absolute-Gute, dann setzt sie in sich einen Widerspruch, der sie verzehrt: das Formalobjekt in ihr - das real die absolute, sich selber setzende Freiheit ist - widerspricht ineinemfort die Anmaßung der endlichen Freiheit, sich als unendliche zu verstehen. Wird dieser Widerspruch als endgültig gedacht, so ist er die Hölle» (ES, 274).

¹³⁵⁰ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987 (in seguito: *Kleiner Diskurs*); id., *Apokatastasis*, TThZ 97 (1988) 169-182; *Hoffen*; ES, 288-293.

¹³⁵¹ *Kleiner Diskurs*, 40.

¹³⁵² H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 278.

¹³⁵³ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 279-280. Cf. ES, 329-337; PI, 431-444.

3.3.2 La particolarità dell'inclusione nell'evento originario di Dio: L'elezione ecclesiale

Si è visto, nella sezione cristologica, come l'eucaristia possa venire intesa nel senso di una simbolicità dell'intenzione con cui Gesù si approssima liberamente alla definitività crocifissa del suo agire testimoniale per Dio. Nell'ultima cena di Gesù con i suoi discepoli, ciò che viene da essi rappresentato è il libero essere d'accordo dell'umano al fatto che egli attesti il suo Dio-Padre, la giustizia della sua intenzione originaria, unicamente nella giustezza indeducibile e inimitabile del portare a coincidenza la propria carne con l'incondizionato di quel volere (universalità della rappresentanza testimoniale). In questo senso, la particolarità dell'elezione ecclesiale è posta già *in actu primo revelationis* a servizio dell'universalità dell'«agire che redime» del Crocifisso. In prima battuta, quindi, la simbolica dell'eucaristia sembra essere in grado di correlare la determinazione universale dell'«appropriazione che salva» della rappresentanza testimoniale di Gesù alla configurazione ermeneutica della *fides ecclesiae*. Avremo modo in seguito di tornare a riflettere più approfonditamente sulla reciprocità qui appena abbozzata.

Essa permette, in ogni caso, di individuare nella teologia di H.U. von Balthasar una doppia asimmetria in riferimento all'eucaristia, che caratterizza la particolarità dell'elezione ecclesiale. Come le parole che invitano alla ripetizione memoriale sono dette solo dopo la libera donazione di Gesù ai discepoli, così l'eucaristia quale memoria della coincidenza redentiva tra la sua carne e il volere di Dio può essere celebrata solo dopo l'ultimo gesto della sua rappresentanza testimoniale dell'umano tutto e di quella verità di Dio sulla croce. Nell'ultima cena Gesù si consegna/offre ai suoi discepoli nel pane e nel vino, «[...] um sie so von sich her innerlich in sein kommandes Kreuzesopfer einzubeziehen. Die Initiative zu dieser Einbeziehung geht rein von ihm aus, der Wiederholungsbefehl folgt erst auf die schon erfolgte Verteilung seiner selbst. Ihr geht die Fußwaschung voraus, als quasi-sakramentale Symbolik für die Übernahme der Sünden der Jünger durch Christus[...] Deutlicher könnte *das Vorweg des Handelns Christi*, seines Einsammelns der Kirche, auch der amtlichen, in sein eigenes Opfer gar nicht versinnbildet werden»¹³⁵⁴. In ragione di quest'anticipo dell'ordine cristologico nell'inclusione elettiva della sequela discepolare, la posteriorità ecclesiale dell'attuazione rituale dell'invito a ripetere la cena eucaristica non può essere compreso come un fatto meramente temporale. Balthasar indica a chiare lettere che qui l'anticipo riguarda esattamente l'«*agire che salva*» di Gesù; categoria indisponibile a qualsiasi manipolazione (anche ecclesiastica) da parte dell'uomo. Per questo, è necessario riconoscere a tale «sfasamento» *in actu primo revelationis* tra agire di Gesù e attuazione memoriale della chiesa una rilevanza obiettiva. Ciò significa che questa asimmetria *in actu primo electionis* indica una differenza contenutistica fra i due momenti. La simbolica stessa della celebrazione (in memoria di Lui) dell'eucaristia tiene ben ferma la radicale e definitiva indisponibilità, per la comunità dell'elezione che mette fedelmente in esercizio il comando di Gesù della ripetizione della cena, della *res* dell'«agire testimonialmente rappresentativo che redime» della carne del Figlio.

Proprio in relazione alla simbolizzazione eucaristica del senso *inteso* da Gesù nel dare forma definitiva alla sua testimonianza per Dio, Balthasar riesce a elaborare con accurata precisione l'insuperabile differenza teologica esistente fra la rappresentanza testimoniale di Gesù e la particolarità dell'elezione rappresentante l'acconsentire della libertà dell'umano a quell'ultimità del darsi di Dio: «Es kann keine Rede davon sein, daß dieser Akt [l'essere d'accordo ecclesiale con la dedizione incondizionata della carne come testimonianza ultima per Dio] mit dem Akt des sich selbst für die Seinen opfernden Herrn verwechselt oder gleichgesetzt werden kann, und er ist dennoch komplementär, nicht äußerlich, sondern innerlich, ihm geeignet durch den gleichen Gehorsam, den das Kreuzesleiden zur Voraussetzung hat»¹³⁵⁵. Questo agire eucaristico di Gesù, nel gesto con cui viene a fissare l'irrevocabile differenza tra l'universalità della rappresentanza testimoniale della sua carne e la particolarità della comunità discepolare già *in actu primo electionis*, tende allo stesso tempo a illustrare la simbolica di una reale inclusione *in re* della libertà, ecclesialmente rappresentata, dell'uomo *in actu primo revelationis*. Ciò significa che questo «agire che redime» di Gesù non vuole lasciarsi pensare senza il libero e «complementare» esercizio dell'acconsentire ad esso da parte dell'uomo, e-vocato a sé da quella rappresentanza testimoniale dell'umano tutto e del volere di Dio che è la carne di Gesù¹³⁵⁶; poiché infatti «[...] Christi real-stellvertretende Sendung nicht nur[...] ein Tun und Leiden sein kann, das den anderen die gerechte Strafe erspart, sondern ein Mit-Tun und Mit-Leiden mit den von Gott Entfremdeten, um ihnen (als zweiter Adam) einen Raum christlicher Sendung zu eröffnen, in welchem sie, en Christoi, an seinem heilsamen Tun und Leiden für die Welt Anteil erhalten können»¹³⁵⁷.

Precisamente in questo nucleo incandescente dell'elezione ecclesiale nell'evento originario di Dio, come inclusione rappresentativa, Balthasar viene a descrivere con decisione la sua indissolubile relatività al quell'«agire che redime» della rappresentanza testimoniale di Gesù (che fissa il senso teologico del suo esercitarsi): «Christus gehorcht in reiner Liebe seinem Vater, wir aber gehorchen dem Gehorsamwillen des Sohnes. *Hierin liegt die eigentliche subalternatio, schon in actu primo redemptionis[...]*»¹³⁵⁸. Nell'insuperabile

¹³⁵⁴ HD, 377 (corsivo mio).

¹³⁵⁵ SC, 194.

¹³⁵⁶ Cf. NB, 369.

¹³⁵⁷ PC, 221-222.

¹³⁵⁸ SC, 209 (corsivo mio).

relatività dell'elezione alla carne dell'evento redentivo di Dio nella rappresentanza testimoniale di Gesù¹³⁵⁹, si deve vedere l'interruzione storica della cattiva autoreferenzialità a cui si è votata la libertà una volta svincolatasi dal suo legame con l'originario della volontà di Dio¹³⁶⁰. Interruzione, che si offre sulla scena della reciprocità della/e libertà nel senso di una inclusione nella struttura *dedita* di quell'«agire redentivo» di Dio nella carne rappresentativa di Gesù. «Relatività-alla» e «inclusione da attuare consequenzialmente nella» coincidenza singolare della carne rappresentativa di Gesù con il volere incondizionato di Dio, sono le uniche attuazioni esistenziali possibili attraverso cui l'eletto può diventare persona: «Die gleiche Enteignung des abgeschlossenen Fürsichseins in das personalisierende In-Christus-Sein ereignet sich für alle Glaubenden, und zwar deutlich aufgrund einer realistisch verstandenen Stellvertretung, da das Sterben des Gekreuzigten objektiv das Gestorbensein der Sünder ihrem Fürsichsein einschließt[...]»¹³⁶¹.

Mentre H.U. von Balthasar preserva rigorosamente la *subalternatio* dell'elezione - meglio - proprio attraverso di essa, gli è possibile affermare una reale partecipazione della mediazione ecclesiale alla dedizione della rappresentanza testimoniale di Gesù. Partecipazione, che è resa possibile proprio dall'agire redentivo della carne del Figlio, e che non viene mai a significare un oltrepassamento di quella *subalternatio*. Ciò in quanto il fondamento ultimo¹³⁶² dell'inclusione particolare di alcuni uomini nell'evento originario di Dio non giace nella struttura dell'elezione bensì unicamente nella fattualità storica della universale rappresentanza testimoniale di Gesù: «Sie alle haben einen sekundären Anteil an der Pro-Existenz, dem Für-andere-Sein Jesu Christi, sekundär, sofern diese Eigenschaft ihnen nur aufgrund seines einzigartigen primären "Pro (omnibus)" zukommt»¹³⁶³. In questo modo, ma solo così, cioè come momento *secondario*, Balthasar può comprendere la particolarità dell'elezione come un «Eintreten in den Innenraum des Getanen». Nella secondarietà subalterna, sempre anticipata dalla singolarità rappresentativa della carne di Gesù¹³⁶⁴, l'*electio* deve essere un «Mit-Tun»¹³⁶⁵ testimonialmente rappresentativo della dedizione incondizionata di Dio a favore della vita dell'uomo; ciò significa, a sua volta, dedizione volta a riconoscere che ogni essere umano è immagine rappresentativa dell'incondizionato di Dio datosi una volta per tutte in Gesù. Ciò che non deve essere mai perso di vista, da un lato, è che il principio di questa efficacia elettivo-particolare della rappresentanza testimoniale di Gesù è l'offerta graziosa universalmente inclusiva dell'«agire che redime» del suo libero e voluto morire-così; d'altro lato, è che il dato definitivamente accaduto dell'evento originario di Dio deve divenire «evento proprio» del cristiano nel medio appropriante della *fides ecclesiae*¹³⁶⁶.

Da ciò consegue che l'esercizio storico dell'elezione¹³⁶⁷, affinché questa sia effettivamente elezione *cristiana* di alcuni alla sequela discepolare del Signore, deve darsi quale libera attuazione consequenziale del rapporto adeguato fra il momento «obiettivo» e quello «soggettivo» della rappresentanza testimoniale di Gesù: «"Erwählung" meint dann nicht Gottes Gnadenwahl, sondern die Wirksamkeit des Rufes in der Freiheit des Berufenen. Diese Freiheit besteht immer[...], sie taucht wieder auf im Bewußtsein, daß Dienst an der Sendung die überschwingliche Befreiung des Gesandten ist»¹³⁶⁸. Questa attuazione consequenziale dell'elezione non è altro che la testimonianza ecclesiale dell'anticipo indisponibile della grazia di Dio offerta irrevocabilmente nella rappresentanza testimoniale dell'umano e del volere originario di Dio, che è la carne crocifissa di Gesù¹³⁶⁹. Proprio la coincidenza ultima fra libero disporre di sé e intenzione incondizionata di Dio deve essere riconosciuta dall'uomo come la sua propria verità, per appropriarsene come il luogo in cui, singolarmente ma in maniera rappresentativa di tutte le altre, una libertà finita è divenuta una cosa sola con l'incondizionato di Dio. In questo luogo così «agito» della storia ogni umana libertà può e deve risolversi nell'incondizionato che vi si è così attestato, al fine di non rimanere in una insolubile contraddizione con se stessa: «Jesus legt Gott aus in der Sprache eines menschlichen Daseins. Seine Menschheit ist für Gott kein totes, mechanisches Alphabet, nur dazu gut, das Absolute zum Reden zu bringen. Der Auslegende spricht sich selber mit seiner ganzen blutvollen Existenz. Das Bild und Gleichnis, das der Mensch ist, verglüht nicht, weil das ewige Urbild in ihm aufscheint; es vollendet sich vielmehr in dieser Gegenwart[...]»¹³⁷⁰.

Ciò che l'elezione deve raffigurare a favore di terzi è che la pretesa incondizionata di Dio nella carne *dedita* di Gesù, ossia la visione della *forma Jesu* come manifestazione ultima della verità originaria di Dio, non implica alcuna coartazione della libertà finita (in quanto essa può esercitarsi secondo l'incondizionatezza iscritta nella struttura formale solo corrispondendo realmente a un'incondizionata offerta di senso ultimo). Piuttosto, la rappresentanza testimoniale dell'incondizionato da parte di Gesù costituisce l'unico riscatto possibile della libertà nei confronti di un'attuazione non contraddittoria con la sua più intima configurazione essenziale: *traditio* obiettiva di sé alla corrispondenza autonoma e soggettiva con se stessa. L'elezione rappresenta,

¹³⁵⁹ Cf. *Einfältig*, 63.

¹³⁶⁰ Cf. NK, 134.

¹³⁶¹ PC, 227. Cf. VC, 64.

¹³⁶² Cf. NB, 433-434.

¹³⁶³ PC, 250.

¹³⁶⁴ Cf. HD, 361-362.

¹³⁶⁵ Cf. NB, 364; PI, 125-126.

¹³⁶⁶ PC, 266: «Da das Adjektiv "christlich" Paulus noch nicht zur Verfügung stand, kann die Formel [en Christo] schlicht das Christsein bezeichnen, aber immer mit der Konnotation, daß dieses In-Sein ein von Christus her gewirktes Ereignis ist, das eine entsprechende Antwort des Christen zu Christus hin objektiv einschließt und subjektiv verlangt».

¹³⁶⁷ *Einfältig*, 64-65: «Was sie [la chiesa] ist und hat, ist ein in sie hinein ergossenes Geschenk. Trotzdem ist sie kein toter Behälter, sondern existiert als ein solcher nur durch eine aktive Aufnahme, ein aktives Einbergen und auch Entfalten des ihr Geschenken. Anders wäre ihr ja nichts wahrhaft übereignet».

¹³⁶⁸ PC, 243.

¹³⁶⁹ Cf. *Glaubhaft*, 69-70.

¹³⁷⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Kennt uns Jesus - Kennen wir ihn?*, Freiburg 1995 (=Kriterien 93), 105-106 (in seguito: *Kennt uns Jesus*).

pertanto, il fatto che la libertà finita, se non vuole rimanere nella contraddizione, *deve* essere (soggettivamente - *de facto*)¹³⁷¹ ciò che essa è (obiettivamente - *de iure*): «Das, was der Christ verwirklichen soll, wird ihm von Christus als ein Verwirklichtes geschenkt, ohne daß dadurch der geforderte ethische "Selbstvollzug" aufgehoben wäre»¹³⁷². Che il darsi rappresentato dell'incondizionato *voglia* essere per la libertà finita unicamente una sollecitazione, e non mai una sua cattura (in quanto esso è originariamente così in se stesso), viene custodito nella struttura testimoniale dell'elezione e nella catena testimonialmente rappresentativa della tradizione diacronica dell'evento originario di Dio, nella quale esso può attestarsi come liberalità originaria di ogni differenza: «Jesus ist Gott und somit unendlich. Er ist aber ein Mensch, und als solcher endlich[...] Daher wird an ihm auch die Freiheit sowohl Gottes wie der Geschichte sichtbar[...] Und die Freiheit seines So- und Nichtanderseins als Mensch ist das Notwendigste, was es gibt, "denn nur sie artikuliert sich exakt auf das Umsonstsein der Gnade" [C. Peguy]. Diese Freiheit des Ereignisses Jesus erweist sich[...], daß er historische Zeugen brauchte und haben wollte, daß er Schriften und deshalb auch Schriftgelehrte bestellte, daß er als historischer Mensch einen nicht endenden Prozeß ausgelöst hat[...] Nur wenn diese sichtbare Figur zustande kommt, ist die Transzendenz seiner Gottheit gleichzeitig glaubhaft»¹³⁷³.

È possibile così passare a una descrizione maggiormente accurata delle due caratteristiche fondamentali dell'elezione ecclesiale prima brevemente accennate, cioè la relatività e la differenza di essa dall'«agire che redime» di Dio nella carne rappresentativa di Gesù: «Ja, [die Kirche] hat gar kein von Christus ablösbares Sein, sie ist ein dauerndes Werden aus ihm; und der Ort ihres Werdens ist immer wieder der Ort, wo der "wundersame Tausch" zwischen Sünde und Gnade, Tod und Leben vor sich geht: das Kreuz[...] Die Kirche kann nicht einmal in ihrem immanenten Entfaltungszustand (als "heiliges Volk") verstanden werden, wenn nicht immerfort erinnert wird, wessen Entfaltung sie ist, wessen Wesensgesetz sie deshalb untersteht»¹³⁷⁴. Esattamente come *questa* relatività e differenza, Balthasar raffigura l'elezione ecclesiale come *exemplum* di quella coincidenza singolare tra libertà finita e volere incondizionato di Dio che è l'ultimità crocifissa dell'agire testimoniale di Gesù: «Das Zeichen beginnt sichtbar zu werden, wo die endliche Freiheit sich bejaht, weil sie als ein Du gesetzt ist; sie kann sich nur dort vollenden, wo dieses Du-Sein für Gott seine göttlich-absolute Form eingeholt hat, identisch geworden ist mit der Idee, die dem endlichen Du innerhalb des unendlichen Du, des ewigen Wortes des Sohnes, aufgespart ist[...] Das exemplarische Urbild der endlichen Freiheit ist "in Christus" jener "Ort", an dem wir, teilhabend an seiner ewigen Sohnschaft (Eph 1m 5; Röm 8, 17), "Söhne" sind[...]»¹³⁷⁵. Proprio in quanto *exemplum* l'inclusione dell'elezione ecclesiale non può mai pensarsi nell'autoreferenzialità, ma essa trova la sua ragion d'essere solo nell'ultimità (altra) crocifissa dell'«agire che redime» di Gesù¹³⁷⁶, senza per questo dover essere pensata necessariamente come esteriorità di essa: «Man beachte: die hier geschilderte Inklusion der Menschheit, der Kirche insbesondere, in das Passionsgeschehen ist einstweilen einzig die Aktion dessen, der "für" die andern leidet und stirbt, und nicht etwa von vornherein eine Aktion des "mystischen Leibes Christi", die aufgrund der organischen Einheit von "Haupt" und "Gliedern" schon hier eine einzige wäre. Denn erst aufgrund der im "für uns" erfolgenden Inklusion wird dieser mystische Leib formell begründet[...]»¹³⁷⁷. In *questo* luogo dell'universale rappresentanza testimoniale della carne di Gesù la comunità ecclesiale trova il senso originario e l'ordinazione storica del suo esistere nel tempo: «Kirche entsteht durch das Versetztwerden von erlösten Menschen an den "Ort" des Sohnes; indem sie dies (der Wahrheit gehorchend) ratifiziert, anerkennt sie auch, daß sie gar nicht in sich, sondern "in Christus" existiert, und dort allerdings sie selbst ist»¹³⁷⁸.

A partire da questa collocazione teologica del suo principio, l'elezione ecclesiale sa bene che ogni figura storica della sua attuazione è formata da quella radicale frantumazione di ogni forma che è la lacerazione vocale della testimonianza di Gesù in croce. Balthasar identifica in questo l'unico posizionamento che permette, cristianamente parlando, di tenere insieme la formatività dell'autocomunicazione di Dio nella contingenza della storia con la frantumazione ultima di ogni «apparenza e bellezza» (cf. Is 53, 2) che è il Crocifisso. L'agire testimoniale di Gesù è qui pura riduzione al volere di Dio, giustizia insuperabile dell'evidenza della forma dell'incondizionato e così autoattestazione irrevocabile della giustizia della verità di Dio. Ne consegue che l'elezione ecclesiale, chiamata a raffigurare storicamente la validità ultima dell'«agire che redime» di Gesù, può diventare ciò che essa *deve* essere unicamente attraverso una radicale «Reduktion auf Christus»¹³⁷⁹, quindi in una relatività assoluta alla testimonianza lacerata del Crocifisso.

3.3.2.1 L'elezione nella differenziazione testimoniale

¹³⁷¹ *Schleifung*, 79: «[...] wie denn Paulus jeden Christen auffordert, das im Wandel zu realisieren, was er im Wesen längst ist, das Sollen mit dem vorausliegenden Sein in Einklang bringen».

¹³⁷² VC, 65.

¹³⁷³ LS, 876-877.

¹³⁷⁴ *Cordula*, 37-38.

¹³⁷⁵ MG, 264-265.

¹³⁷⁶ GF, 294: «Seine Existenz ist die Grundlage seiner Verkündigung: das ist der Mannesernst des Wortes. Und doch ist dies erst die Unterlage für das noch ernstere, weil viel gewagtere Tun: den Maßstab, den er an sich angelegt hat, nun auch an seine Nachfolger anzulegen. Er tut es dauernd, weil er sie liebt, weil sie in die Wahrheit seiner Existenz einbezogen werden sollen; aber er kann es einzig tun, indem er durch sein Leben für sie bürgt, für sie steht, für sie zählt».

¹³⁷⁷ HD, 364.

¹³⁷⁸ PI, 146.

¹³⁷⁹ Cf. GF, 98.

Sinteticamente: l'elezione ecclesiale è caratterizzata, secondo Balthasar, già *in actu primo redemptionis/electionis*, da una duplice differenziazione che determina la particolarità della sua inclusione nell'universalità dell'evento originario di Dio. Da un lato, viene fissata la differenza (indisponibile) dell'elezione dalla rappresentanza testimoniale di Gesù, in modo che l'autoattestazione definitiva dell'incondizionato di Dio nell'«agire che redime» di Gesù rimane sempre e in ogni caso «trascendente»¹³⁸⁰ rispetto all'esecuzione storica dell'elezione ecclesiale; e ciò accade proprio mentre l'autocomunicazione di Dio viene a includere nel suo darsi una particolare comunità di uomini: «Die Verheißung solcher Nachfolge auch ins Leiden hebt bei keinem der vier Evangelisten die Distanz zwischen dem Meister und den Jüngern auf[...]; die Gnade des Dabeiseindürfens überwiegt bei weitem den Gedanken einer ethisch-asketischen Nachahmung[...] Je intimer ein Christ am Werk des Herrn teilzunehmen eingeladen wird, desto mehr weiß er auch, daß diese Teilnahme nichts als unaßliche Gnade ist. Die Nähe selbst distanziert»¹³⁸¹. D'altro lato, Balthasar pone chiaramente in essere una diversità essenziale tra le determinazioni storiche in cui l'elezione si attua e l'evenemenzialità compiuta del carattere universale della rappresentazione di Gesù: «Dennoch ist der neutestamentliche Erwählungsraum, die Kirche Christi, nicht einfach koextensiv geworden dem Raum des noachitischen Bundes mit der ganzen Schöpfung: es findet in Christus nochmals eine Erwählung-Berufung-Sendung aus der Welt heraus und in die Welt hinein statt, in bleibender Differenz zwischen dem Bereich Kirche und dem des endgültigen Gottesreiches»¹³⁸².

La doppia distinzione in cui *consiste* l'elezione, può essere adeguatamente preservata solo in ragione di una struttura squisitamente testimoniale della sua inclusione particolare nell'universalità dell'«agire che redime» di Gesù: «Sein Leidensweg ist wesensgemäß einzigartig, auf der entscheidenden Strecke ist einstweilen Nachfolge unmöglich (Jo 13, 33), ja die Nachfolge Versuchenden und Versprechenden (Mt 26, 33 par, Jo 11, 16) "müssen" an ihm irre werden und ihn verraten. Erst nach dem Hiatus des Todes, wenn er allein das ganze Werk vollbracht hat, werden sie imstand gesetzt sein, ihm als Zeugen auch durch ihr Leben und Sterben bis zum Kreuz nachzufolgen (Jo 21, 19)[... Er] beruft in seinen zunächst analogielosen Weg, der auch durch nichts anders als durch ihn selbst erläutert wird, um erst von sich, das heißt von seinem vollbrachten Kreuz her, Zugang zu sich zu eröffnen»¹³⁸³. In quanto l'elezione è voluta quale inclusione *testimoniale* nell'«agire che redime» della carne di Gesù, essa non può mai venire a coincidere con quest'azione di Dio. Ma nel suo significare una reale, sebbene secondaria e subalterna, *inclusione* testimoniale *in actu primo redemptionis Jesu* l'elezione può, mediante la sua attuazione, cioè nella misura in cui confessa la sua ineliminabile differenza dalla redenzione, attestare a favore della coscienza di terzi quell'azione singolare di Dio che è la carne di Gesù; e, quindi, fungere da mediazione storica di accesso all'universalità del suo «agire che redime» l'umano tutto.

Ma perché, allora, un'elezione? A questa domanda, con Balthasar, si può dare un'unica risposta: per rendere testimonianza che l'azione redentrice di Dio nella rappresentanza testimoniale di Gesù (anche per essa indisponibile) è *già* accaduta e che però, allo stesso tempo, quest'esito ultimo dell'intenzione originaria della volontà di Dio non scavalca mai la libertà dell'uomo volendo essere, piuttosto, da esemprie «evento proprio» di quella stessa libertà: «Ist dem so, dann ist die übernatürliche Einheit der natürlichen zugestaltet, diese wird in jene emporgenommen, freilich so, daß in diesem Äon die Einheit beider Einheiten einen historischen, entscheidungshaften und stellvertretenden Charakter als "streitende Kirche" Jesu Christi behält, als positive Institution, ausgerüstet zur äußeren und inneren Zeugnisablage für die grundsätzlich erfolgte Versöhnung und doch eschatologisch erwartete Erlösung der Welt»¹³⁸⁴. Elezione come attestazione, quindi, dell'esistenza di almeno un «luogo» effettivamente raggiungibile della storia in cui è diventato possibile a tutti risolversi nell'immagine dell'incondizionato. Ciò che l'elezione ecclesiale raffigura testimonialmente è il fatto che nella libera appropriazione dell'incondizionatezza della dedizione di Dio la libertà finita può giungere realmente a una attuazione incondizionata di sé, senza con questo dover impedire il corrispondente esercizio di una libertà *altra* da sé. In questo «luogo», portato a raffigurazione testimoniale dall'elezione ecclesiale, la morte non può più avere l'ultima parola sull'intero della differenza creata poiché Gesù «[...] im Höhepunkt seines Auftrags den bösen Tod der Sünde durch den lebendigen Tod seiner Liebe [überwand] und dabei "die trennende Scheidewand" zwischen dem in eitler Vergänglichkeit Hingehenden und dem ewigen Leben nieder[legte], so daß in Christus für den lebendig Glaubenden der böse Tod seinen Stachel verloren hat[...]»¹³⁸⁵.

L'elezione testimoniale può permanere *in actu primo redemptionis* solo qualora essa si realizzi nel senso di questa ripetizione rappresentativa del fondamento trascendente (anche per lei) del reale tutto che è Gesù Cristo nell'ultimità del suo atteggiarsi testimoniale di fronte alla volontà originaria di Dio-Padre: «Seine Gesinnung, sein Herz eröffnet er ihnen, damit sie lernen, ihn zu verstehen. Er ist seine Lehre. Und weil er ist, was er tut, darum müssen auch seine Jünger tun, was er tut und ist, um verwirklichend eine Ahnung zu bekommen, wer er ist[...]: um als Verwirklichende gerade nicht selber zu aktuierten, sondern Christus in ihnen»¹³⁸⁶. È in questa *Haltung* di Gesù che viene inclusa la comunità dell'elezione - tenendo sempre in considerazione la differenza insuperabile tra rappresentanza testimoniale della carne del Figlio (universalità fondante dell'inclusione) ed elezione testimoniale della chiesa (particolarità ermeneutica dell'inclusione). Solo

¹³⁸⁰ NB, 83: «Weil Christus als Wort Gottes (und zugleich Hohepriester) dem neuen Volk *immanent* wird, erhält dieses Volk ein über ihm stehendes *transzendentes* Haupt[...].»

¹³⁸¹ NB, 184-185.

¹³⁸² PC, 257.

¹³⁸³ TDT, 91.

¹³⁸⁴ SV, 192.

¹³⁸⁵ ES, 121.

¹³⁸⁶ SV, 93 (corsivo mio).

la salvaguardia di questa differenza decisiva permette, infatti, di avere accesso all'universalità dell'«agire che redime» di Gesù mediante la particolarità storica della raffigurazione testimoniale dell'elezione ecclesiale: «In diese Haltung Gottes, und nicht in seine einmalige und unnachahmliche Erlösungstat, wird der Nachfolger und Nachahmer eingesetzt, und zwar so, daß ihm nicht primär der Auftrag gegeben wird, etwas zu tun, sondern die Haltung und die daraus folgende Tat Gottes in sich selber wahr sein zu lassen, oder besser: sich selber als in diese Haltung und Tat Gottes als in seinen wahren Raum eingelassen zu verstehen[...]»¹³⁸⁷.

3.3.2.1.1 L'elezione come iniziazione discepolare all'atteggiarsi originario di Gesù (*Haltung*)

Quest'ultima diversità iscritta nella differenziazione testimoniale dell'elezione permette di rendere con più precisione la sua struttura fondamentale. Per Balthasar, infatti, l'elezione deve essere vista come l'inclusione di alcuni uomini nella singolarità dell'atteggiarsi originario di Gesù verso Dio-Padre; tale iniziazione discepolare alla *Haltung* di Gesù deve però essere sempre considerata nella sua diversità essenziale dall'«agire che redime» della carne del Figlio¹³⁸⁸. Nello spazio di *questa* differenza insuperabile l'elezione, in maniera subalterno-secondaria e testimoniale, ottiene di aver parte al suo essere già accaduta nella ultimità crocifissa della rappresentanza testimoniale di Gesù: «In [diese Haltung Jesu] hinein wird er eingeübt [elezione ecclesiale], sie als einmalige und unnachahmliche wird ihm voraus-gesetzt [rappresentanza testimoniale di Gesù], onthisch und ethisch»¹³⁸⁹. Gesù include la comunità credente, quindi, nello spazio della «Gegenseitigkeit zwischen Vater und Sohn»¹³⁹⁰, nella singolarità della sua relazione testimoniale con l'incondizionato del volere originario di Dio, di cui egli può avere esperienza solo come relazione filiale al suo Abba¹³⁹¹. Essere chiamati all'elezione ecclesiale significa, pertanto, essere iniziati al profilo della relazione con Dio a favore della vita di altri da sé. E ciò accade, come Balthasar stesso tiene a rimarcare, «nicht als etwas Abgeschwächtes, nur von ferne ihm Gleichendes, sondern als echte Teilnahme an dem, was er archetypisch besitzt»¹³⁹². Abbiamo qui, inoltre, una conferma significativa del fatto che la comprensione dell'elezione come *exemplatum* appare essere una corretta interpretazione dello sguardo fondamentale di H.U. von Balthasar sulla mediazione ecclesiale.

Questa archetipicità di Gesù nella sua relazione con il volere originario di Dio-Padre può essere veramente attuata consequenzialmente dalla libertà nella forma dell'elezione. Ciò non tanto quale ottenimento della propria salvezza (quindi è altro dalla «appropriazione che salva» di cui abbiamo parlato in precedenza), né di una autocoscienza singolare e di popolo (che ridurrebbe l'universalità rappresentativa dell'«agire che redime» di Gesù a identificazione storica di alcuni), ma unicamente come servizio alla testimonianza definitiva dell'intenzione di Dio datasi a vedere, e resasi accessibile, una volta per tutte nell'agire crocifisso della carne di Gesù. In questo senso l'elezione è servizio alla domanda universale di un senso ultimo del vivere capace di riscatto effettivo dei giorni degli uomini: «Aber weil er das fleischgewordene (und immer weiter werdende) Wort ist, bezeugt er das, was er sagt, durch sich selbst, seine ganze Existenz, sodass die Gotterfahrung, die er gemacht hat, wiederum an seiner ganzen leibhaftigen Existenz leibhaftig nachvollzogen werden kann von den Menschen, die mit ihm umgehen und ihm glauben. Diese Existenz versteht sich selbst funktionell, als Dienst am Wort Gottes, Dienst dessen, der nicht seine Ehre sucht, Dienst bis zum Tod am Kreuz[...]»¹³⁹³. Questo atteggiarsi originario di Gesù, espressosi ultimamente nel suo agire crocifisso e condensatosi simbolicamente nell'eucaristia, è *il canone della testimonianza cristiana in ragione del quale si dà qualcosa come un'elezione ecclesiale*¹³⁹⁴ *in actu primo revelationis/redemptionis*.

Proprio in quanto iniziazione all'originarietà della relazione testimoniale di Gesù, l'elezione diviene luogo gnoseologicamente rilevante, e ciò in quanto essa può e deve fungere da «ermeneutica in esercizio» di quella coincidenza giustificante con la volontà di Dio (già) accaduta nella carne rappresentativa dell'uomo di Nazaret: «Im Eins-sein mit Jesus werden die Seinen das Einssein zwischen Jesus und dem Vater erkennen[...]»¹³⁹⁵. Si potrebbe quindi affermare che per H.U. von Balthasar la rilevanza teologica dell'elezione consiste proprio in questa inclusione ermeneutica di essa nella *ratio* trinitaria della giustizia della verità di Dio rappresentata testimonialmente, in maniera definitiva, dall'«agire che redime» di Gesù¹³⁹⁶: «Im Sohn wahrhaft den Vater finden, ist die Eröffnung des Raumes der absoluten trinitarischen Wahrheit, und somit die Erkenntnis, in die wir umso tiefer hineinwachsen, je mehr wir uns glaubend dem Sohn anvertrauen und in seine innerste Haltung einführen lassen»¹³⁹⁷. Così determinata, ossia come iniziazione alla relazione

¹³⁸⁷ SV, 103.

¹³⁸⁸ Cordula, 34: «Das gilt deshalb, weil die Kirche kein abstraktes Kollektiv oder "moralisches Subjekt" ist, sondern die sehr geheimnisvolle Realität einer dem zweiten Adam zugestalteten zweiten Eva, ebenso konkret und personal wie er, deshalb nur als Elongatur der personalen kanonischen Urhaltung in eine Fülle von Personen hinein existierend, die durch die christologische Gnade daran teilnehmen».

¹³⁸⁹ SV, 100.

¹³⁹⁰ Cf. SV, 101.

¹³⁹¹ GW, 402: «Diese erfolgt in der paradoxen Weise, daß Jesus die eigentliche Vaterschaft Gottes ganz für sich, den Sohn, in Anspruch nimmt, dabei Israels Vaterbeziehung zugleich singularisiert und unerhört intensiviert[...], freilich beides so verbunden, daß alle die an Jesus glauben, Söhne Gottes im Sohn werden können (Eph 1, 3-5)».

¹³⁹² SV, 56.

¹³⁹³ SG, 318.

¹³⁹⁴ Cf. VC, 255.

¹³⁹⁵ SG, 594.

¹³⁹⁶ Cf. GW, 65-66.

¹³⁹⁷ SG, 130.

originaria di Gesù con la differenza paterna di Dio, Balthasar riconosce alla *fides ecclesiae* una carattere sostanzialmente omologico-testimoniale¹³⁹⁸. Elezione significa qui, pertanto, ermeneutica testimoniale di un reale venire-a-sapere dell'«agire che redime» della carne di Gesù quale ostensione ultima della giustizia della volontà di Dio e, quindi, quale offerta di un giusto senso ultimo dell'esistere umano.

Balthasar sviluppa il tema della determinazione omologica dell'elezione nel senso di una sua conformazione¹³⁹⁹ «eucaristica»¹⁴⁰⁰ all'agire testimoniale di Gesù: «Die Gott Liebenden sind die von Gott Erwählten, also in auswählender Weise im Sohn und auf den Sohn hin Geliebten, womit sich nochmals bestätigt, daß Vorsehung christologisch fundiert, finalisiert und formalisiert ist: sie ist die progressive Angestaltung an den Sohn[...]»¹⁴⁰¹. In questo modo, l'elezione può divenire quella mediazione della libertà riconoscente in cui la definitività della forma di rivelazione viene diaconicamente¹⁴⁰² portata a evidenza rappresentativa a favore della coscienza storica dell'uomo nella figura cristiana del vivere: «Die Einprägung der Gestalt in Gedächtnis und Verständnis der Gläubigen, um desto tiefer ihr Leben zu bestimmen, das christusgestaltig zu werden hat. Die relative Unsichtbarkeit des Hauptes geschieht ökonomisch um seiner Sichtbarwerdung im kirchlichen Leibe willen[...]»¹⁴⁰³. A partire da una tale comprensione, Balthasar sottolinea come l'elezione debba essere, e non ha da essere altro che «[...] Ausprägung der Gestalt Christi im Medium derer, die ihm nachgefolgt sind, und die er als die Seinen bezeichnet hat»¹⁴⁰⁴.

Se l'*electio* è questa iniziazione conformante all'atteggiarsi originario di Gesù, si può in primo luogo cercare di descrivere con maggiore precisione il tema della differenziazione testimoniale, caratterizzante la struttura fondamentale dell'elezione ecclesiale come *exemplatum* della forma di rivelazione: «An dieser restlos singulären, "über allen" stehenden Gotterfahrung gibt der Sohn dennoch Teil[... So] kann Jesus hier in seinem Auftrag nur die Seinen einschliessen, in einem ihn und die Kirche gemeinsam betreffenden Auftrag, der deshalb auch ein gemeinsames Verstehen und "Sehen" voraussetzt: in Jesus urbildlich, in den Jüngern nachbildlich»¹⁴⁰⁵. In un secondo momento sarà possibile delinearne ulteriormente il profilo omologico della *fides ecclesiae* nell'attuazione della sua ordinazione testimoniale al mondo, come una esistenza che «[...] wie keine andere Ausdruck, Expressionismus sein kann und die in der Vergessenheit an den Auftrag (bis zum Martyrium), im Verlust ihrer selbst "die Seele gewinnt". Existenz in der Sendung als Plastik Jesu Christi und seines Geistes, als Gestaltwerdung im Geschehenlassen[...]»¹⁴⁰⁶. Si potrebbe pertanto parlare dell'elezione nell'ottica di un *exemplatum* omologico della forma di rivelazione, che proprio in quanto tale «keine Eigengestalt [sich] zusprechen kann»¹⁴⁰⁷.

Ma come comprende, per riassumere brevemente, H.U. von Balthasar il complesso della particolarità elettiva dell'inclusione nell'evento originario di Dio nel senso di un suo *exemplatum* rappresentativo-omologico? Nel dare risposta a questa interrogazione si viene condotti alla figura sintetica della sequela¹⁴⁰⁸: «Die Wucht der Zeit Jesu aber prägt sich im Leben des Nachfolgenden aus als Wucht des Rufes in die bedingungslose Nachfolge[...] Nachfolge ist eine unteilbare Gefolgschaft, die das ganze Dasein einfordert[...]»¹⁴⁰⁹. L'intero dell'elezione ecclesiale, come conformazione eucaristica all'agire testimoniale di Gesù e quindi come figura complessiva del vivere cristiano, riportata al tema della sequela trova in Balthasar la propria scena archetipo-normativa nella chiamata evangelica dei dodici¹⁴¹⁰. In quanto tale essa può essere vissuta solo come «inkarnierte Buchstäblichkeit»¹⁴¹¹. Nel suo complesso l'elezione ecclesiale è «sequela nella differenza» del vissuto singolare di Gesù Cristo¹⁴¹², offertosi come il *Sollen* che pertiene particolarmente al cristianesimo storico nella sua attuazione ecclesiale¹⁴¹³. L'esercizio pratico di questo *Sollen* cristiano diventa pertanto trasparenza testimoniale, per il mondo intero¹⁴¹⁴, dell'azione/intenzione redentiva di Dio nella lacerazione crocifissa della forma di rivelazione: «In der irdischen Kirche soll alles auf Gottes Heilswirken hin transparent sein[...] Alles hienieden ist nur Monstranz, aus deren Mitte das Wunder der sich vernichtenden Liebe Gottes aufstrahlt»¹⁴¹⁵. La particolarità dell'elezione si risolve qui nella testimonianza resa all'universalità dell'«agire che redime» della rappresentanza testimoniale di Gesù; infatti per Balthasar «Christliches Leben[...] kann nur noch die ständige Bezeugung dieses Gnadengeschenkes sein»¹⁴¹⁶.

¹³⁹⁸ Cf. SV, 64; VC, 84.

¹³⁹⁹ Cf. SG, 233s.

¹⁴⁰⁰ Cf. NK, 71-74; SV, 520; PI, 119-132.

¹⁴⁰¹ MG, 257.

¹⁴⁰² Cf. NK, 36.

¹⁴⁰³ SG, 307-308.

¹⁴⁰⁴ SG, 540.

¹⁴⁰⁵ SG, 314.

¹⁴⁰⁶ VC, 126.

¹⁴⁰⁷ Cf. SG, 536.

¹⁴⁰⁸ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Christliche Botschaft in dieser Zeit*, Civitas 22 (1966-1967) 360-367 - qui 364-367; MG, 147-152; HD, 357-362.

¹⁴⁰⁹ NB, 174.

¹⁴¹⁰ Cf. PC, 113-119; NB, 174-186.

¹⁴¹¹ Cf. PC, 117.

¹⁴¹² PC, 389: «Aber da das Wort Fleisch wird, werden die "fleischlichen" Werke, die dem Gesetz entsprechen möchten, hinfällig; die ganze Existenz kann inkarnierter Glaube werden: in der liebenden Nachfolge Jesu».

¹⁴¹³ Cf. VC, 177-181.

¹⁴¹⁴ VC, 178: «Der begnadete Mensch lebt also nicht aus der Bedürftigkeit auf die Fülle hin, sondern unbedingt von der Fülle her, diese Fülle ausstrahlend in die Bedürftigkeit und Finsternis dieser Welt».

¹⁴¹⁵ HCE, 160.

¹⁴¹⁶ VC, 179.

Nell'essere iniziazione all'atteggiarsi originario di Gesù nel suo agire testimoniale per Dio, l'elezione è rimandata sempre - come già detto - alla scena evangelica della sequela discepolare di Gesù, la quale deve essere considerata il *vinculum traditionis* normante l'intero della figura cristiana del vivere. Con ciò l'elezione nel suo complesso (sia verso il momento teologale che costituisce la sua effettualità¹⁴¹⁷ sia verso la destinazione istitutiva della sua attuazione¹⁴¹⁸) è per Balthasar *traditio* della carne consegnata e consegnantesi di Gesù: «Christus tradiert sich der Kirche, weil er sich am Kreuz für sie tradiert hat (Eph 5, 2; 5, 25), weil ihn der Vater am Kreuz für uns tradiert hat (Röm 8, 32), weil er zuletzt am Kreuz seinen Geist tradiert hat (Joh 19, 30), denselben, den er am Ostertag seiner Kirche einhaucht (Joh 20, 22)»¹⁴¹⁹. Solo come *traditio carnis Jesu* l'elezione può essere il luogo di una «Gegenwart Christi»¹⁴²⁰ universalmente accessibile.

3.3.2.2 *Traditio - Electio - Testimonium*

La forma di rivelazione, nell'ineducibile singolarità che è ad essa propria¹⁴²¹, non finisce, però, con l'avvilupparsi su se stessa in uno splendido isolamento e in una radicale separatezza dall'ordine della realtà. Piuttosto, essa ha contratto un vincolo inscindibile con il reale tutto, e tale vincolo può essere attuato storicamente solo nel senso della *traditio*. Infatti, appartiene alla struttura essenziale della forma di rivelazione il fatto che essa si dia proprio per essere consegnata: «Jesus ist der Heilbringer, der nur zum Weitergeben ausgerüstet ist; für sich selbst hat er nichts»¹⁴²². Nel gesto sintetico della *traditio* si condensano sia la dedizione incondizionata sia il *pro nobis* della carne rappresentativa di Gesù, autoattestazione ultima e adeguata dell'incondizionato di Dio in una «materialità estranea». A partire da ciò Balthasar può indicare l'elezione come l'inclusione, sempre graziosa, di alcuni uomini nell'agire consegnante di Dio che è la rappresentanza testimoniale della carne di Gesù¹⁴²³. È chiaro che qui continua a valere il principio insuperabile della differenziazione testimoniale dell'elezione dall'«agire che redime» di Gesù, così che l'intenzionale *traditio carnis Jesu* attraverso il Padre viene a essere forma formante di ogni tradizione e del reale tutto: «Denn der Jesus der Geschichte ist eben kein blosses Zeichen, sondern eine Gestalt, und zwar die massgebende Gestalt Gottes in der Welt, die sich von allen übrigen Weltgestalten und ästhetischen Bildern dadurch unterscheidet, dass sie das Urbild selbst ist, das "Leben selbst in sich hat" (Joh 5, 26), das Sein, um das es hier geht, einzig durch sich selber und in sich selber dem daran Teilnehmenden vermittelt»¹⁴²⁴.

In questo senso, Balthasar richiama energicamente l'attenzione sul fatto che l'elezione deve essere una funzione differenziata di questa *traditio* della carne di Gesù, e mai il contrario; se così fosse, infatti, la *res* dell'evento originario di Dio andrebbe completamente perduta, occultata dall'inspessimento indebito della mediazione storica della chiesa: «Das [cioè la sollecitazione etico-pratica, provocata dalla forma di rivelazione, della libertà percettiva dell'uomo quale sua elezione al bene] gilt in überschwenglichem Maß dort, wo das absolute Schöne-Gute sich eine end-gültige Gestalt, ein end-gültiges inkarniertes Wort in der Welt zu seiner Erscheinung und Selbstverströmung erwählt: angesichts dieser Gestalt und ihres siegreichen Zerbrechens kann keiner, der sie erblickt, ungerührt oder auch gerührt auf seinem Zuschauersitz verharren: er wird von der Gestalt angeregt, sich selbst auf die Bühne zu verfügen[...] Das Schöne, das sich in Huld gewährt, wird zum inkarnierten Wort, das erwählt, um sich mitteilen zu können. Es bleibt aber in diesem Fortgang zur Tat, zum Drama, das, was es im Anfang war: der Fluß strömt einzig, weil die Quelle beharrt»¹⁴²⁵. Il punto strategico, al fine di custodire questo rapporto asimmetrico tra *traditio* della forma di rivelazione ed *electio* alla sequela cristiana, deve essere individuato nella cena eucaristica.

Da un lato, infatti, si rende qui evidente la consegna di sé da parte di Gesù alle mani della comunità dell'elezione discepolare. Ma, dall'altro, ciò accade in riferimento a un *prius*, ad essa indisponibile, della dedizione incondizionata di sé propria della forma di rivelazione, che non può mai venire oltrepassata né

¹⁴¹⁷ SG, 298: «Tradition erscheint hier als die Wirklichkeit, durch die die archetypische mit der ihr nachfolgenden Glaubenserfahrung verbunden ist[...]».

¹⁴¹⁸ HCE, 58.60: «Jesus Christus ist in einem überschwenglichen Sinn die Ikone und das Symbol des dreieinigen Gottes; mit der Kraft des Heiligen Geistes muß er deshalb für alle Zeiten den gläubig sich Erschließenden schaubar und deutbar sein[...] so, daß der Sich-Gewährende Macht genug hat, seine Gestalt in denen, die ihm nachfolgen wollen, auszuprägen[...], und dadurch den Geprägten auch das Vermögen gibt, selber Prägende zu werden».

¹⁴¹⁹ VC, 19.

¹⁴²⁰ Cf. NK, 52-61.

¹⁴²¹ VC, 184: «Diese Einmaligkeit Christi, an der zuletzt jedes weltliche Einmalige und Allmalige aufgehängt ist, ist die Erscheinung, inmitten der Schöpfung, der Einzigkeit Gottes[...] Und diese Einmaligkeit Christi, die eine in der Welt nicht vorkommende, aus der Welt nicht zu erklärende und für die Welt nicht zu fassende ist, weil sie die Einmaligkeit Gottes ist, diese Einmaligkeit strahlt er aus und teilt er mit. Er verleihet sie seinem Leib, der zugleich seine Braut ist: die Kirche. Er verleihet sie innerhalb dieses Leibes seinen Gliedern, die behaftet mit den Merkmalen seiner Einmaligkeit, der Welt wenigstens negativ als das ersichtlich werden, was "nicht von dieser Welt ist"».

¹⁴²² NB, 120.

¹⁴²³ *Glaubhaft*, 76-78: «Von der Tat Gottes her handelnd kann der Glaubende nicht anders, als auf sie hin handeln, sein Tun ist wesentlich eschatologisch[...] Der Christ begegnet Christus im Nächsten, nicht hinter ihm oder über ihm[...] Die mir begegnende Zweieinigkeit von "irgendein Mensch" und "Menschensohn" ist im Glauben nur so aufzulösen, daß ich des Menschen Sünde im Menschensohn sehe, wo sie ihren Platz erhalten hat, da dieser "zur Sünde gemacht wurde, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes wurden" (2Kor 5, 21), im Menschen selbst also die Rechtheit Christi sehe, als die Wahrheit dieses Menschen[...] So ist diese Zweieinigkeit in der Tat "übers Kreuz" zu lesen. So aber, daß die Schuld am Kreuz getilgt ist, weil sie aus Liebe verwandelt wurde[...] Christliches Tun ist so ein Hineingenommenwerden aus Gnade in das Tun Gottes[...]».

¹⁴²⁴ SG, 175.

¹⁴²⁵ MG, 30-31.

tantomeno relativizzata - neppure da gesti ecclesiali che ripetono memorialmente la definitività dell'universale «agire che redime» appartenente alla carne di Gesù: «Der Sohn ist in seiner Selbstüberlieferung die substantiierte hingebene Liebe Gottes zur Welt, die sich in dieser Tradition selber "verherrlicht", sich selber "dankt" (Eucharistie ist)[...] Ist in der eucharistischen Hingabe der Menschheit Jesu der Punkt erreicht, wo durch dieses Fleisch der dreieinige Gott dem Menschen in einer letzten Bereitschaft zum Einverleibtwerden verfügbar geworden ist, so ist, von der Seite der Kirche her gesehen, aller Selbstvollzug kirchlicher Wirklichkeit im letzten ein Realisieren (realize)¹⁴²⁶ dieses immer schon geschehenen Ereignisses: kirchlicher Kult ist zentral memoriale passionis Dominis. Er ist Zurückbesinnung auf das Ereignis, in welchem sich Kirche überhaupt konstituiert[...]: das Angedenken an das Ereignis der Selbsthingabe Jesu ist somit wiedererinnerndes Angedenken (anamnesis 1Kor 11, 24.25) an die Geburt der Kirche, es ist, anders gesagt, bewusstmachende Wiedereinholung des Selbstwerdens der Kirche»¹⁴²⁷.

In preciso riferimento alla *traditio* inimitabile della carne di Gesù, che interdice qualsiasi pensiero di una sua successione, H.U. von Balthasar rimarca come si dia elezione ecclesiale non solo *per* la trasmissione ulteriore di quest'evento singolare dell'autocomunicazione definitiva di Dio, quanto anche per lo stesso sfociare di essa in questa stessa *traditio carnis Jesu* come l'unico senso teologicamente appropriato della *electio*: «Wer als Glaubender eine Ahnung von Gottes Handeln an ihm hat, dem ist die Übernahme und Weiterführung dieses Handelns selbstverständlich»¹⁴²⁸. La destinazione universale dell'«agire che redime» della carne di Gesù, che si offre a favore di ogni carne per essere consegnata a ogni carne, diviene pertanto missione della comunità dell'elezione, la quale viene incorporata in essa al fine di rappresentarla testimonialmente a fronte della coscienza etico-pratica di ogni uomo: «Dem Gehorsam Christi einverleibt, werden wir mit ihm gehorsam, aber seiner Freiheit, werden wir auch wahrhaftig frei. Als Glieder seines Leibes, "der die Kirche ist", werden wir durch den Heiligen Geist ausgestattet mit unserer persönlichsten Sendung[...], aber diese unsere Sendung kann nichts anders sein als eine Teilnahme an der einmaligen und alles umfassenden Sendung Christi»¹⁴²⁹. E la memoria eucaristica di questa *traditio* assolutamente singolare della carne di Gesù raffigura per Balthasar la simbolica della universale «Attualität der geschichtlichen Passion»¹⁴³⁰ nello scorrere diacronico delle generazioni umane¹⁴³¹. Solo nell'essere l'elezione questo luogo della simbolica eucaristica, essa può divenire, come Balthasar stesso accenna riferendosi a Solowjew¹⁴³², spazio della presenza della definitività *tout court*.

Proprio la forte caratterizzazione eucaristica della comprensione della tradizione nella teologia di H.U. von Balthasar fa emergere nuovamente la connotazione omologica che pertiene all'elezione. Così che non dovrebbe ormai più sorprendere annotare come egli unisca strettamente il tema della *traditio* della forma di rivelazione a quello del *testimonium* nell'attuazione storica della *electio*: «So sehr, daß [der Glaubende] lebend innewird, was das Leben Christi (in ihm und in sich) ist, und das eigene Leben zu einem Zeugnis und Weitertönen des Wortes durch die Zeit wird»¹⁴³³. Attraverso questa raffigurazione omologico-testimoniale riesce a Balthasar di dare luogo a una radicale riduzione dell'elezione (sia nella sua interezza che nelle istituzioni ministeriali) alla *res carnis* della tradizione cristiana di Dio: «Diese Verkündigung, dieses Kerygma, ist der normale Weg, auf dem die Menschen mit der Offenbarungsgestalt in Kontakt kommen: "fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi" (Röm 10, 17)[...]: per verbum Christi kann heissen: gepredigt wird auf Befehl Christi oder vermittels des Wortes Christi, sodass Christi Wort entweder die Ursache oder der Inhalt der Predigt ist; in beiden Fällen aber wird offenbar nicht der Predigt geglaubt, sondern durch sie hindurch dem Wort Christi, das unmittelbar oder mittelbar durch das Kerygma gehört wird[...] Der Glaubende glaubt nicht der Kirche, sondern nimmt ihr autoritatives Zeugnis über Christus an, um gestützt auf dieses beglaubigte Zeugnis Christo zu glauben»¹⁴³⁴. La *res fidei*, dunque, non è mai l'elezione ecclesiale, ma sempre e unicamente quell'«agire che redime» di Dio che è Gesù Cristo. L'elezione ne deve essere, e può esserne, solo la testimonianza. Mentre essa attua consequenzialmente questa *traditio* testimoniale dell'evento originario di Dio, l'elezione ottiene così di essere momento proprio, ma comunque sempre nella riduzione alla rappresentanza testimoniale della carne di Gesù, della libera e definitiva autocomunicazione di Dio nella forma di rivelazione¹⁴³⁵.

Solo quando l'elezione si attua quale *traditio* testimoniale della carne di Gesù, allora la forma di rivelazione nella sua singolarità può rendersi effettivamente presente (con la sua propria evidenza, che è sempre un'evidenza della libertà) nella particolarità storica della mediazione testimoniale della *electio*; infatti per Balthasar «[...] das bekanntmachende Wort der Kirche seinem Wesen nach transient [ist], nur Hinweis auf das Getane, das sich durch dieses Kirchenwort hindurch sichtbar und anwesend macht und damit hinter und über dem Kirchenwort mit seiner eigenen Evidenz auftaucht»¹⁴³⁶. Solo quando l'evidenza indisponibile della

¹⁴²⁶ Cf. SG, 466-467.

¹⁴²⁷ SG, 549-550.

¹⁴²⁸ HCE, 369.

¹⁴²⁹ HD, 379.

¹⁴³⁰ Cf. HD, 364.

¹⁴³¹ Cf. HD, 364-368.

¹⁴³² LS, 693: «Die Kirche als Stiftung Christi ist der Ort der Gegenwart des Endgültigen[...]».

¹⁴³³ VC, 161.

¹⁴³⁴ SG, 203.

¹⁴³⁵ SC, 60: «Die Apostel und übrigen Jünger erhalten den Auftrag, die Tat Gottes, die in Kreuz und Auferstehung erfolgt ist, der Welt zu verkünden[...] Daß dieses Bekanntgabe die Form der Bezeugung annimmt, ist gewiß bezeichnend und erheblich - da ein solches Faktum nämlich nichts anders bekanntgemacht werden kann als 1. durch solche, die es miterlebt haben, und 2. unter Einsatz ihrer Existenz -, aber verglichen mit dem Gewicht des Faktums selbst wiederum unerheblich».

¹⁴³⁶ SC, 60.

rappresentanza testimoniale dell'umano tutto e del volere originario di Dio nella carne crocifissa di Gesù viene adeguatamente mediata attraverso il materiale dell'elezione testimoniale, allora la libertà finita può essere - *recte* - sollecitata all'esercizio incondizionato di sé a fronte della manifestazione riscattante della verità di Dio: «Es muß deshalb im Ereignis, das durch die Verkündigung vorgestellt wird [testimonianza], Gott selber in seiner göttlichen Absolutheit so aufleuchten, daß dem Ereignis der unbedingte Glaubenssinn geschenkt werden kann[...] Der Mensch also, der die Offenbarungsgestalt Gottes in Christo im Glauben als das, was sie ist, erfaßt, muß an ihr "sehen" können, daß hier aufscheint, quo maius cogitari nequit, die Manifestation absoluter, göttlicher Liebe, der gegenüber alles, was der Mensch als Übersteigerung des Sichzeigenden aussinnen könnte, evidentenmaßen zurückbleiben würde»¹⁴³⁷.

A motivo di questa asimmetria, testimonialmente garantita, fra «agire che redime» di Gesù ed ermeneutica dell'elezione ecclesiale, Balthasar può giungere a una descrizione della struttura adeguata dell'appartenenza del *testimonium ecclesiae* all'azione di Dio nella rappresentanza testimoniale della carne del Figlio¹⁴³⁸. In questo senso, l'evidenza singolare della forma «Gesù di Nazaret» non potrà mai essere percepita oltrepassando la testimonianza omologica di quella *electio* che essa ha formativamente coniato nel suo darsi: «Christus ist aber nicht als ein nackter Umriss von den übrigen Weltrissen unterschieden, er erscheint dem Einzelnen im Gesamtbild der Kirche, der jeweils lebendigen und geschichtlich lebendig gewesenen Glaubensgemeinschaft. Die Kirche ist der engere Strahlungsraum seiner Gestalt, nicht nur angestrahlt von ihm, wie die Weltbilder, sondern, von ihm durchstrahlt, ihn aktiv ausstrahlend»¹⁴³⁹. Pertanto, è solo nella tradizione testimoniale della forma di rivelazione che può essere custodita l'evidenza crocifissa dell'«agire che redime» di Gesù, potendo così consegnare l'ultimità di questa azione di Dio nella storia degli uomini a una percettibilità universalmente accessibile: «Trotzdem hat das "vertikale" Ereignis nicht nur seine "horizontale" Entsprechung, sondern ist nur durch das Fußfassen des "ein für allemal Geschehenen" in der sich hinstreckenden Menschenzeit Wirklichkeit und für uns da»¹⁴⁴⁰. Questo rimane, però, frutto della libera intenzione della forma di rivelazione e non può mai divenire potere identificante dell'elezione ecclesiale, qualora essa non voglia mancare fatalmente l'evento originario di Dio e non voglia interrompere *in actu primo revelationis* la *traditio* della carne di Gesù. Laddove ciò accadesse non ci sarebbe letteralmente più nulla da vedere.

Quest'ultima considerazione ci introduce a una prima approssimazione dell'assioma ermeneutico che presiede l'intera teologia di H.U. von Balthasar. L'estetica offre qui una buona base di partenza per la riflessione. Infatti, essa permette di affermare che la forza formante dell'azione di Dio, che rivela la sua figura proprio nell'accendere questo processo formativo, deve essere colta «[...] in ihrem Vollzug selbst (in fieri) und in ihrem Ergebnis (in facto esse); beides ist nur inadäquat zu trennen, weil es kein vom Vollzug ablösbares Ergebnis geben kann: der Christ ist ein Christ nur, sofern Christus nicht aufhört durch seine Gnade und durch die Teilgabe an seiner Gestalt sich in ihm zu erweisen»¹⁴⁴¹. Balthasar sottolinea così, da un lato, l'asimmetria esistente tra la forma di rivelazione attestata e l'elezione attestante; e, d'altro lato, che qualora l'*explanatio* attestante avanzasse l'indebita pretesa di volere sostituire la *res* attestata non sarebbe più possibile alcuna percezione della forma attestata - ciò in quanto la «*Gestalt im Vollzug*» non può essere adeguatamente separata dal *Nachvollzug* della testimonianza; il che significa che la forma formata *in facto esse* è mediazione di accesso alla forma *in fieri*.

Si può ora cercare di sviluppare in chiave positiva il guadagno qui raggiunto. La forma di rivelazione non può essere percepita adeguatamente se non all'interno di quel vincolo testimoniale che essa ha contratto *in actu primo revelationis/redemptionis* con la mediazione omologico-testimoniale dell'elezione ecclesiale. Questo assioma ermeneutico ha trovato la sua fissazione ultima nella teodrammatica balthasariana: il fatto dell'autocomunicazione definitiva di Dio nell'«agire che redime» della carne di Gesù ha un carattere esclusivamente testimoniale¹⁴⁴². Qui è certamente la testimonianza complessiva del vissuto di Gesù ad offrire la base teologica necessaria ad ogni testimonialità della chiesa¹⁴⁴³; ma essa può essere realmente «vista» come l'accadere insuperabile dell'incondizionato di Dio solo nel *vinculum* contratto con l'attuazione testimoniale della *fides ecclesiae*: «Diese Untrennbarkeit des Aposteriorischen und Apriorischen fordert, daß stets das ganze Phänomen der christlichen Offenbarung innerhalb der Geschichte vor Augen steht: nur das Ganze kann sich als jenes Unüberholbare bezeugen - und im Zeugnis erweisen -, das es sein muß, wenn Gott, der Einmalige, in diesem einmaligen Geschehen auf dem Plan sein soll»¹⁴⁴⁴.

3.3.3 La testimonianza come forma fondamentale dell'elezione

¹⁴³⁷ SC, 63-64.

¹⁴³⁸ Cf. MG, 62; PC, 322-330; HD, 363-379.

¹⁴³⁹ SG, 406.

¹⁴⁴⁰ NB, 161.

¹⁴⁴¹ SG, 507.

¹⁴⁴² Cf. MG, 103-105.

¹⁴⁴³ MG, 104-105: «Es muß also umgekehrt vom Sinn des Gesamtzeugnisses Jesu her einsichtig werden, daß zu diesem Sinn auch und gerade seine Passion gehört - keineswegs als eine bloß allgemeingeschichtliche Bestätigung der Wahrheit seiner Aussage (vgl. Sokrates), sondern als ein integrierender Teil der Einmaligkeit seiner Wahrheit -, und erst von hier aus kann dann auch christliches Martyrium etwas wie einen Beweis- (oder Hinweis-)Charakter für die Wahrheit des christlichen Faktums erhalten».

¹⁴⁴⁴ MG, 105.

Quest'assioma fondamentale dell'ermeneutica teologica di H.U. von Balthasar si radica nella costituzione essenziale della stessa forma di rivelazione: «Zu dem, was sie *ist*, gehört ihre Bezeugung, die nicht, wie man meinen könnte, eine bloss äusserer oder nachträgliche ist, sondern zum Aufbau der Gestalt selbst gehört»¹⁴⁴⁵. Da un lato, diviene chiaro come quanto sopra è stato indicato con testimonianza a priori e a posteriori non debba essere riduttivamente compreso quale mera scansione temporale, in quanto la differenziazione asimmetrica fra universalità della rappresentanza testimoniale di Gesù e particolarità dell'elezione testimoniale della chiesa ha una valenza qualitativo-contenutistica. D'altro lato, però, l'articolazione di questa asimmetria tra testimonianza a priori e a posteriori è parte costitutiva della stessa forma di rivelazione; così che l'ermeneutica testimoniale dell'elezione appartiene alla *ratio* stessa della testimonianza fondante di Gesù per Dio.

La figura complessiva della forma di rivelazione è data, quindi, dall'articolazione interna fra apriori e aposteriori testimoniale. In ragione di questo assioma ermeneutico del vincolo testimoniale insolubile contratto *in actu primo revelationis* dall'«agire che redime» di Gesù con la mediazione ermeneutico-storica dell'elezione ecclesiale, Balthasar sottolinea come non si dia alcun altro accesso alla *res carnis* attestata dell'evento originario di Dio se non mediante la testimonianza attestante dell'elezione: «Aus dieser Beschaffenheit der Zeugnisse ergibt sich bereits, daß es für uns keinen anderen Zugang zum Bezeugten gibt als den Versuch, sich auf das Zeugnis selbst einzulassen, um in der mit leidenschaftlicher Selbstentsagung zum bloßen Hinweis werdenden Subjektivität der verschiedenen Zeugnisse das eine sich vielfach ausprägende Bezeugte wahrzunehmen»¹⁴⁴⁶. Conseguentemente, Balthasar ritiene che l'elezione non possa avere altra forma storica che quella di una trasmissione testimoniale dell'agire rappresentativo messo in atto dalla libera *traditio carnis Jesu*: «Das Lamm ist Gottes Engagement in der Welt für sie, es ist sowohl "würdig" wie "fähig", diesen Einsatz nicht nur zu versinnbildeln, sondern zu sein[...] Deshalb] kann das Lamm über die gleiche Vollmacht der Übergabe, der Tradition verfügen[...] Wie der Sohn die unverbrüchliche Offenbarkeit des Vaters und seiner Hingabe ist und deshalb "der Treue", "der Zeuge", "der Wahrhaftige" (Apk 1, 5; 3, 14; 19, 11)[...] heißt, so wird von ihm die Möglichkeit, sein "Zeugnis zu haben" (12, 17; 19, 10), an seine "Berufenen, Erwählten und Getreuen" (18, 14) weitergegeben»¹⁴⁴⁷. Fondata sull'apriorità dell'«agire che redime», l'elezione deve esercitarsi semplicemente nel senso dell'attestazione omologica di quella rappresentanza testimoniale che è la carne di Gesù: «[...] so kann das endgültige (Blut-)Zeugnis des Christen für seinen Herrn nur dem die Inkarnation des Wortes Gottes vollendenden, die Erlösung besiegelnden Sprechen Jesu mit seiner ganzen Substanz, mit seinem Fleisch und Blut, entsprechen»¹⁴⁴⁸. Se tiene questa struttura, allora la soggettività dell'elezione deve risolversi completamente nel rendere testimonianza «obiettiva», a favore di terzi, per la *res carnis* dell'evento originario di Dio¹⁴⁴⁹.

In questo senso pare lecito affermare che la testimonianza è la forma fondamentale dell'elezione ecclesiale *in actu primo revelationis*, che ha il suo fondamento ultimo esclusivamente nell'universale destinazione della rappresentanza testimoniale dell'umano tutto e del volere originario di Dio nella carne di Gesù¹⁴⁵⁰: «Darum ist die Kirche in ihrer potior pars, in ihrer Eigentlichkeit als Kirche, stets Missionskirche, Kirche des Zeugnisses und des Martyriums»¹⁴⁵¹. Solo questa costituzione *testimoniale* permette di calibrare e custodire adeguatamente l'asimmetria qualitativa tra l'«agire che redime» di Gesù e la sua ermeneutica nell'«attuazione testimoniale» dell'elezione: «Etwas menschlich Greifbares, das die Unmittelbarkeit seiner Gegenwart verbürgt: so, daß es diese Gegenwart zugleich zeigt und sie vor dem Zugriff der Menschen und jeder Entstellung schützt: eine Hülle oder Schatulle, die ihn [Gesù] enthält, ohne je mit ihm selber verwechselt werden zu können»¹⁴⁵². In ordine a una tale comprensione dell'omologia testimoniale dell'elezione è necessario rimarcare come le strutture della sua positività storica possano essere correttamente comprese solo «[...] im Urspringen[...], deshalb [sie] stets so vorgestellt und dargelebt werden, daß die Durchsichtigkeit auf den Ursprung hin evident werden kann»¹⁴⁵³.

In questo modo, l'unica evidenza storica che compete alla testimonianza come forma fondamentale dell'elezione è quella di una mediazione ermeneutica, ossia della sua trasparenza rappresentativa dell'evidenza universale dell'«agire che redime» di Dio nella carne di Gesù Cristo¹⁴⁵⁴. L'elezione può essere pertanto nient'altro che «ermeneutica in esercizio» (sempre storicamente determinata e storicamente ordinata) della forma di rivelazione: «Sie ist in ihrem Zentrum Auslegung des Lebens des Sohnes durch den Heiligen Geist in unendlichen Formen der Teilnahme. Variationen über das Thema, das dessen latente Fruchtbarkeit ans Licht bringt, Durchformung der Existenz und Geschichte mit der Urform Christi»¹⁴⁵⁵. Sinteticamente: se si dà un'elezione come inclusione particolare *in actu primo redemptionis*, essa viene qui (cioè *in actu primo electionis*) essenzialmente ordinata, se Dio vuole essere realmente tutto in tutti, a un'attestazione a posteriori della rappresentanza testimoniale di Gesù e del suo compimento come Regno di

¹⁴⁴⁵ SG, 506.

¹⁴⁴⁶ HCE, 304.

¹⁴⁴⁷ HD, 49-50.

¹⁴⁴⁸ HD, 419.

¹⁴⁴⁹ Cf. HCE, 303.

¹⁴⁵⁰ Cf. NK, 162.

¹⁴⁵¹ SV, 146. Cf. NK, 158-173.

¹⁴⁵² NK, 53.

¹⁴⁵³ GF, 98.

¹⁴⁵⁴ SG, 517: «Das Wort Gottes stellt sich in der Welt desto reiner und unverwechselbarer dar, je durchsichtiger und reiner das Glaubensmedium ist, das es aufnimmt, und woraus es seine Gestaltwerdung schöpft».

¹⁴⁵⁵ VC, 130.

Dio: «Und indem er seine Jünger in seine Lebensgemeinschaft aufnimmt, erhalten sie notwendig Anteil an der Andersheit seines Auftrags[...], also die Ankunft des Gottesreiches tathaft zu bezeugen»¹⁴⁵⁶.

3.3.3.1 La testimonianza come determinazione sufficiente dell'elezione

Come raccordo con la sezione precedente, senza voler entrare nei dettagli della questione¹⁴⁵⁷, si potrebbe prendere qui in considerazione la visione balthasariana del ministero ecclesiale. *In actu primo*, secondo Balthasar, sequela e ministero non possono essere adeguatamente separati; il che significa una originaria reciprocità fra «sequela *versus* ministero» e «ministero *versus* sequela»¹⁴⁵⁸. In un primo momento verrà illustrata l'unitarietà dei due momenti, per poi passare a un'analisi della parte «soggettiva» descritta dalla dialettica «ministero *versus* sequela».

Innanzitutto, per ciò che riguarda la questione sopra indicata nel suo complesso, bisogna ricordare come nella teologia balthasariana il «principio mariano» venga a garantire la irriducibilità della chiesa alla sua (necessaria) strutturazione istituzionale¹⁴⁵⁹; e possa così porsi quale figura capace di codeterminare l'impianto essenziale dello stesso ministero ecclesiale¹⁴⁶⁰. Va poi annotato che per H.U. von Balthasar il ministero ecclesiale trova la sua figura archetipo-normativa unicamente nell'intersezione tra le forme petrina, giovannea e paolina del vissuto cristiano, le quali non possono mai essere disarticolate le une dalle altre poiché «[...] im Mysterium Kirche die Artikulationen deutlich gegliedert und doch voneinander untrennbar sind»¹⁴⁶¹. In riferimento a una tale visione del ministero, articolata nell'intreccio di diverse raffigurazioni evangeliche, Balthasar afferma che il momento istituzionale dell'elezione deve custodire e garantire - in tutti i tempi e per ogni cristiano - le condizioni obiettive di accesso all'evento originario di Dio¹⁴⁶². Ciò significa, però, che il ministero può essere sempre e soltanto un mezzo, una «Dienstfunktion»¹⁴⁶³ ordinata, allo stesso tempo, e alla *res carnis* dell'autocomunicazione di Dio¹⁴⁶⁴ e all'intero ecclesiale dell'esistenza testimoniale: «Das Amt ist Mittel, das kirchliche Leben ist Zweck. Und der Zweck des kirchlichen Lebens ist es wiederum, zur Verherrlichung des Vaters die Gestalt des Sohnes in der Welt weiter zu verkörpern und sie für die nicht glaubende Welt zu versichtbaren»¹⁴⁶⁵. In questa sua fondamentale referenzialità alla forma complessiva della testimonianza ecclesiale, diviene chiaro che già il profilo «obiettivo» del ministero - nella sua più rigorosa obiettività istituzionale - deve avere un carattere necessariamente testimoniale: «Das amtliche und autoritative Kerygma bleibt Hinweis auf die Offenbarung»¹⁴⁶⁶.

In questa riduzione del ministero a puro rinvio alla rivelazione cristiana, Balthasar trova una sorta di spersonalizzazione¹⁴⁶⁷ che pertiene alla figura istituzionale del vivere cristiano, e ciò in ragione del compito particolare affidato a questo credente a favore dell'intera comunità dell'elezione. Si tratta qui, infatti, del compito di garantire la singolarità inimitabile della rappresentanza testimoniale della carne di Gesù nel momento stesso in cui l'esistenza ministeriale, come esistenza *cristiana*, si trova a portare a evidenza obiettiva (e con ciò universalmente accessibile) la differenza fondante di questa singolare forma di rivelazione: «Nur einer kann Priester und Opfer zugleich sein, nur einer mit seiner innern Hingabe die im Priesteramt liegende göttliche Anbetungs- und Sühneforderung einholen und zur Deckung bringen»¹⁴⁶⁸. A partire da una simile visione della forma spetta all'obiettivo ministeriale una funzione certo necessaria, ma unicamente testimoniale, a favore dell'accesso adeguato da parte dell'esistenza cristiana alla *res carnis* dell'autocomunicazione definitiva di Dio¹⁴⁶⁹.

¹⁴⁵⁶ NB, 179.

¹⁴⁵⁷ Cf. A. TORRESIN, *Il dibattito sul prete nel post-concilio e la sua ratio teologica*, Milano 1999 (manoscritto), 48-100.

¹⁴⁵⁸ SV, 81-82: «Ein Weg[...] wird sich wohl erst dann eröffnen, wenn Nachfolge und Amt als an einer ursprünglichsten Stelle verbunden und voneinander sachlich und begrifflich unlösbar nachgewiesen worden sind, nicht nur so, daß die personale Nachfolge der Gläubigen äußerlich durch das unpersönliche Amt geschützt und garantiert wird[...], sondern so, daß die Nachfolge innerlich, in ihrem eigenen Begriff, der nur dialektisch, nur "per excessum" faßbar ist, den Begriff des Amtes schon enthält und deshalb anders gar nicht gedacht werden kann».

¹⁴⁵⁹ Cf. K, 65-72. Su questo, con orientamento di fondo diverso dal nostro, si veda G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria*, 105-112.

¹⁴⁶⁰ Cf. AA, 171-187; SV, 164-174; *Schleifung*, 27-28.

¹⁴⁶¹ AA, 120.

¹⁴⁶² PC, 326: «Das Ereignis (événement) der "Geburt" der Kirche aus Christus ist ein dauerndes, je-jetzt geschehendes, und die bleibende Amtsstruktur (institution) ist die Garantie für die Möglichkeit, jederzeit am ursprünglichen Geschehen teilzugewinnen». Cf. NK, 53-54.

¹⁴⁶³ SV, 427: «Nur dort, wo er sich ganz bewußt und immer neu die reine Dienstfunktion des Amtes vor Augen hält, gelingt es, diese Funktion auf die Sache selbst durchsichtig zu machen». Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Freiburg ³1993 (=Kriterien 36), 68 (in seguito: *Katholisch*); K, 81-82.

¹⁴⁶⁴ Cf. *Die Wahrheit ist symphonisch*, 87.

¹⁴⁶⁵ SG, 206.

¹⁴⁶⁶ SG, 205.

¹⁴⁶⁷ - che però non deve essere compresa come una perdita di quella realtà identificante che è la persona, cosa d'altronde inimmaginabile per l'antropologia balthasariana. Essa va piuttosto considerata come una «Entpersönlichung in das Amt hinein», che deve essere vista come «[...] die Höchste Anstrengung der Person, alles, was sie "hergibt", in das Amt herzugeben[...], und dieser Selbstverzicht, der vollkommene Liebe ist, wird nichts anders als von der Gnade erwirkt durch Kreuzesnachfolge[...]» (cf. SV, 399). Così che nel ministero la «[...] Selbstwerdung nur durch das willige Sich-befreien-lassen durch den sich-enteignenden Gott, in seine Selbstenteignung hinein, möglich ist» (NB, 430). Cf. PI, 178.

¹⁴⁶⁸ SV, 168.

¹⁴⁶⁹ SG, 567: «Das Verkündigungswort der Apostel (Kerygma) fordert den Glauben ein, aber nicht für sich, sondern einzig für Gott, wie sie ja in Gottes Auftrag und Vollmacht nicht ihr Wort, sondern Gottes Wort verkünden (1Thess 2, 13; Gal 1, 11). Dem Evangelium glauben, dem Worte glauben, der apostolischen Predigt glauben (Apg 2, 44; 4, 4; 8, 12; 15, 7 usf.) wird ganz exakt auf das göttliche Subjekt bezogen (glauben an Jesus als den Sohn Gottes 8, 37; 19, 4; an den Herrn 9, 42; 16, 31; 22, 19 usf.)». Cf. SG, 575; K, 81.

Ancora al versante obiettivo del ministero appartiene, secondo H.U. von Balthasar, la sollecitazione morale a portare a coincidenza «Ethos des Amtes und der Existenz»¹⁴⁷⁰; sebbene qui si annunci già il passaggio al plesso soggettivo della questione, cioè alla dialettica «ministero *versus* sequela». È solo in questo punto dell'agire «morale» che il momento istituzionale giunge ad essere nel suo complesso *forma cristiana* del vivere: «Die "Form" ist nicht das Amt selbst, sie ist jene aus dem Menschen, wie er ist (ein Versager), und dem göttlichen Gnaden-Auftrag von oben her gestaltete Einheit, die dem christlichen Leben überhaupt und dem amtlichen insbesondere seine Geschlossenheit und Gestalt gibt[...]»¹⁴⁷¹. Il ministero, come forma cristiana, può realizzarsi solo qualora l'ufficio venga attuato testimonialmente, il che significa nel senso di una copertura personale con il contenuto obiettivo del compito ecclesiale che compete ad esso¹⁴⁷². Questo è possibile, per il ministero stesso, unicamente attraverso la funzione mediativa dell'obiettività istituzionale della chiesa, proprio in ragione del fatto che nella comunità discepolare si dà un ministero cristiano affinché possano venire garantite le condizioni obiettive di un'universale accessibilità, per la coscienza, della forma di rivelazione cristiana di Dio; oltre che per consentire a ogni «forma cristiana» del vivere (testimonianza) di avere un momento di verifica ultima della propria effettiva corrispondenza asimmetrica a essa unicamente e direttamente nella *res* «Gesù di Nazaret»¹⁴⁷³: «Das heisst, dass etwas vom Geheimnis der hypostatischen Union durch das beispielhaft gelebte Christenleben für die Welt gestalthaft anschaulich gemacht werden kann und muss. Das wird freilich immer nur dort gelingen, wo jede ethische oder mystische Verwechslung des Gliedes mit dem Haupt, jede den Abstand überspringende Identifikation im Glaubenssinn und Glaubensgehorsam vermieden wird»¹⁴⁷⁴.

La figura archetipa del ministero ecclesiale esercitato come forma cristiana viene individuata da Balthasar in Paolo: «Hier ist Paulus die exakte Anatomie[...] des amtenden Christen[...]»¹⁴⁷⁵. In lui la coincidenza nel soggetto credente fra ufficio ecclesiale ed esistenza¹⁴⁷⁶ ha raggiunto una portata obiettiva¹⁴⁷⁷ non limitabile unicamente alla sua persona bensì, in quanto archetipo cristiano, suscettibile di essere allargata a figura valida per l'intero vissuto ecclesiale¹⁴⁷⁸. In Balthasar, il ministero esercitato nel senso di Paolo può significare solo una pura riduzione del momento istituzionale della chiesa a testimonianza esistenziale (*Existenzzugnis*)¹⁴⁷⁹; posta, quest'ultima, completamente a servizio¹⁴⁸⁰, da un lato, della *res carnis*¹⁴⁸¹ della rivelazione e, dall'altro, dell'intera comunità cristiana¹⁴⁸². Ciò corrisponde esattamente al versante obiettivo del ministero ecclesiale. In Paolo questa coincidenza «congruente»¹⁴⁸³ nel soggetto tra ministero ed esistenza non conduce in alcun caso a una sostituzione della coincidenza rappresentativa della carne di Gesù con la volontà originaria di Dio¹⁴⁸⁴, ma è piuttosto pura funzione della rappresentanza testimoniale cristologica: «Die Identität, auf die das Amt hinweist, kann gar nicht in der Kirche, sie kann einzig im Herrn als dem Haupt und Bräutigam der Kirche selbst liegen»¹⁴⁸⁵.

A partire da questa differenza insuperabile e dalla differenziazione asimmetrica tra a priori testimoniale di Gesù e testimonianza a posteriori della chiesa, Balthasar può parlare di una dialettica testimoniale propria all'esistenza cristiana, caratterizzata da «[...] immer tieferen Verbergungen und beinahe Entfremdungen der Herrlichkeit, die doch gerade am verborgensten Punkt (der bloßen Existenz des bloßen Zeugen) auf einmal das Ganze in die Offenbarkeit stellt[...]»¹⁴⁸⁶. Diviene qui definitivamente chiaro come il ministero esercitato nel senso di Paolo, ossia come *forma Christi* del vivere, possa attuarsi unicamente quale testimonianza¹⁴⁸⁷: «Für den *Befehlenden* liegt in seiner amtlichen Sendung der Imperativ, seine Existenz zum Zeugnis (*martyrion*) dessen, was er repräsentiert, zu machen. Paulus hat dies im großem Stil getan[...] Er bietet

¹⁴⁷⁰ PC, 328. Cf. *Die Wahrheit ist symphonisch*, 116-130.

¹⁴⁷¹ SV, 117.

¹⁴⁷² Cf. SV, 117-119.

¹⁴⁷³ *Katholisch*, 67: «Kirche ist apostolisch, sofern ihre Lenkung den Zwölfen anvertraut und von ihnen faktisch ausgeübt wurde, sofern damit eine durch die Zeiten weiterdauernde amtliche Struktur und Sendung gewahrt wird und bei aller Entfaltung stets am urchristlichen Ursprung verifiziert werden kann». Cf. PI, 150.

¹⁴⁷⁴ SG, 207.

¹⁴⁷⁵ SG, 546. Cf. NB, 387-388.

¹⁴⁷⁶ PI, 367: «Aber nicht aus dem existentiellen Engagement, sondern aus der Radikalität der personalen Enteignung in den Auftrag soll hier die objektiv-überpersonale Gültigkeit der kirchlichen Amtshandlung gesichert werden. Das christologische Modell ist das grundlegende[...]». Cf. *Die Wahrheit ist symphonisch*, 119; SG, 573; HD, 436.

¹⁴⁷⁷ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Zeugnis und Glaubwürdigkeit*, IkaZ 17 (1988) 104-110 - qui 108-109 (in seguito: *Zeugnis und Glaubwürdigkeit*).

¹⁴⁷⁸ Cf. SV, 144; PC, 227.

¹⁴⁷⁹ NB, 335: «Doch ist diese "Offenheit" im Verkünder nichts Selbstgewirktes oder Selbstgewähltes, sondern strikter Gehorsam gegenüber einer unerbittlichen, bedingungslosen Erwählung ins Amt (Gal 1, 15f); kraft der Durchsichtigkeit des Gehorchenden strahlt durch sein Amt die Glorie des Verkündeten, dem er dient, hindurch (*διακονία... ἐν δόξῃ* 2Kor 3, 8 - "wir verkünden ja nicht uns selbst" 4, 5), und diese amtliche Existenz wird damit wie von selbst und unbetont zum Existenzzugnis[...]». Cf. *Einfältig*, 42-46; HD, 437.

¹⁴⁸⁰ Cf. PI, 173.365.

¹⁴⁸¹ Cf. SG, 573.

¹⁴⁸² AA, 122: «Es ist Autorität, die im Einklang mit der Gemeinde vorgehen will, mit allen Mitteln der Liebe, einer herzlichen, aber auch amtlichen Liebe, mit Verweis auf die Immanenz des Geistes Christi in den Glaubenden (2Kor 13, 5) die Communio herzustellen trachtet und der mit der „nackten“ Autorität gleichsam nur wie mit einem - legitimen, aber bedauerlichen - Grenzfall droht, für den Fall, daß der Apostel in der Gemeinde nicht den geziemenden liebenden Glaubensgehorsam fände (2Kor 12, 20f)».

¹⁴⁸³ Cf. *Die Wahrheit ist symphonisch*, 129.

¹⁴⁸⁴ Cf. *Die Wahrheit ist symphonisch*, 119-120; SG, 221.

¹⁴⁸⁵ SV, 168.

¹⁴⁸⁶ NB, 336.

¹⁴⁸⁷ Cf. HD, 436-437.

keinen Ansatzpunkt für Donatisten; seine Existenz ist reiner Hinweis auf die Norm, die ihn wie jeden anderen richtet (1Kor 4, 4)»¹⁴⁸⁸.

Fin qui si è assunto il ministero quale figura capace di introdurre significativamente a uno scavo della testimonianza come determinazione sufficiente dell'elezione ecclesiale. Le riflessioni seguenti vorrebbero offrire un contorno esauriente della figura dell'elezione risultante da una tale affermazione. È già stato accennato al fatto che in H.U. von Balthasar gli esiti della comprensione del ministero in Paolo sopportano adeguatamente un allargamento all'intero del vissuto cristiano, così che una generalizzazione del guadagno lì raggiunto non sembrerebbe essere passo inopportuno. Di fatto, è Balthasar stesso che invita a procedere in questa direzione, e lo fa laddove egli parla dell'esistenza testimoniale di Paolo come l'esemplare *tout court* della testimonianza cristiana¹⁴⁸⁹. Qui il vissuto ecclesiale - come *forma cristiana* -¹⁴⁹⁰ è contraddistinto essenzialmente da una struttura rappresentativo-testimoniale: «Die wichtigste Einsicht, die alle anderen trägt und bedingt, ist die vom funktionell-repräsentativen Charakter der christlichen Daseinsform, in welcher der menschliche Gegensatz zwischen Person und Funktion hinfällig geworden ist»¹⁴⁹¹.

Una simile risoluzione dell'elezione nella testimonialità della chiesa può trovare una prima conferma *sub contrario*. Nel suo confronto critico con la riduzione razionalistico-storicista della cristologia, Balthasar afferma infatti che l'oltrepassamento metodico del nucleo storico della singolarità fattuale di Gesù sottrae alla fede cristiana il punto d'appoggio ultimativo che consente a essa di attuarsi realmente nel senso di un affidamento omologico-incarnatorio all'evento originario di Dio¹⁴⁹². La fede cristiana può essere effettivamente «appropriazione *testimoniale*» dell'«agire che redime» di Gesù, solo se essa può ragionevolmente fondarsi in ultima battuta sull'evidenza, storicamente percettibile dalla coscienza pratica, della validità ultima di quell'attestarsi di carne della verità incondizionata di Dio, finendo così con l'essere sollecitata a un affidamento totale nell'esercizio incondizionato della propria libertà¹⁴⁹³. La «storia» di Gesù, come definitività dell'autocomunicazione di Dio, e la testimonianza, come specificazione sufficiente dell'elezione ecclesiale, si danno solo attraverso una reciprocità insuperabile, e stanno o cadono insieme. Questo è già divenuto chiaro nel confronto condotto da Balthasar con la teologia di K. Rahner. Che un simile vincolo riemerge proprio in questa sede è segno che la particolarità del render-testimonianza da parte dell'elezione ecclesiale *per* l'universalità dell'«agire che redime» della carne di Gesù è in grado di rendere ragione sufficiente di una *electio in actu primo redemptionis/revelationis*.

Di fatto, per Balthasar, perché sia possibile una adeguata trasmissione di questa indisponibile *traditio carnis Jesu*, c'è bisogno proprio *in re* «[...] etwas Dauerndes und jederzeit Aktuelles, das aber so beschaffen sein müßte, daß es *als ganzes ein Hinweis* wäre auf seine eigene, jederzeit aktuelle Gegenwart, seine liebende Hingabe an jeden, sein persönliches Ansprechen eines jeden, sein Bereitstehen für jeden»¹⁴⁹⁴. Questo ci porta a una compensazione dell'elezione come rinvio testimoniale alla *res carnis* dell'autocomunicazione di Dio nella contingenza della storia degli uomini. E l'esercizio appropriato di una tale testimonialità ecclesiale può essere unicamente quello dell'attestazione a posteriori dell'apriori di ogni testimonianza che è l'universalità della rappresentanza testimoniale dell'«agire che redime» del Crocifisso¹⁴⁹⁵. In questo «luogo» della storia l'universalità dell'agire testimoniale di Gesù è l'istanza ultima di qualsiasi attestazione ecclesiale di quest'azione di Dio a favore di ogni carne: «Deshalb ist es die erste Aufgabe der Kirche, ihre eigenen Strukturen durch immer neue Selbstkritik unter dem Gericht Christi so durchsichtig wie möglich auf die christliche Liebe zu machen, damit die Kirche als ganze ein reines Zeugnis für den Einsatz Gottes in der Welt wird[...] Der Einsatz von Christen, um die kirchlichen Strukturen auf ihren wahren Gehalt hin transparent zu machen, vollzieht sich aber je in ihrem Einsatz als kirchliche Christen für die Welt im ganzen»¹⁴⁹⁶. Ancora una volta: testimonianza come determinazione sufficiente e ragione teologica della particolarità storica dell'elezione.

Si può ora cercare di procedere verso un ulteriore controllo della validità di questa tesi fondamentale. Ciò è possibile per riferimento all'interpretazione balthasariana della fede ecclesiale. Di certo Balthasar non sviluppa alcuna trattazione sistematica volta a fissare il carattere squisitamente testimoniale della *fides*

¹⁴⁸⁸ NK, 138.

¹⁴⁸⁹ Cf. GW, 18.

¹⁴⁹⁰ - «die als solche jenseits von Laientum und Klerikat steht» (cf. SV, 144). Quanto in questo passo risulta difficile da accettare, e che in parte è anche contraddittorio con altri luoghi della teologia balthasariana, sono le affermazioni con cui egli istruisce, da un lato, un rapporto diretto tra cerchio discepolare e il cristiano che assume un ufficio ministeriale nella chiesa e, d'altro lato, con le quali Balthasar vuole individuare nella folla la figura biblica dei laici cristiani. La contraddizione è interna, in quanto l'esistenza cristiana nel suo complesso come sequela discepolare di Gesù (e per Balthasar essa può essere unicamente ciò) ha il suo archetipo nella scena evangelica complessiva della chiamata-sequela-invio dei discepoli.

¹⁴⁹¹ SV, 144.

¹⁴⁹² Cf. HD, 429-430.

¹⁴⁹³ VC, 122-123: «Die so in der Offenbarung selbst grundgelegte, immer offene und sich übersteigende Dialektik von Ereignis und Schau, wobei das Überwältigende im Ereignis liegt, von dem aber erst der Schauende, Nachsinnende überwältigt wird[...] Diese [Überwältigung im Ereignis] nun bedarf, um menschen- und weltförmig zu sein, einer echten *Struktur*. Sie erst bringt den unendlichen Geheimnis-Hintergrund, der sich als das Schöne, das Wahre und Gute offenbaren will, nach vorn in die Evidenz. Fehlte diese, so wäre Glaube nicht menschenförmig, sondern spiritualistisch-irrational».

¹⁴⁹⁴ NK, 53 (corsivo mio).

¹⁴⁹⁵ NK, 162: «Da ist also Einer, der meiner ganzen Existenz vorweg ein ganz anderes Martyrium erlitten hat, als ich oder irgendeiner, und wäre er Sokrates, es erleiden kann: ein Martyrium für mich, um meinewillen, an meiner Statt, mich, der es hätte leiden sollen, stellvertretend[...] Für den glaubenden Christen ist es also tatsächlich so, daß sein Leben auf einem stellvertretenden Tod steht, und zwar nicht bloß sein physisches Leben, sondern sein geistiges, sein Leben vor Gott, der letzte Sinn seines Daseins».

¹⁴⁹⁶ *Einsatz*, 96.

ecclesiae. Vi sono però, sparsi nella sua teologia, tutta una serie di accenni che rimandano a una tale visione. Ne abbiamo già avuto sentore più volte nel corso di questo lavoro, così che adesso è sufficiente offrire uno sguardo sistematico della questione, per delineare così l'adeguatezza della tesi esposta. Da un lato, Balthasar si esprime in chiare lettere per una concezione propriamente testimoniale della relazione interna all'elezione nella sua attuazione più propria, cioè dell'amore fraterno¹⁴⁹⁷; amore cristiano che è per lui la struttura essenziale della fede cristiana: «Christliche Bruderliebe ist deshalb etwas völlig anderes als ein gutes sittliches Vorbild für zwischenmenschliches Benehmen; sie ereignet sich immerdar als die Sammlung in einem Brennpunkt, als der *Erweis* und *Vorweis* einer den Menschen selbst absolut übergreifenden Liebe, somit als der *Verweis* auf sie, die der Mensch nicht selber in Verwaltung nehmen kann, da sie als die immergrößere sich längst im voraus an ihm erwiesen hat[...] Auch im vollen werktätigen Einsatz[...] gibt [der Christ] nur Zeugnis vom Licht, so wie Christus selber, der Sohn des Vaters, dem das Lichtsein zueigen gegeben war, in all seinem Leuchten nur Zeugnis geben wollte vom Vater[...] Dieses vorweisende Verweisen ist im Christen der Glaube»¹⁴⁹⁸.

D'altro lato, Balthasar rapporta chiaramente la «cosa» della *fides ecclesiae* non tanto al momento istituzionale, quanto piuttosto - attraverso di esso quale mediazione che ne garantisce l'obiettiva accessibilità per ogni coscienza - alla Parola stessa di Dio¹⁴⁹⁹. In questo modo viene interdetta già in radice qualsiasi cattiva autoreferenzialità della *fides ecclesiae*, fatale tautologia dell'inspessimento offuscante della mediazione. Di contro, quella fede può esercitarsi unicamente nella sua originaria ed essenziale referenzialità all'autocomunicazione di Dio e, questo, nella forma del rinvio testimoniale alla carne in cui essa è accaduta una volta per tutte: «Damit ist schließlich die alles entscheidende Regel für die Glaubensverkündigung gegeben. Diese soll bei den Hörern den Blick in die Mitte des Ereignisses lenken und dessen Selbstevidenz[...] in ihren Herzen zum Aufstrahlen bringen»¹⁵⁰⁰.

Possiamo chiudere con un ultimo riscontro della validità della tesi fondamentale espressa in questo paragrafo, volto a registrare il peso che Balthasar accorda alla testimonianza nella costituzione dell'elezione. La testimonialità è, di fatto, la struttura basilare che non deve essere mai persa affinché l'elezione ecclesiale possa attuarsi sensatamente rispetto all'evento originario di Dio: «Rings um den "treuen Zeugen" Jesu stehen die für ihn Zeugnis Ablegenden, die alle auf sein selbstgültiges, vollwertiges Zeugnis hinweisen»¹⁵⁰¹. La testimonianza diviene così totalizzazione sensante dell'esistenza del credente cristiano¹⁵⁰². È chiaro, pertanto, che l'elezione ecclesiale non può avere altra conformazione strutturale se non quella della testimonianza stessa¹⁵⁰³: «Vom Evangelium her betrachtet, kommt ihr keine andere Gestalt als diese relative, auf die Hauptgestalt der Offenbarung hinweisende zu»¹⁵⁰⁴. Se si deve costituire qualcosa come una forma ecclesiale, essa è posta originariamente a servizio testimoniale della forma di rivelazione affinché questa, attraverso la mediazione della testimonianza dell'elezione ecclesiale, possa rendersi presente a ogni uomo nella sua propria (obiettiva) evidenza: «Nur geht es bei der Form Kirche um nichts Selbstzweckliches, sondern um die *forma Christi*, die in der Welt und Weltgeschichte anwesend sein und von der aus ins Ganze hineinwirken will. Er ist die Form, nicht wir. Wir nehmen daran nur Anteil, durch Gnade, als Diener an seiner Sache»¹⁵⁰⁵. L'elezione è solo nella misura in cui essa è in grado di far coincidere lo spessore della propria esistenza con l'attestazione obiettiva della *res carnis* dell'evento originario di Dio, attuandosi, così, come omologia testimoniale della «storia» di Gesù¹⁵⁰⁶.

Si sono così esposti gli elementi principali che consentono una visione della testimonianza come forma fondamentale e specificazione sufficiente dell'elezione nella teologia di H.U. von Balthasar. Con ciò la *fides ecclesiae*, nel senso della fede testimoniale, non può essere né un rafforzamento di un'identità discepolare debole né una assicurazione contro la paura di una perdita di identità sociale della chiesa. *Fides ecclesiae* può essere soltanto riconoscimento in esercizio del fatto che l'elezione deve essere unicamente servizio alla forma di rivelazione e alla destinazione universale dell'«agire che redime» di essa (ossia offerta

¹⁴⁹⁷ GW, 379: «Man sollte, wenn man von Jesu Forderung eines Lebenszeugnisses der an ihn Glaubenden ausgeht, nie vergessen, daß ein solches Zeugnis in der Nachfolge nur Sinn hat, wenn der Sinn des Lebenszeugnisses Jesu ausdrücklich als Offenbarung der väterlichen und trinitarischen Liebe verstanden wird[...] Deshalb ist das einzelne Lebenszeugnis nach dem ausdrücklichen Willen Christi zunächst die Verwirklichung der innerkirchlichen Bruderliebe, wodurch die Kirche als ganze vor der Welt und für sie das Zeugnis für die Glaubwürdigkeit der Liebe Gottes in Christus ablegt».

¹⁴⁹⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III, 1,2. Im Raum der Metaphysik. Neuzeit*, Einsiedeln 21965, 977-978 (in seguito: NZ).

¹⁴⁹⁹ SV, 427-428: «Aber das Zentrum des Glaubens liegt nicht im Verhältnis des Glaubenden zum Glaubensboten, den er hört, sondern zum Gotteswort, das gehört wird und dem er sich als dem lebendigen fleischgewordenen Gott restlos überantwortet. Das "Hören" des kirchlichen Kerygma ist (und bleibt auch) der Eingang in das wesentliche "Hören" auf Gott, der Glaubende glaubt nur darum "der Kirche", um mit und in der Kirche und als Kirche (worin sich Klerus und Laien nicht mehr unterscheiden) dem einen Gotteswort zu gehorchen».

¹⁵⁰⁰ SC, 66.

¹⁵⁰¹ GW, 377.

¹⁵⁰² Cf. GW, 378.

¹⁵⁰³ PC, 394: «Kirche ist durch die vorbereitenden Handlungen des irdischen Jesus und seine Selbststiftung in Kreuz und Eucharistie objektiv gesetzt ("gestiftet"), so objektiv, daß über alles Schwanken in der Ratifizierung hinaus ihre Unbesieglichkeit mit verbürgt wird (Mt 16, 18). Dennoch ergeht solche "stiftende" Verheißung (bei Matthäus) in einen bezeugten Glauben (Mt 16, 16) und (bei Joh 21, 15-17) in eine bezeugte Liebe hinein[...]».

¹⁵⁰⁴ SG, 535.

¹⁵⁰⁵ NK, 60-61.

¹⁵⁰⁶ MG, 390: «Sie besaß die soziologisch schwierige Bestimmung, durch ihr Dasein (nicht allein durch ihr Wort) die Absolutheit der Zuwendung Gottes zur Welt in Christus zu bezeugen, deshalb als gesellschaftliches Gebilde unter anderen den Anspruch auf Katholizität, also Ganzheit, erheben zu müssen».

all'«appropriazione che salva» di ogni coscienza)¹⁵⁰⁷. La misura ultima della particolarità storica di questo servizio testimoniale rimane sempre l'universale destinazione della carne di Gesù: «Christlicher Glaube ist primär kein Selbstverständnis der Kirche als Gemeinschaft, sondern ein Gehorsam: Anerkennung des Enteignetseins in der Übereignung an Christus, der sich selbst für alle enteignet hat in seinem Sterben und Auferstehen. Kraft dieses Gehorsams, der das Sein des Christen jenseits seiner selbst in Christus gründet, erhält die Liebe[...] das Übergewicht über jedes noch so absolute Wissen. Der Bruder, für den Christus starb, ist die Grenze dieses Wissens»¹⁵⁰⁸. Come «appropriazione testimoniale» di questa dedizione incondizionata di Dio nella carne del Figlio la *fides ecclesiae* si attua sempre a favore di ogni (altra) carne, per la quale il Signore Gesù ha consegnato, in rappresentanza per tutti, la sua propria carne¹⁵⁰⁹: «Das christliche Bekenntnis zu Gottes Ja ist das Zeugnis der endgültigen Weltzuwendung Gottes, es ist deshalb selber nicht weltabgewandt, auch nicht religiös-fanatich, sondern hält nur die Eindeutigkeit des Einsatzes durch, den der Christ als verantwortlicher Mitmensch für die gemeinsame Welt auf sich genommen hat»¹⁵¹⁰.

3.3.4 Ontologia della rappresentanza testimoniale (*De gratia*) ed ermeneutica della testimonianza (*De ecclesia*): La differenza necessaria

In riferimento agli esiti aporetici della tarda teologia di Agostino emerge in H.U. von Balthasar la problematica urgente di giungere a una adeguata differenziazione teologica fra i trattati *De gratia* e *De ecclesia*. Qui, infatti, l'elezione storica viene fatta coincidere con una dottrina della predestinazione che «sa»¹⁵¹¹ anticipatamente dell'evento finale dell'«agire che redime» di Gesù; così che l'incondizionatezza della grazia redentrice di Dio viene tendenzialmente identificata con la grandezza storica della «chiesa dei predestinati». Alla luce di questa aporia del pensiero agostiniano (e della sue successive interpretazioni) è assolutamente necessario operare la diversificazione sopra indicata per evitare che la storicità dell'elezione (*Erwählung*) si tramuti in una ipostatizzazione ontologicizzante che la separa dalla condizione comune dell'umano (*Aus-Erwählung*), facendola così inevitabilmente chiudere in se stessa¹⁵¹² fino a una sciagurata delimitazione dell'offerta universale della grazia di Dio alla particolarità storica della elezione ecclesiale¹⁵¹³. In questo caso l'incondizionatezza della grazia sarebbe davvero destinata a tramutarsi in un cattivo assolutismo ecclesiastico della verità; e l'«appropriazione testimoniale» dell'«agire che redime» di Gesù non potrebbe che approdare a un reale *Heilsegoismus* della chiesa nei confronti dell'umano tutto¹⁵¹⁴.

Per non cadere in questa aporetica identificazione dell'«agire che redime» e dell'«appropriazione che salva» con l'«appropriazione testimoniale» che fa la mediazione storica dell'elezione, Balthasar ritiene assolutamente necessario distinguere con cura fra il *De gratia* e il *De ecclesia*, fra ontologia della rappresentanza testimoniale ed ermeneutica della testimonianza: «Doch ist der Ausgriff des eschatologischen Werkes Jesu von solcher Art, daß sein unmittelbares Gnadenwirken in den außerkirchlichen Bereich[...] von der Kirche als möglich offen gelassen werden muß[...] Die Kirche] hat den Auftrag, in der Nähe des Wirkenzentrums Christus zu stehen, um mit ihm zusammen "Licht der Welt" zu sein (Joh 8, 12; Mt 5, 14). Aber sie ist nicht identisch mit seinem Licht, so daß sie möglicherweise dort, wo sie mit ihrem Licht hingelangt, auf sein schon vorhandenes Licht trifft»¹⁵¹⁵.

La rilevanza ecclesiologicala di questa differenziazione decisiva dei due ambiti teologici si mostra, poi, nella limpida constatazione con cui Balthasar afferma l'esistenza di una differenza insuperabile tra l'ordine ecclesiale dell'elezione e l'evento compiuto dell'offerta graziosa della redenzione da parte di Dio: «Dennoch ist der neutestamentliche Erwählungsraum, die Kirche Christi, nicht einfach koextensiv geworden dem Raum des noachitischen Bundes mit der ganzen Schöpfung: es findet in Christus nochmals eine Erwählung-Berufung-Sendung aus der Welt heraus und in die Welt hinein statt, in bleibender Differenz zwischen dem Bereich Kirche und dem des endgültigen Gottesreiches»¹⁵¹⁶. Se si tiene presente quanto detto in precedenza sulla rappresentanza testimoniale di Gesù come inclusione universale nell'evento originario di Dio, e in particolare il rinvio alla connessione strutturale nella teologia di H.U. von Balthasar tra atto della conversione

¹⁵⁰⁷ Cf. PC, 247.

¹⁵⁰⁸ NB, 424.

¹⁵⁰⁹ Cf. MG, 381.

¹⁵¹⁰ *Einsatz*, 100-101.

¹⁵¹¹ Cf. *Hoffen*, 52.

¹⁵¹² SV, 187: «Diese ganze Ekklesiologie, die in der bewegten dynamischen ab- und aufsteigenden, tragenden und getragenen Kirchenliebe ihren Mittelpunkt hat und ihren organischen Abschluß in der unbefleckten Empfängnis Marias findet, erhält durch die Prädestinationslehre des späten Augustinus eine Einschränkung. Durch diese Lehre tritt die eschatologische Scheidung des Johannesbriefes in greifbare, bestimmende Nähe[...] Nicht als ob Augustinus die eschatologische Scheidung empirisch hätte vornehmen wollen; aber verborgen unter der irdischen Scheidungslinie von Kirche und nicht Kirche läuft, mit dieser Linie nicht einfach identisch, die eschatologische Linie der "beiden Reiche" [...] Das Tragen der Liebe hat eine wenn auch einstweilen nicht verifizierbare Grenze. Die Fruchtbarkeit der Liebe ist nicht einfach unendlich. Die Kirche der Auserwählten schließt sich in sich selber[...]». Cf. GW, 255-257.

¹⁵¹³ *Schleifung*, 38-39: «Die erste bezweckt ein Neudenken des alten Axioms "Außerhalb der Kirche kein Heil", das von Augustin in einer rigorosen Form ausgelegt worden war (strenger als von frühern Kirchenvätern, die sich zuerst seiner bedient hatten): nach Augustin besteht für jeden Menschen Heils-Hoffnung solange er lebt, das heißt solange er sich von der Sünde bekehren und, falls er außerhalb der katholischen Kirche weilt, zu ihr konvertieren kann. Diese Deutung[...] entsprach einer sichtbar umrissenen Civitas Dei auf Erden: eines übernatürlichen Lichtbezirks, dem ebenso deutlich umgrenzt ein anderer, dunkler und - in der Ewigkeit - unauffehbarer Bezirk entgegenstand».

¹⁵¹⁴ Cf. *Schleifung*, 42-45.

¹⁵¹⁵ PC, 259. Cf. GW, 383.

¹⁵¹⁶ PC, 257.

e atto di fede, non dovrebbe qui sorprendere il fatto che si dia la possibilità di operare una distinzione fra una fede «generale» (ossia l'«appropriazione che salva» da parte della libertà dell'inclusione obiettiva dell'uomo nella rappresentanza testimoniale di Gesù) e una fede «omologica» (ovvero l'«appropriazione testimoniale» dell'«agire che redime» di Gesù come inclusione particolare di alcuni nell'evento originario di Dio ordinata alla mediazione storica di questo a favore di ogni libertà)¹⁵¹⁷. Si potrebbe dire che l'«appropriazione testimoniale» rappresenta la determinazione ecclesiale dell'«appropriazione che salva» da parte della libertà umana, la quale giunge a riconoscere nell'«agire che redime» della carne di Gesù la validità ultima di un offerta di senso capace di ostendere la giustizia originaria della volontà di Dio.

D'altro lato, ciò significa che per Balthasar l'efficacia universale della grazia¹⁵¹⁸ non deve avere necessariamente la caratterizzazione storica della fede testimonialmente connotata che pertiene alla comunità dell'elezione discepolare¹⁵¹⁹. Questo proprio mentre non si deve mai dimenticare che l'«appropriazione che salva» della libertà, che fa della rappresentanza testimoniale di Gesù «evento proprio» dell'uomo, ha sempre la forma della *fides*¹⁵²⁰. Quanto qui deve essere evidenziato è precisamente la consapevolezza, in Balthasar, della necessità di giungere a un'equilibrata distinzione teologica fra *gratia fidei*, come questione antropologico-generale da svolgersi adeguatamente nel trattato *De gratia* (senza però trasformarla surrettiziamente in una cristologia trascendentale), e *fides testimonialis*, come mediazione storica all'universalità dell'azione redentiva di Dio nella rappresentanza testimoniale della carne di Gesù che deve essere sviluppata nel trattato *De ecclesia*¹⁵²¹. Dopodiché sarà possibile affermare con pertinenza che la *gratia fidei* rimane la norma a essa non disponibile e il contenuto ineducibile della stessa *fides testimonialis*, in quanto la chiesa «[...] ihren Maßstab nicht in sich selbst, sondern über sich [trägt]»¹⁵²².

È possibile ora tentare di schizzare il profilo essenziale della distinzione balthasariana fra l'«agire che redime» di Gesù e l'«appropriazione testimoniale» della mediazione storica dell'elezione. Egli postula un anticipo obiettivo e irriducibile della rappresentanza testimoniale della carne di Gesù di fronte a qualsiasi testimonialità resa dalla chiesa; così che la testimonianza (proprio come inclusione subalterna e secondaria *in actu primo redemptionis/revelationis*) non può essere né la ragione né la causa della grazia salvifica dell'azione redentiva di Dio nella «storia» di Gesù¹⁵²³. La grazia dell'«agire che redime» precede (ontologicamente) sempre ogni attestazione della *fides ecclesiae* resa a suo favore, «denn nicht ich bin für diesen Bruder gestorben, sondern unser beider Herr; und dieser stellvertretende Liebested, der den Widerstand und die Finsternis des Bruders je schon hinweggetragen hat, ist längst bei ihm angekommen, eh ich ihn traf»¹⁵²⁴.

In rapporto a questo anticipo della grazia rispetto alla mediazione ecclesiale Balthasar introduce una differenziazione analoga¹⁵²⁵ a quella da lui già utilizzata per descrivere la relazione esistente fra momento «obiettivo» e momento «soggettivo» nella *Stellvertretung*. Da un lato, l'«agire che redime» di Gesù è l'indicativo contenutistico-fondante dell'elezione; dall'altro, l'elezione ecclesiale *deve* essere quell'imperativo onticamente attuato dalla libertà che corrisponde testimonialmente¹⁵²⁶ all'incondizionatezza dell'offerta universalmente inclusiva della grazia di Dio nella carne di Gesù; ossia nel *modo* di una partecipazione sempre graziosamente¹⁵²⁷ concessa e ordinata al servizio della destinazione universale della *gratia fidei*¹⁵²⁸: «Was hier "mystischer Tod" genannt wird - in der Patristik hat das Wort mystisch immer Bezug zum objektiven Christumysterium, zumal wenn es um sakramentale Teilnahme daran geht -, ist aber, sofern es als sakramentales Mitsterben des Glaubenden mit Christus in Taufe (und Eucharistie) verstanden wird, schon etwas Sekundäres, das ein Primäres: das Faktum des alle menschlichen Tode unterfassenden Todes

¹⁵¹⁷ NB, 419: «Also Anteilnahme am Tragen Christi, aber in der Vorsicht, die doppelt nötig wird, wo eine Verwechslung des Tragens Christi mit dem eigenen Tragen alles verderben könnte[...]».

¹⁵¹⁸ *Kleiner Diskurs*, 40-41: «Bis hier kann die Gnade vordringen. Und wenn man an den genannten Unterscheidungen festhalten will, dann müsste man sagen: die gnade ist „wirksam“, wenn sie meiner Freiheit ein so evidentestes Bild ihrer selbst vorstellt, daß sie nichts anders kann, als sich selber frei zu ergreifen, und sie wäre bloß „hinreichend“, wenn dieses Bild meine Freiheit nicht wirklich bewöge, sich selbst zu bejahen, diese vielmehr lieber in ihrem Selbstwiderspruch verharrte».

¹⁵¹⁹ SC, 278: «Wir müssen dann das freie Walten der Gnade Christi auch außerhalb der Bezirke ausdrücklichen christlichen Glaubens anerkennen[...] Die christliche Offenbarung hat Sichten auf Gott eröffnet, die der Philosophie schlechthin verborgen sind. Dazu gehört die unaßliche Freiheit Gottes im Verhältnis zum Einzelnen, wie sie sich in Prädestination, Gnadenführung, Endgericht mit möglicher Verwerfung kundtut. Widerhall dieser unbezwingbaren Freiheit ist die begegnende Freiheit des Du, die von keinem philosophischen Ort her (etwa einem überindividuellen, transzendentalen, intellegiblen Ich) in den Griff genommen werden kann. Nur einem so freien Du gegenüber ist das Wagnis der totalen Hingabe möglich, wie es Christus für mich und für dich vollzogen hat».

¹⁵²⁰ GW, 249: «Aber die innerste Form der Freiheitsempfang vom Heiligen Geist bleibt die Bereitschaft zu dieser Offenheit [ossia che ogni vera libertà personale vuole e riconosce la libertà di tutti], die, primär als Gnade vom Geist erwirkt, zugleich (in wechselseitiger Kasualität) auch die Bedingung der Möglichkeit ist, daß die menschliche Freiheit sich von der göttlichen in-formieren lassen kann: diese Bereitschaft ist (im paulinischen und johanneischen) umfassenden Sinn der *Glaube*: das Wahrseinlassen der göttlichen Liebeswahrheit für uns und in uns[...]».

¹⁵²¹ Cf. GW, 240-242.

¹⁵²² NB, 407.

¹⁵²³ NB, 411: «Das letzte der verirrtten Schafe des Vaters will er heimtragen. Was immer aus seinen Jüngern auf diesem Weg "ins Letzte" (Jo 13, 1) wird, und wie immer die Kirche ihre Rolle, ihr Verstehen oder Nichtverstehen, Nachfolgen oder Stehenlassen später schildern mag: sicher ist, daß er es fertiggebracht hat, sein Blut des Neuen Bundes für alle zu vergießen (Mk 14, 24)».

¹⁵²⁴ NZ, 978.

¹⁵²⁵ Cf. PC, 110-111.

¹⁵²⁶ NK, 166: «Ein nicht nur humanistisches, sondern darüber hinaus wahrhaft christliches Martyrium bezeugt also den unverkürzten, integralen neutestamentlichen Glauben, der sein Zentrum hat im "pro nobis" des Credo[...]».

¹⁵²⁷ Cf. PC, 246.

¹⁵²⁸ K, 148: «Wenn es schon so etwas wie Kirche geben soll, dann bestenfalls als die Denomination derjenigen, die um diese universelle Liebe Gottes *wissen*, sie aber so wenig auf sich beziehen, gar auf sich beschränken, daß sie vielmehr mit der Kunde davon hinausgehen zu allen, um sie in Tat und Wort zu verkünden. Kirche würde dann ihre Berechtigung nur soweit haben, als sie im Aufbruch ist, weg von sich selbst, hin zu den anderen».

Christi voraussetzt. Die besondere Teilnahme an diesem unterfassenden Tod durch das kirchliche Sakrament hebt die von Paulus hervorgehobene Tatsache nicht auf, daß zunächst alle Tode durch den einen Tod aufgrund seines Stellvertretungscharakters affiziert sind. Bündig heißt es 2Kor 5, 14: "Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben". Der Ton des ersten Satzteils liegt auf dem "für"; das Ganze ist indikativisch. Das folgende, imperativisch Gewendete entspringt einer aus Liebe gezogenen und für sie schlüssigen Folgerung: "und gestorben ist er für alle, damit die, welche leben, nicht länger für sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt worden ist" (ebd. 15). Erst dieser Imperativ, der objektiv allen Lebenden gilt, fordert ein in die "mystische", das heißt sakramentale, und natürlich entsprechend dem Sakrament auch existentielle Gleichgestaltung mit der geistigen Gesinnung, aber dann auch mit dem Leidensschicksal des Für-Sterbenden»¹⁵²⁹. La dialettica permanente tra indicativo, che in Gesù Cristo si è già sempre dato una volta per tutte, e imperativo, che deve (*sollen*) diventare «evento proprio» della libertà del soggetto (qui come chiamata all'elezione a corrispondere a tale indicativo nella forma del servizio testimoniale a favore di terzi), non è semplicemente compito morale del singolo cristiano preso in se stesso. Essa riguarda, piuttosto, la chiesa nella sua interezza, mentre questa deve (*sollen*) diventare ciò che essa in Cristo già è¹⁵³⁰. Si dà qui chiaramente un ordinamento del trattato *De ecclesia* al *De gratia*, e non mai viceversa.

In primo luogo, è necessario sottolineare come per Balthasar una adeguata considerazione dell'inclusione particolare dell'elezione nell'evento originario di Dio sia possibile solo a partire dall'universalità della destinazione originaria della libertà umana a esercitarsi nel senso della libera corrispondenza al volere di Dio (cioè in riferimento alla struttura complessiva della rappresentanza testimoniale di Gesù). Destinazione, questa, che trova la sua improducibile condizione di possibilità nella coincidenza del libero disporre di sé di Gesù con l'incondizionato della volontà del Padre (agire della libertà della carne del Figlio che precede qualsiasi attuazione consequenziale della testimonianza ecclesiale): «Solcher Nachvollzug ist möglich, weil Gott zu gehorchen und seinen Willen zu erwarten in der Grundverfassung der Kreatur liegt. Und doch ist er einzig durch Jesus möglich[...] weil die christliche Fruchtbarkeit einzig aus der kenotischen Bereitschaft des Sohnes zum Vater stammt[...] In der gandenhaft geschenkten Kommunikation[...] wird durch alle Texte des Neuen Bundes hindurch unerbittlich der Abstand zwischen dem einen "Meister und Herrn" (Jo 13, 13) und den Jüngern und Nachfolgern gewahrt. Das müßte nicht sein, wenn die kenotische Bereitschaft zum väterlichen Willen nicht qualitativ anderer Art wäre als die aller freien Geschöpfe»¹⁵³¹. Da ciò consegue che l'elezione, mentre si appropria liberamente dell'indicativo che personalizzandola la determina come testimonianza, può attuare consequenzialmente in maniera adeguata il momento soggettivo dell'inclusione particolare, reso possibile dall'anticipo della rappresentanza testimoniale di Gesù¹⁵³².

Quanto si è qui descritto può realizzarsi solo come «coincidenza in esercizio» dell'unità, graziosamente offerta dalla *res carnis*, dell'evento originario di Dio di «essere e dovere»¹⁵³³. Ancora una volta, ciò può accadere soltanto come *fides testimonialis* dell'azione indisponibile di Dio nella testimonianza crocifissa di Gesù di Nazaret: «[...] Glaube bestimmt die menschliche Existenz von der Stelle her, wo Christus selbst durch seine gehorsame und leidende Existenz geschichtlich den Zugang zum Vater öffnet, oder anders gesagt, wo Gott der Vater sich im Gehorsam des Sohnes, in seiner Knechtgestalt der Welt zuwendet»¹⁵³⁴. Anche da questo versante è evidente un ordinamento dell'elezione all'universalità dell'«agire che redime» di Gesù¹⁵³⁵; che, mentre include certamente in sé la particolarità di una sua mediazione storica (*electio*)¹⁵³⁶, ha però la sua *ratio* giustificante non in quella struttura particolare ma unicamente nell'universale destinazione dell'evento originario di Dio. Ciò viene annotato da Balthasar, in riferimento ad Ambrogio, in cui afferma che «[...] die Vermählung Christi und der Kirche nur auf dem Hintergrund einer gleichsam wurzelhaften Vermählung mit der Menschheit im ganzen deuten läßt. Dann aber kann die Begegnung der "Einheit von oben" mit der "Einheit von unten" nicht bedeutungslos sein für die Bildung auch der kirchlichen Einheit. Die Einheit von unten ist für den Erlöser als Einheit der erbsündigen massa damnata gekennzeichnet, und die erlösende Einheit von oben - Gott in Christus in der Kirche - meint als letztes Subjekt der Zuwendung nicht Vereinzelte, die aus der massa damnata herausgehoben, der Erlösung gewürdigt werden, sie meint nichts Geringeres als die Menschheit. Für sie hat Christus am Kreuz genuggetan, etwas anderes zu sagen wäre Jansenismus»¹⁵³⁷.

È possibile a questo punto ricavare la conclusione pratica della differenza teologica che Balthasar pone fra ontologia della rappresentanza testimoniale ed eremeneutica della testimonianza. Essa approda al fatto che una «[...] *Sondergestalt* der Kirche in der Welt nötig bleibt, um das ergangene *allgemeine* Heil der Welt

¹⁵²⁹ ES, 303.

¹⁵³⁰ Pl, 183: «Was anlässlich Röm 6 für das Verhältnis zwischen Christus und dem einzelnen Gläubigen schon bemerkt worden ist: daß die Imperative, etwa mit Christus gestorben und auferstanden zu sein, auf den Indikativen aufrufen, daß der Christ tatsächlich mit Christus gestorben und auferstanden ist, hat nicht minder für des Christen Verhältnis zur Kirche zu gelten oder genauer: für das Verhältnis der als empirischen immer unvollkommenen und strebenden Kirche zu ihrer in Christus je schon erfüllten idealen Realität, die sowohl objektiv wie subjektiv vollkommen Antwort an Gott und an Christus ist».

¹⁵³¹ NB, 201.

¹⁵³² VC, 177: «Und wenn er Akte setzt und Handlungen vollbringt, dann nicht eigentlich strebend zur Vollendung hin, nicht in der Unterscheidung von Sein und Sollen, sondern aus der unbedingten Erkenntnis und Forderung, daß die göttliche Einheit von Sein und Sollen, die durch die Gnade in ihm lebt, sich in seinem Leben durchhalten muß».

¹⁵³³ Cf. VC, 178-179.

¹⁵³⁴ SV, 60.

¹⁵³⁵ Cf. *Glaubhaft*, 64-65.

¹⁵³⁶ Cf. MG, 79.

¹⁵³⁷ SV, 191. Cf. SV, 91-93; NB, 87-88.

anzukündigen und vorzuleben»¹⁵³⁸. La particolarità della testimonianza ecclesiale *per* Gesù, che è sempre un «Moment der Menschheitszeit»¹⁵³⁹, *deve (sollen)* pertanto rappresentare a favore di terzi ciò che l'intero dell'umano in Gesù Cristo già è¹⁵⁴⁰. Esito, questo, chiaramente testimoniale. «Aber wozu dann noch Kirche?»¹⁵⁴¹. Si potrebbe rispondere: per rendere testimonianza a favore di terzi dell'affidabile giustizia dell'incondizionato di Dio che è la *res carnis* dell'evento originario cristiano. E questo perché la coscienza storica - geneticamente parlando - sta nel rinvio. Attraverso la mediazione testimoniale dell'elezione ecclesiale il realismo assoluto del manifestarsi dell'incondizionato di Dio può essere adeguatamente trasmesso nella storia, senza con ciò costringerlo a una cattiva trascendentalità. Solo nel medio di una tale attestazione la coscienza può essere sottratta a una contraddittorietà ultima con se stessa. Perché c'è ancora bisogno di una elezione testimoniale? *Solo* per questo, però per questo *necessaria*.

3.3.4.1 La necessità storica della testimonianza ecclesiale

La coscienza viene destata a se stessa e consegnata alla sua propria libertà solo attraverso la mediazione di un'alterità attestante, che viene a rappresentare il «luogo» proprio di quella coscienza senza potersi però insediare in questo spazio e senza poterlo catturare per sé. Appunto, struttura elementare della coscienza storica come coscienza *attestata*. Identità e-vocata nel senso di una *traditio* a se stessa della coscienza, che nel medio di questa alterità «graziosa» può giungere a un'incondizionata attuazione del suo libero disporre di sé. A motivo di questa sua struttura genetica, la coscienza è rimandata a un fondamento ultimo che la rende possibile come tale. Esso rimane «trascendente», ma non esterno, rispetto a questa attuazione coscienziale del soggetto. Si è visto che per Balthasar la coscienza sta nel rinvio, in quanto il suo libero disporre di sé «[...] eben die Freiheit liebenden Transzendenz über seine enge Besonderheit ist»¹⁵⁴². Questo essere-nel-rinvio rapporta la coscienza storica a un'offerta irrevocabile di senso ultimo che essa non può produrre da sé, il darsi della quale, però, è necessario affinché la coscienza storica non si veda abbandonata a una definitiva contraddizione con se stessa.

Questa validità ultima del senso si rappresenta nella doppia testimonialità della genesi storica della struttura elementare della coscienza, in cui il soggetto è e-vocato e così consegnato a se stesso; ciò significa nell'alterità attestante del volto e-vocante e nell'ossatura attestata della coscienza soggettuale. Ma questa validità ultima non si identifica né con i due poli della testimonialità dialettica né con la relazione testimoniale. Essa viene, piuttosto, rappresentata dal plesso della testimonianza nel momento in cui esso le offre lo spazio della libertà in cui l'ultimità del senso può attestarsi indisturbata. Per potersi attuare senza contraddizioni, la coscienza storica necessita di una tale attestazione di un senso ultimo e incondizionato nel medio di una libertà attestante. H.U. von Balthasar comprende la storicità contingente del render-testimonianza della *fides ecclesiae* precisamente nel senso di una mediazione dell'evento originario dell'incondizionato di Dio, a favore dell'attuazione identificante della coscienza e del giusto senso dell'esercizio della libertà dell'uomo. Senza la storicità di questa testimonianza dell'accadimento di una validità ultima del senso la coscienza storica, per quanto riguarda il contenuto del suo attuarsi, sarebbe in balia di un'aporia irresolubile. Il riscatto da quest'aporia non può avvenire semplicemente attraverso né «[...] ein implizites Wort, das bloß explizit wird, [weder durch] ein transzendental "Bewußtsein", das in der Begegnung mit der kategorial adäquaten Form zu einem nunmehr auch "Gewußten" wird»¹⁵⁴³. Il frammento della coscienza storica, che è originariamente (cioè non eteronomamente) rimandato a un manifestarsi indisponibile del senso ultimamente valido, non può partorire da sé questa totalità riscattante del senso. Ma esso, affinché il frammentario possa realmente attuare il suo essere rinviato alla sua manifestazione, si deve offrire alla coscienza storica nella sua totalità, e deve darsi quindi come la totalità in un frammento¹⁵⁴⁴. In esso la totalità graziosa del senso deve giungere ad una adeguata attestazione di sé, senza che questa rappresentanza testimoniale dell'ultimità del senso nella contingenza del frammento possa essere «ideazione» della frammentarietà coscienziale dell'uomo, come ha annotato con precisione A. Bertuletti: «Solo una manifestazione non deducibile della differenza può esibire il senso della decisione, giacché a rivendicarla è la differenza stessa, in quanto è assolutamente sottratta alla sua disposizione[...] Ma la necessità dell'interpretazione risulta dalla struttura ontologica dell'evidenza, secondo cui il criterio della verità di ogni senso consiste nel rinvio alla manifestazione che nessun senso può adeguare poiché non ne è l'origine»¹⁵⁴⁵.

¹⁵³⁸ VC, 44.

¹⁵³⁹ Cf. NB, 173.

¹⁵⁴⁰ Cf. NB, 170-171.

¹⁵⁴¹ Cf. *Schleifung*, 39.

¹⁵⁴² GF, 108.

¹⁵⁴³ PC, 387.

¹⁵⁴⁴ A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, 462: «Per poter argomentare la fede nella sua universale possibilità, è necessario che l'evidenza su cui si fonda non si risolva nell'esperienza del singolo ma acceda a una oggettività che la mostra come destinata a tutti. L'oggettività richiesta deve rispondere a una duplice esigenza: garantire l'accessibilità della verità la quale esige la mediazione di un'esperienza singolare che la esibisce nel suo prodursi, significare e realizzare tramite questa mediazione l'universale destinazione della verità che rende possibile la fede di ognuno. Il concetto di oggettività che è qui elaborato riflessivamente corrisponde a ciò che il linguaggio teologico chiama "rivelazione": concetto inseparabilmente storico e universale, il quale raggiunge la sua realizzazione adeguata quando l'evento rivelatore coincide con la destinazione della verità che esso media e adduce perciò stesso i motivi dell'universale efficacia dell'evidenza che esso realizza».

¹⁵⁴⁵ A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, 459.

Ciò significa necessariamente che «[...] daß das Heilsereignis, durch das der Mensch in die erlösende Beziehung zu Gott gelangt, sich innerhalb der Geschichte abspielt, daß Gott nicht ein Zeichen oder Wort auf den Menschen hin setzt oder spricht, sondern den Menschen in seiner seinhaften Fragwürdigkeit und Zerbrechlichkeit und Unvollendbarkeit als die Sprache benützt, in der er das Wort der erlösenden Ganzheit ausdrückt»¹⁵⁴⁶. L'universalità della rappresentanza testimoniale dell'umano tutto e della volontà incondizionata di Dio che è la carne di Gesù riguarda *in re* la costituzione genetica della coscienza attestata, e ciò in una identificazione personale per mezzo della quale l'incondizionato può attestarsi adeguatamente anche nella contigenza della storia (o nella «materialità estranea», che è la stessa cosa). Questo è l'unico accadimento della storia capace realmente di sollecitare, in maniera incondizionata, l'attuazione della coscienza soggettuale e così e-vocarla a un'ultimità di esercizio non contraddittoria. Solo così la coscienza (sempre personale) può trovare la corrispondenza effettiva alla sua determinazione formale non tanto in un concetto generico del genere (che *de facto* significherebbe una dissoluzione del soggetto personale in un diffuso soggettivismo), quanto nella singolarità della *traditio* attestante alla propria individuazione soggettuale.

Affinché possa realizzarsi questo vincolo tra evento originario di Dio nella carne di Gesù e individuazione personale del soggetto è necessaria una mediazione puramente testimoniale. Essa fissa definitivamente il *proprium* dell'elezione ecclesiale sia in rapporto al darsi di Dio in Gesù Cristo sia in relazione alla struttura elementare della coscienza storica: «Das Charisma der Christen ist, in je-anderer, nicht systematisierbarer Weise an dieser Gnade der göttlichen Liebe teilnehmen zu dürfen und so genau zwischen der Einmaligkeit jeder Geistperson und der Einmaligkeit der Weltliebe Gottes in Christo zu vermitteln»¹⁵⁴⁷. Nell'esercizio «serio» del vissuto testimoniale cristiano, in questa attiva azione testimoniale della libertà cristiana¹⁵⁴⁸, diventa diacronicamente evidente cosa significhi fare dell'«agire che redime» del morire-*così* di Gesù «evento proprio» del libero disporre di sé. E, di conseguenza, in cosa consista il riscatto da ogni contraddizione del soggetto con se stesso attraverso il suo risolversi ultimo nell'immagine dell'incondizionato stesso di Dio.

Si tratta ora di illuminare la figura dell'attuazione di questa connessione fra elezione testimoniale della chiesa e rappresentanza testimoniale dell'incondizionato di Dio in Gesù Cristo. Si è già visto che l'incondizionato deve darsi in una forma storica per poter ragionevolmente sollecitare la libertà finita a corrispondervi come al proprio giusto senso¹⁵⁴⁹. D'altro lato, l'elezione può realmente mediare alla coscienza storica dell'uomo il suo fondamento trascendente solo se essa si attegga nel senso della relatività testimoniale a quest'evenemenzialità dell'incondizionato di Dio nella carne di Gesù: «Je durchlässiger, hingegebener und freier von Eigenform der Glaubende ist, desto besser kann das Gottesbild und die Christusförmigkeit sich in ihm ausprägen[...] Je mehr der gesendete und beauftragte Knecht seinen Herrn räsentiert - und dies nicht nur äußerlich durch einen zu überbringenden Auftrag, sondern innerlich durch sein Leben, seine Person -, desto tiefer unterscheidet er sich selber vom Herrn[...] Gerade in diesen Abstand hinein wird die Christus- und Gottform gegossen[...]»¹⁵⁵⁰. In questo modo, ma solo in questo modo, la particolarità storica dell'elezione testimoniale può essere per ogni coscienza attestata la decisiva «Re-Präsentation des "Heilsdrama" ein für alle Male in jedem einzigen Mal»¹⁵⁵¹.

A partire da questo carattere omologico-testimoniale dell'elezione ecclesiale, Balthasar può affermare che la testimonianza della chiesa rappresenta percettibilmente l'attuazione ermeneutica nel soggetto di quello spostamento della modalità d'essere dell'uomo reso possibile a tutti, una volta per tutte, con l'«agire che redime» della carne del Figlio¹⁵⁵². Così che l'elezione può essere per ogni coscienza «attestazione in esercizio» del *giusto* senso della pratica storica di ogni libertà finita definitivamente riscattata dall'aporia del suo attuarsi come tale: «Dennoch ist[...] daran zu erinnern, daß Gottes Werk der Versöhnung der Welt mit ihm in Christus den Kosmos als ganzen angeht, auch wenn dieses Werk in der Kirche im besondern nicht nur offenbar, sondern auch wirksam wird, die Christen deshalb notwendig als die "Herolde" der Allversöhnung zu fungieren und die Menschen aufzufordern haben, sich mit dem versöhnten Gott selbst zu versöhnen»¹⁵⁵³.

Il senso dell'elezione testimoniale è, quindi, solo quello della custodia in atto del riscatto definitivamente offerto da Dio, nella fattualità singolare e insuperabile di Gesù Cristo, a ogni libero disporre di sé della coscienza umana: «Damit ist als weitere Folgerung gegeben, daß die Präsenz dieses sowohl konkreten wie universalen Heils nach Jesus Christus einer Gemeinschaft zur Bewahrung, Verkündigung, Ausspendung anvertraut werden mußte, der "Kirche aus Juden und Heiden"[...] Die Präsenz dieses konkreten Momentes innerhalb der allgemeinen Geschichte und für sie ist die nicht übersteigbare Weise, wie das konkrete und "einmalige" "Jetzt" des Heilsgeschehens in Christus für jeden geschichtlichen Augenblick allmalig werden kann»¹⁵⁵⁴. Tale singolarità della presenza reale dell'incondizionato di Dio alla storia di ogni uomo si realizza attraverso la mediazione storica di una testimonianza¹⁵⁵⁵ attuabile solo come liberalità assoluta del rinvio, che rimanda ogni libera coscienza alla «storia» crocifissa di Gesù come all'unico luogo in cui si dà

¹⁵⁴⁶ GF, 83-84.

¹⁵⁴⁷ GF, 214.

¹⁵⁴⁸ Cf. HD, 453.

¹⁵⁴⁹ Cf. VC, 123.

¹⁵⁵⁰ SV, 110.

¹⁵⁵¹ Cf. MG, 45.

¹⁵⁵² Cf. ES, 16.

¹⁵⁵³ GW, 245.

¹⁵⁵⁴ MG, 109-110.

¹⁵⁵⁵ Cf. SC, 218-219.

un'immediatezza di relazione fra l'originario di Dio e la libertà dell'uomo: «Was im menschlichen Horizont als endgültig erscheint und auch so erfahren wird (Jesus erlebt keinerlei ideologische "Verklärung" im Untergang), das wird im Theodrama ernst genommen - "absoluter" sogar als in irgendeinem anderen Drama - und gerade dadurch überstiegen: im Handeln Gottes, ja *als* Handeln Gottes, der mit den hieroglyphischen Zeichen des menschlichen Schicksals sein eigenes, abschließendes, nicht vorweg zu erratendes Wort hinschreibt. Es aber so hinschreibt, daß in der Einheit die Differenz bleibt: der Konvergenzpunkt, von dem her das Verhängnis sich löst, wird nicht zum allgemein zuhandelnden menschlichen Horizont, sondern wird "bezeugt"[...] und entsprechend "geglaubt"»¹⁵⁵⁶.

La testimonianza ecclesiale può attestare a favore di ogni coscienza il *giusto* senso dell'esercizio della libertà finita¹⁵⁵⁷, che è l'agire ultimo della carne di Gesù che vuole essere una cosa sola con il volere incondizionato di Dio. Tale coincidenza singolare e irripetibile si attesta, senza esaurirsi, nella corrispondenza omologico-testimoniale del vissuto cristiano¹⁵⁵⁸. In questo senso Balthasar può parlare di una necessità della testimonianza della chiesa per l'attuazione coscienziale del soggetto che vuole liberamente disporre di sé, in quanto «[...] es für uns keinen anderen Zugang zum Bezeugten gibt als den Versuch, sich auf das Zeugnis selbst einzulassen, um in der mit leidenschaftlicher Selbstentsagung zum bloßen Hinweis werdenden Subjektivität der verschiedenen Zeugnisse das eine sich vielfach ausprägende Bezeugte wahrzunehmen»¹⁵⁵⁹. Perché ciò sia possibile c'è sicuramente bisogno di un'elezione testimoniale; ma, appunto, *solo* per questo.

¹⁵⁵⁶ MG, 84-85.

¹⁵⁵⁷ Cf. NB, 364-365.377.

¹⁵⁵⁸ Cf. MG, 64.

¹⁵⁵⁹ HCE, 304.

IL CASO SERIO DEL VIVERE: ESISTENZA CRISTIANA COME TESTIMONIANZA PER GESÙ

4.1 IL VISSUTO DI GESÙ COME APRIORI TEOLOGICO DELLA TESTIMONIALITÀ ECCLESIALE

La forma di rivelazione, nella sua storicità singolare, è per Balthasar il senso ultimo dell'intero della storia umana che nel dispiegamento dell'agire testimoniale di Gesù si pone come l'apriori percettibile del reale tutto¹⁵⁶⁰. Questa definitività del senso adeguatamente rappresentata dall'esistenza di Gesù deve essere compresa, quindi, come orizzonte ultimo dell'interpretazione del vivere dell'uomo: «Dieser Horizont, und nicht irgendein partikulärer, ist im Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazaret entrollt, und indem er offenliegt, kann jedermann der Handlung folgen. Aber offenliegend wird er von Gott her und auf Gott hin übersteigen, nicht durch eine partikuläre Weltanschauung oder Lehre[...], sondern indem die letzten Schicksalslinien des Menschlichen auf einen transzendenten Punkt hin zur Konvergenz gebracht werden»¹⁵⁶¹. Secondo H.U. von Balthasar questo punto di convergenza, ossia la custodia definitiva dell'esistenza crocifissa di Gesù presso Dio-Padre, può essere solo «attestato»¹⁵⁶². La struttura essenziale di tale attestazione storica si plasma intorno a una sollecitazione incondizionata della libertà finita da parte della definitività del senso, attuabile soltanto come incondizionato dell'affidamento della coscienza alla giusta rappresentazione del senso ultimo ostesa dalla *vita Jesu*. In una parola: fede testimoniale come rinvio dall'apriorità ineducibile (anche per e da questa *fides*) del vissuto storico di Gesù.

Solo tenendo bene in considerazione tale apriorità dell'esistere-così di Gesù rispetto all'universale dell'umano, è possibile contornare in maniera propria alla forma di rivelazione il profilo della sequela testimoniale del Signore. L'apriorico esistenziale «Gesù di Nazaret» rimane la condizione, indisponibile alla chiesa stessa, del suo accesso alla verità ultima della singolarità della *res carnis* cristiana, proprio mentre esso funge da principio ermeneutico della particolarità storica dell'elezione ecclesiale. Il nodo decisivo di intersezione fra apriorità di Gesù e aposteriori testimoniale della chiesa, viene individuato da Balthasar nella definitività crocifissa dell'agire testimoniale della carne del Figlio: «Jesus gibt sich nicht als Höchstfall eines Allgemeinverständlichen, unter dessen Begriff auch der Weg der Jünger subsumiert werden könnte, sondern beruft in seinen zunächst analogielosen Weg, der auch nichts anders als durch ihn selbst, das heißt von seinem vollbrachten Kreuz her, Zugang zu sich zu eröffnen»¹⁵⁶³. In questo punto definitivo della storia si produce un'asincronicità, non meramente temporale bensì di carattere ontologico, dell'evento originario di Dio nell'«agire che redime» di Gesù rispetto all'esercizio della testimonianza ecclesiale. Tale asincronia si esprime oggettivamente¹⁵⁶⁴ nella solitudine assoluta del Crocifisso; infatti «ist keiner der Jünger mit beim Kreuz»¹⁵⁶⁵: «Vielmehr ist die ganze eschatologische "Wucht" der auf ihn wartende Stunde deren vorösterliche, noch versiegelte Fassung: das einmalig-qualitative Moment in einer nur scheinbar rein quantitativen (chronologischen) Zeitbestimmung. Doch ist dieses qualitative Moment primär christologisch, das besondere Dasein Jesu betreffend, deshalb nicht durch existenziale Deutung in etwas für jedermann Zugängliches einzuebnen. Erst diese "Wucht" der auf ihn fallenden Totalität der Weltünde erklärt hinreichend den vor seinem Blick sich öffnenden Abgrund: als "Hiatus", der seiner Zeit jede Synchronität mit einer anderen, auch der seiner Jünger, raubt[...] Der johanneische Jesus drückt die notwendige Ungleichzeitigkeit zwischen Jesus und seinen Jüngern durch ein "Jetzt" und ein "Später" aus[...] Doch verbirgt diese quantitative Ungleichzeitigkeit eine qualitative:[...] Jesus muß als "der Weg" (14, 6) die zu gehende Strecke allererst im Weglosen eröffnen[...]»¹⁵⁶⁶.

L'asincronicità qualitativa fra l'apriori del vissuto di Gesù e l'aposteriori testimoniale della chiesa è fissata definitivamente nella non trasponibilità dell'agire eucaristico di lui; essa viene poi attuata consequenzialmente

¹⁵⁶⁰ MG, 103: «Das Historisch-Einmalige muß gleichzeitig das Göttlich-Einmalige sein, sonst sinkt das angeblich Historisch-Einmalige ins Mythische zurück oder ins rein Symbolische ab. Damit kann der theologische Beweis sich nur[...] gleichzeitig nach zwei Richtungen bewegen: zur Festigung des historischen Faktums in seiner Einmaligkeit hin - und zum Aufweis, daß darin der jede sonstig mögliche Sinnggebung übergreifende und abschließend-umfassende Sinn liegt. Also gilt nicht nur, daß das historische Faktum eine beachtenswerte, neben anderen Sinngbeungen bestehenkönnende Weltdeutung besagt, sondern ganz ausdrücklich, daß hier eine solche Sinnggebung vorliegt, daß an ihr - trotz ihrer historischen Aposteriorität - ihre Unüberbietbarkeit (ihr Je-Mehr) a priori ablesbar wird».

¹⁵⁶¹ MG, 84. Cf. NB, 188.

¹⁵⁶² Cf. MG, 84-85.

¹⁵⁶³ TDT, 91.

¹⁵⁶⁴ PC, 148: «[...] in einem Untergang, der alle für Menschen erleidbare Tragik hinter sich läßt, und eben deshalb - als Über-Tragik der letzten Gottverlassenheit, des Absturzes zur Hölle der "Gottverlorenheit" und damit des Verlustes jedes eigenen Namens (als Selbstbewußtsein in der Sendung) - hinüberführt in die "Überhöhung" und Gewinnung "des Namens jenseits aller Namen" (Phil 2, 9)».

¹⁵⁶⁵ PC, 115.

¹⁵⁶⁶ PC, 104.

nella simbolica della celebrazione eucaristica che edifica in radice la sequela cristiana del Signore¹⁵⁶⁷: «Sein Letztes Mahl ist eine testamentarische Handlung, die einmalig bleibt, keiner Transposition zugänglich»¹⁵⁶⁸. Ed è proprio la figura della sequela che permette di operare un'ulteriore verifica di questo carattere apriorico della «storia» di Gesù nella teologia di H.U. von Balthasar. Infatti, se la pretesa della sequela cristiana può avere il suo fondamento ultimo unicamente nell'azione che precede con la quale Gesù ha portato a coincidenza la propria carne con la pretesa singolare avanzata dalla sua libertà (cioè l'essere la «storia» del suo libero disporre di sé l'agire ultimo di Dio)¹⁵⁶⁹, ne consegue che la copertura testimoniale attuata dalla *vita Jesu* costituisce la determinazione apriorica della pretesa cristiana del vivere; e rappresenta così l'unico senso disponibile all'esercizio della sequela ecclesiale di Gesù. Ciò in quanto quella congruenza crocifissa di sé con il volere originario di Dio è chiaramente ostesa da Gesù quale canone «comune» da lui condiviso con l'inclusione testimoniale della sequela cristiana: «Seine Existenz ist die Grundlage seiner Verkündigung: das ist der Manner Ernst des Wortes. Und doch ist dies erst die Unterlage für das noch ernstere, weil viel gewagtere Tun: den Maßstab, den er an sich angelegt hat, nun auch an seine Nachfolger anzulegen. Er tut es dauernd, weil er sie liebt, weil sie in die Wahrheit seiner Existenz einbezogen werden sollen; aber er kann es einzig tun, indem er durch sein Leben für sie bürgt[...] Er zahlt jedes seiner Worte mit seinem Leben»¹⁵⁷⁰.

Così compresa, la condivisione voluta da Gesù con il profilo testimoniale del vivere cristiano richiesto a tutti i discepoli¹⁵⁷¹, che espone l'aposteriori della testimonianza ecclesiale alla medesima dedizione del darsi ultimo dell'incondizionato di Dio, è anche la figura eticamente responsabile¹⁵⁷² dell'agire storico che permette di garantire la ragione¹⁵⁷³ di un'ermeneutica dell'esistenza secondo il «canone» della carne di Gesù: «Und weil Jesus selbst auf das Äußerste der Entscheidung für den göttlichen Willen gestellt ist und deshalb die an ihn Glaubenden nur auf diese Äußerste, Ungeschützte stellen kann, deshalb stellt er sich schützend vor "diese Kleinen", die auf ihn gesetzt haben[...] Aber der ganze Anstoß, den die irdische Existenz Jesu durch ihre wesentliche Verborgenheit bot, muß dort geballt und endgültig sichtbar werden, wo Ziel und Zweck der ganzen bisherigen Verborgenheit erreicht sind: in der Passion und im Tod»¹⁵⁷⁴. A motivo del carattere realistico della decisione della sequela ecclesiale per la rappresentanza testimoniale di Gesù, l'articolazione del rapporto fra l'apriori del suo vissuto e l'aposteriori testimoniale della chiesa è sottratto definitivamente a qualsiasi esteriorità; ma ciò avviene senza che tale articolazione «obiettiva» dell'inclusività rappresentativa della carne di Gesù possa venire manipolata dall'aposteriori ecclesiale secondo interessi propri¹⁵⁷⁵: «Dieses Für-uns-getan-haben, "als wir noch Sünder waren", mußte uns in einer Entfremdung zurücklassen, die nahe daran war, in Traurigkeit und Verzweiflung umzuschlagen: "Es" wurde getan, und wir waren nicht dabei[...] Der "Geist der Wahrheit" wird die Außenstehenden "in alle Wahrheit einführen", sie ins Innere dessen versetzen, was bisher neben ihnen zu stehen schien. Dieses Eingeführtwerden wird beides sein: Erkenntnis, Begreifen von innen her dessen, was sich scheinbar außerhalb der Betroffenen ereignet hat. Und im Eintreten in den Innenraum des Getanen notwendig auch Mit-Tun. Zu beiden ermächtigt der Geist. Das ist sein neues, ihm eigentümliches Wirken, das sich trotzdem nur als die Ausführung des vom Sohn Begonnenen gibt[...]»¹⁵⁷⁶.

Nonostante la reale introduzione della sequela cristiana nell'«agire che redime» di Gesù sulla croce - meglio: precisamente in questa inclusione permane una distanza insuperabile tra il vissuto crocifisso di Gesù e l'attestazione ecclesiale di questo evento ultimo di Dio¹⁵⁷⁷. In tal senso è necessario affermare con Balthasar l'esistenza di una relatività irriducibile e insolubile dell'aposteriori testimoniale all'apriorità dell'esistenza crocifissa di Gesù: «Aber dieser Schluß von der Antwort auf das Wort setzt ja *sachlich* den Schluß vom Wort auf die Antwort voraus: nur weil *je schon* das Wort als Liebe ergangen und verstanden worden ist, kann die Antwort der Liebe erfolgen, so, daß *die Antwort nichts weiter sein kann als die "freie Bahn" für das Wort[...]*»¹⁵⁷⁸. A partire da questo punto egli può indicare l'essenziale «ordinazione» della mediazione storica della testimonianza ecclesiale alla fatticità della forma di rivelazione¹⁵⁷⁹. Tale relativizzazione e destinazione testimoniale *in actu primo electionis* designa il «giusto» senso e la giustificazione teologica della particolarità storica della *fides ecclesiae*: «Christus aber ist die Form, weil er der Inhalt ist. Das gilt absolut, denn der einzige Sohn des Vaters ist er, und was immer er gründet und stiftet, ist nur durch ihn Sinnvoll, nur auf ihn

¹⁵⁶⁷ Cf. K, 73.

¹⁵⁶⁸ PC, 115.

¹⁵⁶⁹ Cf. ES, 296.

¹⁵⁷⁰ GF, 294. Cf. K, 147.

¹⁵⁷¹ Che è null'altro se non il correlato dell'identificazione rappresentativa di Gesù con l'originario del volere di Dio.

¹⁵⁷² Cf. NB, 181.

¹⁵⁷³ HD, 102: «Die Aufnahme solchen aus dem Absoluten herabscheinenden Lichtes erfolgt einzig durch die Freiheit der für das Ganze des Seins offenen Vernunft, in einem Akt der Entscheidung, ohne den von Drama nicht gesprochen werden kann».

¹⁵⁷⁴ NB, 206.

¹⁵⁷⁵ NB, 369: «Daß das "Voraus" Christi aber je schon unsere ganze Abständigkeit durch das Geschehen von Kreuz und Auferstehung in sich eingeborgen und überholt hat, und wir immer schon in ein solches Voraus hinein als unseren eigentlichen und angestammten Ort erwählt worden sind, ist ein für uns nicht auflösbares Paradox[...]».

¹⁵⁷⁶ NB, 364.

¹⁵⁷⁷ NB, 186: «Nicht allein das Versagen der historischen Nachfolge Christi schafft die Distanz, sondern die Gnade des Kreuzes selbst».

¹⁵⁷⁸ *Glaubhaft*, 55 (corsivo mio).

¹⁵⁷⁹ AA, 168-169: «Die Kirche, die im II. Vatikanum nichts mehr von einer pseudognostischen Hypostase an sich hat, gelangt zur eigenen jungfräulichen Heiligkeit und Mutterschaft durch „Betrachtung“ Marias[...] Vor allem aber ist Marias Werk als „Gehilfin“ des neuen Adam ganz *über sich hinaus auf* sein trinitarisches Heilswerk hingeordnet[...]; desgleichen kann auch das Werk der Kirche als Verkünderin des Wortes und Spenderin der Sakramente nur *über sich hinaus auf dasselbe Werk Christi* hingeordnet sein[...]» (corsivo mio).

bezogen und von ihm erhalten lebendig. *Die Kirche hätte, wollte man Augenblick von ihm absehen und sie als eigene Gestalt betrachten und zu verstehen versuchen, nicht die geringste Plausibilität*¹⁵⁸⁰.

Nella rinuncia a qualsiasi apriorità autoreferenziale e ad ogni oltrepassamento per sostituzione della forma di rivelazione, l'esistenza ecclesiale si attua come l'esercizio della libertà finita che è in grado di lasciar giungere la forma «Gesù di Nazaret» a un'evidenza¹⁵⁸¹ storicamente percettibile¹⁵⁸². Ciò in quanto, secondo H.U. von Balthasar, «[...] wird das paradoxe Schicksal der Kirche und ihrer Kinder [rendere testimonianza alla carne crocifissa di Gesù] einmal mehr und diesmal endgültig vom Christusereignis her gestiftet und dramatisch entschieden»¹⁵⁸³. La comprensione «obiettiva» (ossia secondo la *vita Jesu*) della chiesa implica, quindi, un legame irreversibile di essa a questa sua origine teologica nel fatto storico della dedizione incondizionata della carne testimoniale di Gesù¹⁵⁸⁴. La singolarità dell'azione di Dio come *vita Jesu* è sempre presente¹⁵⁸⁵ nella sua attuazione consequenziale come *fides ecclesiae*, senza però identificarsi o risolversi mai in quest'ultima: «Freilich, die Kirche ist nicht der Herr[...]»¹⁵⁸⁶. In questo modo, Balthasar può parlare dell'esistenza crocifissa di Gesù come del luogo a cui la chiesa è sempre rimandata e vincolata, affinché essa possa avere la sua propria *ratio*¹⁵⁸⁷: «Der Christ mag im übrigen so weltzugewandt und weltverbunden sein, wie er will und sein soll, dies ändert nichts an der Tatsache, daß er als Glaubender unverwandt das Ereignis der gottmenschlichen Liebe am Kreuz vor Augen zu haben hat. Diesem Ereignis verdankt er sich ganz (Gal 2, 20), dorthin läßt er immerfort alles Seinige abtragen, um sich von dorthin immerfort neu formen und aufbauen zu lassen»¹⁵⁸⁸.

4.1.1 La morte di Gesù come luogo fondante dell'inclusione testimoniale

La forma della sequela è per Balthasar, quindi, l'unica attuazione possibile di questa asincronicità «obiettiva» iscritta nel vincolo fra *vita Jesu* e testimonianza della chiesa¹⁵⁸⁹. Il gesto libero della croce, all'interno della rappresentanza testimoniale di Gesù, raffigura il punto assoluto di riferimento (nel senso che ne è l'origine fondante e la destinazione ultima) dell'intero di un'esistenza posta nella sequela cristiana di lui: «Neutestamentliche Theologie versteht deshalb das Kreuz als jenes Geschehen[...] von dem her alles Nachchristliche immer neu herkommt, so daß keiner vom Kreuz her leben kann, der nicht zugleich auf das Kreuz zu, ja im Kreuz (als "mitgekruzigt", Gal 2, 19) lebt. Indem es innerhalb des theodramatischen Geschehens als Zentrum und Höhepunkt erscheint, wird es zu einem Inbegriff[...], der für alle Handlung Rahmen und Horizont bleibt»¹⁵⁹⁰. La singolarità dell'«agire che redime» di Gesù rappresenta pertanto la norma formante della sequela testimoniale del Signore. L'«appropriazione in esercizio» di questo canone ineducibile del vivere è la condizione necessaria affinché possa realizzarsi qualcosa come un'«approssimazione che libera» dell'esistenza finita alla carne universalmente rappresentativa di Gesù: «Eindringen in die Ausweglosigkeit menschlicher Existenz und Gehorsam gegenüber der Weisung des Vaters sind dann in Christus schlechthin eins[...] Alle Normen reduzieren sich zuletzt auf [diese] (unbegrenzte) Gehorsamskapazität des Sohnes, dem der Vater den tätigen Erweis der göttlichen Liebe zur Welt zumutet, indem er ihm die Totalität aller freien Abkehr von Gott auflädt. Was immer im Evangelium als Weisung an die Nachfolgenden ergeht, ist von dieser letzten, einzigen Norm her gesprochen. Es ist Ausstrahlung davon her und kann daher Annäherung darauf hin sein»¹⁵⁹¹.

La sequela cristiana, come testimonianza storica di quest'avvicinamento, tiene ben fermo il principio che esso si dà non nell'immediatezza dell'identificazione bensì unicamente nella mediazione della distanza incolmabile iscritta nella singolarità del morire-*così* - rappresentativamente per tutti - di Gesù: «Eine geradlinige Annäherung an ihn gibt es nicht, denn angenommen wird der Erfüllende erst, nachdem er verworfen worden ist[...] Nur als der Verworfenen, der die Schuld dieser Ablehnung hinwegträgt, kann er durch den Tod hindurch zum Angenommenen werden»¹⁵⁹². La salvaguardia assoluta di questa asimmetria nell'approssimazione a Gesù, e dell'indisponibilità ultima di questo «luogo»¹⁵⁹³ crocifisso dell'agire testimoniale di lui, sono per la stessa *fides ecclesiae* la condizione di

¹⁵⁸⁰ SG, 445 (corsivo mio).

¹⁵⁸¹ SV, 29: «[...] dann wird in dieser dienenden Selbstentäußerung zu Christus hin die einzige Möglichkeit aufgehüllt, die Entäußerung Christi selbst für die Welt offenbar werden zu lassen».

¹⁵⁸² GF, 258: «Die Formbarkeit durch den Geist (im weiblichen Fiat), die wesenhaft Bereitschaft und Hingabe ist und Verzicht auf selbstformende Vorwegnahme, ist die christlich einzig gültige und einzig fruchtbare Weise, wie der Mensch[...] im Sinne Gottes "Geschichte machen" kann».

¹⁵⁸³ HD, 438.

¹⁵⁸⁴ Cf. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III, 1, 1. Im Raum der Metaphysik. Altertum*, Einsiedeln 1965, 20 (in seguito: AL).

¹⁵⁸⁵ SV, 40: «Also in der Rückbeziehung alles Innerkirchlichen auf den nicht-zeitlichen, sondern überzeitlich-immergegenwärtigen Ursprungspunkt».

¹⁵⁸⁶ SV, 43.

¹⁵⁸⁷ GF, 340: «Denn das Kreuz ist nicht nur ein vorübergehendes Mittel und Werkzeug, um einen Zweck zu erreichen, der ihm fremd ist, es ist ebensowohl der bleibende Ausdruck dessen, was einziger Zweck ist, die Freiheit der Liebe[...] Die Freiheit des Christen liegt nicht anderswo, als wo die Freiheit Christi liegt».

¹⁵⁸⁸ SC, 71.

¹⁵⁸⁹ VC, 177: «[...] daß jede christliche Ethik nur christologisch begründet sein kann, also nicht primär in der griechischen Nachahmung Gottes durch den Menschen (*μίμησις θεοῦ*), sondern in der evangelischen Nachfolge Christi (*ἀκολουθία*, wofür es bezeichnenderweise in der Bibel kein verallgemeinerendes Substantiv gibt)».

¹⁵⁹⁰ PC, 46.

¹⁵⁹¹ MG, 76.

¹⁵⁹² HD, 102.

¹⁵⁹³ Cf. SC, 57.

possibilità sia per un'adeguata percezione della forma di rivelazione che per l'attuazione delle implicazioni soggettive che ne conseguono¹⁵⁹⁴.

Con ciò Balthasar può tratteggiare, per riferimento particolare all'inclusione testimoniale nell'evento originario di Dio, la morte di Gesù secondo il triplice profilo fondamentale: 1) di una originarietà ontologica della *res carnis Jesu*; 2) della realizzazione sempre necessariamente etica di una tale «ontologia della carne» di Gesù; 3) di un'esemplarità estetica propria e interna all'attuazione etica della corrispondenza testimoniale della *res carnis Jesu*¹⁵⁹⁵. Ciò è reso possibile in quanto «[...] der Tod Jesu als die "Vollendung" seiner Hingabesendung sowohl Ursache wie Urbild dessen ist, was als kirchliche Teilnahme an ihm gelten können»¹⁵⁹⁶. Questo è il «centro»¹⁵⁹⁷ permanente, il fulcro indisponibile dell'elezione ecclesiale stessa. La dedizione crocifissa dell'agire testimoniale di Gesù è la «Grundlage»¹⁵⁹⁸ dell'esistenza cristiana, oltre che la realtà fondante della chiesa intera¹⁵⁹⁹. La croce di Gesù rappresenta pertanto il fondamento *in factum esse*¹⁶⁰⁰ della mediazione della chiesa all'evento originario dell'incondizionato di Dio: «Diese Selbstentäußerung Christi bis in den Tod am Kreuz ist aber der genaue Punkt, wo Kirche und Christentum entspringt. Es ist der Punkt der unbegreiflichen Zeugungskraft Christi: er trägt die ganze Kirche in sich selbst, sie ist nirgendwo als in ihm[...] Die Kirche und der Christ sind gewiß das Produkt dieser einzigen Zeugekraft am Kreuz. Und doch sind beide nicht so Produkt, daß sie jemals vom Akt ihres Urspringens lösbar wären»¹⁶⁰¹. Si conferma, quindi, che l'esistenza crocifissa di Gesù costituisce il punto referenziale inalienabile di ogni testimonialità mediatrice della chiesa, «denn Kirche kommt, wie gezeigt wurde, ebenso immer schon vom Kreuz her, wie sie immer darauf zugeht»¹⁶⁰².

Questo fondamento della mediazione ecclesiale *in factum esse* ha sempre un carattere effettuale¹⁶⁰³. Il corpo crocifisso di Gesù¹⁶⁰⁴, infatti, non diviene mai per la tradizione ecclesiale un dato o un mero passato, in un qualche modo superabile da questa tradizione. Piuttosto, la morte crocifissa di Gesù è il principio sincronico della formazione dell'intero della mediazione storica della chiesa a quest'evento originario di Dio: «Im Kreuz sein heißt für die Kirche nicht, das Kreuz als ein vergangenes Prinzip feiern oder als ein verwaltetes Prinzip in sich haben, sondern in einem geschichtlich unaufhebbaeren Widerspruch stehen müssen»¹⁶⁰⁵. In questo senso la chiesa, nella sua attuazione storica, deve continuamente riferirsi alla croce di Gesù per poter essere ciò che essa deve essere, «denn was von Christus her ist, das bleibt zugleich von den Nachfolgenden im Werden[...]»¹⁶⁰⁶. È possibile individuare così una seconda prospettiva del tratto fondante che il morire-così di Gesù ricopre per la chiesa nella teologia balthasariana. Si tratta di un fondamento, sostenuto dall'ordine sacramentale, *in fieri* della chiesa che consiste nella attuazione consequenziale ratificante dell'evento originario di Dio, sacramentalmente celebrato dalla comunità dei discepoli del Signore. La chiesa esiste solo attraverso questa sua doppia fontalità fondamentale *in factum esse* e *in fieri*: «So ist Kirche Christi immer zugleich beides. Das, was in der Selbsthingabe Christi konstituiert wird und das, was dieses Konstituiertsein je-schon und je-neu vollziehen und ratifizieren muß: keiner dieser zwei Aspekte ist vom andern trennbar. In dieser Verfaßtheit ist die Kirche (Ur-)Sakrament; sie empfängt ihr eigenes Wesen vom Wesen Christi her unfehlbar ("ex opere operato"), aber so, daß sie diesen Empfang als Subjekt ("ex opere operantis") ratifiziert und damit sich selber vollzieht»¹⁶⁰⁷.

In riferimento all'esistenza cristiana ciò può significare solo che «wenn auch Kirche (als *ekklesia*) zunächst als eine einzige objektive Größe entworfen und "gestiftet" wird, so existiert die Größe doch immer nur in geschaffenen Einzelsubjekten, die als solche in dieser Form der Einheit und in deren Leben nur eintreten können, wenn sie sich dem objektiven Lebensgesetz fügen und es von der vorweg existierenden Kirchengemeinschaft empfangen. Was sie damit erhalten, ist aber nichts sekundär vom Ur-Sakrament Abgeleitetes, sondern dessen auf sie als Einzelne angewendeter, ihnen zugewendeter und ihre Einwilligung einfindender Selbstvollzug. Das Einzelsakrament vermittelt also nicht die Kirche, sondern die Selbsthingabe Christi an die Kirche zum Zweck, den Einzelnen in die Sendung der Kirche einzubeziehen, mit Christus

¹⁵⁹⁴ SV, 310: «[...] wir Christen [können] auf ihn nicht schauen, ohne an ihm die Wundmale unserer Sünde zu sehen, weil er, der Schuldlose, sie für uns getragen hat[...]».

¹⁵⁹⁵ HCE, 37: «Die völlige Einzigartigkeit der Sendung und des Sendungsbewußtseins Jesu entrückt ihn uns nicht, sondern stellt ihn uns gerade als das Urbild und Vorbild vor Augen, in dessen Nachfolge wir treten sollen».

¹⁵⁹⁶ GW, 270.

¹⁵⁹⁷ Cf. *Cordula*, 43; NB, 509.

¹⁵⁹⁸ Cf. GW, 276.

¹⁵⁹⁹ NB, 430: «Und weil neutestamentlich Gottes Herrlichkeit sich in Jesus Christus offenbart, nicht erst bei dessen "Wiederkunft in Herrlichkeit", sondern (in der Offenbarung der sich hingebenden dreieinigen Liebe) schon jetzt, und Jesus Christus *in seiner Selbsthingabe die Wirklichkeit der Kirche als den Ort und Vollzug dieser seiner Herrlichkeit begründet*, deshalb ist der Selbstvollzug dieser Kirche in voller Wahrheit vorweg ein "Sich-Verherrlichen (des Herrn) in seinen Heiligen" (2Thess 1, 10)[...]» (corsivo mio).

¹⁶⁰⁰ SV, 221: «Das "Subjekt", das sich mit einer schicksallosen Garantiertheit gleichsetzen könnte, gibt es weder "in der Kirche" noch "als Kirche". Denn "Kirche" kann sich nirgendwo anders als im Kreuz ihres Herrn (und nicht in sich selber) gerettet und gewährleistet sehen».

¹⁶⁰¹ SV, 29.

¹⁶⁰² HD, 403.

¹⁶⁰³ NB, 201: «Von da her lebt er [Gesù] in der vollkommenen Wahrheit, ja kann er sie auch als Mensch selber sein. Von da her kann er aber auch den Willen des Vaters sein Leben lang erfüllen, darstellen und auslegen, wie er in Gott selbst und wie er in Geschichte und Tradition erscheint. Von da her kann er wirklich eine "Lehre" haben, die gleichzeitig nicht die seine ist, denn vom Vater her ist er ja immanent-trinitarisch dessen Wort; und im versuchten Mitvollzug seiner gehorsamen Bereitschaft durch andere wird sie sich ihnen als Wahrheit erweisen: wer des Vaters "Willen tut, wird innerwerden, ob meine Lehre von Gott kommt, oder ob ich aus mir selber rede" (Jo 7, 16-17)». Cf. SV, 29.

¹⁶⁰⁴ Cf. PC, 392.

¹⁶⁰⁵ GF, 177.

¹⁶⁰⁶ PC, 393.

¹⁶⁰⁷ PC, 395.

zusammen "Licht der Welt" und "Stadt auf dem Berg" zu sein"¹⁶⁰⁸. Ne consegue che, se l'autoattuazione identificante della chiesa è quest'unità indissolubile di *ex opere operato* (*in factum esse*) ed *ex opere operantis* (*in fieri*), essa non può esistere in alcun modo al di là, e a prescindere, dalla pratica letterale di quest'unità nella vita credente del cristiano, come se il vissuto cristiano fosse un mero effetto secondario e sostanzialmente insignificante dell'essenza della chiesa. Di contro, per Balthasar, la pratica letterale dell'attuazione consequenziale della chiesa nella vita credente dei cristiani (*in fieri*) è momento costitutivo della fondazione di essa identificante nell'evento crocifisso dell'agire testimoniale di Gesù (*in factum esse*)¹⁶⁰⁹.

In H.U. von Balthasar, il vincolo di questo fondamento unitario della chiesa «*ex opere operato-ex opere operantis*» può essere solo di carattere strettamente testimoniale¹⁶¹⁰. Come testimonianza, nella mediazione storica della chiesa può rendersi presente l'evento originario cristiano di Dio *in factum esse*. È ormai divenuto chiaro come la struttura di questa fondazione della chiesa *in fieri* possa essere unicamente l'«appropriazione in esercizio» della croce di Gesù da parte dell'intero ecclesiale: «Der Christ dagegen wird sich die Wahrheit Gottes, die im Kreuz ihre zentrale Darstellung hat, aneignen und sie in seinem Verhältnis zu Gott wie kirchlich zu seinen Brüdern in sich wirken lassen[...]: die dogmatische Wahrheit soll im Leben aller Fortschreitender zur Geltung kommen»¹⁶¹¹. Il che significa però, d'altro lato, che la verità «obiettiva» dell'evento originario di Dio non può apparire nella sua evidenza più propria se non nel medio storico-pratico della testimonianza offerta dalla carne cristiana a favore della libera attuazione di ogni coscienza storica.

In riferimento a una simile articolazione di carattere testimoniale, individuata nella morte in croce di Gesù, fra apriorità del suo vissuto e attuazione consequenziale a posteriori della chiesa, si può qui tentare un rapido controllo della pertinenza di quanto affermato nella sezione cristologica del lavoro relativamente alla rilevanza simbolica del «costato trafitto». Per derivazione dalla teologia patristica, Balthasar afferma che l'immagine più appropriata ad esprimere la relatività insuperabile dell'aposteriori testimoniale all'apriori del morire-così di Gesù in croce è proprio «[...] das Entspringen der Kirche aus der Seitenwunde des gekreuzigten Herrn[...] Geist, Wasser und Blut aber sind in Einheit die "drei Zeugen" für diese einmalige gottmenschliche Liebe, und ihre Einheit hat offenkündig mit dem inneren Wesen der Kirche zu tun. Daß diese somit wesentlich am Kreuz ihren Ursprung genommen hat, die schöpferische Leistung und das Ergebnis der stellvertretenden Passion darstellt, ist theologisch unausweichlich[...]»¹⁶¹². Il tema patristico dell'origine della chiesa dal cuore di Gesù trafitto in croce è assunto da Balthasar, quindi, quale simbolica adeguata a circoscrivere il rapporto complesso (che egli cerca di determinare più precisamente attraverso l'utilizzo contiguo della coppia teologica «corpo-sposa») fra l'apriori cristologico e l'aposteriori testimoniale: «Die "Braut", die, der Seitenwunde des neuen Adam entspringend, zugleich sein "Leib" ist (und nur so sein "Volk"), ist gleichzeitig das Eine (mit Christus) und das Andere (ihm gegenüber), in einer Abhängigkeit und Freiheit, für deren Zusammensein es schlechthin keine geschöpfliche, sondern nur eine trinitarische Analogie gibt. Sie ist die sich ins "andere" (geschaffene) Subjekt ergießende Gnade und Fülle Christi, nicht nur Akt, sondern auch Ergebnis, aber doch nie vom Akt zu lösendes Ergebnis. Darum kann die "Braut" sich selber nie endgültig als ein "Gegenüber" denken wollen, sondern nur ihrem Ursprung, der ihr Herr ist, entgegendrängen[...] Recht verstandene Ekklesiologie muß, um sich echt zu begründen, sich immer erst aufgehoben haben»¹⁶¹³.

Per inciso, è importante notare come in questo punto si dia anche la massima approssimazione fra il «primo» Rahner¹⁶¹⁴ e l'«ultimo» Balthasar¹⁶¹⁵. La simbolica del «cuore trafitto» offre a Balthasar la possibilità di esporre con chiarezza i tratti fondamentali del rapporto fra autocomunicazione ultima di Dio nella carne di Gesù e mediazione storico-testimoniale della chiesa. In primo luogo, infatti, attraverso essa può essere individuata l'apriorità inimitabile della *vita Jesu* nella sua testimonianza per Dio a fronte di ogni attestazione ecclesiale di quest'agire di Dio nella storia degli uomini¹⁶¹⁶. Poi, a partire da questo guadagno, è possibile indicare la dipendenza essenziale dell'aposteriori testimoniale dalla morte universalmente rappresentativa del Crocifisso¹⁶¹⁷. In seguito a ciò Balthasar viene a mostrare la centralità della comprensione della storicità della croce come «luogo» permanente dell'origine della chiesa e quale suo essenziale momento fondativo¹⁶¹⁸. Infine, la simbolica del cuore è capace di raffigurare l'inclusione reale dell'umano tutto nella verità «immanente» della differenza trinitaria di Dio¹⁶¹⁹.

Attraverso l'immaginario simbolico del «costato trafitto» Balthasar è in grado di garantire sia la singolarità della morte testimonialmente rappresentativa di Gesù (verità di Dio), sia l'atto libero della conversione che include soggettivamente ogni uomo in questo «agire che redime» (verità dell'uomo): «So also geschieht

¹⁶⁰⁸ PC, 395.

¹⁶⁰⁹ Cordula, 34: «Das gilt deshalb, weil die Kirche kein abstraktes Kollektiv oder "moralisches Subjekt" ist, sondern die sehr geheimnisvolle Realität einer dem zweiten Adam zugestalteten zweiten Eva, ebenso konkret wie er, deshalb nur als Elongatur der personalen kanonischen Urhaltung in eine Fülle von Personen hinein existierend, die durch die christologische Gnade daran teilnehmen».

¹⁶¹⁰ Cf. PC, 394; Cordula, 45.

¹⁶¹¹ WG, 300.

¹⁶¹² SV, 152.

¹⁶¹³ SV, 22.

¹⁶¹⁴ Cf. K. RAHNER, *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Jo 19, 34*, Manuskript 1936.

¹⁶¹⁵ Cf. Cordula, 92.

¹⁶¹⁶ Cf. SG, 536-537.

¹⁶¹⁷ Cf. PI, 261-262.

¹⁶¹⁸ Cf. PI, 260.

¹⁶¹⁹ Cf. GW, 66.

Konversion. Ohne Herzensdurchbohrung geht es christlich nicht ab, denn der durchbohrte Mensch ist der liebende Mensch, und dieser, dessen geistige Substanz wirklich ausfließt, ist christlich der gesunde»¹⁶²⁰. Quanto qui s'intende con veracità sana dell'umano implica quella «Hingabe der eigenen Substanz»¹⁶²¹, attraverso cui Balthasar può dar ragione della struttura essenzialmente sacramentale (eucaristia e battesimo) dell'inclusione testimoniale nell'evento originario di Dio: «Zugleich werden im aufgestochenen Herzen "Blut und Wasser" frei, bei Joh zweifellos sakramental verstanden und mit dem Geist zu einer Dreiheit zusammengeschlossen (1Jo 5, 6.8), die sowoh Christus wie die aus ihm entstandene Kirche bezeugt»¹⁶²². Fino a giungere a una caratterizzazione primariamente eucaristica del vincolo fondante della chiesa (la dialettica insolubile del suo fondamento *in factum esse* e *in fieri*), in quanto «[...] wo die Eucharistie entspringt, bildet sich auch der sie aufnehmende kirchliche Schoß»¹⁶²³.

È precisamente in riferimento a una tale visione eucaristica dell'inclusione testimoniale della chiesa nell'agire ultimo di Gesù che la simbolica del «cuore trafitto» palesa il suo significato più pregnante. L'azione eucaristica permette, infatti, di salvaguardare il realismo assoluto dell'autocomunicazione dell'incondizionato di Dio (*in una carne*) e dell'inclusione dell'umano (*mangiare e bere*), nel momento in cui essa sa impedire qualsiasi cattiva autoreferenzialità e assolutizzazione dell'inclusione sempre responsoriale della chiesa: «Dies Erwirken der Antwort geschieht im letzten Akt der sich aufopfernd-hingegebenen Liebe des Sohnes, der sein Fleisch und Blut hingibt für die Seinen und in diesem höchst realen Hingabeakt (als "Dank" an den Vater, "Eucharistia") in der Realität seines Fleisches und Blutes die Kirche erbaut: im Sakrament der Eucharistie»¹⁶²⁴. Ne consegue che la celebrazione dell'eucaristia diviene il luogo dell'autocomprensione della chiesa come il suo essere rimandata contemporaneamente all'atto originario della dedizione crocifissa di Gesù¹⁶²⁵ e al suo compito esclusivamente testimoniale di fronte a quest'atto indisponibile a qualsiasi manipolazione da parte di lei¹⁶²⁶, in quanto «das Sterben des Gottessohnes[...] bleibt je-jetzt der kirchlich-sakramental gegenwärtige, unüberholbare Augenblick der Geburt zu Gott»¹⁶²⁷. In questo «luogo» della storia l'esistenza cristiana può assumere unicamente la forma e il senso di una dedizione incondizionata di sé a favore dell'altro: «Dadurch entsteht etwas anthropologisch vollkommen Neues: ein Für-ein-ander-Können nicht nur in äußeren Taten, wodurch einer dem anderen eine Last abnimmt, sondern "innendurch", wobei einer in der Eucharistie Christi ein Mittragender fremder Schuld oder Behinderung werden kann[...] Wer sich dazu anbietet, mit Christus zusammen an der Last seiner Brüder zu tragen, wird höchstens erfahren, daß sein Angebot sinnvoll und fruchtbar ist, nicht aber, wie und wo es sich auswirkt»¹⁶²⁸.

Da ultimo va annotato come proprio la simbolica del cuore permetta che nella teologia balthasariana l'evidenza teologica dell'esistenza cristiana non prenda mai la forma di un ascetismo moralistico. Piuttosto, l'inclusione testimoniale del vissuto cristiano vi viene compresa come attestazione percepibile dell'esser-già-accaduta della definitività del senso nella carne di Gesù: «Es ist das Herz, das selber das "Joch" des Kreuzes, aller Verachtung und Verspottung, alles Hasses auf sich nehmen wird, aber das hier nicht Kreuzesnachfolge als (aszetische) Leistung verlangt, sondern nur "Zu ihm Kommen", Eintreten unter das Herzgesetz Gottes selbst. Die Aufforderung zum Eintritt ist zugleich, wie gezeigt, dessen Ermöglichung»¹⁶²⁹. Per questo la testimonianza cristiana non ha nulla a che fare con l'eroicità di una vita che ha la pretesa di mostrare come *dovrebbe* essere vissuta un'esistenza, bensì - molto più semplicemente - vuole solo attestare come è (già) stata vissuta un'esistenza definitiva e veracemente riuscita.

4.2 L'ERMENEUTICA DEL RINVIO ECCLESIALE COME EVIDENZA MEDIATA DELLA FORMA DI RIVELAZIONE

Il tema teologico della referenzialità fondante della mediazione ecclesiale all'apriori dell'esistenza di Gesù, nel suo singolare e irripetibile morire-*così* in croce, può essere sviluppata seguendo i fili della meditazione balthasariana sulla qualità relativa del tempo della chiesa. La presenza testimonialmente attuale della morte crocifissa di Gesù come «centro» dell'autoattuazione della chiesa¹⁶³⁰, è il tempo che determina l'intero della tradizione ecclesiale della carne rappresentativa del Figlio. Per questa ragione la chiesa non può esigere alcuna rilevanza propria; essa è, infatti, ricondotta essenzialmente al peso ontologico del tempo di Gesù:

¹⁶²⁰ HCE, 229.

¹⁶²¹ Cf. HCE, 231.

¹⁶²² NB, 210.

¹⁶²³ HD, 467.

¹⁶²⁴ GF, 97.

¹⁶²⁵ Cf. K, 74.

¹⁶²⁶ SC, 329: «Das Selbstverständnis der Kirche ist von dem Gebetsereignis untrennbar, da sie im Angedenken (Lk 22, 19) an den Tod des Herrn und zur feierlichen Ankündigung seines Todes (1Kor 11, 24-26) in ihren Ursprung zurückgeht und aus ihm entspringt, wenn er Geist mit Wasser und Blut zum einzigen Zeugnis Gottes an die Menschheit zusammenbindet (1Jo 5, 8-9), aus der Quellsituation des Sterbens Jesu am Kreuz mit "Geistaufgabe" (Jo 19, 30) und entspringendem "Blut und Wasser" (34)».

¹⁶²⁷ SC, 329-330.

¹⁶²⁸ MG, 376.

¹⁶²⁹ SV, 102.

¹⁶³⁰ GF, 236-237: «In der Schwache der Armut des Kreuzes (in all seinen Formen) erscheint aber zuletzt der Geist (die Geistigkeit) Gottes, wie im Abbild das Urbild[...], da die Kreatur nicht mehr nur Holraum ist für ein Anwesen göttlicher Macht, auch nicht mehr nur Anlaß der Epiphonie souveräner Gotteslehre, sondern in ihrer ohnmächtigen Hingabeform unmittelbar vereint mit der absoluten Hingabeform des dreieinigen, absoluten Urgrunds».

«Man erkennt dies am besten aus der Einsicht, daß die Zeit der Kirche keine eigene Wucht hat, wohl aber als ganze bestimmt ist durch die Wucht der Zeit Christi. Die Wucht seiner Zeit war bedingt durch das Eingeschlossensein des ganzen Heils- und Gerichtswillens Gottes in sein endliches Dasein zum Tode. Dieses Einmalige ist unwiederholbar; aber es kann zum Maß werden, unter das die Kirche sich in ihrer Zeitlichkeit stellt»¹⁶³¹. Solo quando il peso della *vita Jesu* affetta l'esistenza ecclesiale, allora la forma di rivelazione può mediarsi in tutta la sua realtà e in tutta l'evidenza ad essa propria attraverso i gesti del vissuto cristiano: «Die johanneische Gegenwart ist nur die Radikalisierung der Christuszeit als die alles bestimmende Form der Kirchenzeit[...] Trotzdem hat das "vertikale" Ereignis nicht nur seine "horizontale" Entsprechung, sondern ist nur durch das Fußfassen des "ein für allemal Geschehen" in der sich hinstreckenden Menschenzeit Wirklichkeit und für uns da»¹⁶³².

Proprio nella prospettiva della temporalità sempre relativa della chiesa Balthasar introduce una determinazione decisiva per la testimonianza, ovvero quella dell'impressione formante della *vita Jesu* nell'esistenza ecclesiale: «Der Jesus, der mit uns war, prägt der Kirchenzeit seine Form auf: die Form dessen, der durch die Vollendung seiner Zeitlichkeit der Herr aller Zeiten geworden ist. Diese Vollendung ist seine totale Armut und Überlassung, die das Ereignis des Kreuzes ermöglichte, worin die Liebe Gottes bis ans Ende gehen und sich durchsetzen konnte[...] Daß die Tatsache vollendet ist und die restliche Kirchenzeit prägt, schafft eine unaufhebbare Distanz zwischen den beiden Zeitformen; enthält die Zeit Christi die ganze Wucht des eschatologischen Handelns Gottes in sich, so kann die Zeit der Kirche auf diese Wucht nur insofern Antwort geben, als sie sich in glaubender und liebender Hoffnung ganz diesem Vollendeten als ihrem Ziel entgegenwirft, als die Existenz des von dieser Form Geprägten sich zu einer fliegenden Kugel ballt[...]»¹⁶³³. Si deve qui sottolineare come la plasmazione del vissuto sulla forma dell'esistenza di Gesù, da intendersi come il nucleo formante della mediazione ecclesiale, fissi definitivamente nella teologia di Balthasar la differenza obiettiva tra forma attestata e temporalità attestante¹⁶³⁴. Solo in ragione di questa struttura fondamentale la chiesa può divenire l'attuazione storica attraverso cui può essere mediata, in ogni tempo mondano, la conformazione dell'umano alla forma cristologica dell'autocomunicazione definitiva di Dio: «Kirche ist der Ort, wo die Gleichgestaltung der Menschheit an Person und Ereignis Christi eingeleitet ist: wo Menschen sich diesem personalen Ereignis (in horchend-gehorchendem Glauben) hingeben, von ihm (sakramental) angestaltet werden und ihm durch ihre Existenz Wirksamkeit in der Welt zu verleihen versuchen»¹⁶³⁵.

È a partire da questo carattere ermeneutico-inclusivo che bisogna avvicinare il tema balthasariano della conformazione cristiana inteso come evidenza testimoniale della forma di rivelazione: «[...] das Wichtige ist die *Bewegung von mir weg*, der Vorzug des anderen, Grösseren, dessen der zu Gott Exproprierte sich gerade nicht wird versichern wollen. Von hieraus betrachtet kann christliche Erfahrung nur heissen: das Hineinwachsen der eigenen Existenz in die Existenz Christi, auf der Grundlage des wachsenden Sicheingestalten Christi in den Glaubenden[...] Dann wird die Lebenseinübung in diese übernatürliche Gestalt gleichzeitig zur Einübung (und damit zu einer Erfahrung) im Bereich der Wirklichkeit Gottes, und zur *Eingestaltung dieser Wirklichkeit in den Glaubenden*»¹⁶³⁶. Così compreso il vissuto cristiano potrà essere solo «Durchformung der Existenz und Geschichte mit der Urform Christi»¹⁶³⁷. Il profilo formante del vincolo testimoniale tra *vita Jesu* e attuazione ecclesiale della *fides* plasma lo spazio storico della mediazione della chiesa come libertà attestante l'incondizionato di Dio accaduto una volta per tutte nella carne del Figlio. In questo senso è possibile solo una comprensione evenemenziale della stessa *fides ecclesiae*; meglio ancora, di una fede che può attuarsi teologicamente solo nei gesti storicamente percepibili della carne cristiana: «Aber da das Wort Fleisch wird[...], kann] die ganze Existenz inkarnierter Glaube werden: in der liebenden Nachfolge Jesu»¹⁶³⁸.

Il vissuto cristiano si sottrae così definitivamente a ogni cattiva pneumaticizzazione, per essere di contro «eine echte inkarnatorische christliche Spiritualität»¹⁶³⁹. La testimonianza ecclesiale per l'ultimità della rappresentanza testimoniale di Gesù «[...] kann mehr als Einverleibung in den Leib Christi gedeutet werden bis hin zum Ein-Fleisch-Sein von Bräutigam und Braut[...]»¹⁶⁴⁰. L'operare dello Spirito mira precisamente, ed esclusivamente, a portare la forma della totalità a evidenza testimoniale all'interno del frammento e della sua contingenza storica: «[Der Geist] enthüllt keine Einzelheit, ohne in ihr die Ganzheit aufleuchten zu lassen»¹⁶⁴¹. Che altro non significa se non conformazione (eucaristicamente connotata) della carne cristiana al corpo crocifisso di Gesù e, con ciò, pura trasparenza di questa carne verso l'«agire che redime» di quel corpo lacerato per tutti: «Sichtbar wird Jesu Lebendigkeit an uns nur, wenn wir jederzeit Jesu Leiden bis zum Tod an unserer Existenz sichtbar werden lassen»¹⁶⁴². Il vissuto cristiano, formato secondo il canone di questo morire-*così* di Gesù, diviene in tal modo rinvio evidente alla forma di rivelazione. Questa

¹⁶³¹ NB, 162.

¹⁶³² NB, 160-161.

¹⁶³³ NB, 168.

¹⁶³⁴ Cf. NK, 60-61.

¹⁶³⁵ NB, 417.

¹⁶³⁶ SG, 216-217 (corsivo mio).

¹⁶³⁷ Cf. VC, 130.

¹⁶³⁸ PC, 389.

¹⁶³⁹ Cf. WG, 102.

¹⁶⁴⁰ GW, 15. Cf. NK, 66.

¹⁶⁴¹ GW, 17.

¹⁶⁴² SV, 15.

autoattuazione della mediazione nel senso del rinvio significa per Balthasar un *dover (sollen)* essere immagine di Dio: «Gott also antwortet auf den von der Gnade erwirkten Hingabeakt des Glaubens mit der *Investitur der "Form Christi"*, die im Christen sich ausformen will[...] Die Bedingung ihres Gelingens ist das rechte Verhältnis von Mensch und Gnade: je durchlässiger, hingebener und freier von Eigenform der Glaubende ist, desto besser kann das Gottesbild und die Christuförmigkeit sich in ihm ausprägen»¹⁶⁴³.

Da un lato, è necessario sottolineare come per Balthasar l'evidenza della forma di rivelazione possa mediarsi unicamente attraverso il rinvio testimoniale del vissuto cristiano: «Christliche Bruderliebe ist deshalb völlig anderes als ein gutes sittliches Vorbild[...]; die ereignet sich immerdar als die Sammlung in einem Brennpunkt, als der *Erweis* und *Vorweis* einer den Menschen selbst absolut übergreifende Liebe, somit als der *Verweis* auf sie, da sie als die immer-größere sich längst im voraus an ihm erwiesen hat[...] Nicht [der Christ] hebt [den Bruder] kraft seiner eigenen Liebesmöglichkeit titanisch aus der Finsternis in das Licht; auch im vollen werktätigen Einsatz[...] gibt er nur Zeugnis vom Licht, so wie Christus selber, der Sohn des Vaters, dem das Lichtsein zueignen gegeben war, in all seinem Leuchten nur Zeugnis geben wollte vom Vater»¹⁶⁴⁴. D'altro lato, va specificato che è proprio questa evidenza singolare della forma di rivelazione attestata a rappresentare l'unica *ratio* possibile della mediazione attestante della chiesa: «Deshalb ist im folgenden zuerst der Blick diesem Zentrum zuzuwenden: dem Geschehen, in welchem die absolute Wucht sich selbst als absolute Herrlichkeit, als Erscheinung der Göttlichkeit Gottes auslegt, um dann von der Mitte her die Breite zu gewinnen und damit zu verstehen, was Christentum eigentlich ist»¹⁶⁴⁵. Quanto si è qui brevemente descritto è, ancora una volta, il carattere squisitamente *testimoniale* del vincolo contratto (*in actu primo revelationis*) dall'autocomunicazione libera di Dio nella carne di Gesù con la mediazione della fede ecclesiale: «Dies alles nicht in einer von Christus abgelösten Selbstständigkeit, sondern in Abhängigkeit von ihm und Verweisen auf ihn: die Kirche wirkt ihn und das Seine; er aber *läßt* sie dies wirken»¹⁶⁴⁶.

In questo senso, l'attuazione ecclesiale della *fides* non può essere altro che testimonianza per Gesù. Essa non può mai avanzare la pretesa di essere l'adeguazione dell'autocomunicazione storica di Dio¹⁶⁴⁷; né tantomeno quella di voler ridurre l'universalità dell'«appropriazione che salva» alla determinatezza storica e istituzionale della fede ecclesiale. Nell'ottica della teologia paolina dell'esistenza cristiana, Balthasar vuole comprendere il rinvio testimoniale della mediazione ecclesiale esclusivamente come ermeneutica evidente della forma di rivelazione stessa¹⁶⁴⁸. E la pertinenza cristologica di una tale ermeneutica cristiana può essere verificata solo in riferimento all'intero vissuto dei credenti appartenenti alla comunità ecclesiale¹⁶⁴⁹. Questo, in quanto la fede cristiana può essere solamente interpretazione totale del vivere alla luce, e in ragione, dell'azione di Dio che è Gesù di Nazaret nel suo singolare morire-così a favore della vita di ogni essere umano: «"Glaube" heißt bei Paulus die subjektive Ratifikation des objektiven Vorweg-Christus-Gehörens[... so, daß der Mensch] in freier Entscheidung dem leben und sterben will, der für ihn Mensch geworden, gestorben, auferstanden ist. Also *Interpretation des gesamten eigenen Daseins vom Faktum her dieses stellvertretenden Liebestodes her*»¹⁶⁵⁰.

4.2.1 Testimonianza come caso serio del vivere

Si è visto come la dialettica fondante della costituzione della chiesa (*in factum esse-in fieri*) abbia portato a una caratterizzazione «in divenire» della sua forma fondamentale. Si è aperto così lo spazio per una comprensione della mediazione ecclesiale come coincidenza ratificante nel vissuto cristiano fra l'originario fondante e la sua ermeneutica nell'attuazione consequenziale della *fides ecclesiae*¹⁶⁵¹. Il fatto che l'essenza della chiesa sia «in divenire» determina la mediazione della chiesa stessa nella sua totalità, in quanto essa «mehr und mehr werden soll, was sie *ist*»¹⁶⁵². Questo profilo fondamentale del vivere cristiano si può realizzare - eucaristicamente - solo attraverso una estrinsecità della dedizione (testimoniale) di sé a favore di terzi¹⁶⁵³: «[Der Geist] zeigt der Welt, daß die Armut des Sohnes, der nur die Ehre des Vaters suchte und sich im Gehorsam bis ins letzte berauben ließ, der exakteste Ausdruck der Fülle schlechthin war, die nicht im "Haben", sondern im "Sein als Geben" besteht. Im Geben ist man und hat man. Das läßt sich in Worten nicht

¹⁶⁴³ SV, 108-109.

¹⁶⁴⁴ NZ, 977.

¹⁶⁴⁵ NB, 225.

¹⁶⁴⁶ PC, 396.

¹⁶⁴⁷ GW, 355: «Eine solche vom Geist gelenkte Existenz wird zwei Merkmale aufweisen[...] Das eine ist, daß der Geist als Ausleger Christi immer neu auf die Zeugnisablage (*martyrion*) verweisen wird[...] Das andere Merkmal ist der auf die eschatologische Zukunft offene Charakter jeder christlichen Erfahrung».

¹⁶⁴⁸ GW, 79: «Auf alldem liegt in der Geistlehre Pauli kein wesentlicher Akzent; das Entscheidende ist für ihn die vom Geist gewirkte Interpretation der Christusoffenbarung: im auslegenden Wort der Prophetie, aber noch mehr in der ganzen Existenz[...]».

¹⁶⁴⁹ GW, 352: «Die Verifikation dieser inneren Auslegung des In-Christus-Seins durch den Geist ergibt sich einzig aus dem Gesamtduktus der glaubend-hingebenden Existenz».

¹⁶⁵⁰ SC, 327 (corsivo mio).

¹⁶⁵¹ PC, 394: «Kirche existiert nie an sich, sondern immer nur in Personen, die ihre Kirchlichkeit von der Kirche her (in den einzelnen Sakramenten) zu empfangen und in Freiheit zu ratifizieren haben, worin eben immer schon vorausgesetzt ist, daß Kirche als solche sich selber von Christus her empfangen und ratifiziert hat».

¹⁶⁵² Cf. K, 149.

¹⁶⁵³ K, 148: «Kirche würde dann ihre Berechtigung nur soweit haben, als sie im Aufbruch ist, weg von sich selbst, hin zu den andern».

erklären[...], es kann nur getan und im Nachvollzug begriffen werden»¹⁶⁵⁴. Si tratta qui, chiaramente, di un'attuazione letterale a posteriori del vissuto incondizionatamente dedicato di Gesù nell'azione di «carne» della *fides ecclesiae*¹⁶⁵⁵. Ne consegue, per Balthasar, una specie di «ontologia» dell'attuazione consequenziale della dedizione che implica una referenzialità dell'esistenza cristiana e al suo fondamento cristologico così come al destinatario storico del suo render testimonianza per Gesù¹⁶⁵⁶.

Questa configurazione eucaristica dell'esistenza cristiana come pratica letterale della dedizione totale di Gesù viene elaborata da H.U. von Balthasar proprio nel senso della testimonianza¹⁶⁵⁷: «“Das Urbild des christlichen ‘Zeugen’ ist der Gekreuzigte selbst” [Strathmann]. Zeugnis ablegen ist von vornherein mehr als bloß etwas aussagen; es schließt einen persönlichen Einsatz in sich, ein Gutstehen für das, was man aussagt»¹⁶⁵⁸. Ciò significa «[...] sich mit Gott in Jesus zusammen für die Welt und in der Welt einzusetzen». Cosa che è però possibile solo se «[...] dieser Einsatz des Christen immer im Quellpunkt des Einsatzes Gottes verharren und jeweils aus diesem Ursprung verantwortet werden muß»¹⁶⁵⁹. Se le connessioni dei suoi presupposti teologici vengono tenute debitamente da conto¹⁶⁶⁰, allora si può accordare alla testimonialità dell'esistenza cristiana una rilevanza obiettiva, in quanto per Balthasar è possibile cogliere e percepire la *res carnis* cristiana proprio nella sua attuazione consequenziale da parte della *fides ecclesiae*. Per questo motivo la testimonianza della chiesa deve sempre riferirsi alla rappresentanza testimoniale della carne di Gesù e lasciarsi porre in questo «luogo» della storia per poter fungere da mediazione storica ad esso.

Un tale «posizionamento» della mediazione ecclesiale, designata da Balthasar come un «*Sein in Christus*», riguarda in maniera identificante e personalizzante l'intero vissuto cristiano: «Ist der Einzelne zum ganzen Gotteswillen hin entbildet[...], so versinkt er nicht in den “weiselosen” Ungrund der Gottheit, sondern wird vom unendlichen väterlichen Willen seinem Sohn eingebildet und erhält damit eine Weise, die als “Sein in Christus” oder “Sein Christi in ihm” eine bestimmte ist[...], wobei vorausgesetzt ist, daß diese uns von Gott angebotene Lebensweise nur eine je-persönliche Art des Lebens in Christus, der Nachfolge Christi sein kann, daß sie also denselben definitiven, die ganze Existenz des Menschene umspannenden Charakter hat[...]

¹⁶⁶¹. A partire da questa visione totale dell'esistenza cristiana, Balthasar può distinguere accuratamente tra l'«informare» e il «rendere testimonianza» due categorie radicalmente diverse tra loro¹⁶⁶², in quanto «[...] das christliche Zeugnis weit mehr ist als “Information”, nämlich Inanspruchnahme der ganzen glaubenden Existenz»¹⁶⁶³. Il vissuto cristiano come «*Sein in Christus*» può esercitarsi, quindi, solo come un «*Sein mit Christus*» del credente cristiano. «Essere-con» che in Balthasar palesa un tratto chiaramente testimoniale¹⁶⁶⁴. Ogni teoria cristiana della forma di rivelazione, allora, è necessariamente un render testimonianza, nello spazio della propria carne, di questo «Mitgehen bis ans Ende» quale partecipazione testimoniale «an der theologischen Wahrheit»¹⁶⁶⁵ della *vita Jesu*.

In ragione della struttura «obiettiva» del servizio testimoniale del vissuto cristiano, Balthasar coglie la possibilità di superare qualsiasi differenziazione contenutistica tra attestazione della carne cristiana e martirio di sangue: «Daß das Zeugnis des Glaubenden für Christus seine ganze Existenz in Beschlag nimmt[...] Zwischen dem Einsatz des Lebens im ganzen und dem “Blutzeugnis” braucht deshalb gar nicht unterscheiden zu werden[...]

¹⁶⁶⁶. Infatti, alla totalità esistenziale del vivere testimoniale pertiene un carattere

¹⁶⁵⁴ NB, 365.

¹⁶⁵⁵ SV, 107: «Sein Tun ist ein Glaubensgehorsam, seine Haltung ist Hingabe an den Herrn, die sich von ihm einformen läßt. Darin ist christliche Existenz im strengen und unwiderruflichen Sinn jenseits der Psychologie».

¹⁶⁵⁶ GW, 67: «Das “Bleiben” ist zugleich ein “Einwohnen”: es kann vom Geist selbst ausgesagt werden[...] Eben dieses Einwohnen des Geistes ist wiederum Einführung in das Einwohnen von Vater und Sohn im Eingeführten[...] Wenn aber “alle Wahrheit” keine andere ist als die in Gott und seiner Offenbarung kundgewordene Liebe, muß diese seinhaft und akthaft gelebte Liebe[...] von dem im Wahrheitsraum Wohnenden in beiden Dimensionen des Sohnes: zum Vater hin und vom Vater her zur Welt hin, mitvollzogen werden».

¹⁶⁵⁷ Cf. HD, 453.

¹⁶⁵⁸ WG, 18.

¹⁶⁵⁹ Cf. *Einsatz*, 99.

¹⁶⁶⁰ GF, 199: «Kreuz aber heißt und wird immer heißen: Ohnmacht bis zum Tod in der Finsternis. Die Weise, wie sich Christi Allmacht in der Geschichte auswirken wird bis ans Ende der Welt, wird von dieser Ohnmacht nie trennbar sein und sie nie überholen».

¹⁶⁶¹ MG, 278.

¹⁶⁶² A questo riguardo può essere significativo riportare la riflessione offerta da E. Castelli a riguardo della contrapposizione decisiva tra i due significati: «L'inflazione delle informazioni determina una insignificanza per deficienza insormontabile di testimonianza. Nella successione delle informazioni è inevitabile la deformazione. Si tenga presente che il discorso sulla deformazione non costituisce una testimonianza della deformazione, ma una presunzione sull'impossibilità del testimoniare. Inutile aggiungere che nell'inflazione delle informazioni le immagini si sostituiscono ai concetti, rendendo l'informazione non concettualizzabile[...]» (13-14). «La testimonianza che trascende l'informazione appartiene alla sfera del sacro, e d'altra parte non prescinde da quel complesso di informazioni che si riducono alla parole che definiscono il *prossimo* e *Cesare* e *Dio che è nei cieli*. Il suo significato è *insignificante* per l'informazione[...], ma è *significativo* per la testimonianza del Kerygma[...]» (15) - le citazioni sono tratte da E. CASTELLI, *Il problema della testimonianza*, in id., *La testimonianza*, 13-21. Cf. H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*, Sc Catt 125 (1997) 517-538 - qui 536.

¹⁶⁶³ GW, 375. Ancora di aiuto ci può essere il confronto con la posizione di E. Castelli: «Un fatto non testimonia. Non testimonia se non è interpretato[...]» (26). Infatti «anche i demòni sanno... ma non possono testimoniare[...] Sanno soltanto (i demòni), e proprio per ciò, che è l'opposto di quel che affermano l'hegelismo e le sue derivazioni, sono fuori della *possibilità* (della testimonianza)[...] *Dire* (dicono), e quindi non testimoniano (loro, i demòni, i serpenti)[...] Fuori della *libertà* non si può testimoniare» (29-30) - le citazioni sono tratte da E. CASTELLI, *I significati della testimonianza*, in id., *La testimonianza*, 23-33.

¹⁶⁶⁴ NB, 496-497: «Für die Christen hat sich, quer durch die hinfahrende Weltgeschichte, der senkrechte Einbruch des Reichen Gottes in Jesus Christus schon vollzogen». Solo qui può darsi qualcosa come la sequela cristiana di Gesù, che null'altro è se non una «[...] Einladung zu einem Mitgehen, an dessen weltlichen Ende der Verrat stehen mußte (denn der Eine sollte alle übrigen tragen), und jenseits der Kluft, ja als Frucht aus ihr hervor, Sendung in das Bezeugen der Frohen Kunde durch Wort und Leben».

¹⁶⁶⁵ Cf. GW, 176.

¹⁶⁶⁶ GW, 378. Risolvendo così quella (cattiva e inadeguata) separazione che si è prodotta fra le due figure tra *corpus* biblico (testimonianza) e l'autoattuazione delle prime comunità ecclesiali nell'epoca delle persecuzioni romane (martirio); giustapposizione, questa, che pare aver inciso non poco nell'autocomprensione della vita cristiana in seno alla comunità ecclesiale (un'analisi esauriente

propriamente rappresentativo, che caratterizza a sua volta l'essenziale della *martyria* cristiana per Gesù¹⁶⁶⁷: «Zeugnis, *martyrion*, wird jeweils für Christus, aber in Namen der Kirche und in ihrer realen Repräsentation abgelegt: der das Zeugnis ablegt, blutig oder unblutig, aber immer mit dem Einsatz seiner Existenz, spricht, handelt und "gestikuliert" nicht für sich, sondern *in persona Ecclesiae*»¹⁶⁶⁸. Questo tratto sempre ecclesiale del ministero testimoniale affidato al vissuto cristiano, così come la sua inclusione nell'evento originario di Dio ordinata unicamente a questo rendergli testimonianza¹⁶⁶⁹, vengono contrassegnati sacramentalmente (battesimo ed eucaristia) da H.U. von Balthasar: «"Was wir mit eigenen Augen gesehen, was wir gehört haben, das verkünden wir euch, damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt" (1Joh 1, 1-3), und solche Vergegenwärtigung ist die Wirkung der "Salbung" (2, 20.27) des Heiligen "Geistes der Wahrheit", der mit Wasser und Blut, mit Taufe und Eucharistie für die stete Gegenwart der gesamten Wahrheit Gottes in Christus Zeugnis ablegt[...]»¹⁶⁷⁰.

Giunti a questo punto potrebbe essere opportuno indagare più a fondo la struttura battesimale della testimonianza; per passare poi a un'analisi del rapporto esistente nella teologia di H.U. von Balthasar tra l'eucaristia e il rendere testimonianza per Gesù da parte della chiesa.

4.2.1.1 La struttura battesimale della testimonianza ecclesiale

Il battesimo è, secondo H.U. von Balthasar, un'iniziazione inclusiva dell'uomo alla *traditio* apriorica¹⁶⁷¹ della dedizione eucaristica della carne di Gesù: «Er übernimmt eine menschliche Existenz, um sie Gott für alle Menschen und die Welt im ganzen zu opfern, in dieser Verflüssigung seiner selbst Gott und Welt zu einen[...] Das ist die Form, und in diese Form hinein wird der Christ getauft[...]»¹⁶⁷². La forma di rivelazione è pertanto il punto esemplare d'innescio della «formatività»¹⁶⁷³ della mediazione ecclesiale, grazie a un'impressione non meramente simbolica ma, anzi, assolutamente reale, e quindi non meccanicistica, della *vita* Jesu¹⁶⁷⁴ nella carne cristiana¹⁶⁷⁵: «Das "Ein für allemal" dieser Gestaltungskraft[...] wird vom prägenden, unwiederholbaren Akt der Taufe in die Glaubensexistenz hinein, als Teilnahme an Tod und Auferstehung Jesu Christi, als Verleihung der Gottkindschaft in ihm und des Heiligen Geistes Gottes, festgemacht (1Kor 6, 11)»¹⁶⁷⁶. Questa formatività inerente all'esistenza cristiana può plasmarsi solo quale inclusione del credente «in den Tod Jesu hinein»¹⁶⁷⁷. In questo modo il vissuto cristiano può essere visto come l'*exemplatum* «der absoluten Wahrheit des Kreuzes»¹⁶⁷⁸. La singolarità del morire-così di Gesù è pertanto il principio effettuale che dà forma alle sue molteplici attestazioni diacroniche, laddove queste ultime (nel medio della propria carne) portano all'evidenza percettibile l'ultimità dell'agire testimoniale della carne del Figlio: «Glaube ist ein tägliches Sterben und Wiedergeboren-werden in Christus (2Kor 4, 16), die einzige Weise, das Ereignis "ein für alle Male" (Röm 6, 10; Hebr 7, 27; 9, 12) in der Vielmaligkeit menschlicher Existenz aktuell bleiben zu lassen. Der Christ steht nicht vor dem Ereignis Christi, noch weniger hinter ihm, sondern in ihm, Menschmitte zu Gottmenschmitte»¹⁶⁷⁹.

che indaga la discontinuità iniziale fra testimonianza e martirio è offerta da N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München 1961 [=Studien zum Alten und Neuen Testament V].

¹⁶⁶⁷ Cf. SV, 181-185.

¹⁶⁶⁸ PC, 417.

¹⁶⁶⁹ Cf. VC, 89.

¹⁶⁷⁰ GW, 68.

¹⁶⁷¹ HD, 378: «Diese von Christus immer schon geschenkte Kommunion ist für die Gläubigen inchoativ, aber real in der Taufe begonnen[...], und die Taufe beruht nochmals auf einer vorgängiger Tat Christi an der gesamten Menschheit».

¹⁶⁷² *Glaubhaft*, 84.

¹⁶⁷³ La figura estetica della formatività è qui compresa a partire dal dettato pareysoniano a riguardo - cf. L. PAREYSON, *Estetica*: «Il concetto centrale è quello di formatività, intesa come unione inseparabile di produzione e invenzione: "formare" significa "fare" inventando insieme il "modo di fare", vale a dire "realizzare" solo procedendo per tentativi verso la riuscita e producendo in tal modo opere che sono "forme"» (10). Il modo di formare/fare viene sviluppato da Pareyson nel senso dello stile: «Stile è infatti l'impetibile e personalissimo modo di formare[...] Certo, prima che una spiritualità abbia scoperto il suo stile, cioè si sia fatta modo di formare, v'è un processo lungo e complicato di ricerca, in cui domina una specie di tensione fra la spiritualità che cerca il proprio stile e lo stile ch'essa invoca e aspira a diventare» (33-34). Come stile il modo di formare viene a definire il canone interno alla forma, secondo cui essa può essere adeguatamente percepita: «Invece in virtù del suo stile la stessa opera dichiara di per sé il modo in cui esige d'esser letta[...]» (36). In questo senso percezione della forma è percezione dell'intero processo formativo (tradizione) che l'ha prodotta come unità percettibile: «Nell'opera d'arte come forma compiuta non è nemmeno più possibile distinguere contenuto, materia e stile[...] L'opera è il suo contenuto, è lo stile in cui è formata, è la sua propria materia. Ma questa unità indivisibile non si può affermare se insieme non s'afferma ch'essa è il risultato d'un processo, in cui la spiritualità cerca il proprio stile e lo diventa, e il modo di formare si definisce formando la materia[...] Questo sbloccamento dell'unità indivisibile dell'opera non la compromette affatto, anzi la conferma e consolida, perché la considera come risultato di un processo; e poiché proclama l'inseparabilità del risultato dal processo che vi pone capo, non solo impone una considerazione dinamica dell'opera d'arte, ma anche apre le singole opere a una continuità che le collega attraverso il tempo» (54-55). Vedere la forma significa pertanto percepire l'intero processo di formatività: «Che la forma sia essenzialmente riuscita di tentativi appar chiaro, anche, dal genere di approvazione ch'essa suscita e richiede. Di fronte alla forma svanisce la vicenda dei tentativi di cui essa è felice risultato, poiché ci si attarda a contemplarne la raggiunta coerenza piuttosto che a rimemorare gli sforzi da cui è nata; ma non riuscirebbe a vederla come forma chi la considerasse soltanto nella sua immobile compiutezza e non la guardasse invece come compimento e risultato» (61).

¹⁶⁷⁴ Cf. *Einfaltungen*, 142.

¹⁶⁷⁵ GF, 311: «Darum fodert er selbst und fordern die Apostel ein ernsthaftes, nicht bloß gedachtes oder symbolisches Mit-Sterben, Mit-Begrabenwerden, -Auferstehen und -Himmelfahrt mit Christus zusammen, um als "Leib Christi" am Schicksal und an der Wahrheit Christi teilzubekommen».

¹⁶⁷⁶ NB, 285.

¹⁶⁷⁷ Cf. *Glaubhaft*, 84.

¹⁶⁷⁸ Cf. ES, 121.

¹⁶⁷⁹ SC, 71.

Che si possa considerare il battesimo come inserimento realistico nella morte singolare di Gesù¹⁶⁸⁰, significa allo stesso tempo che *questa* morte è la forma formante che attua canonicamente l'intero processo formativo della figura cristiana del vivere e alla quale, pertanto, ogni raffigurazione ecclesiale di tale vissuto deve corrispondere per poter essere un vissuto effettivamente *cristiano*: «Im Kreuz des Herrn ist der alte Tod in seiner biologischen und durch die Sünde verdunkelten Gestalt überwunden, vorausgesetzt, daß wir uns in Christi das Leben ausdrückenden und das Leben spendenden Tod einfügen lassen, *keineswegs am Ende unseres Daseins, sondern am Anfang, der alles Nachfolgende durchprägt* und zum ewigen Leben hin fruchtbar macht»¹⁶⁸¹. È chiaro che in H.U. von Balthasar una tale struttura battesimale del cristianesimo storico implica una «Vorwegnahme [der je personalen] Lebenshingabe an Christus»¹⁶⁸², che può essere messa in esercizio esclusivamente nel senso della particolarità storica di una testimonianza per *questa* morte universalmente rappresentativa, che è l'«agire che redime» del Crocifisso¹⁶⁸³. Qui testimonianza significa essenzialmente coincidenza del proprio vissuto *con* questo morire-*così* di Gesù¹⁶⁸⁴: «Von diesem Sterben her sich als glaubende Existenz verstehen heißt, sich nicht von einem Grenz- und Randphänomen, sondern von der absoluten Mitte der Wirklichkeit her deuten. Das hindert nicht, daß der Mensch mit dieser Mitte nicht anders zur Deckung kommen kann, als indem er sie mit seiner Grenze, seinen Tod berührt, den Ernst der Liebe Gottes durch seinen eigenen Ernstfall zu ergreifen versucht»¹⁶⁸⁵.

A partire da questa prospettiva teologica Balthasar può affermare che l'attuazione di questa struttura battesimale nella testimonianza cristiana è raffigurazione esistenziale¹⁶⁸⁶ adeguata dell'articolazione decisiva fra il momento obiettivo e quello soggettivo della *Stellvertretung*: «Der Glaubende muß seiner eigenen Einwilligung zur Enteignung der Liebe noch enteignet werden, und dies geschieht im sakramentalen Ereignis: die *Taufe* nimmt das Ja seines Glaubens in das Ja der Gesamtkirche hinein, die ihr Ja selber nur spricht aus der Kraft des gehorsamen Jawort des Gekreuzigten (Eph 5, 25ff). Der einzelne Glaubende ist[...] "in den Tod" Christi "hineingetauft" (Rö 6, 3), um in eine Tiefe und Endgültigkeit der Selbstübereignung hinabgeführt zu werden[...], da er ja doch die totale Selbsthingabe Gottes sich "aneignen", ihr den ganzen Raum freigeben, sie in ihrem Sinn adäquat beantworten möchte. Als Glaubender bleibt er nicht passiv; als Getaufter, der in den göttlich-kirchlichen Geist eingelassen wird, erklärt er sich mit diesem Geist einverstanden und läßt ihn den seinen sein»¹⁶⁸⁷. Che nell'opera di Balthasar si dia una correlazione interna fra la struttura battesimale della testimonianza e l'attuazione consequenziale da parte della libertà della rappresentanza testimoniale di Gesù, può essere ulteriormente confermato se si considera un altro passo di *Herrlichkeit-Neuer Bund*: «Aller hängt daran, daß zur freien Gnadeninitiative Gottes, der die Welt mit sich versöhnt, die freie Hingabe des menschengewordenen Sohnes Gottes gehört[...], womit nach der Meinung Pauli ohne Zweifel ein realer, seinshafter Vorgang gemeint ist[...] Pauli "Urteil" stellt aufgrund dieses Tatbestandes zuerst ein Sein und erst dann ein Sollen fest: in Christi Kreuz *sind* wir gestorben, und weil wir es sind, müssen wir es auch ratifizieren[...]; indem wir diese Tat Gottes in Christus anerkennen, uns ihr fügen[...], "leisten" wir nichts zur Tat Gottes hinzu, sondern gewähren ihr nur ihren Raum, geben ihr Recht, das Recht, das sie bereits hat[...] Dieses Gewährenlassen heißt Glauben»¹⁶⁸⁸.

Il riferimento è qui chiaramente a quella figura fondamentale, interna alla *Stellvertretung*, della reciprocità della/e libertà descritta dal dittico «agire che redime»-«appropriazione che salva». Il collegamento della particolarità battesimale della vita cristiana all'universalità di tale struttura qualifica la testimonianza ecclesiale come raffigurazione storica del «*Sollen* in esercizio» ostesa a favore della coscienza di tutti, e ciò affinché la sua libera attuazione possa realizzarsi come corrispondenza effettiva al manifestarsi ultimo dell'incondizionato di Dio e, quindi, nel riscatto irrevocabile da ogni contraddittorietà interna. Questo è possibile in quanto, per Balthasar, la struttura battesimale della testimonianza implica necessariamente la libera ratificazione, nel proprio vissuto storico, dello spostamento (modalità d'essere) pratico dell'umano nel «luogo» in cui è accaduta l'autoattestazione ultima di Dio, ossia nella carne di Gesù¹⁶⁸⁹. La figura teologica qui raggiunta non è altro che la costituzione asimmetrica dell'esercizio della libertà finita in «indicativo e imperativo», di cui si è già avuto modo di parlare nel corso di questo lavoro: «Sofern wir im Paschaereignis mit Christus gestorben und auferstanden sind[...], wobei der Indikativ dieses Geschehenseins jeweils umschlägt in einen Imperativ, das Wahre nun auch für uns selbst wahrsein zu lassen, nicht nur als Ergebnis, sondern auch als Ereignis[...]»¹⁶⁹⁰.

In questo senso, si potrebbe vedere nella testimonianza cristiana il «simbolo in esercizio» dell'articolazione in momento obiettivo e in momento soggettivo della rappresentanza testimoniale di Gesù, nella sua dialettica

¹⁶⁸⁰ - che è «der Aufgang der göttlichen Liebesherrlichkeit für uns» (cf. *Cordula*, 19).

¹⁶⁸¹ HCE, 132-133 (corsivo mio).

¹⁶⁸² Cf. *Cordula*, 19.

¹⁶⁸³ Cf. *Cordula*, 118.

¹⁶⁸⁴ Cf. PI, 333.

¹⁶⁸⁵ *Cordula*, 19-20.

¹⁶⁸⁶ AB, 25-26: «Deshalb wird in keiner christlichen Kirche die kultische Liturgie getrennt betrachtet von der Liturgie der gläubigen Existenz, die im Vollzug ihres Selbstverständnisses sich gesetzt weiß durch das Mysterium des verborgenen Heilswillens des Vaters, durch die darin "vorausgegebene Dimension der Gnade und Liebe für alles, was sein wird", die Dimension, die erschlossen wird durch den menschengewordenen Sohn am Kreuz, durch den Einlaß in diesen Raum bei der Taufe und im Erkennen der christlichen Wahrheit, die nunmehr in dieser Existenz dargelebt werden darf».

¹⁶⁸⁷ NB, 378-379.

¹⁶⁸⁸ NB, 283.

¹⁶⁸⁹ Cf. NB, 371.

¹⁶⁹⁰ HD, 222.

fondamentale di «esito definitivo» della carne del Figlio ed «evento proprio» della libertà umana. La testimonianza, infatti, attraverso la sua configurazione marcatamente battesimale realizza «[...] im Glauben, aber durch die Wirksamkeit des Sakraments, das, was im Kreuzesgeschehen objektiv schon erfolgt hat; [die Christen] ratifizieren es an und für sich selbst, lassen die Wirkung dieses Todes an sich geschehen und sind bereit, die Folgen daraus zu ziehen: "ein für allemal der Sünde gestorben" zu sein»¹⁶⁹¹. Ed è proprio l'ordine sacramentale (così compreso) della testimonialità ecclesiale a consentire di salvaguardare la permanente asimmetria tra i due momenti della *Stellvertretung*, come custodia rigorosa della differenza *testimonialis* fra attestato e attestante; e, quindi, fra singolarità inimitabile dell'«agire che redime» ed ermeneutica ripetibile dell'«appropriazione testimoniale»: «Darum ist der Wechsel vom Ort der Entfremdung zum Ort der Eigentlichkeit für den einzelnen Christen wohl an einen Akt des Glaubensgehorsams und der Glaubenshingabe gebunden, aber weder von diesem eigentlich verursacht (sondern von Christi Tun), noch dem subjektiven Akt proportional, sondern vom sakramentalen Akt der Taufe her zu seiner wahren Wirksamkeit entfaltet: Kirche in Christus übernimmt den Glaubenden (der als solcher die Priorität von "Christus Haupt und Leib" anerkennt) im Sakrament in dieses ihm Vorausliegende, ihn aber in seiner Wahrheit und Eigentlichkeit Konstituierende hinein»¹⁶⁹².

È possibile procedere ora all'individuazione di una doppia particolarizzazione della struttura battesimale della testimonianza cristiana nella teologia di H.U. von Balthasar. Da un lato, essa può realizzarsi solo come un esercizio nella «carne propria» del credente della singolarità universalmente rappresentativa del morire-*così* di Gesù in croce: «Der einzig ernstzunehmende Enthusiasmus wird jenes Gottes voll, welcher kein anderer ist als der die Welt so sehr geliebt hat, dass er sie seinem einzigen Sohn vorzog. Die alle Schranken sprengende Kraft des Enthusiasmus gelangt nur dort zu seinem eigenen Ende und Ziel, wo er nicht, alle Gestalt dionysisch zerreisend und indisch zertanzend, am Tod seine letzte Schranke findet, sondern den Tod selber in Leben und in sprengende Kraft umwerten kann, und dazu braucht der Christ nicht bis zu seinem physischen Sterben zu erwarten, sondern hat sofort damit zu beginnen, indem er schon bei der Taufe radikal stirbt, und zu Gott aufersteht, um dies sein Leben lang ein- und auszuüben»¹⁶⁹³. Il vissuto cristiano viene in questo modo formato e impregnato dall'atteggiarsi ultimo dell'agire testimoniale di Gesù in croce, e dotato così della formatività capace di attestare adeguatamente l'inadeguabile singolarità di quel morire di Gesù¹⁶⁹⁴. Ciò è, però, possibile solo attraverso un'«appropriazione in esercizio» di quella stessa morte¹⁶⁹⁵, che per Balthasar è l'unica figura reale di una pratica non contraddittoria della libertà finita dell'uomo¹⁶⁹⁶: «Das Christwerden vollzieht sich in der Taufe als "Gleichgestaltung mit seinem Tode" (Röm 6, 3ff.); aber schon als Christus für alle starb, waren ja alle gestorben (2Kor 5, 14); wer das erkennt, hat dieses "An-sich" (in dem das "Für-mich" schon liegt: Gal 2, 20; Röm 5, 8 usf.) nachtragend in der eigenen Existenz zu ratifizieren. Dieser Akt der Ratifikation ist ein die Wirklichkeit bejahender Gehorsam und *deshalb* ein Heimfinden zur eigenen Eigentlichkeit»¹⁶⁹⁷. La testimonianza cristiana, pertanto, può essere solo «die Antizipation des eigenen Todes als Antwort an den Tod Christi»¹⁶⁹⁸; e può attuarsi così nella forma di una «vollkommene Offenheit im Tod - als Liebe»¹⁶⁹⁹. La *fides testimonialis* della chiesa è plasmazione dell'intero dell'esistenza secondo l'ultimità crocifissa della dedizione incondizionata di Gesù: «Glubende Existenz wäre somit Existenz im Libestod. Nicht in einer beliebigen, durch das Ermessen des Augenblicks temperierten und vom Menschen manipulierten Hingabe, sondern in einer Antizipation der Lebenshingabe bei jeder einzelnen Situation christlicher Existenz»¹⁷⁰⁰.

D'altro lato, tale anticipazione esistenziale ostesa dalla testimonianza cristiana si produce nel senso di una risoluzione irrevocabile del soggetto credente nell'immagine dell'incondizionato di Dio¹⁷⁰¹, che viene a raffigurare così (ma solo così) la forma verace e riscattata da ogni contraddizione dell'esistere umano. Questa conformazione testimoniale alla forma di Gesù è l'anticipazione a favore di terzi, nella propria carne, del giusto senso del singolare morire-*così* del Crocifisso, perché «[...] kein Weg mehr zur Selbstvollendung offensteht als der durch ein Sich-selber-Sterben (mit Christus zusammen) hindurch»¹⁷⁰². La compiuta realizzazione testimoniale del soggetto finito viene contrassegnata da Balthasar come l'esistenziale cristologico dell'umano: «Man wird deshalb das Gekreuzigtsein des Christen mit dem Herrn und sein Auferstandensein mit ihm, beiden als seine Existenz gleichzeitig und untrennbar prägende *Existentialien* nennen»¹⁷⁰³. Il momento, implicato in questo esistenziale, della rinuncia alla volontà di produrre da sé la determinazione ultima di se stesso¹⁷⁰⁴, realizzata come libera risoluzione di sé nella rappresentanza

¹⁶⁹¹ HD, 376.

¹⁶⁹² PI, 144.

¹⁶⁹³ SG, 209.

¹⁶⁹⁴ SG, 210: «In diesem Sinn ist die fides quae des Christen die fides qua Christi dem Vater gegenüber, und auch seine fides qua lebt von der Einstrahlung dieses Christuslichtes, das man als seine urbildliche fides bezeichnen kann, die die Ganzheit seiner Gestalt prägt, indem sie den ganzen Menschen zu einer adäquaten Antwort auf Gottes Wort macht».

¹⁶⁹⁵ Cf. NB, 436.

¹⁶⁹⁶ Cf. HD, 340-341.

¹⁶⁹⁷ PI, 140.

¹⁶⁹⁸ Cf. *Cordula*, 20.

¹⁶⁹⁹ Cf. *Cordula*, 27.

¹⁷⁰⁰ *Cordula*, 20.

¹⁷⁰¹ MG, 282: «Und was vom Menschen aus betrachtet als ein Sich-um-und-angestalten-Lassen gemäß Christus erscheint (Röm 8, 29; Phil 3, 21), das erscheint vom Wort Gottes aus gesehen als ein Sich-ausgestalten-Lassen in seinen Gesamtleib (die Kirche) und dessen Einzelglied (den Gläubigen) hinein».

¹⁷⁰² HD, 175.

¹⁷⁰³ HD, 360.

¹⁷⁰⁴ SV, 175: «Diese immer neu und anders ausgesprochene Expropriation des Menschen (darin er sich selber starb) ist positiv eine Appropriation des Menschen durch Gott[...]».

testimoniale dell'incondizionato di Dio che è la carne crocifissa del Figlio, diviene spazio storico in cui tale incondizionato della dedizione e della giustizia può liberamente attestarsi proprio nei gesti attraverso cui il soggetto libero si compie effettivamente come tale¹⁷⁰⁵: «Dies Gestorbensein und neu Leben sind aber nicht Attribute unseres identisches Selbst, sondern Tod und Auferstehung betreffen eben dieses, das zwar nicht buddistisch vernichtet, aber durch das Sein im Tod/Leben Christi von sich entselbst ist; es ist aus seiner Mitte weggedrängt, um dem Wesen Christi dort Raum zu machen[...] Der durch die Entselbstung des Glaubens geschaffene "leere Raum" wird von Christus und seinem "Geist" eingenommen, der uns bestätigt, daß wir wie der Sohn Kinder des Vaters sind, als mit-relational durch den Geist mit dem Sohn, so daß sich die *imago trinitatis* in uns erfüllt»¹⁷⁰⁶.

La rinuncia, da parte del vissuto cristiano, a voler essere il senso ultimo di se stesso, per lasciarsi di contro iniziare battesimalmente «in die Christussphäre»¹⁷⁰⁷, permette di portare l'incondizionato di Dio ad un'evidenza testimoniale e, con ciò, a una presenza reale nel medio storico della testimonianza cristiana: «Und eine seltsame Verwandtschaft zwischen dem Geist des strömend-strahlenden Ganzheitlichen und dem Geist der Gelassenheit des Fragments legt sich nahe, als sei der Verzicht auf ein Sich-Schließen zur eigenen Ganzheit gerade die Einübung in die Ganzheit selbst, als sei Gott nirgendwo näher als in der Demut und Armut der Indifferenz, in der Öffnung zum Tod, im Verzicht auf jede Bemächtigung und Versicherung Gottes[...] Und das Heil, das im Unheil des Scheiternden anweist, ist so frei, daß niemand es diesem verwehren kann, auch im Teil das Ganze zu sein»¹⁷⁰⁸. Pensare l'ultimità del senso non come una produzione delle proprie mani, bensì quale donazione che invoca di essere liberamente appropriata da parte del soggetto a cui essa vuole da sempre destinarsi, significa rinunciare a qualsiasi possesso dispotico sull'ordine della verità di Dio e accedere, così, a una comprensione esclusivamente testimoniale della relazione ecclesiale con la giustizia di quella verità crocifissa dell'originario dell'essere; infatti «[...] das christliche Lebenszeugnis[...] ja seinerseits nur als Absterben mit Christus in die neue, gott-verfügte Gestalt hinein überhaupt Zeugnis [sein kann]»¹⁷⁰⁹. Solo l'ordine testimoniale, come imperativo portato ad attuazione dalla libertà che corrisponde realmente alla struttura incondizionata di quell'indicativo accaduto una volta per tutte nella carne universalmente rappresentativa di Gesù, può garantire la realizzazione storica del volere originario di Dio - ossia fornire un medio in cui egli possa essere realmente presente alla vicenda di ogni uomo: «Ganzheitliches strömt und strahlt durch die Fragmente hin, desto ungehemmter, je schlichter diese sich ihres Stückwerks bewußt sind»¹⁷¹⁰.

4.2.1.2 Testimonianza ed eucaristia

Secondo H.U. von Balthasar, sia la rappresentanza testimoniale di Gesù (vissuto apriorico)¹⁷¹¹ sia l'inclusione ecclesiale (aposteriori testimoniale)¹⁷¹² trovano nell'eucaristia la loro adeguata corrispondenza. Essa è in grado, infatti, di garantire l'asimmetria costitutiva fra «evento definitivo» della carne di Gesù e «attuazione ermeneutica» della mediazione ecclesiale, poiché, come già accennato precedentemente, rispetto all'eucaristia non è possibile alcuna trasposizione¹⁷¹³. In ragione di ciò, nel realismo assoluto del mangiare e del bere¹⁷¹⁴, l'eucaristia può considerarsi attuazione simbolica¹⁷¹⁵ del rapporto corretto tra apriori della *vita Jesu* e aposteriori della *fides testimonialis* della chiesa: «Zunächst die Anerkennung der Tatsache durch die Gläubigen, daß Jesu Opfer "für uns und für alle" geschehen ist, anders gesagt: der ausdrückliche Glaube an die durch Jesu Einsatz, "als wir noch Sünder waren", erfolgte Zustandsveränderung[...] Aber in dieser Anerkennung liegt schon das andere verborgen[...], daß in der Zustimmung zu seinem Für-uns-Leiden notwendig ein Mit-Gehen seines Weges eingeschlossen ist»¹⁷¹⁶. Che nella teologia di H.U. von Balthasar

¹⁷⁰⁵ HD, 444-445: «Der in Christus wiedergeborene Mensch erhält Anteil an der Analogie der Freiheit Christi: befreit zu einer echt vollziehbaren Verantwortung Gott und der Welt gegenüber besitzt er den Heiligen Geist, der ihn im Raum der absoluten göttlichen Freiheit fügsam sein läßt[...] Wir leben innerhalb der gefallenen und deshalb nicht nur biologisch, sondern theologisch sterblichen Welt, mit ihrer unaufhebbaren Endlichkeit und mit den harten, ebenfalls unaufhebbaren Strukturen, die die Sünde[...] ihr auferlegt; und in dieser Welt leben wird als in Christus Gestorbene, nicht von dieser Welt, wohl aber mit Christus zusammen in sie eingewiesen, um in ihr das Neue zu künden, zu leben, ja es ihr einzugestalten».

¹⁷⁰⁶ ES, 304.

¹⁷⁰⁷ Cf. HD, 358.

¹⁷⁰⁸ GF, 123.

¹⁷⁰⁹ SV, 120.

¹⁷¹⁰ GF, 122.

¹⁷¹¹ MG, 375: «Indem das einmalige Ich Jesu Christi seine Mitwelt, sein Wir so besitzt, daß es dieses um der Stellvertretung willen durchwalten und die Sünde seiner Brüder an sich ziehen kann, indem er dies aber nicht einseitig als Gotteswort (*logos asarkos*), sondern als menschengewordenes Wort des Vaters (*logos ensarkos*) tut, erschließt sich die Möglichkeit und Angemessenheit seiner Eucharistie. So wie er nur als Leiblicher den Sündertod sterben kann, so kann er auch nur als Leiblicher sich an die Stelle seiner sündigen Brüder setzen, sie vielmehr in die Sphäre seiner eigenen Wesenheit einbeziehen, die göttlich, geistig und leiblich zugleich ist. Das erfordert diese Art von Verflüssigung oder Universalisierung seines "Fleisch und Blut", das damit die Dimensionen des Gotteswort, das er ist, und seines allmenschlichen Auftrags einholt». Cf. NK, 67-70.

¹⁷¹² PC, 223: «[In der Eucharistie] wird der Realismus der Gliedschaft im mystischen Leib Christi deutlich[...], aber auch, daß der seinen Leib und sein Blut Verschenkende es im "*Commercium*" tut: uns das zurückgebend, was er von uns genommen und in sich verwandelt hat». Cf. NK, 71-74.

¹⁷¹³ PC, 115: «Jesus markiert den Abstand durch sein "unverwandtes" Hinaufgehen nach Jerusalem, dem die Jünger nur "bestürzt und angstvoll" "nachfolgen" (Lk 9, 31; Mk 10, 32); seine Leidenansagen betreffen jetzt nur ihn selbst. Sein letztes Mahl ist eine testamentarische Handlung, die einmalig bleibt, keiner Transposition zugänglich». Cf. SC, 167.

¹⁷¹⁴ Cf. SV, 509-510; SC, 190-191.

¹⁷¹⁵ Cf. HD, 364-368.

¹⁷¹⁶ HD, 368.

l'eucaristia assuma proprio questo carattere simbolico e sintetico dovrà essere in seguito brevemente verificato.

Nell'ambito apriorico del vissuto di Gesù. L'eucaristia funziona da rappresentazione simbolica del fatto che Gesù ha voluto vivere la sua esistenza a nostro favore (*pro nobis*) precisamente come esercizio del portare a coincidenza la storia della sua libertà con il volere originario di Dio. Questa congruenza è, poi, l'unica forma possibile di una rappresentanza testimoniale della differenza trinitaria di Dio e della figura riscattata dell'esistenza umana; infatti «[...] der Sohn in der beantwortenden Aufnahme der väterlichen Selbsthingabe sich selbst bereithält, jede von Gott nur erdenkliche Form von Selbstverströmung anzunehmen, und eine solche äußerste Form wird[...] diejenige der Eucharistie sein, die, so wie wir sie kennen, innerlichst mit der Passion „*pro nobis*“ zusammenhängt»¹⁷¹⁷. In questo modo l'eucaristia è la forma espressiva adeguata della struttura interna del dispiegamento singolare del vissuto di Gesù¹⁷¹⁸. Per Balthasar essa può essere, così, la rappresentazione simbolico-reale sia della presenza permanente dell'«*agire che redime*» di Dio nella carne di Gesù, sia del realismo assoluto che contraddistingue il vincolo definitivamente contratto da questo incondizionato nella carne con l'umanità tutta¹⁷¹⁹: «Aber diese Präsenz des heilsmittelnden Dramas vollendet sich doch erst mit der dauernden Re-Präsenz des leibhaftig „für uns“ dahingegebene Christus. Daß dieser in der Übergabe seines geopfertenen Fleisches und vergossenen Blutes an die Jünger nicht bloße Materialität seiner Leibesubstanz, sondern das mit ihr gewirkte Heilsgeschehen meinte, haben die (griechischen) Väter genau erkannt[...] Es geht für sie vorab um „die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerks Jesu im Abendmahl“ [O. Casel][...] Die ständige Verbindung in der Liturgie der beiden Worte „gedenkend bringen wir dar“ wiederholt die Einsetzungsworte und zeigt den Bezug der gegenwärtigen Handlung zum damaligen Geschehen[...] Daß die Person Jesu real präsent wird, ist vorausgesetzt, aber mit der Person ist ihre ganze zeitliche Geschichte, zumal deren Höhepunkt: Kreuz und Auferstehung, zugegen; ja diese ganze Existenz kann - auf das Kreuz hin und von ihm her - als eine nunmehr verewigte Opferhaltung vor dem Vater zugunsten der Menschheit verstanden werden, und auf diese ewige Haltung bezöge sich dann das eucharistische Opfer der Kirche»¹⁷²⁰.

Ed è proprio l'eucaristia che si mostra capace di custodire e di mostrare l'irreversibilità di questo *vinculum* di Dio con l'umano (carne di Gesù): «Die Verflüssigung der irdischen Substanz Jesu in die eucharistische ist unumkehrbar, sie dauert auch nicht nur (wie ein „Mittel“) bis ans „Ende der Welt“[...] Die totale Selbstüberlassung Jesu nach seiner Verteilung beim Abendmahl, da er sein Schicksal, den Sinn und die Gestalt seines Erlösungswerks dem Gutdünken des Vaters, der Auslegung des Heiligen Geistes und zur Weiterführung und Fruchtbarwerden der Kirche anheimstellt, ist so abschließend, daß sie keinesfalls mehr zurückgehen kann auf ein Selbstverfügtwerden»¹⁷²¹. La costitutiva finitudine della carne, senza che questa venga distrutta o violentata, diviene qui per Balthasar «zum Träger des dreieinigen Lebens»¹⁷²². Con ciò anche l'universalizzazione di questo evento singolare di Dio non può significare in alcun modo un oltrepasamento della fatticità carnale della dedizione eucaristica dell'agire testimoniale di Gesù¹⁷²³: «Dieser Leib, der durch die Macht des Heiligen Geistes die Fassungskraft für unsere Schuld erhielt und damit schon universale Bedeutung besitzt, hat diese Bedeutung zugleich durch seine Selbsthingabe erlangt: von uns preisgegeben, hat er sich selber für uns dahingegeben in jenen Verlorenheit und Verlassenheit hinein[...]»¹⁷²⁴ della singolarità della sua morte di croce.

Nell'ambito dell'aposteriori testimoniale. Proprio la configurazione eucaristica della passione di Gesù rivela, al tempo stesso, che la singolarità della coincidenza della sua carne con il volere incondizionato di Dio ha un carattere tipicamente inclusivo, realizzatosi precisamente nella forma della tradizione. E che a na tale congruenza della *res carnis* cristiana deve essere accordato il profilo di un'ontologia della libertà: «Wenn Jesus während seines öffentlichen Lebens Weisungen für die Nachfolge erteilt hat, die man als ethische bezeichnen kann, ist doch seine eigene Hauptleistung nicht mehr ethisch zu nennen: sie liegt in einem Geschehen/lassen, Sich-verteilen-und-ausbeuten-Lassen in Passion und Eucharistie, das zwar auf seinem Einverständnis mit dem Willen des Vaters aufruht, aber Früchte zeitigt, die ohne sein Beachten in ihm reifen und aus ihm verteilt werden»¹⁷²⁵. In riferimento diretto all'anticipazione simbolica del senso inteso da Gesù, della destinazione crocifissa del suo agire testimoniale, Balthasar sottolinea come questa azione di Dio, che è la carne lacerata del Figlio, debba essere vista come il punto di inserzione dell'inclusione universale dell'umano nell'incondizionato di Dio-Padre. Questa ultimità della rappresentanza testimoniale di Gesù raffigura la modalità d'essere dell'uomo a cui la libertà finita, nel suo esercizio *riscattato* da ogni contraddizione secondo il *giusto* senso espresso dalla dedizione della carne di Gesù, deve corrispondere. La testimonianza ecclesiale deve rappresentare, a favore di ogni coscienza storica, proprio l'attuazione reale di questo giusto senso del libero disporre di sé del soggetto: «Die Vermittlung der steinernen Tafeln entfällt: er

¹⁷¹⁷ HD, 307.

¹⁷¹⁸ Cf. PC, 223.

¹⁷¹⁹ HCE, 215: «Die Solidarität Jesu mit den Sündern, die sich am Kreuz zwischen den zwei Räubern vollendet, ist eine solche, die er mit Menschen eingeht, welche ihre Schuld loswerden möchten, und die Jesus, diese Schuld einsammelnd, am Kreuz endgültig auf sich nehmen wird. Exakter gesagt: er ist untrennbar beides: der vom Vater als Arzt und Heiler mit göttlicher Autorität Gesandte - und der sich zu einer letzten Identität mit den Sündern Solidarisierende, wie die vor dem Kreuz erfolgende Einsetzung der Eucharistie vollends beweist».

¹⁷²⁰ HD, 365-366.

¹⁷²¹ NK, 69-70.

¹⁷²² Cf. NK, 70.

¹⁷²³ GW, 272: «[...] daß die Universalisierung des Leibes Christi am Kreuz mit der Aufsichnahme der Weltschuld wesenhaft schon beginnt und die vollkommene „Verflüssigung“ in der Pneumatisierung des Auferstandenen nur deren Folge ist».

¹⁷²⁴ *Kennt uns Jesus?*, 62.

¹⁷²⁵ PC, 26-27.

selber [Gesù] ist und gibt im Namen Gottes Gesetz (Mt 5-7); dieses halten heißt ihm persönlich nachfolgen. Sie entfällt so sehr, daß Jesus, den "der Eifer für Gottes Haus verzehrt" (Joh 2, 17) sich von dem in ihm brennenden göttlichen Feuer bis dahin verzehren läßt, daß er zum verzehrbaren Fleisch und Blut für die Seinen wird (1Kor 10, 16f; Joh 6, 51-58), was das überschwengliche Ende der Handlung Gottes mit dem Menschen bedeutet - aber gerade nicht als Verzehrung des Menschen in den alleinigen Gott hinein, sondern als des Menschen endgültige Freisetzung in seine wahre Rolle, exemplarische Identität, Sendung hinein[...]»¹⁷²⁶.

Il realismo eucaristico del «mangiare e bere» allude, poi, alla realtà assoluta del vincolo contratto dall'autocomunicazione libera di Dio *in actu primo revelationis* con la mediazione testimoniale della chiesa. L'eucaristia è in grado di rendere evidente l'irrevocabilità di questo legame, mentre essa lo attua consequenzialmente secondo l'ordine simbolico: «Die eucharistische Gebärde der Selbstverteilung Jesu ist eine endgültige, eschatologische und damit irreversible Gebärde. Das Wort Gottes, das Fleisch geworden ist, um verteilt zu werden, ist von Gott endgültig verteilt worden und wird aus diesem Gegebenheit nie mehr zurückgenommen»¹⁷²⁷. Secondo Balthasar non è possibile alcuna «ontologia della dedizione» della carne di Gesù senza tale realismo estetico-eucaristico della conformazione dell'uomo a quella carne nel «mangiare e bere»; e cioè, senza una effettuale «Angleichung des Lebens des Christen an das Leben Christi»¹⁷²⁸. Ma, allo stesso tempo, non si dà alcuna ultimità formante del senso¹⁷²⁹ senza la corrispondenza etica del «*Sollen* in esercizio» nella propria esistenza. L'ontologico-contenutistico e l'etico-ermeneutico sono le due tavole di carne in cui l'incondizionato di Dio ha voluto da sempre «isciversi» irreversibilmente. Solo l'etico del «*Sollen* in esercizio» può far valere l'ontologico dell'evento cristiano come la verità ultima dell'uomo; e solo l'ontologico nella sua manifestazione nella *res carnis Jesu* può essere il senso ultimo dell'ermeneutica testimoniale di questo *Sollen* umano.

L'eucaristia funge da «simbolo in attuazione» dell'unità insolubile tra l'ontologico fondante e l'etico che lo invera praticamente: «[...] es geht vielmehr darum, dem fleischgewordenen Gotteswort, das seinen Leidensbeschuß kundtut, in einem entsprechenden Akt, der zugleich absoluter Gehorsam und absolute Liebe ist, zu bekunden, daß man (auch) damit ein-verstanden ist[...] So erfüllt das ins Leiden gehende Wort, das einzig auf diesem Weg zum Vater zurückkehren kann, seinen eigenen Auftrag dadurch, daß es von den Seinen, das heißt von den Liebenden, die die Liebe Gottes verstanden und bejaht haben, zum Vater zurück "gesandt" bzw. "entlassen" wird[...] Es kann keine Rede davon sein, daß dieser Akt mit dem Akt des sich selbst für die Seinen opfernden Herrn verwechselt oder gleichgesetzt werden kann, und er ist ihm dennoch komplementär, nicht äußerlich, sondern innerlich, ihm geeint durch den gleichen Gehorsam, den das Kreuzesleiden zur Voraussetzung hat[...] Blicken wir von hier aus auf die Eucharistie, so wird etwas[...] vorweg deutlich: daß die Besiegelung des Einverständnisses der Jünger-Gemeinde mit dem Hingabewillen des Meisters, bis in die tödliche Trennung von Fleisch und Blut zu gehen, gerade im Empfang von Brot und Wein liegt»¹⁷³⁰.

Mentre l'eucaristia sa garantire adeguatamente l'asimmetria fondamentale tra l'ontologico e l'etico nell'evento di rivelazione cristiana, essa mostra chiaramente che l'ermeneutica della testimonianza come «*Sollen* in esercizio» non può avere la sua fondazione formante in se stessa. Quindi, per quanto riguarda la ragione ultima del suo essere, la *fides ecclesiae* è sempre rimandata, e vincolata, a quella raffigurazione ontologica (a lei indisponibile) che è la coincidenza liberamente attuata da Gesù tra la sua carne e il volere di Dio¹⁷³¹. Allo stesso tempo, però, l'eucaristia è capace di evitare qualsiasi riduzione del «*Sollen* in esercizio» a un'esecuzione eteronomamente estranea del soggetto umano; poiché esso, nella pratica eucaristica del vivere, attua consequenzialmente la reale corrispondenza a ciò che il soggetto stesso è: «Das Siegel der Eignung beider Aspekte ist die Eucharistie, die (in ihrem sakrifiziellen Aspekt) die Übernahme unserer Schuld und Defizienzen durch Jesus in seiner Passion voraussetzt, damit uns das Seinige nicht als ein Fremdes, sondern als das überschwenglich Eigenste, uns aus der Entfremdung in unser wahres Personsein Einführende übermittelt werden kann»¹⁷³².

4.2.1.2.1 Il vincolo eucaristico dell'inclusione testimoniale

¹⁷²⁶ HD, 57.

¹⁷²⁷ PI, 220.

¹⁷²⁸ Cf. PI, 234.

¹⁷²⁹ HCE, 21: «Christi Abstieg in den vollkommenen Dienst am Vater vollendet sich, wo er zu Speise und Trank für seine Mitmenschen wird, uns zum Vorbild».

¹⁷³⁰ SC, 194-195.

¹⁷³¹ GF, 97: «Ist die "Braut" die Nachbildung der Gestalt des Sohnes und Bräutigams durch den Heiligen Geist in der Menschheit, dann kann sie keine vom Sohn abgelöste Eigenegestalt besitzen. Was als solche erscheinen könnte, ist vom Sohn her erwirkte Antwortgestalt auf die im Sohn erfolgte Gestaltwerdung Gottes in der Welt. Dies Erwirken der Antwort geschieht im letzten Akt der sich aufopfernd-hingebenden Liebe des Sohnes, der sein Fleisch und Blut hingibt für die Seinen und in diesem höchst realen Hingabeakt[...] in der Realität seines Fleisches und Blutes die Kirche erbaut: im Sakrament der Eucharistie. Hier kulminiert die christliche Synthesis der beiden Menschheitswege: da dieses hingeebene Fleisch und Blut schlechthin der Weg der Eignung aller im Sohn und zum Vater hin ist[...]».

¹⁷³² PC, 213.

Si tratta ora di precisare la connotazione testimoniale del vincolo eucaristico sopra individuato. L'eucaristia è l'intenzione indisponibile di Gesù¹⁷³³ a volere introdurre altri uomini nella singolarità del suo destino¹⁷³⁴, affinché questa inclusione ecclesiale nell'evento originario di Dio possa diventare rappresentazione diacronico-ermeneutica dell'«agire che redime» della carne di Gesù¹⁷³⁵. Raffigurazione del vivere che nell'eucaristia può assumere, e deve avere, solo una forma testimoniale: «Das "Opfer" in dieser Tat liegt einstweilen einseitig im Dargebotenen, nämlich im Kreuzesopfer Christi, auf das die Kirche Gottes hinweist, nicht im Darbringenden»¹⁷³⁶. Nel medio dell'eucaristia l'uomo è rimandato a quell'atto della «Selbstübergabe» della carne di Gesù, attraverso cui egli «in den ursprünglichsten Quell des Seins gestellt wird»¹⁷³⁷. L'umano così eucaristicamente incluso nell'agire incondizionatamente dedito di Gesù può divenire tradizione di quella carne singolare data per tutti. Ed è solo in questo che può consistere la fondazione della forma storica della mediazione testimoniale della chiesa: «Allein das Christentum kann beides vereinen, weil die Erscheinung des dreieinigen Gottes nur gestalthaft sein kann. Einmalige, weltlich nicht überblickbare, nur im Glauben ansichtige Gestalt, aber eben doch - bei aller Unendlichkeit der sich öffnenden Dimensionen - wirklich Gestalt[...] Das ist mehr als Bild und Gleichnis, es ist das verhüllte Hervorscheinen der Sache selbst im Medium des Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf[...] Am eindrücklichsten wird uns dies in der Eucharistie: in der der substantielle Christus sich als ganzer als Gabe des Vaters an die Welt vorstellt und alles Glaubenden in dem physisch-sakramentalen "Essen und Trinken" von Fleisch und Blut eingründet»¹⁷³⁸. Questa connessione complessiva, eucaristicamente caratterizzata, dell'autocomunicazione cristiana di Dio nella contingenza della storia degli uomini è per Balthasar la «Urtradition»¹⁷³⁹ dello stesso incondizionato di Dio; in essa la carne accogliente del vissuto cristiano deve tramutarsi immediatamente in *traditio* dell'incondizionato di Dio datosi definitivamente nella *res carnis Jesu*¹⁷⁴⁰.

La struttura fondamentale eucaristica dell'inclusione testimoniale della chiesa nell'evento originario di Dio¹⁷⁴¹, che è la carne di Gesù¹⁷⁴², implica una «formatività cristologica»¹⁷⁴³ del vissuto cristiano del testimone: «Wie im Abstrakt-Philosophischen das nicht-subsistierende Sein alle endlichen Wesenheiten in sich einschließt, sich in ihnen verwirklicht, ohne in ihnen aufzugehen, so ist im Konkret-Theologischen das eucharistisch sich verteilende (aber in sich selbst subsistierende) Wort das Medium, worin berufene Personen innerhalb der sie einschließenden Leibgemeinschaft als einmalige subsistieren können. Und dies natürlich in der "Gleichgestaltung an das Urbild Seines Sohnes" (Röm 8, 29): einmalig-frei-in-sich als für die Gesamtheit mitenteignet»¹⁷⁴⁴. Questa formatività eucaristica della carne cristiana viene considerata da H.U. von Balthasar alla stregua della forma realizzata della missione ecclesiale nel mondo: «Zur Selbstverteilung seines Fleisches und Blutes als Eucharistie gehört aufs engste die Überlassung der Frucht seiner Passion und Auferstehung an die Kirche[...] Um hier recht zu verstehen, muß man Sendung bereits christologisch verstehen[...]; sie ist keineswegs nur Auftrag, sondern soll existentiellen Teilnahme an Jesu Selbstüberlassung sein[...]»¹⁷⁴⁵. Il medio eucaristico è in grado di fungere da vincolo formativo tra la singolarità contenutistica dell'evento fondante cristiano e la molteplicità ermeneutica della sua attestazione attraverso la forma cristiana dell'esistere: «Kraft seiner Leiblichkeit kann der Sohn sich die Menschheit als seinen "Leib" zugestalten (1Kor 12, 27), vermittels seiner Eucharistie (1Kor 10, 16f), in der er seine "Fülle" in ein Gefäß ergießt, das durch eben diesen Erguß geformt wird (Eph 1, 23)»¹⁷⁴⁶.

Dal punto di vista dell'evento originario di Dio, il vincolo formativo dell'eucaristia, nel suo realismo assoluto, deve essere assunto sicuramente in senso obiettivo-ontologico¹⁷⁴⁷. Solo questa comprensione materiale, infatti, può rendere possibile qualcosa come una *traditio carnis Jesu* attraverso il medio testimoniale della chiesa¹⁷⁴⁸. Si tratta qui di una *traditio* eucaristico-inclusiva, di se stesso in se stesso, da parte di Gesù che

¹⁷³³ SC, 191: «Nun betont Bouyer hier stärkstens, daß Christus am Kreuz die einzige vollendete Antwort der Menschheit an den Vater darbringt, daß also kein neutraler qahal vom Alten zum Neuen Bund weiterdauert, sondern das neue Volk von seiner alleinigen berakah-eucharistia her und im Anschluß an sie bildet».

¹⁷³⁴ HD, 341: «Er bezieht in sein Geschick ein, indem er seinen Geist mitteilt und in diesem[...] eucharistisch sich selbst. Sich aber, als den Sohn, kann er nur mitteilen, indem er an seinem Hervorgang aus dem Vater Anteil gibt».

¹⁷³⁵ Cf. NB, 139-140.

¹⁷³⁶ HD, 367 (corsivo mio).

¹⁷³⁷ Cf. HCE, 299.

¹⁷³⁸ SG, 462.

¹⁷³⁹ Cf. HCE, 299.

¹⁷⁴⁰ *Eucharistie*, 6: «Die Liebe in sich aufnehmen heißt, sie in sich haben, das wiederum besagt: sie erweisen. In jeder Gabe Gottes steckt notwendig eine Aufgabe: das geschenkte weiterzuschicken».

¹⁷⁴¹ Cf. NB, 379-380.

¹⁷⁴² Cf. HD, 372.

¹⁷⁴³ NB, 285: «Die Eucharistie vollendet die Glaubensbewegung nicht als ein "werkhaftes" Sich-Christus-Eingestalten, sondern als ein geschehenlassendes Sich-Eingestaltenlassen in Christus hinein (1Kor 10, 16f)».

¹⁷⁴⁴ MG, 258.

¹⁷⁴⁵ NB, 139.

¹⁷⁴⁶ MG, 378.

¹⁷⁴⁷ HD, 338: «So ist wesentlich, daß die Wundmale mit in die Auferstehung und Verklärung eingehen. Nicht nur um den Jüngern die Identität des gemarteten mit dem für sie unfäglich vergeistigten, durch geschlossene Türen schreitenden Leib zu bezeugen, sondern wesentlicher, weil seine Aufgebrochenheit[...], das unendliche Verteiltsein seines Fleisches und Vergossensein seines Blutes sie fortan teilhaben läßt an der wesenhaften Unendlichkeit seiner göttlichen Person. Und hier muß nochmals unterstrichen werden, daß dieser Übergang des eucharistisch gewordenen Leibes in einen Zustand ewigen Lebens jenseits von allem Tod (Röm 6, 9) ihn nicht der Dramatik seines Durchgangs durch die Sündenwelt enthebt, die Wundmale also nicht bloße Erinnerungszeichen an eine vergangene Erfahrung sind, vielmehr diese Dramatik, weil von der ökonomischen Trinität erfahren, dank deren Einssein mit der immanenten Trinität ihre dauernde Aktualität behält, um so mehr, als im Drama der Passion, zu der die Eucharistie gehört, alle weltlichen vergangenen und künftigen Zeitpunkte mit einbezogen sind».

¹⁷⁴⁸ HD, 370-371: «Er übergibt [der Kirche] nicht nur die Früchte seines Lebens und Leidens in ihre Verwaltung, sondern sich selbst. Wie er sich in seiner Passion unterfassen läßt vom Willen des Vaters, der sich konkretisiert im Willen der Sünder, die "mit ihm tun,

Balthasar (riferendosi alla teologia di Cirillo) ritiene essere la *intentio* ultima del suo agire testimoniale: «In [der Eucharistie] offenbart sich "das Ziel des Sohnes, uns an ihm teilnehmen zu lassen auf zugleich geisthafte und leibliche Weise[...]" (Adv. Nest. 4; PG 76, 197)»¹⁷⁴⁹. In questo senso è necessario pensare a una corrispondenza «attuale»¹⁷⁵⁰ fra la singolarità del morire-*così* - universalmente rappresentativo - di Gesù in croce e la celebrazione inclusiva dell'eucaristia nella comunità ecclesiale; in ragione della quale è possibile affermare con Balthasar la «eigentliche Grundlegung der Kirche im Akt der Eucharistie»¹⁷⁵¹. Ne consegue necessariamente che l'eucaristia deve essere «brennende Mitte des kirchlichen Bewußtseins»¹⁷⁵².

La coscienza della chiesa, così eucaristicamente formata, può essere solo coscienza dell'*assoluta indisponibilità* - anche per essa - del principio eucaristico formante della dedizione crocifissa di Gesù. Infatti l'eucaristia è capace di preservare l'asimmetria esistente tra «agire che redime» della carne di Gesù e «appropriazione testimoniale» della chiesa, proprio mentre porta ad attuazione consequenziale la realtà di questa inclusione *in actu primo redemptionis*¹⁷⁵³: «Im Geschehen der Mitnahme bedeutet die Eucharistie gleichzeitig Grenze und Überschreitung der Grenze: bis hier sind die Jünger mitgegangen (Lk 22, 28), fortan werden sie "zerstreut" (Mt 26, 31), und werden doch, da sie ihn als Hingegebenen gegessen und getrunken haben, über ihre Grenze hinaus in ihm mitgenommen; oder umgekehrt: werden dadurch zu Gefäßen, in denen er (als in seinen Gliedern) nach Belieben leiden kann»¹⁷⁵⁴. Il principio eucaristico formante della mediazione testimoniale della chiesa può essere rintracciato esclusivamente nell'agire (indisponibile) testimoniale della croce di Gesù, che si lascia raffigurare solo nella forma della testimonianza, resa dal vissuto cristiano, a questa azione ultima di Dio nella carne del Figlio¹⁷⁵⁵. L'asimmetria della «nie verfügbaren Mitte»¹⁷⁵⁶ dell'autoattuazione della chiesa si è depositata in maniera autorevole nella celebrazione dell'eucaristia¹⁷⁵⁷; precisamente in quell'evento centrale del canone «[...] in welchem die Kirche sich primär dem Tun Christi einstimmend anschließt, um dabei den Platz einzunehmen, den der Leidende und Verfügte ihr als einer Handelns-Dürfenden einräumt[...] Zwischen ihrem Tun und dem seinen liegt die unüberschreitbare Kluft des Wunders. So ist das ganze eucharistische Wirken der Kirche - sowohl des Beamteten wie der gläubigen Gemeinde - nichts als ein Echo auf das vorausgehende Gnadenwirken des Herrn[...]»¹⁷⁵⁸. Balthasar percepisce nell'eucaristia il vincolo formativo interno all'evento originario di Dio che lega l'attestato cristologico all'attestante ecclesiale¹⁷⁵⁹, e capace di fissare la differenza *testimoniale* esistente fra i due momenti della rivelazione cristiana nel cuore stesso dell'attuazione consequenziale dell'inclusione particolare dell'elezione discepolare: «Wir müssen[...] den absoluten Schmerz miterfahren, daß wir dem Geliebten seinen Willen zum stellvertretenden Tod lassen müssen[...] Dies mit dem Gleichzeitigen[...] erfahren zu müssen, bleibt der entscheidende, letzte Beweis für den *Unterschied* zwischen dem Opfer Christi und dem Opfer der Kirche im gleichen historischen und mysterialen Opfervorgang»¹⁷⁶⁰.

Questo vincolo formativo, essendo l'eucaristia è la reale «Herstellung der *Communio* zwischen Gott und Menschheit»¹⁷⁶¹, lascia emergere che Dio nella realtà del suo essere è stato originariamente e irrevocabilmente coinvolto dall'evento fondante del cristianesimo: «Die Stiftung der Eucharistie, die das Kreuz und den Tod in sich einschließt, ist eine Art "Annagelung" an die Kirche und *durch sie* an den Kosmos, die nicht zurücknehmbar ist»¹⁷⁶². Mentre l'universalità della libera *intentio* di Gesù nella sua rappresentanza testimoniale si condensa nell'eucaristia, questa mostra che alla chiesa pertiene unicamente un compito di *mediazione* verso il centro assolutamente indisponibile dell'agire ultimo della carne del Figlio. Inoltre, dato che tale universalità del volere originario di Dio si dà come la «storia» di una carne, essa potrà prodursi, di fatto, solo come universalizzazione di questa carne singolare dell'uomo di Nazaret. L'eucaristia, per Balthasar, *fa* ed è questa universalizzazione reale della *res carnis Jesu*¹⁷⁶³: «Und die Eucharistie, die den

was sie wollen" (vgl. Mt 17, 12), und wie er dabei gleichzeitig vom Einverständnis der weiblichen und mit-leidenden Kirche getragen wird, so wird er insbesondere in seiner Eucharistie in die Hände der Kirche gegeben sein. Und von diesem Zentrum aus schließlich in die Hände eines jeden, der ihm "Mutter" wird, indem er den Willen seines Vaters tut und ihn der Welt geboren werden läßt».

¹⁷⁴⁹ GW, 172.

¹⁷⁵⁰ Cf. SC, 167.

¹⁷⁵¹ Cf. SV, 512.

¹⁷⁵² Cf. SV, 33.

¹⁷⁵³ Cf. MG, 62.

¹⁷⁵⁴ TDT, 91.

¹⁷⁵⁵ NB, 91: «Um den jetzigen abzuschließen, ist nur noch zu zeigen, wie sich das historische Gebilde Kirche durch die Fähnisse der Zeiten als Subjekt des Offenbarungsempfangs durchhält: nur so, daß sie ihre sichtbare Einheit[...] um die unfaßliche Präsenz des Ereignisses von Kreuz und Auferstehung Christi als Selbstbezeugung der dreieinigen Gottesliebe herum aufbaut und beisammenhält; eine Einheit, die die verborgene, aber real durch den Geist inkarnierte Einheit der Braut nach außen hin konkret werden läßt im kirchlichen Vollzug der Eucharistie, die als Gegenwart und Verkündigung des Liebestodes Gottes der Kirche die gestaltende Mitte einstiftet und zugleich den Liebesvollzug abfordert[...] Ihre eigene, *nie verfügbare* Mitte unkreisend wird sie mit der Meditation des Liebesmysteriums nie fertig» (corsivo mio).

¹⁷⁵⁶ Cf. K, 168.

¹⁷⁵⁷ *Eucharistie*, 6.

¹⁷⁵⁸ HD, 378.

¹⁷⁵⁹ Cf. *Eucharistie*, 9.

¹⁷⁶⁰ SC, 208.

¹⁷⁶¹ Cf. HCE, 188.

¹⁷⁶² HCE, 188 (corsivo mio).

¹⁷⁶³ PC, 35: «Die Inklusion der dramatischen Personen in Christus besagt zunächst nicht mehr als dies: daß in Christus jener personale Freiheitsraum von Gott her eröffnet ist, innerhalb dessen die einzelnen[...] Personen ihr letztes menschliches "Gesicht", ihre Sendung oder "Rolle" erhalten, die gemäß oder ungemäß zu spielen ihnen überlassen bleibt[...] Um aber Prinzip und freiheitsstiftender Raum sein zu können, muß der Mensch Jesu die Möglichkeit und die Vollmacht haben, den göttlichen Freiheitsraum selbst den Menschen zu erschließen[...] Die Vermittlung zwischen beiden Aspekten des inkludierenden Prinzips, dem menschlichen und dem göttlichen, liegt im Mysterium seiner Eucharistie, das ihm die Möglichkeit verleiht, sich so zu verschwenden, daß er durch die Macht des Heiligen Geistes über Zeiten und Räume hin "verflüssigt" wird, ohne seine Einmaligkeit einzubüßen».

Zustand seiner absoluten Verströmtheit selbst für die Weltzeit verendgültigt, ist in der Kirche die Universalisierung seiner damals zeitlich beschränkten Aktion»¹⁷⁶⁴. Per questo motivo la conformazione eucaristica della carne testimoniale cristiana al corpo di Gesù, attuata consequenzialmente nell'ordine simbolico della celebrazione dell'eucaristia, può essere compresa nel senso di una «universalizzazione in atto» della singolarità della carne del Crocifisso: «Die Eucharistie ist die wunderbare Möglichkeit, die historische Leiblichkeit Christi aus den Schranken von Raum und Zeit zu lösen, ihre Gegenwart in geheimnisvoller Weise zu vervielfachen, ohne daß sie dadurch ihre Einheit verlöre, und indem sie jedem Christen als die notwendige und unentbehrliche Nahrung (Joh 6, 55-58) gegeben wird, alle an das Fleisch Christi anzugliedern und sie in Christus zu einem von göttlichem Leben durchpulsten Fleische zu machen»¹⁷⁶⁵.

La simbolica dell'eucaristia rende presente, secondo l'ordine rituale della realtà, la singolarità della dedizione incondizionata della croce di Gesù¹⁷⁶⁶, rappresenta una volta per tutte l'originario della intenzione di Dio e la destinazione ultima della vita umana. Inoltre, essa è in grado di mettere in atto una reale reciprocità rappresentativa dei soggetti umani nella loro libertà sempre personale¹⁷⁶⁷, dove la corrispondenza ultima del soggetto con se stesso non consiste più in un dominio che sopprime la libertà altrui, bensì nell'accettazione consenziente e riconoscente dell'altro nella sua alterità, quale forma veritiera dell'esser se stesso da parte del soggetto. Questa verità non contraddittoria dell'io, realizzantesi nel riconoscimento incondizionato della libertà soggettuale dell'*alter*, viene contraddistinta da Balthasar come «eucharistische Permeabilität»¹⁷⁶⁸ dei soggetti umani, oltre che come «communio eucharistica»¹⁷⁶⁹ interumana e interpersonale. Si mostra così nuovamente che la caratterizzazione *particolare* dell'«agire che redime» di Gesù, la libertà della cui intenzione si è condensata simbolicamente nell'ultima cena fatta con i suoi, ha già *qui* un carattere squisitamente universale¹⁷⁷⁰. La carne di Gesù è consegnata per ogni carne¹⁷⁷¹. Il vincolo eucaristico-formativo riguarda quindi l'intero dell'umanità¹⁷⁷² e non solo un gruppuscolo di uomini eletti, poiché «[...] Jesu Worte über sich selbst den Weltzustand als ganzen meinten und nicht eine kleine, um ihn versammelte Anzahl von Menschen»¹⁷⁷³.

4.2.1.2.2 Memoria passionis

Il senso inteso/osteso da Gesù nel suo libero disporre di sé come testimonianza crocifissa per la giustizia della verità di Dio, condensatosi nella cena/eucaristia con i suoi discepoli, specifica il vincolo formativo fra attestato e attestante nell'ordine di un «[...] Schicksalsband innigster Gemeinschaft zwischen dem einsam am Kreuz Leidenden und der (eben jetzt verleugnenden und verratenden) Kirche»¹⁷⁷⁴. L'attuazione consequenziale da parte della chiesa di questo vincolo, che ne plasma l'identità più propria, non può essere per Balthasar che una *memoria passionis*¹⁷⁷⁵. Ciò significa una attestazione nello spazio del corpo-proprio della coincidenza «critica»¹⁷⁷⁶ della carne di Gesù con la pretesa avanzata dal suo vivere-così, ovvero dal suo porsi sulla scena mondiale della libertà come la rappresentanza testimoniale adeguata dell'originario di Dio e dell'intero dell'umano: «In dieser Anamnesis (1Kor 11, 24), dieser memoria passionis kommt die Kirche selbst zu ihrer Eigentlichkeit, gewiss insofern sie aus lauter Sündern besteht, die, um in der Gemeinschaft dieses Gedenkens allererst "Kirche" zu werden, sich versammeln und gemeinsam das Gendächtnismahl feiern; aber anders als so existiert Kirche nicht»¹⁷⁷⁷. A partire da una tale visione della formatività eucaristica dell'inclusione particolare dell'elezione nell'evento originario di Dio, Balthasar può affermare che la *memoria passionis* è l'unica forma adeguata della mediazione testimoniale della chiesa¹⁷⁷⁸.

¹⁷⁶⁴ VC, 255.

¹⁷⁶⁵ VC, 16.

¹⁷⁶⁶ PI, 105: «Die Freigabe des Sohnes vom Kreuz her ist seine Eucharistie, das heißt seine ihm vom Vater und vom Geist geschenkte, aber ihm auch selbst einwohnende Möglichkeit, sich im Zustand seiner Hingegebenheit und seines an Gott und die Welt Überlissenseins zu perpetuieren».

¹⁷⁶⁷ MG, 376: «Daraus ergibt sich ein Letztes: die für den Gottmenschen existierende Permeabilität der Mitwelt von innen her und ohne der Freiheit der Einzelnen zu nahe zu treten[...], diese Permeabilität behält der Gottmensch nicht für sich, sondern gibt in seiner Eucharistie daran Anteil. Dadurch entsteht etwas anthropologisch vollkommen Neues: ein Für-einander-Können nicht nur in äußeren Taten, wodurch einer dem anderen eine Last abnimmt, sondern "innendurch", wobei einer in der Eucharistie Christi ein Mittragender fremder Schuld oder Behinderung werden kann».

¹⁷⁶⁸ Cf. ES, 350.

¹⁷⁶⁹ Cf. MG, 376.

¹⁷⁷⁰ SC, 39: «[...] daß er all ihre Schuld gegen ihn auf sich nimmt, in Schmerz, Finsternis, höllischer Gottverlassenheit für sie stirbt und sich im Stand des "Geschlachtetseins" an die ganze Welt als zu essende und zu trinkende Speise vergeudet» (corsivo mio).

¹⁷⁷¹ NB, 411: «Das letzte der verirrtten Schafe des Vaters will er heimtragen. Was immer aus seinen Jüngern auf diesem Weg "ins Letzte" (Jo 13, 1) wird, und wie immer die Kirche ihre Rolle, ihr Verstehen oder Nichtverstehen, Nachfolgen oder Stehenlassen später schildern mag: sicher ist, daß er es fertiggebracht hat, sein Blut des Neuen Bundes für alle zu vergießen (Mk 14, 24)».

¹⁷⁷² HD, 325: «In der Eucharistie des hingegebenen Sohnes schließt Gott mit der Menschheit seinen Neuen und Ewigen Bund, in welchem er, Gott, sich ihr rückhaltlos hingibt». Cf. NB, 411-412.

¹⁷⁷³ HD, 403.

¹⁷⁷⁴ SC, 332.

¹⁷⁷⁵ Cf. PI, 378.

¹⁷⁷⁶ SG, 322: «Und seine Kritik wird getragen sein von jener göttlichen Tat, in der Gott sich erst recht und unüberholbar leiblich in die Hände der Sünder und in die Stunde der Finsternis ausliefert und die Besprengung mit dem Bundesblut und das rituelle Bundesmahl mit seiner eigenen Leibs substanz garantiert».

¹⁷⁷⁷ SG, 503.

¹⁷⁷⁸ SG, 549: «Für Christus ist das Mahl die Besiegelung seines Leibestodes: Fleisch, das verzehrt, Blut, das verschüttet wird; Abendmahl und Kreuz sind gemeinsam die "Stunde", um deretwillen er gekommen ist[...]: die Einformung des Kreuzesgehaltes in die Gestalt des Mahles ist zugleich Zeichen der überlegenen Freiwilligkeit seiner Hingabef[...], Zeichen der allzeitlichen Gültigkeit dieser Form für die Kirche, da die Form, das Mahl, ein sozialer Akt ist, in welchem die innere Kirchenform konstituiert werden soll, und darin Vollendung aller sakralen und kultischen Mähler der Menschheit[...].»

Da un lato, quindi, la chiesa nel suo senso più originario e verace è possibile solo «[...] in der Anamnesis dieses Quellereignisses ("Tut dies zu meinem Andeken")»¹⁷⁷⁹. D'altro lato, in questa memoria *così* compresa e celebrata può liberamente attestarsi la definitività dell'incondizionata dedizione della carne universalmente rappresentativa di Gesù¹⁷⁸⁰; la quale, mentre rivela il fondo ultimo dell'essere di Dio, rende partecipe l'umano tutto alla differenza trinitaria dell'originario di Dio-Padre: «Jesu εὐχαριστεῖν (Lk 22, 17.19) ist Danksagung an den Vater als Selbsthingabe und Selbstweihe in den Erlösungstod, in ihr wird er endgültig Weizenkorn, das in die Erde fällt, um viele Frucht zu bringen; und der Befehl zur kultischen Wiederholung enthält als Mitte die Präsenz dieses Ereignisses und fordert und verleiht zugleich innere Teilnahme daran[...]»¹⁷⁸¹.

Se l'autoattuazione testimoniale della chiesa si risolve - eucaristicamente - nella *memoria passionis Jesu*, allora la forma di rivelazione può attestarsi nello spessore storico e contingente di questa libertà *così* in esercizio in tutta l'evidenza della sua propria verità; questo senza che nessun momento, né alcuna forma della testimonianza possa però avanzare alcuna pretesa di risolvere in sé l'evento originario di Dio nella carne di Gesù¹⁷⁸²; così che «[...] die Wort- wie die Sakramentsgestalt über sich hinausweisen auf die Kirchengestalt hin, worin sie sich zu erfüllen haben, wiewohl auch die Kirchengestalt *nicht nur als "Ergebnis"*, sondern *vorher noch als Ereignis* und sich ausprägende Kraft der Christusgestalt zu verstehen ist: wo Gemeinde eucharistisch gedenkend und das Wort hörend versammelt ist, wird und geschieht Kirche durch die Vergegenwärtigung des sich in der Versammlung gegenwärtig bezeugenden und erweisenden Herrn»¹⁷⁸³. Solo nella *memoria passionis* del corpo-proprio cristiano l'indicativo dell'«agire che redime» della carne di Gesù viene testimonialmente «appropriato» dall'elezione ecclesiale e con ciò messo in atto come l'imperativo che determina il senso della sua inclusione nell'indicatività ultima del darsi di Dio a favore della storia dell'uomo. In questo modo, per Balthasar, la testimonianza ecclesiale può essere solo l'«evento proprio» di una libertà eucaristicamente conformatasi alla singolarità della manifestazione ultima dell'incondizionato di Dio nella carne dell'uomo di Nazaret, il Figlio. Vincolo formativo questo, sempre eucaristicamente connotato, assolutamente necessario alla mediazione storica dell'incondizionato datosi come «storia» di una carne (*in factum esse*), in quanto esso ha da sempre voluto essere e, quindi, rendersi accessibile solo nel riconoscimento/affidamento esercitato dalla differenza della libertà (*in fieri*): «Die johanneische abschiedsrede Christi ist Wort nach der Eucharistie: Wort, das sich hingegeben hat als Fleisch und Blut, Wort, das eingegangen ist in die Glaubenden und das nun als Wort innerhalb der eucharistisch gegründeten Kirche, als Wort der Einheit von Haupt und Leib, Wort im gesättigten Hunger der Seele, Wort gemeinsamer Danksagung redet[...] Diese höchste Ebene des Wortes, das nicht mehr nur als sich schenkenendes und vom Menschen im Glauben aufgenommenes redet, sondern den Glauben (der immer geordert ist) in sich hineinklammert zwischen Schauen (Erkennen, Verstehen) und Essen: diese Ebene bleibt das in aller kirchlichen Liturgie angezielte Ideal, denn *dies* gerade soll getan werden zu seinem Andeken»¹⁷⁸⁴.

4.2.1.2.3 La testimonianza come pratica letterale dell'eucaristia

L'attestazione storica del *giusto* senso dell'esistenza finita comporta uno «spostamento» rappresentativo della testimonianza nello spazio del senso definitivo della lacerazione crocifissa della carne di Gesù: «Wir sehen, daß wer sich um die Bekämpfung des Unrechts und Durchsetzung des Rechts in der Welt bemüht, es ganz unmittelbar mit dem Gott der Offenbarung und der Liebe und Gnade zusammen tut, ob er es weiß oder nicht[...] Der steht wohl unmittelbar an der Stelle, wo man Gott (in Jesus Christus) am Ort des Unrechts und des Leidens in der Welt begegnet[...] Und dieses Anliegen Gottes ist so drängend, daß er zuweilen alles andere zurückstellt, um es zu fordern und durchzusetzen. Das geschieht etwa, wenn er bestimmte Menschen auffordert, "alles liegen zu lassen und ihm nachzuzufolgen", sich gleichsam für das besondere Anliegen Gottes zu spezialisieren. Es geht in solchen Fällen unfehlbar darum, sich mit ihm an den Ort zu stellen, wo das Unrecht geschieht, und diesem mit den "Waffen Gottes" zu begegnen, durch einen "Gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz", durch ein freiwilliges Aufsuchen von Leiden und Verzicht und Schmach und Verfolgung im Geist und in der Absicht Christi»¹⁷⁸⁵. Questo spostamento inclusivo della mediazione ecclesiale nel «luogo» del darsi definitivo dell'incondizionato di Dio ha, nella teologia di H.U. von Balthasar, una figura prettamente eucaristica. E mentre ciò fissa l'identità teologica e la forma storica della *ecclesia testimonialis*¹⁷⁸⁶, lascia anche emergere con trasparenza quale sia il senso veritiero della sua presenza nella storia degli uomini: «Dieser mysteriale, nie voll aufzuhellende [eucharistische] Zusammenhang übersteigt bei

¹⁷⁷⁹ GF, 98.

¹⁷⁸⁰ SV, 394-395: «Andeken, das nicht wiederum einsinkt in das Zeitengesetz, in die Vergeblichkeit einer periodischen Feier, sondern als Vergegenwärtigung des endgültigen, vollgenügenden unüberholbar ist».

¹⁷⁸¹ NB, 391-392.

¹⁷⁸² NB, 92: «Jede Reform, die zur Einheit des Subjekts des Offenbarungsempfangs zurückstrebt, muß sich an das Eingestiftete halten[...], das unmittelbar steht zum Ereignis, "über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann". Deshalb hat Kirche wesenhaft Zukunft, weil das ihr Eingestiftete von keiner Kirchenzeit weder denkerisch noch existentiell ausgeschöpft werden kann».

¹⁷⁸³ SG, 508-509 (corsivo mio).

¹⁷⁸⁴ SV, 502.

¹⁷⁸⁵ SC, 318-319.

¹⁷⁸⁶ Cf. NB, 91-93.

weitem die Ebene der bloß sichtbaren Kirchenstrukturen, oder besser gesagt, zeigt deren wahren Sinn und ganze Tiefenerstreckung auf»¹⁷⁸⁷.

Tale formatività eucaristica della realtà ecclesiale, portata ad attuazione consequenziale solo nei gesti della dedizione incondizionata di sé a favore di altri¹⁷⁸⁸, costituisce la condizione insuperabile per avere accesso al contenuto cristologico dell'autocomunicazione dell'incondizionato di Dio nella carne di Gesù¹⁷⁸⁹. Se sta, come sembra stare nella teologia di H.U. von Balthasar, questa configurazione del vincolo tra attestato e attestante, allora non è possibile ridurre il gesto cristiano della dedizione eucaristica di sé a mera ripercussione meccanicistica dell'evento originario di Dio. Non attuare consequenzialmente questa dedizione eucaristica significherebbe, infatti, per la chiesa non poter dare in alcun modo luogo alla mediazione della *res carnis*, a essa testimonialmente affidata, dell'autocomunicazione ultima di Dio - come Balthasar osserva riferendosi a Origene: «Origenes geht weiter und fordert eine Vergegenwärtigung Christi nicht nur durch Gebet, sondern auch durch leidende Lebenshingabe[...]»¹⁷⁹⁰. Ed è precisamente in ragione di questa istitutiva struttura *dedicata* della sua formatività che la «kirchliche Gemeinschaft nie endgültig zu sich selber runden [kann]»¹⁷⁹¹. Infatti, per la chiesa lo spostamento testimoniale nello spazio della dedizione crocifissa dell'«agire che salva» di Gesù, che costituisce il senso della sua mediazione, implica una istitutiva «eccentricità»¹⁷⁹² del suo attuarsi come rinvio alla singolarità irripetibile di quella rappresentazione ultima del senso ostesa dalla carne lacerata del Crocifisso¹⁷⁹³: «Wenn Kirche und Christ dadurch glaubhaft und wirksam sind, daß sie nicht auf sich selber weisen, sondern in reiner Beziehung auf Christus dessen Liebe darstellen und durchströmen lassen, wenn Kirche und Christ einzig so die Aufmerksamkeit der Welt fesseln können, daß sie etwas anderes kundtun als sich selbst: dann wird in dieser dienenden Selbstentäußerung zu Christus hin die einzige Möglichkeit aufgehüllt, die Entäußerung Christi selbst für die Welt offenbar werden zu lassen»¹⁷⁹⁴. Tra formatività eucaristica della forma ecclesiale e struttura testimoniale della mediazione ecclesiale si deve affermare, in accordo con la posizione teologica di Balthasar, una corrispondenza essenziale priva di qualsiasi soluzione di continuità. Con ciò è anche possibile raggiungere un'ultima configurazione della testimonianza nell'ambito dell'eucaristia.

Se la mediazione testimoniale della chiesa può realizzarsi unicamente quale attuazione consequenziale eucaristicamente connotata, allora si tratta di comprendere *come* si conformi la corrispondenza individuata tra formatività eucaristica e mediazione testimoniale della chiesa. È ormai divenuto chiaro che per H.U. von Balthasar una definitività del senso, affinché questo sia realmente il *giusto* senso per il vivere dell'uomo, non può essere rintracciata né attraverso una spiritualizzazione né attraverso un trascendimento del vissuto umano. Essa non può darsi al di là della carne umana; piuttosto, la definitività del senso deve accadere nella carne¹⁷⁹⁵ come sensatezza ultima della carne stessa rispetto al suo contenuto ultimamente datosi a vedere nella «materialità estranea» del corpo-proprio dell'uomo di Nazaret: «Die Heimholung aber geschieht nicht durch gnostische Vergeistigung, sondern durch die Verwandlung der gottfremden Fleischlichkeit durch das Opferfeuer des Kreuzes, im Geheimnis des "einen" geopfertem "Fleisches" von Mann und Frau, Christus und Kirche»¹⁷⁹⁶. L'ultimità della *traditio carnis Jesu* si è legata irrevocabilmente con la consegna incondizionata di sé alla particolarità storica dell'attuazione consequenziale eucaristica della carne cristiana. Così che la definitività del senso dell'esistenza finita, accaduta in Gesù Cristo, può rendersi presente solo nel medio del corpo-proprio credente: «Aber die Enteignung erfolgte nicht aufgrund äußerer Stellvertretung, Leib wird nicht für Leib gegeben, sondern Leib wird an Leib ausgeliefert: eucharistisch»¹⁷⁹⁷.

¹⁷⁸⁷ SV, 161. Cf. NK, 53.

¹⁷⁸⁸ Cf. *Eucharistie*, 4.

¹⁷⁸⁹ HD, 338: «Wo also in der Weltzeit Sünde und Tod herrschen, dort ist die von Christus gesetzte Wende aktuell, "denn mit seinem Tod ist er (zuungunsten) der Sünde ein für allemal gestorben" (Röm 6, 10), und dieses endgültige Ereignis wird nicht allein durch die fortwährende Sünde gleichsam von unten her immer neu konkretisiert, sondern im gestifteten Sakrament [der Eucharistie] von oben her aller Zeit eingestiftet».

¹⁷⁹⁰ SV, 404-405.

¹⁷⁹¹ SV, 31.

¹⁷⁹² *Einfaltungen*, 122-123: «Ein Christ hat seine Einheit niemals in sich: er sucht sie auch in keiner Weise bei sich selbst, er sammelt sich nicht um die eigene Mitte, sondern ganz anderswo. „Nicht mehr ich lebe, in meinem Zentrum lebt Christus. Und was ich da auf Erden noch lebe, ist ein Leben im Glauben an den Sohn, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat" (Gal 2, 20). Und nun bitte achtgeben: daß er mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat, das ist eine schon geschehene Tatsache, außerhalb meiner Psyche und Psychologie, nicht der subjektive Eindruck[...] Was Paulus jedenfalls meint und mit aller Klarheit sagt, ist es etwas ganz anderes: daß mein versagendes, schuldiges Ich, all mein Wissen und Tun vorweg, von Christus in sein Kreuz und Sterben hineingenommen worden ist, daß es geradezu dort, in jenem Geschehen, erledigt und hinter mich gebracht worden ist, und mein eigentliches, wirkliches, geglaubtes und erhofftes Ich *in ihm* lebt und von ihm her auf mich zukommt». Cf. *Einfältig*, 63.

¹⁷⁹³ *Einsatz*, 46: «Wenn sich nun aber menschlicher Einsatz von der Quelle her [eucharistisch] als Einverständnis mit dem Einsatz Gottes verstehen muß, dann kann es christlich nicht bloß darum gehen, daß man in einem ethischen, sozialen, politischen Einsatz den Einsatz Gottes nachzuahmen sucht[...], sondern darum, daß man dies von der ursprünglichen Quelle her tut, indem man allem vorweg den uns in Christus liebenden Gott liebt, um aus seiner Liebe und mit ihr zusammen sich dem von ihm geliebten Menschen zuzuwenden».

¹⁷⁹⁴ SV, 28-29. Cf. K, 161.

¹⁷⁹⁵ *Einsatz*, 64.67: «Denken wir zurück an die gebrochene Figur des Heilsereignisses, das dem Namen Jesus Christus trägt[...] Unter diese überschwengliche Figur sind aber das christliche Leben und die Kirche im ganzen gestellt. Und das Zentrum der Figur zeigt nachdrücklich auf die Durchbrechung der Todesmacht[...] Die Macht des Todes aber ist dort schon grundsätzlich gebrochen, wo der Tod in das unendliche Jawort und Einverständnis Jesu mit dem Liebeswillen des Vaters einbezogen, zum entscheidenden Ausdruck dieses Liebeswillens selbst geworden ist. Die Macht des Todes ist noch grundsätzlich gebrochen, wo in Jesu Tod die Schuld der Welt untergriffen und in der Gottverlassenheit durchgelitten wurde, wo deshalb auch der Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit, Resignation des Menschen angesichts des Schicksals der Boden entzogen ist». Cf. *Einfaltungen*, 114-124.135-136.

¹⁷⁹⁶ SV, 190.

¹⁷⁹⁷ NB, 448 (corsivo mio). Cf. *Kennt uns Jesus?*, 61-62.

In questo senso sarebbe lecito affermare che non c'è alcun altro luogo in cui la *traditio testimonialis* della carne di Gesù può giungere ad evidenza universale se non nel corpo-proprio cristiano che rende testimonianza dell'«agire che redime» che è il libero disporre *cosi* di sé da parte Gesù¹⁷⁹⁸. «Die Kirche ist Mit-Dienst mit Christus an der Befreiung der Welt. Sie ist Mit-Teilung Gottes, der sich selber in Christus der Welt mit-teilt. Deshalb muß das innerste Wesen und Leben der Kirche Mit-Teilen sein. Sie selbst ist sie nur, indem sie sich von Gott her, als seine Mit-Teilung, entgegennimmt, und sie kann ihr Wesen nur vollziehen, indem sie das Mitgeteilte weiterverteilt. Paulus beschreibt sie als den "Leib Christi", der genau an der Stelle entsteht, wo Christus sich eucharistisch an die Teilnehmer am Opfermahl mitteilt (1Kor 10, 16ff) und die Empfangenden in dieselbe Haltung und Gebärde der Mit-Teilung verpflichtet (2Kor 8-9)»¹⁷⁹⁹. Il corpo-proprio attestante diviene in questo modo medio disponibile¹⁸⁰⁰ affinché, nella giustezza del suo vivere, la giustizia del volere originario di Dio possa giungere a una validità di senso storicamente percettibile¹⁸⁰¹. Proprio in questa rinuncia della testimonianza cristiana a porsi come il senso ultimo dell'esistere, la manifestazione realistica dell'incondizionato di Dio nella *res carnis Jesu* può attestarsi come la dotazione di senso ultimamente valida rispetto alla giustizia del vivere umano. Questo *giusto* senso dell'esistenza finita, giunto a rappresentanza testimoniale definitiva nell'agire crocifisso della carne dell'uomo di Nazaret, si è condensato nella simbolica della memoria eucaristica di lui; e, nell'intenzione che presiede a una tale condensazione, si configura come il contenuto indeducibile di quell'esercizio etico del *Sollen* attraverso cui il soggetto può sottrarsi ad un'ultima aporia del senso della realizzazione di sé: «Eucharistie ist Enteignung der Einzelnen in die Christusgemeinschaft des einen Brotes und geopfert Leibes (1Kor 10, 16f) und setzt die Wirklichkeit, die dann auch existentiell nach- und mitvollzogen werden soll: "die eigene leibliche Existenz zu einem lebendigen, geweihten, gottgefallenen Opfer darbringen" (Rö 12, 1)[...]»¹⁸⁰².

In questo modo si è descritta la doppia e reciproca corrispondenza che Balthasar istruisce, da un lato, tra «formatività eucaristica e mediazione testimoniale» e, d'altro lato, fra «eucaristia e *Sollen*». Infatti, l'inclusione testimoniale nell'evento originario di Dio implica - obiettivamente - quello «spostamento» cristologico dell'umano, la cui attuazione consequenziale e coesecuzione - soggettivamente¹⁸⁰³ - può essere realizzata unicamente come «*Sollen*»¹⁸⁰⁴: «Ist in der eucharistischen Hingabe der Menschheit Jesu der Punkt erreicht, wo durch dieses Fleisch der dreieinige Gott dem Menschen in einer letzten Bereitschaft zum Einverleibtwerden verfügbar geworden ist, so ist, von der Seite der Kirche her gesehen, aller Selbstvollzug kirchlicher Wirklichkeit im letzten ein Realisieren (realize) dieses immer schon geschehenen Ereignisses: kirchlicher Kult ist zentral memoriale passionis Domini»¹⁸⁰⁵. Secondo Balthasar, il realismo eucaristico del mangiare e del bere è in grado di rimandare proprio a questa struttura etica del *Sollen* esercitato, poiché la chiesa «[...] durch die Einnahme dieser Nahrung zu dem wird, was sie sein soll und kann»¹⁸⁰⁶. Dove il «*Sollen* in esercizio» non è altro che l'etico dell'attuazione consequenziale della formatività eucaristica della testimonianza: «Somit wird es für alle zur Kirche Gehörigen sittliche Aufgabe, ihr Leben dem göttlichen Leben, dessen Keim und Gestalt durch die heilige Form der sichtbaren Kirche erhalten wird, gleichzugestalten»¹⁸⁰⁷. In questo senso, la testimonianza cristiana deve appropriarsi evenemenzialmente di quell'accadimento singolare che è la rappresentanza testimoniale di Gesù crocifisso, per poter dare così forma corrispondente all'intenzione teologica che presiede alla sua costituzione. Questo, però, senza giungere ad alcun oltrepassamento storico della *differenza* testimoniale tra attestato (ultimamente e irripetibilmente accaduto) e attestante (sempre da attuare nell'esercizio ermeneutico che lo fa essere «evento proprio» della libertà testimoniale)¹⁸⁰⁸.

Questo tema teologico è già stato toccato più volte nelle parti precedenti del lavoro. Ma è proprio in riferimento all'eucaristia che esso ottiene connotazione decisiva all'interno dell'opera di H.U. von Balthasar. Attraverso il profilo sempre eucaristico del vincolo formativo cristiano si realizza una reciprocità referenziale tra attestato e attestante. Per quanto riguarda la raffigurazione eucaristico-sacramentale della testimonianza

¹⁷⁹⁸ *Einfaltungen*, 139: «Das neue Volk ist ein christliches nur wenn es als Ecclesia die immer neue Fleischwerdung Gottes bereiten hilft, und selbst immer neu durch den Geist Gottes zum Leib Christi sich formen läßt». Cf. *Einfältig*, 32-33.

¹⁷⁹⁹ *Einsatz*, 40.

¹⁸⁰⁰ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 4 1976, 186-193 (in seguito: *Gebet*).

¹⁸⁰¹ NB, 238-240: «Die "Hingabe des Lebens für die Brüder" steht vollkommen unter dem Gesetz der Hingabe des Sohnes[...] Diese Hingabe kann und muß als Grenze des Bekenntnisses das Martyrium miteinschließen[...] Zu ihr gehört einmal die Schicksalsgemeinschaft mit dem Herrn[...] Wenn Joh die Bruderliebe (und nicht die allgemeine Nächstenliebe) als Inbegriff der Nachfolge hinstellt, dann nicht im Sinn einer Veregnung des urchristlichen Liebesgedankens..., sondern weil die kirchliche Liebe das Weiterleben der Liebeshingabe Christi sein soll und, falls sie es ist, an dessen erlösender Fruchtbarkeit teilhat[...], d.h. wenn sie ihr Leben für diejenigen einsetzen, für die Jesus es hingegeben hat[...] Und wenn [Jesus] diese noch unvollkommenen Glaubenden durch seine Opferweihe in das gleiche Geopfertsein hinein weiht (17, 17.19), dann will er sich nicht etwa in ihrem Leiden und Sterben rühmen, sondern nur die Liebe des Vaters, die ihn durchglüht, auch in der Welt zur vollen Auswirkung bringen».

¹⁸⁰² NB, 474.

¹⁸⁰³ PC, 116: «Für Paulus ist das Drama vom Sterben (der alten Welt) und Auferstehen (der neuen) der Rhythmus christlicher Existenz: einerseits im objektiv-sakramentalen kirchlichen Geschehen von Taufe (in den Tod Christi hinein) und Eucharistie (als Verkündigung seines Todes) und auch als objektives Gestellsein des Apostels auf den "letzten Platz", den Platz Christi, andererseits als subjektiv geforderter Nachvollzug dieses Geschehens[...]».

¹⁸⁰⁴ *Schleifung*, 79: «[...] wie denn Paulus jeden Christen auffordert, das im Wandel zu realisieren, was er im Wesen längst ist, das Sollen mit dem vorausliegenden Sein in Einklang bringen».

¹⁸⁰⁵ SG, 550.

¹⁸⁰⁶ SG, 552.

¹⁸⁰⁷ LS, 696.

¹⁸⁰⁸ HD, 368: «Hier dürfte das "Lernen", von dem Augustin sprach, seinen Sitz im Leben haben: in der durch das Mitfeiern der Eucharistie immer bewußteren Einsicht, daß uns der Glaube an *sein* Opfer, das uns als Passive immer schon eingeschlossen hat, auch als Aktive miteinfordert. Aber dieses *opus operantis* bleibt bei den Sündern, die auch die Glaubenden bleiben, doch immer erst ein inchoatives [che *deve* (*sollen*) essere esercitato] und kann als solches nicht Teil des vorausgesetzten *opus operatum* sein».

ciò significa, però, che essa può attuarsi come tale solo in virtù della coincidenza del momento eucaristico sacramentale con il corpo-proprio testimoniale¹⁸⁰⁹; quando, cioè, il sacramentale viene portato ad attuazione consequenziale nel medio del vissuto cristiano del testimone: «Das sakramentale Begangene nun auch im Leben vollziehen zu lassen»¹⁸¹⁰. Questa congruenza del corpo-proprio cristiano con il momento eucaristico-sacramentale non è qualcosa di puramente esteriore, bensì l'unica possibilità reale di partecipazione al suo contenuto obiettivo¹⁸¹¹; ciò in quanto per H.U. von Balthasar «[...] es kein *opus operatum* ohne *opus operantis* gibt[...]»¹⁸¹². Il che significa che la chiesa può *essere* (*sein*) ciò che essa *deve* (*sollen*) essere solo attraverso «[...] eine aktive Aufnahme, ein aktives Einbergen und auch Entfalten des ihr Geschenkten. Anders wäre ihr ja nichts wahrhaft übereignet»¹⁸¹³.

Se anche l'*opus operantis* ecclesiale non può essere mai il presupposto¹⁸¹⁴ dell'*opus operatum* cristologico¹⁸¹⁵, è però altrettanto vero che «[...] zwischen den Sakramenten und der Existenz in der Kirche keine andere Differenz als die Zwischen Quelle und Fluß [besteht]»¹⁸¹⁶. Una tale comprensione della differenza fra il sacramentale-obiettivo e l'attuazione consequenziale da parte del soggetto, significa di fatto che senza l'*opus operantis* della carne testimoniale cristiana l'una-volta-per-tutte dell'*opus operatum* della carne universalmente rappresentativa di Gesù rimarrebbe invisibile di fronte alla percezione della coscienza storica, e sarebbe così inaccessibile alla libera responsabilità dell'uomo¹⁸¹⁷. Attraverso l'unità teologica di *opus operantis* e *opus operatum*, invece, l'esistenza cristiana dà «[...] dem Bruder den Hinweis[...] auf den Mann am Kreuz»¹⁸¹⁸. Ciò significa, d'altro lato, che l'evento originario di Dio nell'«agire che redime» di Gesù (*in factum esse*) si attesta liberamente nell'«appropriazione testimoniale» della *fides ecclesiae* (*in fieri*); e si rende presente nel medio di quell'appropriazione, così da diventare universalmente accessibile nel medio della «testimonia in esercizio» che è la vita cristiana¹⁸¹⁹. In questo senso è necessario sottolineare come l'unica forma possibile della testimonianza ecclesiale - quale mediazione d'accesso alla forma di rivelazione - possa darsi unicamente nella «pratica letterale»¹⁸²⁰ dell'eucaristia. Nella testimonianza, attuata come «pratica letterale» dell'eucaristia, «die Quelle fließt durch uns hindurch, auch dann, wenn wir von unseren weltlichen Beschäftigungen absorbiert sind[...]» Daß wir trotzdem bei der Quelle bleiben, vielmehr: daß die Quelle in uns zu fließen nicht aufhört, kommt daher, daß Gottes Einsatz für die Welt uns als seine Glieder und Werkzeuge in sich einbezogen hat. Wir verwirklichen jetzt in unserer Existenz, was im Quellpunkt Christus mit seiner Kirche zusammen als Eucharistie verwirklicht»¹⁸²¹.

Quest'ultima determinazione della testimonianza cristiana richiede una breve precisazione. Sarebbe del tutto inadeguato ridurre l'eucaristico cristiano, realizzato come *memoria passionis*, a mero atto cultuale in cui l'*opus operantis* potrebbe attuarsi al massimo nell'esteriorità di una pura apparenza d'essere. Piuttosto,

¹⁸⁰⁹ *Kennt uns Jesus?*, 65: «Wir dürfen empfangen, was wir werden und werdend schon sind: Leib Christi. Aufgrund der Eucharistie ist dies keine bloß sinnbildliche Redensart».

¹⁸¹⁰ SV, 32.

¹⁸¹¹ *Einsatz*, 39: «[Die Christen] erhalten dann Anteil an dem Mysterium der Eucharistie, die nichts anderes ist als der vollkommene Einsatz Gottes selbst: des Vaters, der uns seinen Sohn in der Haltung und Gestalt des äußersten Einsatzes - zur Nahrung verteiltes Fleisch und vergossenes Blut! - hingibt[...]». Cf. *Einfaltungen*, 140.

¹⁸¹² GW, 316.

¹⁸¹³ *Einfältig*, 65.

¹⁸¹⁴ *Eucharistie*, 7: «Die Eucharistie hat das Kreuz Christi zur Voraussetzung, aber sie hat unsere kreuzigende Ganzhingabe zum Ziel».

¹⁸¹⁵ GW, 316: «Die sich im Heiligen Geist versammelnde Gemeinde muß auf dieses Einbezogensein in das Selbstopfer Christi gefaßt und damit einverstanden sein: hier wird subjektive Heiligkeit restlos über sich hinaus in die objektive eingefordert, von der aus rückkehrend der Gläubige bis in seine Alltagsethik beansprucht wird».

¹⁸¹⁶ *Einsatz*, 40-41.

¹⁸¹⁷ *Katholisch*, 36: «Und nur mit seiner Kirche, die Paulus seinen "Leib" nennt, wird er für die Welt - als das wachsende Reich - gegenwärtig und verfügbar sein».

¹⁸¹⁸ *Einsatz*, 62.

¹⁸¹⁹ Cf. *Einsatz*, 67.

¹⁸²⁰ La figura è di chiara derivazione blondeliana. Nell'ultima parte (V) de *L'Action* la «pratica letterale» si presenta nell'orizzonte dell'agire quale mediazione insuperabile del rivelarsi del soprannaturale, attraverso cui esso si attesta realisticamente alla *ratio* credente dell'uomo. Effettualità del soprannaturale che trova nel medio della «pratica letterale» il suo invero e la sua attuazione: «Or c'est là grand et délicat problème: comment introduire et faire vivre en nous une autre pensée, une autre vie que la nôtre? [...] C'est ici, encore et surtout, que se manifeste la souveraine efficacité et la puissance médiatrice de l'action. Car, d'une part, c'est par le canal de l'action que la vérité révélée pénètre jusqu'à la pensée sans rien perdre de son intégrité surnaturelle; et, d'autre part, si la pensée croyante, tout obscure qu'elle demeure parmi les rayons que la foi répand de son inaccessible foyer, a un sens et une valeur, c'est parce qu'elle aboutit à l'action et trouve dans la pratique littérale son commentaire et sa vive réalité» (M. BLONDEL, *L'Action*, in id. *Œuvres complètes. Tome I 1893 Les deux thèses* (Texte établi et présenté par C. TROISFONTAINES), Paris 1995, 35-526 - qui 434). La coscienza che sa la rivelazione, e acconsente fiducialmente al suo manifestarsi *così*, è *realmente* ciò solo se si attua come *pratica letterale* del soprannaturale che originariamente si introduce nella differenza creata. La coscienza credente si realizza e «[...] trouve sa perfection dans des actes très précis[...]»; e la *lettera* di questa *pratica* del vivere «[...] est une nécessaire qui porte la vie et le salut» (442). La «pratica letterale» è, quindi, mediazione costitutiva della coscienza credente e, in tal modo, evidenza universalmente percepibile e intelligibile della verità che la fonda: «[...] sa médiation n'est point passagère, mais permanente; elle est le perpétuel moyen de la conversion intérieure et l'instrument du règne de la croyance. Car, d'une manière incompréhensible, elle fait couler jus'aux moelles le sens d'une foi encore obscure, et parcourt les voies mystérieuses qui amènent à la lumière de la réflexion les vérités enveloppées dont elle s'est nourrie. Tel est le secret du prix, tel est le principe naturel de l'efficacité de la pratique littérale» (442). La relazione credente tra coscienza ed effettualità originaria dell'incondizionato si realizza precisamente «[...] dans le corps d'un acte» (443). La «pratica letterale» è pertanto, secondo Blondel, conformazione (eucaristica) della carne (credente) al principio veritativo cui l'umana libertà vuole vincolarsi volontariamente (cf. 452): «La pratique littérale doit être comme un ferment qui, par un progrès imperceptible, soulève peu à peu toute la pesanteur des membres. Dès que nous entretenons en nous cette force vivifiante, il se produit en notre masse charnelle, en nos désirs et en nos appétits une lente œuvre de transsubstantiation et de conversion» (446). In ragione di ciò, ovvero di questo vincolo di conformazione della verità praticata, Blondel può affermare che «dans la pratique littérale, l'acte humain est donc identique à l'acte divin; et, sous l'enveloppe de la lettre, s'insinue la plénitude d'un esprit nouveau» (451). Essa è «[...] le corps même du transcendant» (451; cf. 454-455).

¹⁸²¹ *Einsatz*, 57-58.

l'azione eucaristica da attuare consequenzialmente da parte del credente (simbolicamente fissata nel realismo del mangiare e del bere) possiede un peso obiettivo¹⁸²², in quanto fare questa memoria nella ripetizione significa lasciar divenire l'intero spazio vitale del corpo-proprio rappresentazione storica presenziale della morte redentrice di Gesù¹⁸²³. Secondo Balthasar solo la pratica esistenziale dell'*opus operantis in fieri* è in grado di inverare l'*opus operatum in facto esse*. La drammatica di questa «pratica letterale» dell'eucaristia¹⁸²⁴, attraverso cui il soggetto agente decide liberamente di risolversi nella rappresentazione definitiva di quel volere originario di Dio osteso dalla carne di Gesù¹⁸²⁵, è perciò pura trasparenza testimoniale del darsi ultimamente valido di quella volontà divina - ossia della croce universalmente rappresentativa e, per questo, onniinclusiva di Gesù¹⁸²⁶: «In denen, die ihn empfangen, "formt sich das offene Dasein, dessen Grundriß der Leib Christi am Kreuz bezeichnet hat" [H. Schlier]»¹⁸²⁷.

4.3 TESTIMONIANZA E AFFIDABILITÀ¹⁸²⁸

La struttura *testimoniale* caratterizzante la figura complessiva dell'evento originario di Dio (apriorità della rappresentanza testimoniale della carne di Gesù e aposteriori testimoniale della mediazione ecclesiale)¹⁸²⁹ determina lo sviluppo della questione dell'affidabilità all'interno della riflessione teologica di H.U. von Balthasar¹⁸³⁰. Proprio tale approccio al tema attraverso la figura della testimonianza permette una visione critica della figura della credibilità/affidabilità capace di sottrarla dai vicoli ciechi in cui l'aveva condotta l'utilizzo usuale nell'ambito dell'apologetica neoscolastica¹⁸³¹. In riferimento a ciò, soprattutto due sembrano essere le affermazioni a più alto tasso problematico nello svolgimento moderno della questione: 1) La pretesa, mossa da una ragione separata e puramente osservante (teologica come filosofica), di potere, e dovere, ricercare una evidenza critica dell'evento cristiano di rivelazione a prescindere dall'esercizio libero della fede credente¹⁸³². Questo come se, da un lato, la *res carnis* del darsi ultimamente valido di Dio fosse da ritrovare altrove che nel vincolo ermeneutico contratto *in actu primo revelationis* con la testimonianza della *fides ecclesiae*¹⁸³³; e, d'altro lato, come se questa ermeneutica della testimonianza, di fronte alla ragione

¹⁸²² Cf. *Einfältig*, 75.

¹⁸²³ SV, 520: «Der Befehl Christi, sein geschlachtetes Fleisch zu essen, sein vergossenes Blut zu trinken und dies zu tun zu seinem Andenken, meint keineswegs allein einen kultisch-sakramentalen Akt. Den auch, aber nicht nur den. Tut dies heißt unbedingt auch: Folgt mir darin in eurem Leben. Habe ich mein Leben hingegeben für euch, so sollt auch ihr euer Leben für die Brüder, für die Welt hingeben. Es kann nach dem Kreuz keinen gültigen Kultakt geben, der nicht innerlich die Existenz, die Nachfolge bis in den Tod mitmeint» (corsivo mio). Cf. NK, 71.

¹⁸²⁴ *Einsatz*, 54: «Gottes Gnade hat auf jeden Fall den Vorrang vor unserem aktiven Einsatz: für ihn in der Welt, für die Welt um seinetwillen. Aber diese erste Regel, die in keiner Weise zu beanstanden ist, erhält im Christentum eine wesentliche Modifikation dadurch, daß der Quell der Gnade, an dem ich zuerst trinken soll, selber schon der absolute Einsatz, die absolute Aktion Gottes für die Welt ist. Außer in diesem seinem Einsatz würde ich nie erfahren, daß Gott Liebe, dreieinige Liebe ist. Und nie kann ich von der dramatischen Aktion Gottes in Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung Christi abstrahieren, um "dahinter" ein in sich ruhendes, ewig seliges urgründiges "Wesen" Gottes zu kontemplieren. Was wir betrachten, wenn wir die Liebe Gottes bedenken, ist die "Liebeshingabe Christi", und diese "setzt uns zu im Erwägen: wenn einer für alle gestorben ist, sind alle gestorben" (2Kor 5, 14). In der Kontemplation sehen wir plötzlich, daß wir in der totalen Aktion immer schon Mitgespielte und daher Mitspieler sind, die Praxis Gottes "drängt uns" in die Praxis: sofern er sein Leben für uns dahingegeben hat, müssen auch wir unser Leben für die Brüder dahingegeben[...]». Cf. *Einsatz*, 87; NK, 72.

¹⁸²⁵ *Einfaltungen*, 123: «Am Kommen ist für mich Der, in dem ich sein werde, was ich sein sollte und möchte». Cf. *Einfältig*, 91.

¹⁸²⁶ ES, 440: «Aber das eucharistisch-sponsale Zueinander von Christus und Kirche (in die wir alle Glieder sind) ist kein idealistisch über dem Abgrund dieser Welt und ihrem Gottwiderstand schwebendes Geschehen; wie es während dieser Weltzeit sich ereignet, muß es in deren tödlichem Realismus gesehen werden: Welt, die in und außer der Kirche sich immerfort sträubt, in den Leib Christi sich hinüberwandeln zu lassen, also Kreuzigung und Herzdurchbohrung als ständig aktuell, und Gottes wahrhaft unablässiges Werben im Gekreuzigten, der nicht anders kann, als "alle, die ihn aufnehmen", mit in sein Kreuz hineinzunehmen».

¹⁸²⁷ GW, 315. Cf. *Einsatz*, 58.

¹⁸²⁸ Rendiamo con il termine «affidabilità» le due figure teologiche con cui Balthasar sviluppa il tema dell'incondizionato riconoscimento della *giustizia* della verità cristiana di Dio, ossia il sostantivo *Glaubwürdigkeit* e l'aggettivo *glaubhaft*. La scelta è giustificata, in primo luogo, proprio dall'interconnessione dei due termini nell'opera balthasariana, che rimanda chiaramente alla questione della *fides* come atteggiarsi fiduciale della coscienza rispetto ad manifestarsi ultimo di un'incondizionato capace di ostendere (*giustizia*) il vincolo insuperabile della corrispondenza etica della sua verità con l'originario della sua libertà (*giustizia*). In secondo luogo, il vocabolo utilizzato dalla «scuola» per circoscrivere questa problematica, cioè quello di «credibilità», oltre a portarsi dietro il peso storico della sua inadeguata comprensione apologetica, è - a differenza del tedesco *Glaubwürdigkeit* - del tutto incapace di rendere il profilo *doveroso* del riconoscimento da concedere liberamente a un'incondizionato capace di darsi nella giustizia della sua verità - come ha rimarcato con precisione H. Verweyen: «In modo simile stanno le cose con il concetto di *credibilitas*. Almeno nell'area linguistica neolatina esso manca - diversamente dalla sua traduzione tedesca con *Glaubwürdigkeit* - del collegamento alla ragione morale-pratica, senza la quale non si può propriamente parlare della rivelazione divina nel senso della fede giudaica e cristiana. Una cosa è *credibilis* quando ad essa si può offrire la fede. Una "dimostrazione razionale" della *credibilitas* di ciò che Gesù Cristo ha portato non contribuisce proprio per niente a questa *questione* speciale. La "realtà di Gesù Cristo" mostra se stessa solo e unicamente lì dove illumina persuasivamente il suo *doveroso* accoglimento» (H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*, 518).

¹⁸²⁹ Cf. MG, 105.

¹⁸³⁰ Cf. *Glaubhaft*, 49-91; *Zeugnis und Glaubwürdigkeit*.

¹⁸³¹ Cf. P. SEQUERI, *Ragione teologica e analysis fidei. Idee per una teologia fondamentale pura*, in Sc Catt 125 (1997) 517-538 (in seguito: P. SEQUERI, *Idee*); H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*; A. DARTIGUES, *Sulla credibilità del cristianesimo*, Sc Catt 125 (1997) 381-402.

¹⁸³² Cf. P. SEQUERI, *Idee*, 500: «Mi sembra pertanto che il superamento dell'estrinsecismo si possa compiere definitivamente solo mediante la piena restituzione della tematica teologica della credibilità alla sua qualità di struttura permanente e intrascendibile dell'accesso alla verità di Dio. Riflettendo più approfonditamente sul fatto che la credibilità è appunto la forma radicale dell'evidenza veritativa. E che la struttura originaria della sua manifestazione è l'attuazione della coscienza credente, eseguita nella ratifica consapevole, libera, riconoscente di un effettivo affidamento».

¹⁸³³ Cf. HCE, 304.

critica¹⁸³⁴ (teologica come filosofica), potesse appoggiarsi con sufficiente validità a una invidenza (troppo velocemente presupposta) del sapere dogmatico intorno a quella *res carnis* della verità cristiana di Dio¹⁸³⁵. 2) La sovradeterminazione apologetica (qualcosa come una sorta di miracolo morale) accordata alla forma sempre etico-pratica del vissuto cristiano. Nel senso di una rappresentazione del vivere da attuarsi come prova storicistica, e puramente esteriore alla *res carnis Jesu*, dell'origine soprannaturale della rivelazione cristiana e, così, dell'eccedenza divina insita alle istituzioni da essa fondate.

Se il vincolo testimoniale dell'autocomunicazione cristiana di Dio nella contingenza della storia può essere esercitato solo come libertà eticamente responsabile della propria realizzazione, allora è necessità interna al darsi ultimamente valido di questa verità di Dio che essa debba offrire alla coscienza storica, in modo criticamente percepibile, la *giustizia* della sua incondizionatezza¹⁸³⁶. Perché una la convocazione ultima della libertà umana, implicata nell'evento originario di Dio, «[...] nur Sinn hat, wenn der Sinn des Lebenszeugnisses Jesu ausdrücklich als Offenbarung der väterlichen und trinitarischen Liebe wird»¹⁸³⁷. Per questa ragione la figura teologica dell'affidabilità dell'autocomunicazione cristiana di Dio non può mai essere, per Balthasar, semplice tema secondario del confronto tra una fiducia senza sapere e un sapere senza affidamento. Infatti, l'affidabilità dell'incondizionato di Dio come dedizione incondizionata della *res carnis Jesu* non è mai forma astratta del vivere che possa essere disarticolata dalla «*fides* vissuta» nella manifestazione ultimamente valida della differenza trinitaria di Dio¹⁸³⁸: «Der Ort von wo aus die Liebe beobachtet und bezeugt werden kann, kann nicht außerhalb der Liebe (in der "reinen Logizität" der sogenannten Wissenschaft) liegen; er kann nur dort sein, wo die Sache sich befindet, nämlich im Drama der Liebe selbst»¹⁸³⁹. A partire da qui va compresa la preferenza accordata da Balthasar alla semantica intesa dalla *Glaubhaftigkeit* rispetto alla pesante eredità inerente all'utilizzo del vocabolo *Glaubwürdigkeit*. Appaiono così in tutta evidenza la bontà e la pertinenza della scelta di tradurre il senso inteso qui da Balthasar con la figura teologica dell'*affidabilità*. In questo modo, però, l'«attendibilità testimoniale» della *fides*-vissuta non può mai attestare l'«affidabilità cristologica»¹⁸⁴⁰ dell'evento originario di Dio nel senso tipico della tradizione di «scuola», cioè in quello di una prova esteriormente osservabile e da doversi valutare a prescindere da qualsiasi posizionamento e attuazione consequenziale della libertà (propria e altrui) e-vocata a decidersi per il giusto senso del vivere¹⁸⁴¹. Inoltre, l'attendibilità della testimonianza è possibile solo nella misura in cui essa rimanda con immediatezza ogni libertà all'affidabilità della *res carnis* dell'autocomunicazione dell'incondizionato di Dio: «Das [cioè il rimando essenziale al Signore in cui si attua il vissuto cristiano] gilt auch von Glaube, Hoffnung, Liebe, sofern durch sie die Menschen auf die Gestalt Gottes in der Welt aufmerksam machen sollen. "Wir verkünden ja nicht uns selbst, sondern den Christus Jesus als den Meister, uns selbst aber (betrachten wir) als eure Knechte um Jesu willen"[...] Nur ein Duft, der aber Entscheidung erzwingt, und latente Entscheidung bis in die Abgründe aufreißt»¹⁸⁴².

La testimonianza è pertanto quella pura mediazione di accesso, rappresentativa dello spazio necessario per la realizzazione della libertà sempre e-vocata dell'uomo, in cui la manifestazione dell'incondizionato può attestarsi in maniera evidente a questa libertà. Proprio secondo un'ottica di questo tipo si muove la riflessione di Balthasar quando egli afferma che «[...] der sich als Faktum Selbstbezeugende - untrennbar in dieser Bezeugung seinen ewigen, a priori unüberbietbaren Sinn mitbezeugt, daß also der Reflektierende vor die Wahl gestellt ist, entweder diese Mitbezeugung abzustreiten[...] oder die Einheitslichkeit des Grundzeugnisses als zum Faktum gehörig anzuerkennen[...]»¹⁸⁴³. L'affidabilità incondizionata dell'agire secondo giustizia dell'amore, che rende possibile la *dovertà* del consenso fiduciale da accordare al fatto di rivelazione cristiana nel suo vincolo testimoniale, è per Balthasar la «Selbstevidenz»¹⁸⁴⁴ propria all'evento originario di Dio che è la rappresentanza testimoniale della carne di Gesù¹⁸⁴⁵: «Denn gerade mit dieser Tat beginnt und endet die wirkliche, uneinholbare, unausdenkbare, aber dabei *als* Liebe völlig evidente göttliche Liebe. Letztlich kann *nur* an diese Tat absolut geglaubt werden, weil sie allein, *falls* sie getand wird, absolute Liebe

¹⁸³⁴ Cf. H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*, 522: «Se si dà una verità che reclama a buon diritto tutti gli uomini in modo realmente ultimativo, allora la ragione umana deve essere in condizione di costruirsi un concetto irrefutabile di ciò che regge davanti alla ragione come senso ultimativamente valido».

¹⁸³⁵ Cf. P. SEQUERI, *Idee*, 497: «Ma di nuovo, la teologia fondamentale (o meglio la teologia della *fides*) svolge il compito teorico dell'istanza critica, virtualmente immanente alla riflessività della coscienza credente, a proposito di quello specifico tema che è la *fides christiana*. In ciò indubbiamente eseguendo, nella dimensione del pensare che le compete, il compito - critico e autocritico - della fede testimoniale. Evitando di far intendere che la semplice (!) esposizione teologica della istituzione e della costituzione della *fides* lascerebbe ancora aperta la questione *ulteriore* della credibilità, intesa appunto come regolazione della attendibilità della *fides* nei confronti della apertura universale ("razionale") del *logos* e dell'*ethos* della coscienza. Come se la *fides* potesse attuarsi e comprendersi teologicamente, in luogo diverso da quella apertura».

¹⁸³⁶ GW, 272: «Nur aufgrund dieser Universalisierung des Werkes des Sohnes legt der Geist Zeugnis davon ab, daß Gott (der Vater) nicht anderswo als im menschengewordenen und für die Welt gestorbenen Sohn zu finden ist (1Joh) und daß die Welt davon überführt wird, daß im Sohn sich Gottes Gerechtigkeit erweist[...]».

¹⁸³⁷ GW, 379.

¹⁸³⁸ Cf. GW, 88.

¹⁸³⁹ *Glaubhaft*, 54.

¹⁸⁴⁰ Cf. P. SEQUERI, *Idee*, 504.

¹⁸⁴¹ Cf. PI, 325-327.

¹⁸⁴² *Glaubhaft*, 89-90.

¹⁸⁴³ MG, 104.

¹⁸⁴⁴ Cf. GW, 88.

¹⁸⁴⁵ Cf. P. SEQUERI, *Idee*, 496-497: «La rivelazione di Dio in Gesù, *la verità* che istituisce la fede cristiana, *consiste nella credibilità* di Gesù, è semplicemente il modo costitutivo della fede. La struttura originaria della fede, restituita criticamente al suo principio, ossia la credibilità della rivelazione, non individua dunque un tema aggiuntivo, senza il quale la *fides* rimarrebbe circolo vizioso, arbitrio autoreferenziale, evento positivamente riposante su se stesso. *La credibilità di Dio infatti è semplicemente il profilo costitutivo della fede*. Questa struttura è condizione originaria e permanente dell'attuazione della *fides*, precisamente nel processo della libertà innescato dall'evidenza in cui l'evento fondatore si presenta alla coscienza come appello della verità teologica».

ist: Liebe als *das Absolute*, als unfaßlicher Inbegriff des ganz-anderen Gottes: "Wir haben die Liebe geglaubt, die Gott zu uns hat" (1Jo 4, 16)[...] Glaubhaft ist nur Liebe, es muß und darf aber auch nichts anders geglaubt werden als Liebe»¹⁸⁴⁶. Questa affidabile *giustizia* del darsi dell'assoluto costituisce la ragione ultima del fatto che l'uomo in quanto tale (e non semplicemente il «credente» dogmaticamente pre-assicurato) possa lasciarsi ragionevolmente interpellare e convocare a un esercizio incondizionato della propria libertà: «Glaube heißt hier elementar Antwort auf die für mich hingeopferte Liebe. Antwort, die deswegen immer zu spät kommt, weil die Tat Gottes in Christo[...] vorher geschah, nämlich vor jeder möglichen Antwort[...]»¹⁸⁴⁷.

Se l'affidabilità è l'evidenza della verità di Dio accaduta nella *res carnis Jesu*, allora questa forma affidabile, nella frontalità con l'umana libertà, deve poter ostendere in sé, e da sé, una intelligibilità obiettiva¹⁸⁴⁸ per potersi così porre (ma solo così) a misura ultima della sollecitazione incondizionata della libertà¹⁸⁴⁹. Balthasar individua tale intelligibilità obiettiva, propria all'evidenza della forma di rivelazione, nel suo rimando testimoniale a Dio-Padre¹⁸⁵⁰ e nella libertà identificante dell'obbedienza alla sua missione affidatagli dal Padre messa a servizio del riscatto di ogni perdetezza della carne umana¹⁸⁵¹. Infatti, questa è l'unica struttura possibile affinché la forma di rivelazione si dia quale congruenza assoluta con l'originario del volere di Dio-Padre e, quindi, come rappresentanza testimoniale adeguata di questa intenzione della libertà della differenza trinitaria di Dio: «Um das unterscheidend Christliche zu sehen, muß man das Wort Jesu anhören, die Art, wie es zurückverweist auf den "größeren" Vater, der im gesandten Wort sich ausspricht»¹⁸⁵². Gli elementi specifici dell'evidenza affidabile della forma di rivelazione costituiscono una conoscenza non eteronoma della verità testimoniata da Gesù (che altro non è se non la coscienza *in actu exercito* dell'uomo di Nazaret), oltre che la verificabilità di questa sua singolare affermazione/azione testimoniale¹⁸⁵³. Conoscenza e verificabilità il cui contenuto ultimo è unicamente la singolarità testimoniale del morire-*così* di Gesù in croce¹⁸⁵⁴; esse, inoltre, vengono mediate storicamente, divenendo così universalmente accessibili, dalla *traditio testimonialis* della fede ecclesiale, «[...] weil das Kreuz als Erweis der Liebe Gottes für die Welt ein weltumfassendes und darin gemeinschaftbegründendes war»¹⁸⁵⁵.

Affidarsi con ragione a questa evidenza intelligibile della testimonianza di Gesù per Dio significa, al tempo stesso, *sapere* la sua universale affidabilità¹⁸⁵⁶. E solo *questo* sapere rende possibile l'esercizio (riscattato da ogni contraddizione) della libertà come incondizionato dell'affidamento all'evidenza della giustizia di Dio ostesa dalla carne di Gesù. Il che, per Balthasar, non può essere altro che la «testimonianza in esercizio»¹⁸⁵⁷: «Darin auch, daß die Christen das verstehend tun und tuend verstehen, liegt die einzig mögliche Apologie des Christentums, das nur glaubhaft wird, wenn die Form sich je als der Inhalt erweist und rechtfertigt»¹⁸⁵⁸. La ragione teologica è il sapere critico-riflesso, internamente necessario alla testimonianza¹⁸⁵⁹, di questo «esercizio nel sapere». Essa, poi, non può collocarsi se non nell'apertura universale della coscienza umana verso il *logos* della verità e l'*ethos* della sua originaria giustizia. Se l'affidabilità è l'evidenza propria della forma di rivelazione «Gesù di Nazaret», allora la libertà, che nell'affidamento viene a sapere di quella giustizia della verità che va *perciò* doverosamente corrisposta; tale libertà, allora, può atteggiarsi storicamente solo come conformazione testimoniale¹⁸⁶⁰ alla carne di quella verità incondizionata di Dio: «Es gibt also im Sinne der Offenbarung gar keine wirkliche Wahrheit, die nicht in einer Tat, einem "Wandel" zu inkarnieren wäre, so sehr, daß die Inkarnation Christi zum Kriterium aller

¹⁸⁴⁶ *Glaubhaft*, 67.

¹⁸⁴⁷ *Glaubhaft*, 67.

¹⁸⁴⁸ VC, 20: «Die Identität der Person Christi in seinen beiden Naturen als Gott und Mensch ist die Gewähr dafür, daß die Übersetzung der himmlischen Wahrheit in irdischen Formen möglich, richtig, in Christus adäquat ist[...] Darum ist auch die Übersetzung des göttlichen Wortes in menschliches Wort durch den Sohn souverän und nirgendwo anders verifizierbar als im Sohn selbst».

¹⁸⁴⁹ Cf. *Zeugnis und Glaubwürdigkeit*, 105-107.

¹⁸⁵⁰ Cf. GW, 290.

¹⁸⁵¹ TG, 18: «Diese Identität von Wort und Existenz ist nicht aus einer fanatischen Selbstvergöttlichung entstanden, die die offenbaren Symptome des Wahnsinns an sich tragen müßte, sondern ist Dienst und Gehorsam dem Vater gegenüber und trägt alle Merkmale dieses Gehorsams». Cf. VC, 56.

¹⁸⁵² GF, 257.

¹⁸⁵³ Cf. *Zeugnis und Glaubwürdigkeit*, 105.

¹⁸⁵⁴ *Zeugnis und Glaubwürdigkeit*, 105: «Um es als wahres Zeugnis annehmen zu können, wären die beiden christlichen Grundwahrheiten als gültig anzusetzen: die Trinität in der göttlichen Einheit und die Fleischwerdung des göttlichen Wortes, so daß jede Äußerung dieses Menschen als eine Aussage nicht nur über Gott, sondern Gottes selbst zu gelten hätte. Nur von hier aus wird deutlich, daß Jesu Tod (in der Gottverlassenheit) etwas anderes sein kann als ein subjektiv wahrhaftiges Zeugnis, nämlich ein Wesenaspekt des objektiv Bezeugten selbst[...]».

¹⁸⁵⁵ *Zeugnis und Glaubwürdigkeit*, 106.

¹⁸⁵⁶ Cf. P. SEQUERI, *Idee*, 503: «[...] la *fides* è necessaria, non tanto in ragione del limite ontologico e dell'oscuramento peccaminoso della coscienza finita[...]; quanto piuttosto perché è l'unica forma adeguata alla giustizia della verità destinata alla dignità della relazione richiesta[...] La coscienza credente [però] non è solo la figura di un consenso degno dell'uomo, ma anche il profilo più alto del sapere corrispondente alla verità irriducibile del senso; e questo è il contrappunto filosofico dell'*analysis fidei* teologica».

¹⁸⁵⁷ Cf. P. SEQUERI, *Idee*, 497: «Quanto alla mediazione che rende accessibile la verità teologica nel suo principio rivelativo, essa è appunto la forma testimoniale della *fides*, iscritta nell'evento fondatore quale condizione adeguata di tale accesso».

¹⁸⁵⁸ GF, 156.

¹⁸⁵⁹ Cf. P. SEQUERI, *Idee*, 499: «Queste ragioni si riferiscono alla necessità di allineare il profilo critico della *analysis fidei* con il profilo autocritico della fede testimoniale. L'esercizio della ragione teologica implica infatti simultaneamente - in linea di diritto - la restituzione teorica delle determinazioni della coscienza credente alla coerenza dei loro legami con il principio di rivelazione. L'esecuzione di questo compito ripete e specifica, sul piano teorico, il doveroso *discernimento della fede* imposto alla coscienza credente dalla *consapevolezza* della forma non aprioristica della sua partecipazione alla *fides Jesu* e dello sviluppo non automatico di un *ethos* storico[...] corrispondente. Ma ancora più radicalmente, corrisponde alla *struttura testimoniale della fede, che l'evento fondatore istituisce storicamente*».

¹⁸⁶⁰ PR, 21-22: «Das frömmste, versunkenste "Herr!-Herr!-Sagen", das sakramentale "Essen und Trinken vor seinen Augen" ohne Tun des Willens des himmlischen Vaters bleibt vergeblich. Mehr: das bloße Verkündigen der Heilsbotschaft im Wort, wie es aufgetragen ist, gewinnt keine Glaubwürdigkeit, wo der Verkündiger seine Existenz nicht zum dramatischen Zeugniswort mitgestaltet».

wirklichen Wahrheit wird[...], so wird die Aufgabe dieser Lehrer darin bestehen, die Wahrheit der Offenbarung, die eine im menschlichen Leben Christi sich darstellende göttliche Wahrheit ist, so zu lehren und weiterzugeben, daß sie zugleich durch Wandel in der Wahrheit sowohl vom Lehrer wie von den Hörern erkannt und daran verifiziert werden kann»¹⁸⁶¹.

Rispetto all'affidabilità della forma di rivelazione la mediazione della vita cristiana deve e può consistere unicamente nell'attuarsi quale puro rinvio all'evidenza indisponibile della *res carnis* cristiana, che è l'originario stesso del suo senso, ossia come «affidamento in esercizio» testimoniale a favore della coscienza di terzi. Balthasar, infatti, ci ricorda con precisione che «[...] wenn der Knoten der Einheit wirklich am Ursprung liegt, dann kann katholische Kirche, kann katholische Existenz auch nur glaubhaft gemacht und gelebt werden aus dem Ursprung selbst»¹⁸⁶². Così che l'unica preoccupazione teologicamente plausibile per la comunità ecclesiale è quella della cura affinché si realizzi effettivamente una corrispondenza della sua testimonialità con il senso inteso dalla rappresentanza testimoniale della carne di Gesù affidatasi alla mediazione della attestazione storica della sua *fides*: «Hier wird etwas heute selten Bedachtes, die Kirche betreffend offensichtlich: daß nämlich die Kirche, im Gegensatz zu den meisten Sekten, keine Propaganda für sich macht. Sie wirbt nicht für sich, läßt vielmehr ihre Zeugnisgabe sich auswirken. Sie überlegt einzig, welche Form ihres Zeugnisses die im Sinne Christi authentische ist»¹⁸⁶³.

L'originaria costituzione *testimoniale* della chiesa impedisce, secondo Balthasar, qualsiasi possibile autoreferenzialità assolutizzante la propria storicità, così come ogni autoevidenza fondante da parte della chiesa stessa. La radicalità di un tale interdetto è, poi, la *ratio* evidente (l'unica a essa possibile) della mediazione testimoniale della comunità ecclesiale, come ha rimarcato con graffiante precisione P. Sequeri: «La fede testimoniale ha il compito di rendere effettivo[...] l'accesso alla *fides* come evidenza propria della affidabilità di Dio[...] Nel momento stesso in cui essa *espone* accuratamente le modalità secondo le quali la fede scaturisce dal suo principio, essa stessa si *espone* obiettivamente all'apprezzamento e al giudizio circa la qualità del proprio legame con esso. Con ciò la teologia della *fides* svolge una implicazione essenziale del sapere intrinseco alla coscienza credente: e precisamente attesta e svolge la certezza che il vincolo dell'*ethos* credente con il suo principio esclude in ogni modo una figura autoreferenziale della coscienza credente[...] In questo senso, la ripresa *teorica*, chiaramente esplicitata nella sua irriducibile qualità di *momento a posteriori* della relazione con la sua indeducibile verità/giustizia di Dio che la istituisce, non può coltivare alcuna pretesa di porre il fondamento della fede, né il principio o le condizioni della sua credibilità. Essa non istituisce le condizioni e i motivi della credibilità di Dio: né per sé, né per l'altro. Piuttosto essa li *restituisce* alla evidenza teorica e critica del loro principio»¹⁸⁶⁴.

Quando il vissuto cristiano si risolve - affidandosi - nell'evidenza obiettiva propria della forma di rivelazione, cioè quando si esercita come testimonianza *per* Gesù di Nazaret, allora esso diviene carne trasparente a favore di ogni coscienza storica¹⁸⁶⁵ attraverso cui l'incondizionato di Dio, accaduto una volta per tutte nella «storia» della libertà dell'uomo della croce, si può liberamente attestare ad essa: «Inhalt und Gefäß stehen und fallen zusammen, verweisen gegenseitig aufeinander: in der Existenz des Zeugen erscheint der Bezeugte[...]»¹⁸⁶⁶. L'evidenza offerta alla ragione critico-percettiva in questa mediazione della testimonianza cristiana è esclusivamente quella che pertiene all'evento originario dell'autocomunicazione di Dio nella *res carnis Jesu*. La testimonialità del vissuto cristiano opera - secondo la struttura costitutiva del suo darsi storico - quale mediazione di accesso a quest'evidenza teologale della forma di rivelazione, l'unica capace di ostendere l'incondizionata affidabilità dell'originario di Dio: «Soll anlässlich des Zeugniswortes der Jünger dieses Bild aufstrahlen, so wird ihm Kraft genug zugetraut, sich selber durch das (zurückertende) Wort der Kirche zu bezeugen, zu beglaubigen, in seiner Wahrheit evident zu machen[...] Auf keinen Fall kann und darf dieses "Wort zu hin" von seinem Telos gelöst und als ein in sich stehendes mißdeutet werden; es würde dann auf das Niveau eines gewöhnlichen Lehrvortrages herabsinken und grundsätzlich auf der gleichen Ebene auszulegen sein wie das Kirchenwort»¹⁸⁶⁷. A partire da questa visione balthasariana della figura teologica dell'affidabilità cristiana di Dio, si può convenire con l'affermazione di H. Verweyen secondo la quale «la testimonianza è da una parte il fenomeno primario nel quale si mostra come nuovamente presente la realtà di un evento *passato* o il valore di una verità in precedenza formulata. È in generale, per così dire, la categoria ontologica fondamentale per la realtà storicamente mediata»¹⁸⁶⁸.

Se questo può essere considerato lo *status quaestionis* più avanzato del tema teologico-fondamentale dell'affidabilità della rivelazione cristiana, qualora esso venga sviluppato nel senso del suo carattere originariamente ed essenzialmente testimoniale, è chiaro che la riflessione critica della ragione teologica deve

¹⁸⁶¹ VC, 196.

¹⁸⁶² SV, 82.

¹⁸⁶³ GW, 374.

¹⁸⁶⁴ P. SEQUERI, *Idee*, 504-507.

¹⁸⁶⁵ Cf. H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*, 531: «La testimonianza è dunque presenza di un passato, foriera di effetti, nella misura in cui il testimone si perde in due direzioni: in quella da dove egli si sa chiamato alla testimonianza e in quella che questa chiamata dovrebbe raggiungere. Un tale perdere-sé - nel caso ideale, la "totale trasparenza" - è però tutt'altro che un "fluido incolore". Esso raggiunge il suo scopo solo in una grande complessità di "colorazioni uniche", dunque di *contingenza* storicamente segnata - propriamente in un gioco combinato della modalità propria della testimonianza implicata in questo accadere da un lato, e dei destinatari interpellabili qui ed ora solo così, nella particolarità della loro prospettiva attuale dell'altro».

¹⁸⁶⁶ NB, 336.

¹⁸⁶⁷ SC, 61.

¹⁸⁶⁸ H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*, 531.

spingersi nella direzione del rinvenimento di quella struttura formale assolutamente fondamentale del soggetto umano, alla cui libera attuazione consequenziale si offre intenzionalmente l'evidenza della forma di rivelazione; affinché il soggetto, già sempre riscattato dall'«agire che redime» della carne di Gesù, possa giungere effettivamente, nell'affidamento incondizionato concesso dalla libertà finita alla convocazione ultima esigita da quell'evidenza della giustizia della verità di Dio, a una realizzazione non contraddittoria di sé: «Pertanto una riflessione *teoretico-soggettiva*, ossia trascendentale, ha una sola possibilità nei confronti delle necessarie condizioni di possibilità di una giustificazione ermeneutica della fede cristiana: essere conciliabile con una tale ermeneutica, non sollevando da sé una pretesa ontologica, ma mantenendo un carattere meramente formale, cioè fornendo il puro *quadro di criteri* per la decisione a riguardo ciò che tra le autorità dotate di pretesa rivelativa storicamente proposte all'uomo non cade nel sospetto di eteronomia»¹⁸⁶⁹.

È ben noto come Balthasar non si sia impegnato nella elaborazione approfondita di questo problema logico-trascendentale. Nonostante ciò egli è assolutamente consapevole del fatto che questo plesso testimoniale «evidenza-appropriazione-esercizio» dell'autocomunicazione cristiana di Dio non possa aver in alcun modo una conformazione eteronoma. Infatti, nessuna *auctoritas Dei revelantis* estrinsecicamente connotata può dare ragione e fondare ultimamente l'incondizionatezza dell'affidamento della libertà umana al manifestarsi dell'incondizionato. Di contro, è necessario che il soggetto credente possa riconoscere *in sé* l'evidenza affidabile della verità di Dio come l'unica attuazione possibile di se stesso¹⁸⁷⁰. L'incondizionato dell'affidamento è teologicamente possibile solo quando tra la libera appropriazione dell'evidenza offerta dalla forma di rivelazione e l'esercizio non contraddittorio del soggetto autonomo sussiste una corrispondenza senza soluzione di continuità. In questo senso la *auctoritas Dei revelantis* può essere solo «[...] die sich selber in uns bezeugende Offenbarung selbst. Wir könnten und dürften niemals ein historisch Seiendes auf Grund göttlicher Bezeugung glauben, wenn wir es nicht kraft des sich selber bezeugenden Seins Gottes, das uns im inneren Gandenlicht aufleuchtet, glaubten»¹⁸⁷¹. Ciò che per Balthasar è indubbiamente e assolutamente necessario è individuabile nella «Sehekraft» che permette al credente di percepire «[...] Gottes Offenbarung als eine einheitliche, organisch differenzierte Gestalt[...] Und dies nicht aus der Ferne eines kühlen Betrachters, sondern durch das Einbezogenwerden in die Gestalt selbst, deren Stimmigkeit nur von innen erfahren und ermessen werden kann»¹⁸⁷².

¹⁸⁶⁹ H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*, 523.

¹⁸⁷⁰ Cf. WG, 15.

¹⁸⁷¹ SG, 155.

¹⁸⁷² GW, 186.

L'ETEROREFERENZIALITÀ COSTITUTIVA DELLA TESTIMONIANZA ECCLESIALE

5.1 IL PROFILO ERMENEUTICO DEI «QUARANTA GIORNI» E IL TEMA DELLA TESTIMONIANZA «OCULARE»

In H.U. von Balthasar è riscontrabile un richiamo frequente alla categoria della testimonianza «oculare», attraverso la quale egli intende non tanto la fissazione obiettivante¹⁸⁷³ di un'evidenza incontrovertibile dell'evento originario di Dio, quanto l'esperienza singolare della fede apostolica che viene a riconoscere l'obiettiva e irrevocabile identificazione di Dio con la «storia» del Crocifisso. In ordine a una più chiara delineazione della questione, è sicuramente istruttiva la costruzione teologica balthasariana dei «quaranta giorni». Essa permette, infatti, di illuminare il senso con cui Balthasar si approccia alla categoria, non priva di problematicità, della testimonianza «oculare», rendendo così possibile un'ulteriore valutazione critica circa la pertinenza dell'impianto di essa all'interno dello stesso impianto balthasariano.

La struttura essenziale dei «quaranta giorni» viene fissata da Balthasar attraverso una doppia determinazione di sicuro interesse teologico: 1) Ciò che in essa viene a caratterizzare la testimonianza «oculare» è l'immediatezza di una relazione indeducibile con la carne del Figlio. Essa è segnata dall'esperienza del Risorto, il quale si offre alla percezione dei discepoli dopo la croce come lo stesso uomo che essi avevano conosciuto e visto morire; senza però sapere riconoscere allora in quel morire-così dell'uomo della croce ciò che pur poteva venir riconosciuto, cioè il senso ultimamente valido dischiuso nella singolarità di quella morte: «Das Augenzeugnis hat als solches wiederum eine Grundgestalt: als Umgang mit dem Herrn im öffentlichen Leben, in seinem Leiden und Sterben ist es die gemeinschaftlich-menschliche realistische Gotterfahrung, die den Alten Bund weiterführt und vollendet: dessen Verheissung eines irdischen Gott-mit-uns. Aber diese Phase wird begrenzt durch Jesu Tod; die an sein Dasein gewöhnten Sinne der Apostel fallen ins Leere[...], die ganze menschliche Erfahrung der Apostel bricht im triduum mortis ab, um mit der Auferstehung Christi[...] neu anzusetzen und in einer neuen Sinnlichkeit den Umgang mit dem Herrn in den Vierzig Tagen zu erleben. Das Augenzeugnis der Apostel zieht gewiss seine ganze Kraft aus dieser letzten Phase[...] Aber es zieht doch gerade nicht einzig aus dem Auferstehungszeugnis, sondern daraus, dass der ihnen erscheinende Mensch *derselbe* war, den sie vorher aus langem Umgang gekannt und leiden und sterben gesehen hatten»¹⁸⁷⁴. 2) Nel contesto dei «quaranta giorni» le apparizioni del Risorto ricoprono per Balthasar una funzione espressamente ecclesiológica. Essa tende alla configurazione archetipa della *forma ecclesiae* in rapporto all'autocomunicazione definitiva di Dio, accaduta una volta per tutte nella carne di Gesù: «Aber diese enthüllende und erfüllende Mitgegenwärtigung alles Vergangenen hat durchaus in die Zukunft der in den vierzig Tagen endgültig zu stiftende und einzusetzende Kirche zu weisen. Aller Erscheinungen dieser Tage haben ausgesprochen ekklesiologischen Sinn, wie in den Szenen bei Johannes besonders deutlich wird[...], wie auch die Sendungsreden bei Matthäus und Markus und die vorhin geschilderten Instruierungen der Apostel bei Lukas anzeigen»¹⁸⁷⁵.

In ragione di una simile comprensione dei «quaranta giorni», Balthasar esclude con forza che gli accadimenti *post mortem Jesu* possano venire considerati come una modificazione qualitativa di quanto Gesù aveva attestato essere l'effettualità indeducibile della verità di Dio, ovvero come un venire a sapere aggiuntivamente «altro» da quell'ordine del vero istruito definitivamente dall'identificazione fra l'incondizionato di Dio e la carne di Gesù. Quanto il cerchio apostolico sperimenta nel corso dei «quaranta giorni» può, quindi, avere al massimo un carattere *ermeneutico* e *modale*, ma mai assumere una rilevanza contenutistica rispetto alla verità di Dio: «Der Christus, der in den vierzig Tagen sein gelebtes Leben auf Erden auslegt und sein kommendes Leben in der Kirche einführt, ist derselbe, der er vor dem Leiden gewesen war: heri-hodie[...]. Die dreiunddreißig Jahre verhalten sich zu den vierzig Tagen wie Verhüllung zu Enthüllung, wie sinnliche Anschauung zu geistiger Anschauung, wie Indirektheit zu Direktheit. Diese Verhältnisse betreffen die

¹⁸⁷³ H. Verweyen ha indicato con chiarezza l'aporia in cui rischia di cadere la testimonianza come figura della mediazione storica della rivelazione cristiana di Dio, qualora essa tenda ad ancorarsi all'incontrovertibilità fenomenica della visione «oculare» piuttosto che all'ermeneutica della libertà che è la *fides* che testimonia la verità di ciò che è stato visto e toccato: «Schon der Übergang vom mündlichen zum schriftlichen „historein“ (ver)führt nun aber dazu, das objektiv festgehaltene *Tradierete* als das eigentlich Gültige an der Tradition zu verstehen und den hermeneutischen Akt des *Tradierens*, in dem solchermassen Fixiertes seine ursprüngliche Wahrheit hat, zu vernachlässigen[...] Tradition vollzieht sich dann in der Weise, daß aus der Fülle des Tradierten zunächst das „eigentlich Authentische“ als „kanonisch“ ausgesondert wird, und zwar unter Konzentration auf den durch seine Herkunft (etwa als „Augenzeugnis“ bevollmächtigter Tradenten) qualifizierten *Stoff* und gleichzeitiger Mißachtung der dem Traditionsakt zu verdankenden besonderen *Form des Tradierens*» (H. VERWEYEN, *Theologische Hermeneutik heute*, in K. MÜLLER (hrsg.), *Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 177-191 - qui 183-184).

¹⁸⁷⁴ SG, 331-332.

¹⁸⁷⁵ TG, 67.

*Modalität der Offenbarung, nicht die Substanz des Geoffenbarten*¹⁸⁷⁶. In questo senso, la testimonianza «oculare» del cerchio apostolico rappresenta l'introduzione obiettiva della fede ecclesiale nella interpretazione adeguata dell'effettualità originaria della verità di Dio, cioè dell'esistenza storico-corporale di Gesù secondo il senso osteso nel suo morire-così.

Caratterizzata in questi termini entro l'arco ecclesologico dei «quaranta giorni», la testimonianza «oculare» non comporta per Balthasar alcuna evidenza dell'evento originario di Dio ormai irreversibilmente indisponibile alle generazioni credenti future. Piuttosto, essa ha la forma di una iniziazione ermeneutica alla modalità di accesso, ormai universalmente disponibile, al darsi della verità di Dio (verità che consiste da sempre in questo suo darsi come carne del Figlio): «Was in den vierzig Tagen des Auferstandenen an Worten nicht folgt, steht schon ganz ausdrücklich unter den Anhauch des Heiligen Geistes, der möglich geworden ist durch den letzten Aushauch desselben Geistes am Kreuz. Es ist eine Zeit der Schwebel[...], in welcher er aber auch als pneumatisch Gewordener zwischen erkennbar und unerkennbar, berührbar und unberührbar, anwesend und entschwindend verharrt, um auf diese Weise die Seinen einzuüben in die letzte Form seiner Auslegung des Vaters»¹⁸⁷⁷. Solo la pratica di tale «iniziazione letterale» alla definitività crocifissa dell'evento originario di Dio abilita il cerchio apostolico a fungere da snodo ermeneutico dell'effettualità/carne della verità di Dio. Snodo che, nella sua insostituibilità storica, sta però sempre in una differenza irrecusabile rispetto all'originario del vero come effettività storica dell'uomo di Nazaret. Infatti, quella verità nella sua originaria effettualità (*de iure*) fu effettivamente colta come tale dalla *fides ecclesiae* (*de facto*) nello «scarto» rispetto all'ultimità del suo darsi: «Die Apostel haben Dinge erlebt, die sie in ihrer nackten Tatsächlichkeit hineinehmen mussten und zu denen die eigentliche Deutung erst später hinzukam; Erlebnis und Verständnis treten erst nachträglich zu einem überzeugenden Gesamtbild zusammen[...]»¹⁸⁷⁸. E ciò a cui lo Spirito del Risorto «introduce» ermeneuticamente il cerchio apostolico, non è altro che la coincidenza effettiva della verità di Dio con la carne del Crocifisso; destinandolo, così, a una pratica testimoniale del vivere volta a mettere in atto le condizioni universali di accesso della libertà all'effettualità della verità incondizionata di Dio¹⁸⁷⁹. Lo «scarto» piantato nel cuore della testimonianza «oculare» del cerchio apostolico ostende, una volta per tutte, il fatto che l'accesso alla verità originariamente evenemenziale di Dio non è mai acceso da una qualche incontrovertibilità dell'evidenza fenomenica, ma sempre e solo dal libero riconoscere l'identificazione insuperabile dell'incondizionato di Dio con la vicenda crocifissa della carne di Gesù.

Figura pratica del vivere questa, sempre. Comprendere/vedere l'effettualità della verità di Dio, che è la carne del Crocifisso significa «fare nella ripetizione» quanto in essa ultimamente si dà a vedere. E non può essere altrimenti, se l'effettività è l'ordine originario della verità teologale nella sua indeducibile singolarità: «Und weil er ist, was er tut, darum müssen auch seine Jünger tun, was er tut und ist, um verwirklichend eine Ahnung zu bekommen, wer er ist (Joh 7, 17; 8, 31-32): um als Verwirklichende gerade nicht sich selber zu aktuieren, sondern Christus in ihnen. Jedes noch so wohlgemeinte oder begeisterte mystische Vergessen dieses Ursprungsgesetzes läßt das Christentum absinken auf die Ebene irgendeiner menschlichen Allerweltreligion[...]»¹⁸⁸⁰. La carne del Figlio è la verità di Dio, e il corpo-proprio dell'uomo è il medio insuperabile di accesso credente ad essa. Ogni spiritualizzazione pasquale di questa effettualità della verità è destinata a pensare/produrre altro dall'evento originario cristiano di Dio. La ripetizione testimoniale del corpo-proprio è, quindi, comprensione appropriante (e appropriata) del darsi ultimo dell'incondizionato di Dio. Questo vale anche, anzi precisamente, per la testimonianza «oculare» del cerchio apostolico e, quindi, per ogni testimonialità a venire della mediazione ecclesiale.

Rimane ora da individuare quale forma del pratico ha dato origine a questa «comprensione nella ripetizione» dell'agire testimoniale di Gesù da parte del discepolato apostolico. L'azione attraverso cui la comunità discepolare può arrivare a comprendere adeguatamente il senso della verità di Dio inteso nel morire-così di Gesù, non può essere che un «fare in memoria di lui». Ciò significa la ripetizione/celebrazione *eucaristica* della definitività della sua rappresentanza testimoniale del volere originario di Dio-Padre e dell'umano tutto. Balthasar considera i «quaranta giorni», infatti, come una temporalità non chiusa in se stessa e non autosufficiente; piuttosto, egli li indica come lo snodo ermeneutico fondamentale tra l'evenemenzialità singolare della forma di rivelazione e l'appropriazione universale di essa attraverso la mediazione diacronica della *fides ecclesiae*. In questo modo, i «quaranta giorni» vengono relativizzati verso i tre poli che compongono la figura unitaria dell'evento originario di Dio (carne del Figlio, universale della libertà, particolarità dell'elezione). Inserita in questo quadro, la presenza *reale* del Signore Risorto nella comunità discepolare assume una forte connotazione eucaristica: «Indem er nach beiden Richtungen, von der Erfüllung zur Verheißung, von der Verheißung den Sinn der Geschichte deutet, vollzieht er mitten in der Geschichte einen end- und allgeschichtlichen Akt: als das Eschaton der Geschichte ist er in ihrem Zentrum gegenwärtig und enthüllt in einem durchaus geschichtlichen Kairos den Sinn eines jeden Kairos. Er tut es nicht in einer abrückenden Überlegenheit über die Geschichte, er tut es in einem selbst geschichtlichen Augenblick, in welchem er gegenwärtig ist sowohl als der Beweis seiner Lebendigkeit wie als die Selbstaussprache des Reiches. In diesem Augenblick scheint zwar *vergangen*, was er erklärt: sein irdisches Leben, das er im Begriff des Leidens

¹⁸⁷⁶ TG, 68 (corsivo mio).

¹⁸⁷⁷ HCE, 270.

¹⁸⁷⁸ SG, 333.

¹⁸⁷⁹ SG, 332-333: «[...] erst da er sie als Auferstandener angehaucht hat und ihnen nunmehr aus dem gemeinsamen Geistbesitz die Schrift und sein eigenes Erdenschicksal auslegt, verstehen sie, was sie gesehen, gehört und betastet haben und können es auch bezeugen».

¹⁸⁸⁰ SV, 93.

zusammenfaßt. Dennoch würde es nicht genügen zu sagen: er ruft das Gewesene ins Gedächtnis zurück, wie es noch die Engel am Grabe tun (Lk 24, 6-7). Denn weil er selbst in dieser realen Präsenz sich und das gesamte Reich als *gegenwärtig* vorstellt (*παρέστησεν ἑαυτὸν* Apg 1, 3), ist er es, der in seiner Gegenwart hier und jetzt die Erfüllung aller Vergangenheit mitgegenwärtigt. Die "Worte", die er hier als Gegenwart setzt (Lk 24, 44), sind die Worte von damals, die ebenso sehr gesprochenes Wort wie gewirkte Tat sind»¹⁸⁸¹.

Si trattava, insomma, di ripetere la *memoria Jesu* secondo il senso definitivamente inteso/osteso dal suo singolare morire-*così* per avere accesso alla verità *li* ultimamente prodottasi, individuando in questa «comprensione nella ripetizione» eucaristici la forma archetipa della percezione adeguata dell'effettualità originaria della verità di Dio, che è la carne crocifissa del Figlio. Verità, questa, ormai disponibile per ogni libertà che voglia lasciarsi porre nella «frontalità» decisiva con la singolarità di quel morire a favore di ogni carne (esemplarmente rappresentata nella memoria scritturistica dal centurione romano con la sua *confessio* dell'identità evidente fra la carne lacerata del Crocifisso e l'incondizionato di Dio).

Che la testimonianza apostolica potesse giungere all'unità tra effettualità della verità di Dio e sua effettiva comprensione solo nella ripetizione eucarsitica, ossia nel recupero della *memoria Jesu* secondo il senso osteso e inteso con l'ultimità del suo morire-*così*, e che la comunità discepolare possa attuare consequenzialmente sempre di nuovo questa stessa unità, determina il carattere semplicemente archetipo della testimonianza «oculare» del cerchio apostolico. Nel medio di questo snodo modale-ermeneutico la *res carnis* dell'evento originario di Dio può così formarsi in ogni vissuto attuato come «eucaristia in esercizio»; e, in tal modo, venir consegnato al libero riconoscimento della coscienza che si affida incondizionatamente all'effettualità originaria della verità di Dio¹⁸⁸². «Dieses Prägild hat keine ästhetische oder ethische Selbständigkeit, das heißt: so prall es von der Person des Apostels auch gefüllt wird, diese Person ist darin gänzlich nebensächlich, ja nichtig, nicht sie prägt sich aus und stellt sich dar, sie ist reines Material, um die Form und die Formbarkeit (*δύναμις*) Gottes vorzustellen und zu vergewärtigen»¹⁸⁸³.

Sono qui necessarie due precisazioni introduttive a riguardo della relazione tra l'archetipo testimoniale e la *forma ecclesiae* nel suo complesso. In primo luogo, si deve notare come per Balthasar l'archetipicità della testimonianza apostolica riguardi l'intero della comunità cristiana, e non solo uno stato particolare di vita al suo interno. Ne consegue, che la successione ecclesiale del ministero può essere solo «[...] die Verbürgung und der Ansatz je neuer Unmittelbarkeit aller christlichen Geschlechter zur apostolischen Unmittelbarkeit zum Gründer und zum apostolischen Zeugnis[...]»¹⁸⁸⁴. D'altro lato, la testimonianza apostolica può operare effettivamente da mediazione archetipa all'affettualità originaria della verità di Dio solo se essa viene portata ad attuazione consequenziale dall'intero della comunità ecclesiale, che l'assume riconoscendola come la sua propria formatività ermeneutica: «Doch ist dabei nicht zu vergessen, dass die Hierarchie Nachfolgerin der Apostel in deren amtlichen Befugnissen ist, aber nicht in deren archetypischer Augenzeugenschaft; dass diese sein wird, was nachbildlich nur von der Gesamtkirche realisiert werden kann»¹⁸⁸⁵.

5.1.1 L'archetipo testimoniale

Giungere a un'accurata determinazione dell'archetipo testimoniale nella teologia di H.U. von Balthasar è compito sicuramente complesso. Da un lato, perché egli tende a riconoscere nell'apostolicità della testimonianza «oculare» una modalità esemplarmente inclusiva, per l'intero della fede cristiana, di mediazione alla forma di rivelazione¹⁸⁸⁶. D'altro lato, vediamo il prodursi di una sorta di allargamento semantico dell'archetipicità apostolica nella diverse figure che vengono a comporre quella che Balthasar chiama la «christologische Konstellation»¹⁸⁸⁷. Queste figure archetipe appartengono, poi, effettivamente all'evento originario di Dio solo nella misura in cui esse vengano percepite come forma complessiva, e non frantumabile, del vissuto cristiano¹⁸⁸⁸. Inoltre, l'archetipo testimoniale così compreso non può mai venir pensato come una figura statica dell'esistenza cristiana; piuttosto, esso può configurarsi unicamente come pratica della fede (e mai come coartazione della libertà provocata da un'evidenza fenomenicamente incontrovertibile); e, in questo senso, può essere portato a una reale attuazione consequenziale da ogni libertà che si decida per l'effettualità cristologica della verità di Dio, nel gesto di un incondizionato affidamento a *questo* darsi originario dell'ordine del vero¹⁸⁸⁹.

¹⁸⁸¹ TG, 66-67.

¹⁸⁸² SG, 251: «Indes bleibt Jesus Christus als der Menschgewordene der Weg zum Vater, und deshalb muß dieses Sehen, Hören und Tasten unbedingt mit in den normalen Glaubensumgang mit ihm eingehen».

¹⁸⁸³ SV, 118.

¹⁸⁸⁴ VC, 162.

¹⁸⁸⁵ SG, 325.

¹⁸⁸⁶ Cf. SG, 295-296.

¹⁸⁸⁷ Cf. AA, 115-123.

¹⁸⁸⁸ AA, 115: «Eben deshalb läßt sich seine Mitmenschlichkeit nicht ausschließlich auf seine Menschennatur beschränken: als untrennbar Ganzer steht er in einer mitmenschlichen Konstellation; diese Konstellation bestimmt ihn innerlich, ist für seine Gottmenschlichkeit relevant, ist seinem Wesen und Werk gegenüber nicht sekundär, sondern ursprünglich; ihn aus dieser konstitutiven Menschengruppe herauszulösen ist unmöglich, wenn auch diese Feststellung in keiner Weise seine souveräne Stellung antastet».

¹⁸⁸⁹ NB, 183: «Das Nachgefolgtsein der ersten Jünger wird zu einer Art Archetyp für die Nachfolge aller späteren, deren Glaube deshalb Nachfolge sein kann, weil nach Johannes die Nachfolge der ersten schon Glaube war».

È proprio l'appartenenza a questa «costellazione cristologica» che fissa l'archetipicità della testimonianza apostolica nel realismo dell'aver-visto la carne di Gesù, e dell'aver-compreso la sua originaria coincidenza con l'incondizionato di Dio. In ragione di questa sua partecipazione cristologica «includente»¹⁸⁹⁰, in linea di diritto universale, la sua contemporaneità storica con l'evento originario di Dio si sviluppa nel senso di uno snodo ermeneutico necessario a qualsiasi forma di testimonianza *per* Gesù: «Die vier archetypischen Erfahrungen münden alle in die Kirche hinein. Sie schweben nicht als unerreichbare Ideen über der Kirche, sondern begründen, jede in ihrer Weise, durch eine reale Kontinuität und Weitergabe des Eigenen die Lebensform des glaubenden Menschen»¹⁸⁹¹. L'archetipo testimoniale rimane così aperto sui due lati della testimonianza: verso l'indisponibilità dell'evento originario di Dio come carne di Gesù¹⁸⁹², e verso ogni libera appropriazione che lo fa diventare evento-proprio della coscienza dell'uomo: «Gerade der analogische Charakter der hier genannten Personen [che costruiscono la «costellazione cristologica»], deren jede etwas qualitativ Eigenes hat, so daß sie nicht als univoke Gruppe abgrenzbar sind, läßt Raum offen für weitere gleichzeitige und spätere Gestalten»¹⁸⁹³.

È solo a partire da questa dilatazione semantica dell'archetipicità che è possibile comprendere in maniera adeguata il ruolo che, nella teologia balthasariana, viene accordato all'«ocularità» della testimonianza apostolica. L'aspetto decisivo è l'intendere, da parte di Balthasar, lo «sguardo» della testimonianza «oculare» sempre, e soltanto, come una visione *credente* della forma di rivelazione. Questo rinvio costitutivo all'autoevidenza della forma di rivelazione, e alla libertà della fede che vi si affida, fissa il *proprium* della testimonialità «oculare» cristiana: «Der Augenzeuge, aber, abgehoben von den nur Glaubenden, ist im Fall des Jesusdramas vom Glauben nicht dispensiert, sondern mitten im "Schauen" auf mehrfache Art darauf verwiesen, ja die scheinbar unmittelbare Schau gibt seltsamerweise kein größeres Verständnis als der Glaube[...]»¹⁸⁹⁴. Così compresa, l'«ocularità» della testimonianza apostolica non significa alcuna incontrovertibile immediatezza alla *res carnis* dell'evento originario cristiano di Dio. Infatti, una tale immediatezza comporterebbe una differenziazione qualitativa di questa esperienza (singolare per modalità ma non per contenuto) della carne «compresa» di Gesù rispetto a tutte le altre esperienze cristiane di Dio¹⁸⁹⁵. Una tale estrapolazione dell'archetipo testimoniale dall'universale ermeneutico della *fides* è per Balthasar semplicemente impossibile, proprio perché «erst von diesem mit den Augen des Glaubens und der Glaubenseinsicht geschauten Bild haben die Augenzeugen ihr mündliches und dann auch schriftliches Zeugnis abgelegt[...]»¹⁸⁹⁶. L'«ocularità» dell'archetipo testimoniale è posta, così, sotto la legge fondamentale dell'estetica teologica: solo l'evidenza obiettiva offerta dal darsi della forma di rivelazione (che è la medesima per ogni coscienza) alla percezione della libertà in esercizio può essere la condizione fondamentale della giusta «visione» di questa effettualità originaria della verità di Dio¹⁸⁹⁷.

L'archetipo apostolico della testimonianza, quindi, non è mai dispensato dall'attuazione libera e responsabile dell'ermeneutica dell'*atto* di fede, attraverso quella *Einsicht* nella forma di rivelazione che è l'unico modo di accesso alla verità del suo darsi, e alla verità incondizionata come *questo* darsi. Inoltre, proprio perché *fides*, l'archetipo testimoniale non può mai porsi né come prova storica né come sostituto dell'evidenza obiettiva propria alla carne di Gesù. Piuttosto, esso è caratterizzato per Balthasar da una radicale funzionalità e destinazione esclusivamente testimoniale¹⁸⁹⁸. L'archetipo testimoniale, nella sua contemporaneità storica «oculare», rimane semplicemente lo snodo ermeneutico (necessario) di mediazione *in re*, affinché ogni *fides* possa accendersi nell'immediatezza dell'evidenza obiettiva offerta dalla *res carnis Jesu*: «Die Gotterfahrung der Jünger als Augenzeugen ist eine solche Nachfolge, die unlösbar aus Glaube an Christus (und mit Christus an Gott) und gesamt menschlicher Schau Christi (und in Christus des Vaters im Heiligen Geist) besteht. Die Gotterfahrung der Kirche[...] ist nachahmende Teilnahme an dieser urbildlichen Glauben-Schau-Einheit der Augenzeugen durch das apostolische und kirchliche Kerygma hindurch[...]»¹⁸⁹⁹. Proprio in questa sua funzionalità fondamentale la testimonianza archetipica del cerchio apostolico rimane figura assolutamente relativa, in quanto essa non è né l'evento fondante dell'identità di Gesù con la verità di Dio¹⁹⁰⁰, né il fondamento che rende possibile il suo riconoscimento credente¹⁹⁰¹.

¹⁸⁹⁰ Cf. SG, 295.

¹⁸⁹¹ SG, 351.

¹⁸⁹² Cf. SG, 352.

¹⁸⁹³ PC, 256.

¹⁸⁹⁴ MG, 85.

¹⁸⁹⁵ Balthasar cerca di illustrare l'inadeguatezza di una tale esclusività attraverso il tema teologico dei «sensi spirituali» (cf. SG, 352-410), intesi come struttura percettiva universale e assolutamente necessaria ad ogni riconoscimento/affidamento della/alla forma di rivelazione cristiana.

¹⁸⁹⁶ SG, 28.

¹⁸⁹⁷ Cf. SG, 300-301.

¹⁸⁹⁸ SG, 294: «[...] die Gotterfahrung des menschengewordenen Sohnes [ist] eine Mittlererfahrung und deshalb eine zu vermittelnde Erfahrung, die also in sich selbst genommen keine letzte Verständlichkeit hat oder hätte und dass infolgedessen die Gotterfahrung der Christuszeugen[...] wiederum keine Verständlichkeit in sich selber besitzt, sondern nur in ihrer Funktion als Zeugen, als Gesandte an Kirche und Welt, als Fundament, auf deren funktioneller Erfahrung die Glaubensexistenz der kommenden Kirche sich aufbauen kann».

¹⁸⁹⁹ SG, 294.

¹⁹⁰⁰ SG, 318: «Dennoch wird der Mensch im Umgang mit Christus wahrhaft von Gott selber sinnhaft in Christo angeschaut, angesprochen, angerührt und kann so wiederum in Christo Gott schauen, anreden, berühren. Der wahrnehmbare gesandte Sohn ist nicht ein weniger wahrer, weniger echter Gott als der Vater, sondern ist der wahre Gott in seiner Offenbarung». Cf. HCE, 55.

¹⁹⁰¹ SG, 315: «An diesen Punkt wird plötzlich klar, dass die Augenzeugenschaft (der Jünger) zwar grundlegend wichtig ist - weil es doch um ein menschliches Sehen, Hören Betasten einer echten Menschlichkeit geht - und doch andererseits wiederum sekundär bleibt, weil auch im Augenzeugen dasjenige, was den wirklich erhellenden Blick auf das sich Ausdrückende gibt, der Glaube ist, den auch der nicht sinnlich schauende Christ auf Grund des apostolischen Zeugnisses besitzen kann».

Contraddistinguendo H.U. von Balthasar l'archetipo testimoniale dell'«ocularità» apostolica quale puro svincolo modale e di mediazione¹⁹⁰², tra la singolarità dell'evento originario di Dio e l'ermeneutica della sua libera attuazione consequenziale nell'esistenza credente, la stessa testimonianza «oculare» del cerchio apostolico viene immediatamente relativizzata e funzionalizzata alla pratica letterale della testimonianza della *fides ecclesiae*: «Augenzeugenschaft ist unmittelbar und notwendig zur Gemeinschaft aller Glaubenden hin funktionalisiert, sie ist Zeugnis und nur um dieses Zeugnisses willen "selig" (Mt 13, 16)»¹⁹⁰³. In conclusione, ora, si deve cercare di determinare la qualità di questa funzionalizzazione della testimonianza «oculare» verso l'intero della testimonianza cristiana. Tra l'archetipo testimoniale e la testimonianza ecclesiale non può sussistere alcuna differenza qualitativa, né per quanto riguarda l'evidenza della forma di rivelazione (e la percezione di essa da parte della fede)¹⁹⁰⁴, né per riferimento al contenuto obiettivo della verità di Dio (carne di Gesù): «Die Art, wie der erste Johannesbrief durch sein "Augenzeugnis" die nächste Generation in die Glaubensgemeinschaft einlädt, setzt keine Distanz zwischen ihr und den Augenzeugen, sondern führt in die glaubensmässig gleiche Erfahrung ein»¹⁹⁰⁵. Si potrebbe quindi affermare che il senso della funzionalizzazione testimoniale dell'archetipo apostolico consiste proprio nella trasmissione di questo assolutamente comune della *fides*¹⁹⁰⁶.

Il realismo eucaristico, che costituisce l'archetipo apostolico della testimonianza, ossia il recupero della *memoria Jesu* secondo il senso inteso/osteso dal suo morire-*così*, rappresenta come a esso pertenga la funzione fondamentale di svincolo mediativo della percezione realistica¹⁹⁰⁷ del carattere originariamente evenemenziale della verità di Dio. In questo, però, Balthasar fa sempre estrema attenzione a distinguerlo dall'effettualità teologale della carne di Gesù, di cui esso rimane pur sempre solo la mediazione ermeneutica contemporaneamente in atto: «Und wenn das hohepriesterliche Gebet in seinem zweiten und dritten Teil die erste Jüngerschaft und die später "durch ihr Wort an mich Glaubenden" unterscheidet, so kann doch die erste Schar für die letzteren niemals zu einem abgehobenen Gegenstand der Anschauung oder besonders Liebe werden; vielmehr wirkt sich die Inklusion der gesamten Kirche in die Liebe zwischen Vater und Sohn[...] direkt aus in der Inklusion der nachfolgenden Generation in die erste hinein[...]»¹⁹⁰⁸. In questo modo l'archetipo testimoniale diviene, da un lato, «unabdingbaren Ausgangspunkt des christlichen Glaubens»¹⁹⁰⁹ e, d'altro lato, «ursprüngliche Schau Jesu selber, der aus seiner ewigen Schau des Vaters den christlichen Glauben geformt hat»¹⁹¹⁰.

L'archetipo apostolico della testimonianza vuole unicamente rinviare a questa visione esemplare di Gesù, e alla formatività della sua carne, come definitività originaria della verità di Dio. In tal modo, però, esso pone l'intero della testimonianza ecclesiale in una radicale eteroreferenzialità rispetto all'evento originario di Dio. Questo archetipo si è condensato *canonicamente* a favore di ogni *fides testimonialis* nelle Scritture cristiane: «"Das Wort ist Fleisch geworden und wir haben seine Herrlichkeit geschaut" (Joh 1, 14). Diese Fleischwerdung und diese Schau werden als das schlechthin Maßgebliche den späteren Generationen weitergereicht: "Was wir mit unsern Augen geschaut und mit unsern Händen getastet haben vom Wort des Lebens... das verkünden wir euch" (1Joh 1, 1-3)»¹⁹¹¹. Ma se l'irrinunciabile dell'archetipo testimoniale è proprio la «visione della *res carnis*» dell'evento originario di Dio, cosa si vedrà da ultimo nel testo canonico delle Scritture? Di certo «keine bloßen "Zeichen", sondern die Wahre Gestalt der Offenbarung. Kein bloß subjektives Bedürfnis (aufgrund dessen wir eine es sättigende Wahrheit erschlossen), auch keine bloß innerliche Gewißheit der Gande[...], sondern die objektive *Gestalt* der göttlichen, menschengewordenen Wahrheit[...]»¹⁹¹². Con il guadagno di questa comprensione delle Scritture cristiane come realismo della «visione della forma», è possibile passare ora a un'indagine più accurata del ruolo normante che Balthasar riconosce appartenere alle Scritture canoniche all'interno della mediazione ecclesiale dell'evento originario di Dio.

5.2 LA TESTIMONIANZA FORMANTE: SCRITTURE CANONICHE E «VISIONE DELLA FORMA»

Per poter ottenere un quadro pertinente della comprensione balthasariana delle Scritture testimoniali canoniche come «visione della forma» è necessario prendere l'avvio dal vincolo interno di formatività che

¹⁹⁰² Cf. SV, 46.

¹⁹⁰³ SG, 318.

¹⁹⁰⁴ SG, 195: «Gerade dass angesichts der Auferstehungserscheinungen noch immer von Glauben geredet wird, ist der klare Beweis dafür, dass[...] der Glaube derer auch, die den Auferstandenen nicht leibhaft zu sehen bekommen, sondern auf das apostolische Zeugnis hin glauben, kein Fürwahrhalten auf Wahrscheinlichkeit hin ist, sondern die gleiche liebende Übergabe der eigenen Person mitsamt ihrer Evidenz in die das Schwergewicht aller Evidenz in sich selber bergende und behaltende göttliche Person».

¹⁹⁰⁵ SG, 251.

¹⁹⁰⁶ Cf. SV, 48.

¹⁹⁰⁷ NB, 269: «Außerdem ist Gottes Selbstkundgabe in der Fleischwerdung seines Wortes ein für allemal geschichtlich im Raum und Zeit sichtbar geworden, und zwar nicht nur als menschliche Gestalt, sondern als das an diese Gestalt gebundene Heilshandeln, deshalb ist jedes "Erblicken" der Tiefen seines Heilshandelns für immer gebunden an das historische buchstäbliche "Sehen" der Augenzeugen; daß sie "gesehen, gehört, getastet haben", bleibt in seiner Historizität die Grundlage für alle spätere - und im Glauben und Erkennen sich vertiefende! - Wahrnehmung der Kirche».

¹⁹⁰⁸ PI, 168-169.

¹⁹⁰⁹ Cf. *Zeugnis und Glaubwürdigkeit*, 106.

¹⁹¹⁰ Cf. *Zeugnis und Glaubwürdigkeit*, 108. Cf. VC, 121.

¹⁹¹¹ HCE, 52.

¹⁹¹² HCE, 76.

lega la forma di rivelazione alle sue attestazioni: «Seine Gestalt ist da, um prägend weiterzugestalten: in diesem Vorgang liegt alles, und deshalb ist es nicht nur schwer, sondern unmöglich, die prägende Gestalt rein an sich, vor ihrem prägenden Akt betrachtend zu fassen. Wir sehen, was sie *ist*, aus dem, was sie *tut*. Zu dem, was sie *ist*, gehört ihre Bezeugung, die nicht, wie man meinen könnte, eine bloss äussere oder nachträgliche ist, sondern zum Aufbau der Gestalt selbst gehört»¹⁹¹³. Questa unitarietà insolubile fra forma formante e forma della testimonianza vale per H.U. von Balthasar quale condizione essenziale della percezione adeguata della *res carnis* cristiana. Egli può, così, contemplare la testimonialità cristiana come figura interna del divenire-visibile della stessa forma di rivelazione: «Aber alle diese aufbauenden Zeugnisse bezeugen nicht ein "Bild", das zum Anschauen hingestellt wäre, sondern eine sich ereignende Tat, die in ihrem Wirken ihre Figur offenbart»¹⁹¹⁴.

In riferimento a questa percezione della forma secondo la *res* dell'evento originario di Dio, il vincolo testimoniale interno al suo *darsi-così* è per Balthasar ciò che non può essere assolutamente retroindagato o superato. Infatti, la figura ultima dell'autocomunicazione di Dio nella carne di Gesù si è obiettivamente «depositata» nel *corpus* canonico delle Scritture cristiane, che dà testimonianza di quella forma di rivelazione come effettualità primordiale della verità di Dio¹⁹¹⁵. Ed è proprio questo carattere *testimoniale* che riesce a garantire il percepibile presentarsi della forma nello spazio (in ragione di ciò) canonico della Scrittura. In tal modo, H.U. von Balthasar può indicare nelle Scritture canoniche il luogo proprio della «visione della forma»: «Es hat Bedeutung nur soweit es die Formen und Masse des Urbildes zu vergegenwärtigen vermag, die es niemals durch eigene Masse ersetzen will. Dies heisst für uns, dass die Schrift zwar eine Gestalt hat, dass diese aber nur insofern theologisch erheblich ist, als sie Hinweis und Bezeugung der Offenbarungsgestalt Gottes in Christus durch den Heiligen Geist ist. Dass sie dieser Offenbarungsgestalt nicht als eine zweite, eigene und abgeschlossene Gestalt nachbildend gegenübersteht, wurde schon mehrfach gesagt, denn die Schrift gehört ja selbst in den Offenbarungsraum und ist, als das massgebliche Zeugnis, selbst ein Stück Offenbarung»¹⁹¹⁶.

Voler andare «dietro» al *corpus* canonico delle Scritture testimoniali, al fine di poter afferrare «criticamente» la nuda carne di Gesù significa, infatti, non percepire in alcun modo l'unica forma originariamente valida dell'autocomunicazione di Dio nella carne di Gesù, non potendola, così, «vedere»¹⁹¹⁷ in alcun modo. Al di là degli scritti canonicamente testimoniali non è possibile alcuna «visione della forma»¹⁹¹⁸. Proprio perché solo esse permettono questa *visione della forma*, che alle Scritture cristiane deve essere riconosciuta una valenza *canonica* a fronte di qualsiasi altra possibile testimonianza della forma di rivelazione: «Dies vorausgesetzt, dass die Schrift nicht das Wort, sondern das Zeugnis des Geistes vom Wort ist, in einer unlöslichen Verbindung und Vermählung mit dem ursprünglich zur Schau geladenen und eingelassenen Augenzeugen, besitzt dieses Zeugnis eine innere Form, die schlechterdings als Form kanonisch ist, hinter die deshalb nur unter Gefahr, Bild und Geist zugleich zu verlieren, zurückgegangen werden kann»¹⁹¹⁹.

Che H.U. von Balthasar tenda proprio verso una simile interpretazione della canonicità testimoniale delle Scritture cristiane, ossia nel senso di questa «ästhetische Anschauung»¹⁹²⁰ della «Gesamtgestalt»¹⁹²¹ (destinata all'incontro con l'umano tutto)¹⁹²² dell'autocomunicazione originaria di Dio nella contingenza della storia, può essere ulteriormente confermato qualora si prendano in considerazione le osservazioni che egli muove al metodo storico-critico. Il superamento storico-critico del vincolo testimoniale, in cui la forma di rivelazione può autoattestarsi in tutta la sua evidenza obiettiva, comporta per Balthasar un «Zersetzen» dell'evento originario cristiano di Dio della *res carnis Jesu* che, proprio in ragione di ciò, non può venire affatto percepita nell'originarietà del suo *darsi-così*: «Die "historisch-kritische" Destruktion der etwa von den Evangelisten hingestellten Gestalt kann sinnvollere Weise nur vorgenommen werden unter der Voraussetzung, dass Glaubef[...] als solcher nur subjektiv sein kann und keiner objektiven Evidenz entsprechen kann, wozu allerdings passt, dass die objektive Gestalt, die von den Evangelien hingestellt wird, von den "historisch-kritischen" Forschern überhaupt nicht wahrgenommen wird[...]»¹⁹²³.

Dovrebbe essere divenuto ormai chiaro che quanto va nella testimonialità delle Scritture cristiane non è altro che la visione canonica della forma: «[Die Schrift] ist nicht der blosse buchstäbliche Ausgangspunkt und Anlass für eine freie schweifende geistliche Phantasie[...], sie beherrscht mit ihren eigenen geistigen Proportionen die nachvollziehende Versuche christlicher Betrachtung und Beschauung»¹⁹²⁴. In riferimento a tale guadagno, Balthasar sottolinea che «das Schriftwort ist das Wort im Modus der Kontemplation seiner eigenen Aktion, der deutenden Registrierung»¹⁹²⁵. La *visione della forma* nel medio delle Scritture canoniche

¹⁹¹³ SG, 506.

¹⁹¹⁴ SG, 507.

¹⁹¹⁵ SG, 517: «Es ist aber darum nicht wahr, dass es sich hier um subjektive Projektionen des späteren Stadiums in das frühere zurück handelt, weil die Umriss der irdischen Gestalt Jesu sich gar nicht anders vollenden können als in der Vollgestalt des Christus des Glaubens». Cf. *Katholisch*, 66.

¹⁹¹⁶ SG, 524.

¹⁹¹⁷ Cf. SG, 520.

¹⁹¹⁸ Cf. HD, 431.

¹⁹¹⁹ SG, 28.

¹⁹²⁰ Cf. SG, 167.

¹⁹²¹ Cf. SG, 528.

¹⁹²² SG, 526: «Sosehr, dass die Kanonizität der Schrift etwas wie eine unfehlbare Verheissung für den glaubenden und Christus suchenden Menschen miteinschliesst, ihn hier in theologischem Erinnern und somit in gnadenhaften Gegenwärtigwerden zu begegnen».

¹⁹²³ SG, 448.

¹⁹²⁴ SG, 528.

¹⁹²⁵ VC, 11.

significa qui percezione, *nel* testo testimoniale, della *res carnis*¹⁹²⁶ del testo stesso; ovvero, di quell'*universale concretum* che ha trovato in nel processo ermeneutico di tradizione testimoniale guidata dallo Spirito attestante, dando luogo alle Scritture cristiane, la forma critico-normativa della sua universalizzazione¹⁹²⁷. Così si danno, per Balthasar, quelle condizioni necessarie affinché il testo testimoniale canonico possa produrre una omologia formante con l'evento originario dell'autocomunicazione di Dio nella carne di Gesù: «Im Evangelium kann man durch (kirchliche) Vermittlung zur Nachfolge und Berufung gelangen (Joh 1, 35ff. 42.46), man kann sogleich "sehen" und "bleiben"»¹⁹²⁸.

Affinché una tale omologia critica con l'evento originario cristiano di Dio possa avere effettivamente luogo, sono necessarie, secondo Balthasar, due condizioni assolutamente basilari; esse sono plasmate dalla forma di rivelazione, e vivono lo spazio interno del testo stesso: 1) solo il «testo in esercizio» all'interno della tradizione ecclesiale della totalità dell'accadere della verità cristiana di Dio (e, quindi, né una lettura meramente esterna al testo, né una archeologia filologica di esso) può fungere da visione omologica della forma: «Eine Begegnung, in welcher diese *einseitige* Liebesbewegung Gottes auf den Menschen zu als solche verstanden und das heißt entsprechend aufgenommen und beantwortet wird. Wäre die Antwort nicht entsprechend, so wäre die Liebe gar nicht offenbart[...] Diese antwortende Wort kann nicht die isolierte Heilige Schrift sein[...] Es kann nur die lebendige Antwort der Liebe aus menschlichen Geist sein, wie sie im Menschen erwirkt wird durch Gottes Liebesgnade: die Antwort der "Braut", die in der Gnade ruft "Komm" (Offb 22, 17) und "an mir geschehe dein Wort" (Lk 1, 38)[...] Eine "kritische" Betrachtung dieses Wortes als eines menschlich-historischen Dokuments wird deshalb notwendig auf diese bräutliche Ineinander von Wort und Glaube im Schriftzeugnis stoßen, der hermeneutische Zirkel ist noch vor dem Erweis der inhaltlichen Wahrheit des Wortes der Erweis seiner formalen Richtigkeit[...]»¹⁹²⁹; 2) consequenzialmente, solo nel rispetto della *differenza*-testimoniale interna tra la forma canonica delle Scritture e il principio formativo originario della forma di rivelazione, può giungere a realizzazione, senza impedimento alcuno, lo spazio canonico della Scrittura come omologia testimoniale della carne di Gesù: «Die Gestalt der Schrift ist absichtlich locker und perspektivisch, damit wir uns nicht daran festklammern und das Gewand für den Körper selbst nehmen[...] Wo ein flaches Gemälde vor uns zu stehen schien[...], da hat sich zwischen dem hinweisenden Zeugnis und der Sache ein höchst lebendiger Raum aufgetan, und zwar so, dass das Zeugnis unbedingt zur Sache gehört und ein Stück von ihr ist, die Sache aber, als das Bezeugte, das Zeugnis wesentlich übersteigt[...] In dieser Dynamik bleibt die Schrift Medium, Zeugnis, Vermittlung. Nicht sie ist das Sakrament Gottes, Christus ist es[...] Aber das Ereignis des Heils erstreckt sich von Gott her bis zum Fleisch und bis zur Basis der menschlichen Geschichte, es erstreckt sich auch bis zum Buchstaben der Schrift und wirkt seine Gnadenwunder immer neu nicht nur "anlässlich" des Buchstabens, sondern durch dieses objektiviert und kanonische Bild der Offenbarung, so frei das Ereignis auch ist, sich über das kanonische Bild hinaus, das ja immer nur hinweist, überbordend zu ereignen»¹⁹³⁰.

La figura sintetica per questo esercizio testimoniale del testo canonico, mediante il quale si può giungere alla «visione della forma» nel senso di una reale omologia con l'evento originario di Dio, viene contrassegnata da H.U. von Balthasar attraverso il tema teologico del «leggere spirituale»: «"Geistliches Lesen" wird sich also in jener schwebenden Mitte halten müssen, die dem wahren Lesen überhaupt zukommt: beim Texte nur so zu verweilen, daß in ihm der Sinn und die redende Person durchscheinend werden, aber den Text auch nicht so zu überfliegen, daß man das im Zeichen ausgedrückte Wort überliest, überhört und übersieht»¹⁹³¹. In questo modo, le Scritture canoniche in esercizio rappresentano l'omologia testimoniale della coscienza con la storicità/fattualità originaria della verità di Dio (*res carnis Jesu*). Per Balthasar ciò si connota come un «[...] meditativer Rückgang in die unerschöpfliche Fülle des Anfangs, der von der Schrift bezeugt ist (der Anfang ist nicht die Bezeugung, sondern ihr Inhalt, die geschichtliche Offenbarung)[...]»¹⁹³². Solo quando, e dove, nel medio del «testo canonico in esercizio», viene effettivamente raggiunta questa visione omologica della forma, allora il programma di un'estetica teologica - che vuole intenzionalmente culminare nella forma cristologica della verità originaria di Dio¹⁹³³ - può dire di essere giunto al suo esito definitivo.

Ne consegue che la *differenza*-testimoniale della forma canonica dalla forma di rivelazione, attraverso cui si può produrre una tale omologia, abita lo spazio interno del testo biblico. Ma ciò significa che le scritture testimoniali, nella loro canonicità, non possono rinviare a nessun'altra mediazione, se non alla stessa forma della *res carnis* dell'evento originario di Dio, la quale si attesta normativamente ed è presente nel testo canonico. Ciò in quanto tra contenuto attestato e forma attestante, secondo H.U. von Balthasar, si dà una perfetta reciprocità: la predicazione apostolica, infatti, invita ad entrare - attraverso la fede - in questa circolarità differenziale per percepire la carne della Parola nella sua verità (che genera la fede e che è attestata dalla fede), meglio: come l'originario effettuale della verità stessa di Dio. Le Scritture canoniche, pertanto, non sono il fondamento della fede, che può essere soltanto l'effettualità originaria della verità di Dio, ossia la *res carnis Jesu*. Piuttosto, esse sono il luogo in cui questa carne della Parola si può attestare formativamente in tutta la sua validità ultima per l'attuazione della coscienza libera dell'uomo. La

¹⁹²⁶ Cf. SG, 528.

¹⁹²⁷ Cf. SG, 529; VC, 17.

¹⁹²⁸ PC, 118 (sottolineatura mia).

¹⁹²⁹ *Glaubhaft*, 50-52.

¹⁹³⁰ SG, 520-523.

¹⁹³¹ SV, 493.

¹⁹³² GF, 147.

¹⁹³³ Cf. SG, 622.

«deposizione» scritta rappresenta il mezzo critico affinché ogni generazione credente possa custodire quell'omologia testimoniale con l'evidenza obiettiva della forma di rivelazione: «Denn es gibt einerseits die Gewißheit der Zeugen, für einen Herrn einzustehen, der sich von sich selbst her, und keineswegs durch ihren Enthusiasmus aufgesteigert, als von Gott kommend erwiesen hat[...] Und gibt es andererseits die literarischen Mittel, durch die die Erzähler die späteren Zuhörer von ihrer damaligen Überzeugtheit, die sich nachösterlich in wahren Christusglauben verwandelte, mit-zu-überzeugen suchen»¹⁹³⁴.

5.2.1 Visione della forma e «testo canonico in esercizio»

La canonicità delle Scritture testimoniali (nella visione della forma che esse rendono possibile) non si configura mai, per Balthasar, secondo uno storicismo volto a considerarle quale mero dato di fatto chiuso in se stesso (come tende a fare una comprensione fissista e obiettivante della chiusura del canone scritturistico). Piuttosto, essa ha un carattere fortemente dinamico, senza il quale non sarebbe in alcun modo possibile una reale omologia¹⁹³⁵ della lettura credente¹⁹³⁶ con l'evento originario cristiano di Dio. Canonicità significa qui, infatti, dotazione di forma cristiana all'esistenza credente, formazione/impressione della forma di Gesù nell'attuazione consequenziale del testo canonico da parte della *fides*: «Die Einheit und die innere Nezesität des Ganzen wie der einzelnen Stücke des Kanons liegt eben auf einer ganz andern Ebene der unsichtbaren göttlichen Dynamis und des Pneuma, denn die ganze Schrift hat christologische Gestalt, und indem sie sich in der Geschichte der Kirche und Menschheit mächtig durchsetzt, prägt sie christusförmige Lebensgestalten an»¹⁹³⁷. L'unico evento-proprio adeguato a una tale visione omologica della forma, nel medio testimoniale insuperabile delle Scritture canoniche¹⁹³⁸, non può essere che l'attuazione consequenziale della forma di rivelazione (attraverso l'immaginazione estetica accesa dal testo)¹⁹³⁹ nella vita di colui che legge *così* la Scrittura cristiana, ossia nel riconoscimento di quest'ultima come proporzione formativa assoluta del suo esercitarsi: «Das christliche Leben ist nicht eine zweite Zeit nach der Betrachtung, ein praktisches Korollar zu ihrer Theoria, denn diese kann nur als die Unterbreitung der Existenz unter das Bild, das Gott bietet[...] geschehen. In den Beschauer hinein entfaltet es sich, und in seinem Leben breitet es seine Konsequenzen aus»¹⁹⁴⁰. In questo modo, è stato brevemente descritto cosa si intenda sotto la formula sintetica di «testo canonico in esercizio», ossia una «[...] Durchformung der Existenz und Geschichte mit der Urform Christi»¹⁹⁴¹.

Nel loro essere precisamente questa omologia critica con l'evento originario di Dio che è la *res carnis Jesu*, le Scritture canoniche testimoniali mediano lo spazio possibile in cui può essere, e deve essere, effettivamente presa la decisione discriminante dell'umana libertà nella sua «frontalità» con l'ultima parola di Dio nella carne del Figlio: «Sofern Schrift ein Aspekt des sich ereignenden Theodramas ist, in dessen Ablauf wir als Glaubende engagiert sind, kann und will Schrift kein interesseloses, überblickbares Wissen vermitteln, auch dort nicht, wo sie Gottes endgültiges Wort zur Sprache bringt. Gerade weil dieses Wort eine totales Heilswort ist - ein Ja ohne Nein (2Kor 1, 19) -, sind wird dadurch dramatischer als je in die Entscheidung gestellt, ob wir darauf mit dem adäquaten "Amen" (ebd. 1, 20) antworten werden oder nicht[...] Sie ist] also dramatisches Instrument in der Hand des rettenden und richtenden Wortes. In dieser Aktivität legt die Schrift ihren Sinn aus und betätigt so ihre eigene Hermeneutik»¹⁹⁴². In questo senso, il testo canonico è intenzionalmente orientato alla «messa in esercizio». Esso non dà alcuna informazione neutrale, ma attesta piuttosto l'«azione» drammatica irrevocabile posta nella storia della libertà umana dalla stessa forma di rivelazione, come figura propria della sua libera intenzione¹⁹⁴³. Drammaticità teologale dell'agire, che chiede una presa di posizione ultima da parte della libertà stessa¹⁹⁴⁴, a cui l'effettualità della verità di Dio è originariamente destinata e dedicata; in quanto, per Balthasar, la Scrittura cristiana deve essere compresa proprio come la «Auslegung des Kreuzes»¹⁹⁴⁵ di Gesù.

¹⁹³⁴ HD, 430-431.

¹⁹³⁵ VC, 24-25: «Die Schrift bezeugt kein vergangenes, sondern ein gegenwärtiges, weil ewiges Wort. Sie bezeugt nicht ein an andere gerichtetes, sondern das an mich ergehende Wort».

¹⁹³⁶ VC, 51-52: «Den Schrifttext als das auffassen, als was er sich gibt (und anders verfehlt man ihn grundsätzlich), heißt ihn im Glauben auffassen als Zeugnis des Heiligen Geistes (in der verwendeten Zeugnisabgabe durch Menschen) vom Umgang Jahwes mit seinem erwählten Bundesvolk, zunächst von der Vollendung dieses Bundes in der gottmenschlichen Person Jesu».

¹⁹³⁷ SG, 526.

¹⁹³⁸ VC, 26: «Wenn die Wahrheit Gottes durch Christus in der Schrift den Seelen mitgeteilt wird, dann kann keine Innerlichkeit des Gesprächs zwischen Gott und Seele, und wäre sie mystisch zu nennen, über die Schrift hinaus oder auch nur an der Schrift vorbei führen».

¹⁹³⁹ VC, 103: «Einen *rein*-menschlichen, *rein*-historischen und *rein*-philologischen, vom Göttlichen (und damit Dogmatischen) isolierbaren Aspekt gibt es dem Wort Gottes gegenüber nicht. Hier also liegt die Bedenklichkeit in der Abstandnahme von der Spekulation oder Kontemplation, das heißt jener anschauenden Haltung, die kraft einer adäquaten Einstellung die tiefen und tragenden Grundartikulationen des Gegenstandes ins geistige Auge bekommt, was bei einem heiligen Gegenstand mit einer distanzierenden Versachlichung gewiß nicht gelingt».

¹⁹⁴⁰ SG, 466-467.

¹⁹⁴¹ VC, 130.

¹⁹⁴² MG, 102.

¹⁹⁴³ MG, 102: «Sofern aber die Schrift als ganze nur ein Aspekt des gesamten Menschwerdungsereignisses des Wortes unter anderen und von diesen nicht ablösbar ist, nimmt die Schrift teil an dem theodramatischen Charakter des Ganzen».

¹⁹⁴⁴ Cf. MG, 52.

¹⁹⁴⁵ Cf. *Einfältig*, 55.

Decidersi per la «canonicità» delle Scritture testimoniali, in riferimento all'effettualità originaria della verità incondizionata di Dio, e alla teologalità primordiale della verità dell'esistenza umana, è l'azione interna alla lettura credente della Scrittura grazie a cui il testo viene effettivamente messo in esercizio. Questo perché la *res carnis* del testo - in maniera assolutamente originaria - non può essere mai adeguatamente separata dall'ermeneutica dell'attuazione consequenziale accesa, all'interno della tradizione ecclesiale, dalla visione credente della coscienza¹⁹⁴⁶: «Hand in Hand gehen die Sorge um die Wiedergabe dessen, was "wirklich gewesen" ist, und die Sorge, dieses Gewesene nicht in seiner nackten Faktizität (was nur dessen Außenseite wäre) wiederzugeben, sondern in der Fülle dessen, was damit "wirklich gemeint" war und was man erst jetzt, nachösterlich, versteht»¹⁹⁴⁷.

La canonicità esercitata dalle Scritture testimoniali produce, inoltre, una riduzione fondamentale di tutte le possibili forme teologiche alla forma di Gesù¹⁹⁴⁸, affinché si possa così giungere alla figura compiuta della Scrittura come «visione della forma». La forma di rivelazione può essere vista unicamente in quel gesto esistenziale che mette in esercizio il testo canonico nello spazio del corpo-proprio credente; ossia, laddove un'esistenza finita, nella sua autoattuazione storica, si lascia formare e proporzionare, secondo il suo *giusto* senso¹⁹⁴⁹, da quella giustizia originaria della verità di Dio attestatasi definitivamente nella carne crocifissa di Gesù. Infatti, secondo Balthasar, «[...] das irdische Leben Jesu Maßstab bleibt für seine ihm auf Erden nachfolgende Kirche»¹⁹⁵⁰. In ragione di questa sua permanente canonicità, la «storia» di Gesù può venire espressa formativamente nell'esistenza testimoniale del credente cristiano¹⁹⁵¹.

Questa attuazione testimoniale della forma di rivelazione, proporzionata dalle Scritture canoniche, accade senza giungere mai a una identità tra forma attestata e vita attestante; andrebbe altrimenti distrutta l'affidabilità della proporzione normativo-formante istruita dal testo testimoniale delle Scritture bibliche¹⁹⁵². In questo senso, per Balthasar, la Scrittura rappresenta il punto di partenza formante per ogni ermeneutica cristiana ispirata (nel senso di una figura del vivere accesa dall'agire dello Spirito) dell'evento originario di Dio che è la *res carnis Jesu*¹⁹⁵³: «Das mit Kreuz und Auferstehung abgeschlossene Offenbarungsdatum der Liebe Gottes in Christus kann vom Geist bis ans Ende der Welt neu, anders, tiefer ausgelegt werden, stets ausgehend vom Zeugnis, das er in der Schrift gegeben hat[...]»¹⁹⁵⁴.

Esattamente in questo punto si inserisce la visione balthasariana della dottrina tradizionale dell'ispirazione. Essa consiste in una introduzione testimoniale¹⁹⁵⁵ nella effettualità originaria della verità di Dio: «Denn die Wirkung der Inspiration ist nicht vor allem in der Irrtumslosigkeit der Schrift zu suchen[...], als in einer bleibenden Qualität, kraft welcher der lebendige Heilige Geist als auctor primarius immer hinter dem Wort steht, stets bereit, jeden, der dieses sein Wort im Geist der Kirche[...] zu verstehen sucht, in größere Tiefen göttlicher Wahrheit einzuführen. Und immer bleibt der primäre Inhalt der Schrift Gott[...] In den Geist der Schrift eindringen heißt, Gottes Inneres kennenlernen und sich die Meinungen Gottes über die Welt aneignen»¹⁹⁵⁶. In riferimento a questa particolare comprensione della dottrina dell'ispirazione, è chiaro che l'interpretazione balthasariana delle Scritture canoniche (come «testo in esercizio») non si riduce mai a una considerazione dall'esito moralistico, quanto piuttosto si rivela tesa a cogliere la qualità interna e la proprietà originaria del *corpus* canonico: «Wir können deshalb den allgemeinen Satz wagen, daß der Sinn der Schrift (dort, wo sie im Werden ist) mit der Geschichte mitwandert und dieses Wandern nicht bloß äußerlich, sondern in ihrer eigenen Worttextur bezeugt»¹⁹⁵⁷.

Il senso canonico delle Scritture testimoniali, che sono destinate *in actu primo* alla storia comune degli uomini, non può essere osservato «criticamente» in una esteriorità rispetto al testo stesso¹⁹⁵⁸. Tale canonicità, piuttosto, tende a lasciarsi attuare consequenzialmente solo nel libero esercizio del testo canonico da parte della coscienza credente: «Der eigentliche Geburtsakt der neuen Schrift liegt in den ersten Urzeugungen des Dogmas und ersten Synthesen[...]: "Jesus ist der Christus", "er ist der Sohn Gottes"[...] Nur

¹⁹⁴⁶ MG, 93: «Weil es um Gottes endgültiges Wort geht, läßt sich dessen Wahrheit weniger als je mit nackter historischer Faktizität gleichsetzen, und die Selbstausslegung dieser Wahrheit in ein kirchliches Verständnis hinein als einen sekundären, vom "Historische" säuberlich trennbaren Prozeß». Cf. *Einfüllig*, 56.

¹⁹⁴⁷ MG, 93.

¹⁹⁴⁸ SG, 535: «Alle theologische Gestalt reduziert sich so doch, vermittelt durch das kanonische Bild der Schrift, auf die Gestalt des Herrn selbst».

¹⁹⁴⁹ *Einfaltungen*, 115: «"Wenn Gott seines eigenen Sohnes nicht geschont hat, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?" (Röm 8, 32). Und in diesem Alles liegt gewiß auch die Einheit und damit der Sinn unseres Lebens».

¹⁹⁵⁰ GW, 226.

¹⁹⁵¹ Cf. *Glaubhaft*, 69.

¹⁹⁵² *Glaubhaft*, 81: «Aber sie wollen allesamt nur Hinweis von sich weg auf die Liebe sein, und wo das Gefälle zwischen der absoluten Liebe und denen, die liebend auf sie verweisen, um irgendeiner "Identität" willen verunklärt würde[...] - da wäre die Liebe der biblischen Offenbarung schon nicht mehr glaubhaft».

¹⁹⁵³ GW, 220-221: «[...] wobei immer wieder zu sagen ist, daß der Geist nicht phantasievolle Variationen über einen irgendwie begrenzten festliegenden (Schrift-) Text vornehmen, sondern die in der bereits durchgeisteten Fleischgestalt des Wortes "verborgenen Schätze" (Kol 2, 3) ans Licht heben wird».

¹⁹⁵⁴ GW, 300.

¹⁹⁵⁵ GW, 27: «Nie verweist der Geist auf sich selbst oder setzt sich selber ins Licht, immer ist er der Geist des Sohnes und des Vaters, auf deren Liebe sein Licht fällt, ohne daß dessen Quelle sich als solche enthüllt». Cf. GW, 224-230.

¹⁹⁵⁶ VC, 22.

¹⁹⁵⁷ MG, 94.

¹⁹⁵⁸ HCE, 55: «Man kann nicht statisch mit dem eigenen kritischen Blick den Gegenstand meistern wollen, ohne sich dynamisch von ihm überwältigen zu lassen[...]: erst in der zustimmenden Erfahrung des Gesehen-worden-Seins kommt der Sehen-Wollende zur erhorchenden Schau».

ist die Logik der göttlichen Intimität in der Synthese "Jesus ist der Christus" so offen und universal geworden, daß jeder Willige in ihr Inneres eintreten und im glaubenden Mitvollzug ihre Stringenz erfahrend verstehen kann¹⁹⁵⁹. Senza una simile messa in esercizio le Scritture sarebbero abbandonate alla deriva di una cattiva unidimensionalità meramente documentarista, che impedirebbe in maniera radicale il risalto formante della *res carnis* cristiana che in esse si dà a vedere¹⁹⁶⁰.

La *visione della forma* nelle Scritture canoniche è, quindi, possibile solo «im vollen Lebenszusammenhang»¹⁹⁶¹, cioè nel medio del «testo in esercizio»; «denn was sich [somit] ereignet, ist die Zeugnisablage des Heiligen Geistes über Christus, ergehend an einen, der dieses Zeugnis willig und glaubend aufnehmen möchte»¹⁹⁶².

5.2.2 L'evento formante e le Scritture canoniche testimoniali

La relazione fondamentale fra la testimonianza scritturale e l'evento formante *tout court* nella rivelazione cristiana di Dio deve essere cercata all'interno della stessa «storia» di Gesù. E questo, nel modo in cui egli ha compreso e vissuto la sua «storia» personale, e il suo rapporto singolare con Dio, in relazione essenziale alle Scritture di Israele che devono essere portate a compimento¹⁹⁶³: «Er erfüllt, indem er seine irdische Existenz als Wort-Fleisch Schritt für Schritt gestaltet werden läßt durch alle Formen des Wortes in Gesetz und Propheten. Er lebt so, daß die Schrift erfüllt wird. Er assimiliert also das Wort-Schrift in sein Leben hinein und läßt es in sich leben, Fleisch, Konkretheit und Fülle werden»¹⁹⁶⁴. Questo passaggio¹⁹⁶⁵ «qualitativo»¹⁹⁶⁶, e oltrepasamento¹⁹⁶⁷ dell'«astrattezza» delle Scritture di Israele alla «konkrete Gegenwart» in lui - meglio, che lui è -della rivelazione di Dio si produce, per Balthasar, quale definitiva e proporzionante interpretazione della Scrittura¹⁹⁶⁸, secondo la coscienza singolare del suo legame con Dio-Padre. Si può intuire qui lo spazio di una diversità fondamentale nell'approccio sempre storicamente connotato alle Scritture canoniche¹⁹⁶⁹, in quanto il *corpus* testimoniale della Scrittura è deposizione attestante del realismo assoluto della carne di Gesù, l'ultima parola di Dio. Ciò a conferma ulteriore del fatto che solo una teoria del «testo in esercizio» può corrispondere effettivamente alla qualità canonica delle Scritture testimoniali cristiane.

Se Gesù ha vissuto la sua «storia» nel senso di questo compimento realistico delle Scritture di Israele, determinato dalla singolarità della sua relazione con Dio-Padre, ne consegue che la sua fissazione scritturale è il mezzo più adatto per poter trasmettere canonicamente questa «storia» formante. Il momento «storico» (*historisch*) in questa «storia» (*Geschichte*) di Gesù condensatasi nelle Scritture testimoniali cristiane, pur senza venir misconosciuto da H.U. von Balthasar, non viene però mai da lui considerato alla stregua di una prova storica. Piuttosto, lo spessore «storico» della testimonianza scritturale rappresenta un luogo teologico del rimando adeguato al realismo assoluto della *res carnis* dell'evento originario cristiano di Dio: «Man kann deshalb sagen, daß die biblischen Fakten eine äußere Historizität besitzen, die wie die Basis ist, mit der sie auf der wirklichen Weltgeschichte aufruhet; daß aber diese äußere Geschichtlichkeit zwar der Ort, das Gefäß und der Ausdrucksleib des eigentlichen Offenbarungseignisses ist, das indes keinesfalls darin aufgeht»¹⁹⁷⁰. In questo spazio rinvante, la *res* originaria del testo¹⁹⁷¹ si può attestare in tutto il suo realismo di carne, senza lasciarsi risolvere dal momento «storico» del testo stesso: «Das Evangelium ist die von ihm ausgehende lebendige Lehre, Schrift geworden und somit kirchlich bleibend, aber neue, "menschgewordene" Schrift, lebendig an seiner Fleischlichkeit teilnehmend[...] und daher auch an seinem lebendigen Inspiriertsein»¹⁹⁷².

In ragione di questo legame interno con l'evento formante della rivelazione cristiana di Dio «[...] das Buch "über" ihn [betrifft] den *Vorgang* zwischen ihm und dem in der Liebe begegneten, angedeteten, erlösten Menschen[...]»¹⁹⁷³. In questo senso, H.U. von Balthasar può affermare che è possibile approcciarsi adeguatamente alla testimonianza canonica delle Scritture bibliche solo se in esse si è intenzionalmente disposti a incontrare la forma ivi attestantesi: «Alles Durchforschen der Schriften ist vergeblich, wenn nicht Christus in ihnen gesucht und gefunden wird, von dem sie reden (Joh 5, 46)»¹⁹⁷⁴. Così che la singolarità della

¹⁹⁵⁹ NB, 102.

¹⁹⁶⁰ Cf. MG, 26.

¹⁹⁶¹ Cf. VC, 81.

¹⁹⁶² GW, 300.

¹⁹⁶³ Cf. SG, 595-635.

¹⁹⁶⁴ VC, 13.

¹⁹⁶⁵ Cf. SG, 618-619.

¹⁹⁶⁶ Cf. SG, 617.

¹⁹⁶⁷ SG, 634: «Sie vollziehen nur die Bewegung der Geschichte im ganzen mit, die das Zeugnis für Christus bloss dadurch ablegt, dass sie sich sterbend einer Gestalt zuneigt, die sie übersteigt».

¹⁹⁶⁸ Cf. SG, 627-630.

¹⁹⁶⁹ SG, 634: «In der Figur der beiden Bünde, die nur ein einziger Bund sind, gewinnt die Zeit theologische Gestalt: sie wird zum Lehm, aus dem Gott ein Offenbarungsmass des ewigen Lebens schafft[...]».

¹⁹⁷⁰ VC, 145-146.

¹⁹⁷¹ GW, 296: «Das Evangelium ist niemand anderer als Christus selbst; er ist die Quelle (*fons*), aus der wir alles, mündlich oder schriftlich (aber durch die Predigt der Kirche vermittelt), empfangen».

¹⁹⁷² VC, 14.

¹⁹⁷³ *Glaubhaft*, 54.

¹⁹⁷⁴ MG, 99.

res formante del testo non determina soltanto la sua canonicità, quanto anche la figura dell'adeguata percezione del suo mostrarsi-così nel medio del testo testimoniale¹⁹⁷⁵. Questa caratterizzazione delle Scritture canoniche è possibile proprio a motivo della struttura squisitamente testimoniale del vincolo (apostolico) contratto dall'evento formante con la testimonianza della *fides ecclesiae* («testo in esercizio»)¹⁹⁷⁶.

La *visione della forma*, che sono le Scritture canoniche testimoniali, non può mai prescindere dall'affidamento incondizionato accordato dall'umana libertà alla giustizia della verità attestata dall'evidenza obiettiva della forma cristiana di rivelazione: «[Die Aposteln] erzählen nicht unbeteiligt Geschichten; sie wissen vielmehr, daß sie nur dann eine Chance haben, objektiv zu sein, wenn sie im Innersten an dem geschilderten Ereignis beteiligt sind. Das sind sie, indem sie vor der Kirche und der welt Zeugnis ablegen, die Dramatik der Existenz Jesu als des fleischgewordenen Wortes Gottes hineinvermitteln in die Katechese der Urkirche, die den Zweck verfolgt, die Existenz der jungen Christen in das Mysterium der Existenz Christi einzuverleiben»¹⁹⁷⁷. Con ciò, il testo canonico permette una singolare omologia *critica* con l'evidenza propria della *res carnis* dell'evento originario di Dio: «Denn ein anderer Gesichtspunkt drängt sich jetzt vor und verlangt vorgezogen zu werden: das *Zeugnis der Schrift* für die Einzigkeit des von Gott mit seiner Schöpfung veranstalteten Dramas[...] Ja man kann nicht einmal wirklich von Reduktion sprechen, weil vom Standpunkt der Schrift aus alles immer schon von der Handlung Gottes (in die das Spiel der Menschen einbezogen ist) betrachtet wird, und diese Handlung mag sich noch so vilefältig ausbreiten, mag noch so unübersehbar sein, sie ist auf jeden Fall eine einzige[...] Mein geistiges Auge braucht somit keine Überblick über die dramatische "Gestalt" anzustreben, den es nicht gewinnen kann, es genügt ihm, die Evidenz zu erlangen, daß Gott (in Jesus Christus und im Heiligen Geist) die Handlung leitet, um dadurch auch die Evidenz der Einheit des Spiels und damit auch die der Konvergenz der einzelnen (heute dringlichen) theologischen Ansätze zu erhalten. Zu solcher Evidenz reicht das Zeugnis der Schrift hin, und von ihm aus läßt sich deshalb auch für die Orientierung des Einzelnen bei seinen konkreten sittlichen Entscheidungen genügendes Licht gewinnen»¹⁹⁷⁸. Ed è proprio questa capacità *critica* dell'omologia testuale con la forma di rivelazione a fissare la canonicità delle Scritture testimoniali in esercizio all'interno della comunità credente dei discepoli del Signore: «So ist die endgültige Fixierung des Wortes Gottes[...] in der Schrift die Voraussetzung, daß die "Worte ewigen Lebens" [...] in ihrer Ursprungskraft immerfort zugänglich sind, freilich nur dann, wenn sie im mit dem Ursprung verbindenden Lebensstrom der "Tradition" empfangen und verstanden werden»¹⁹⁷⁹.

Questa omologia critica resa possibile dal testo canonico può essere caratterizzata solo da una referenzialità-nella-differenza-testimoniale tra forma di rivelazione e testimonialità scritturale: «Das bezeugende schriftliche Wort ist dem bezeugten, tiefer: sich einzeugenden Gotteswort nicht äußerlich, und wenn beide nicht einfach identisch sind, kann sich das zeugende Wort doch immer wieder des bezeugenden bedienen, um sich für einen Glaubenden darin zu vergewärtigen»¹⁹⁸⁰. La percezione e salvaguardia di tale differenza-testimoniale è condizione necessaria affinché si possa effettivamente produrre un'omologia della libertà coscienziale con l'evento formante della *res carnis* *Jesu*: «Das *bezeugte Wort* ist im Mittelpunkt Jesus Christus, das ewige Wort des Vaters, der als Wort Fleischgestalt angenommen hat, um im Fleische die Wahrheit und das Leben Gottes zu bezeugen, darzustellen und zu sein[...] Das *bezeugende Wort* ist die Reihe der Schriften, die von den Genesis bis zur Apokalypse die ergehende Offenbarung des Wortes im Fleische begleitet und wie in einem Spiegel auffängt, sich somit in dieser Funktion zunächst von ihr unterscheidet»¹⁹⁸¹.

5.2.3 La qualità *canonica* delle Scritture testimoniali

Quest'ultima caratterizzazione delle Scritture testimoniali necessita di una più precisa determinazione, affinché si possa evincere con maggior chiarezza la loro qualità canonica di fronte all'intero ecclesiale. All'evidenza critica sufficiente, che si produce nell'omologia testuale con l'evento originario cristiano di Dio, H.U. von Balthasar riconosce una portata di profilo sicuramente obiettivo: «Durch diesen scheinbaren Wirrwarr spannen sich offene und verborgene Fäden, die alles mit allen verknüpfen, so daß eine Art unübersehbares (grob- oder feinmaschiges?) Netz entsteht, innerhlab dessen das bezeugte und zeugende Gotteswort sich ungehindert ergehen kann. Das Netz faßt den Inhalt und faßt ihn doch nicht: es ist so locker und weit, daß vom Inhalt nichts grundsätzlich aus ihm herausfällt, aber es erhebt nicht den Anspruch, selber der gesamte Inhalt zu sein. Andererseits ist es nicht vage, weil das Wort als Inhalt immer bestimmt ist[...], und wenn die Schrift "offen läßt", so nur im Sinne, daß sie Raum schafft für das sich - in ihr und durch sie hindurch -

¹⁹⁷⁵ VC, 52: «Das Ereignis, das die Heilige Schrift bezeugt, ist einerseits ein echtes Stück Menschheitsgeschichte; es kann deshalb echterweise in menschlichen Worten ausgedrückt werden. Aber es ist zugleich ein Ereignis von solcher qualitativer Einzigartigkeit, daß seiner Vergleichbarkeit mit anderen Ereignissen eine absolute Grenze gesetzt ist, womit zugleich auch die Grenze des bezeugenden Wortes gegenüber der allgemeinen Philologie unmißverständlich gezogen wird». Cf. SG, 41-42.

¹⁹⁷⁶ MG, 51: «Die Apostel sind Zeugen der Auferstehung, und darin des ganzen dahinterliegenden Lebens Jesu: die Form ihrer Objektivität fällt zusammen mit der Form ihres Zeugnisgebens. Sie sind keine unbeteiligten oder auch interessierten Reporter, sondern stehen mit ihrem Leben gut für das, was sie zu bezeugen genötigt sind. Und von diesem Zeugnisgeben gibt die Schrift ihrerseits Zeugnis».

¹⁹⁷⁷ MG, 51.

¹⁹⁷⁸ MG, 70 (sottolineatura mia).

¹⁹⁷⁹ PC, 326-327.

¹⁹⁸⁰ MG, 96.

¹⁹⁸¹ VC, 11.

bezeugende menschgewordene Gotteswort»¹⁹⁸². D'altro lato, è ben chiaro che questa divergenza omologica del testo canonico dall'evento formante della *res carnis Jesu* non può avere per Balthasar che la forma della *differenza-testimoniale*¹⁹⁸³: «Das bezeugende Wort bezeugt, daß das bezeugte Wort, das Wort der Offenbarung, unendlich reicher ist, als was im Schriftzeugnis festgehalten werden kann»¹⁹⁸⁴.

Nel caso della Scrittura, però, è l'attestante stesso il luogo non retroindagabile della differenza-testimoniale, poiché le Scritture testimoniali appartengono alla *res* ivi attestata della rivelazione cristiana¹⁹⁸⁵. Infatti, esse sono l'attestante canonico dell'autocomunicazione definitiva e insuperabile di Dio che è la carne di Gesù: «Die Schrift ist zwar ein Zeichen des "Abschlusses" der werdenden Offenbarung, aber doch nur so, dass sie als das nunmehr kanonische Bild der Offenbarung die ungebrochene Geburt der Kirche, die weiteren Einzeugungen des Logos in die Seelen der Glaubenden ermöglicht und verbürgt»¹⁹⁸⁶. Il *corpus* canonico delle Scritture testimoniali è così in grado di rinviare in maniera autorevole ogni testimonialità ecclesiale alla carne formante della parola di Dio¹⁹⁸⁷, resasi attestativamente presente nel testo¹⁹⁸⁸, considerato, quest'ultimo, «das Zeugnis von einem totalen, einheitlichen Vorgang»¹⁹⁸⁹: «Dieses Gesamte geht ein in ein Corpus von äußerlich seltsam zufälligen, aber innerlich in seinen Teilen unerschöpflich reich aufeinander bezogenen Schriften, offen als Gestalt, abgeschlossenen als Zeugnis vom menschgewordenen Wort und sich immer neuer Betrachtung und Auslegung darbietend»¹⁹⁹⁰. Il testo è, quindi, presenzialità percepibile e fruibile dell'evento formante dell'esistenza di Gesù¹⁹⁹¹.

La differenza-nella-relazione, interna al *corpus* canonico, fra scritture attestanti e forma attestata viene però compresa da H.U. von Balthasar come figura assolutamente unitaria dell'evento originario di Dio¹⁹⁹². Tale unitarietà nella salvaguardia della differenza è condizione necessaria di possibilità, affinché le Scritture canoniche possano essere riconosciute come «das sich selbst bezeugende Gotteswort»¹⁹⁹³. In questo modo, si produce una circolarità omologica fra parola attestante e parola attestata, identificabile con lo stesso testo testimoniale canonico, il quale rinvia *in sé* alla differenza da sé della forma di rivelazione: «Es ergibt sich, daß die Übergänge zwischen dem bezeugten und dem bezeugenden Wort fließend sind: von einem klaren Gegenüberstehen zu einer faktischen Identität[...]: die Schrift hat teil an der Selbstoffenbarung Gottes in Christus durch den Geist»¹⁹⁹⁴. L'articolazione adeguata di questa connessione testimoniale è di importanza decisiva, al fine di poter meglio intendere la qualità canonica che Balthasar riconosce appartenere alle Scritture bibliche. Poiché la forma formante di rivelazione è contrassegnata da una singolarità indeducibile del suo darsi¹⁹⁹⁵, il testo testimoniale partecipa essenzialmente a questa singolarità della sua *res carnis* (da lui differente): «Etwas von der Einzigartigkeit des Bezeugten liegt unabtrennbar im Zeugniswort und verleiht ihm seine innere Glaubwürdigkeit als Zeugnis - gerade und ausschließlich von dieser Sache»¹⁹⁹⁶.

A partire da qui, secondo H.U. von Balthasar, è necessario riconoscere che agli scritti testimoniali cristiani spetta chiaramente una qualità singolare a fronte di qualsiasi altra figura di testimonianza ecclesiale della forma di rivelazione: «Die Heilige Schrift ist als das privilegierte einzigartige Zeugnis von einem einzigartigen Ereignis damit so innerlich vernüpft, daß es ohne dieses Ereignis in dem Sinne verstanden, wie es von der Schrift bezeugt wird oder sich in der Schrift selber bezeugt, überhaupt nicht gedeutet werden kann»¹⁹⁹⁷. In questo senso, il *corpus* della Scrittura è luogo materialmente canonico di ogni ermeneutica dell'evento originario cristiano di Dio, in quanto questo non può venir adeguatamente interpretato se non attraverso il riferimento, proporzionante ogni ermeneutica ecclesiale, alla qualità normativa delle Scritture testimoniali: «Wenn auch die Schrift nicht identisch ist mit der Offenbarung, sondern das gottgesetzte Zeugnis über sie ist, so ist sie doch, bei aller Zufälligkeit ihres historischen Bedingtheits, normativ für die sich in ihr ausdrückende innere Offenbarungsgestalt, die das pneumatische Auge der Kirche aus ihr zu ersehen vermag, und insofern ist das Pneuma der Schrift die norma normans für die ganze Gestalt der kirchlichen Dogmatik»¹⁹⁹⁸. Così che H.U. von Balthasar può schizzare con chiarezza cristallina la qualità singolare della testimonianza delle Scritture in relazione alla forma di rivelazione: «Nur die "Schrift" selbst hat die Kraft und die Autorität, auf jene höchste Gestalt authentisch zu verweisen[...]¹⁹⁹⁹.

¹⁹⁸² MG, 97.

¹⁹⁸³ Cf. WG, 224.

¹⁹⁸⁴ VC, 18.

¹⁹⁸⁵ SG, 521: «[...] da hat sich zwischen dem hinweisenden Zeugnis und der Sache ein höchst lebendiger Raum aufgetan, und zwar so, dass das Zeugnis unbedingt zur Sache gehört und ein Stück von ihr ist, die Sache aber, als das Bezeugte, das Zeugnis wesentlich übersteigt».

¹⁹⁸⁶ SG, 521.

¹⁹⁸⁷ Cf. GW, 305.

¹⁹⁸⁸ VC, 16: «So wenig der eine Leib durch die Eucharistie abläßt, der eine historische Leib Christi zu sein, so wenig läßt sein Wort in der Schrift ab, als einmaliges, konkretes gegenwärtig zu sein».

¹⁹⁸⁹ Cf. VC, 166-167.

¹⁹⁹⁰ *Katholisch*, 65.

¹⁹⁹¹ Cf. SC, 89.

¹⁹⁹² VC, 15: «In beiden Formen ist die Schrift kein vom bezeugten Wort getrenntes bezeugendes Wort, sondern das eine Wort Gottes in der Einheit seiner Menschwerdung».

¹⁹⁹³ Cf. VC, 20.

¹⁹⁹⁴ VC, 13.

¹⁹⁹⁵ Cf. VC, 52.

¹⁹⁹⁶ VC, 53.

¹⁹⁹⁷ VC, 51.

¹⁹⁹⁸ SG, 569.

¹⁹⁹⁹ SG, 29.

Questa differenza qualitativa indeducibile delle Scritture testimoniali davanti a ogni testimonianza ecclesiale della forma di rivelazione, così come di questa parola attestante rispetto a qualsiasi altra parola della chiesa²⁰⁰⁰, consiste precisamente nella sua internità all'evento originario cristiano di Dio di cui essa rappresenta la «chiusura» contenutistica²⁰⁰¹ nella diacronia ermeneutica della *traditio*: «[...] die Schrift bezeugt und vollendet die lebendige Geschichte der Offenbarung, die sich in der Erfahrung Gottes durch Menschen ereignet»²⁰⁰². La definitività dell'autocomunicazione di Dio condensatasi nelle Scritture canoniche è un momento che appartiene di certo all'attuazione della tradizione ecclesiale della *res carnis Jesu*, ma che all'interno di questa trasmissione ermeneutica assume un carattere assolutamente singolare e irripetibile; e ciò come quell'istinto «[...] der Kirche, die bei der Kanonbildung diese aus den vielen anderen vorhandenen Dokumenten als die echten Zeugen ausgewählt hat»²⁰⁰³. Nell'atto testimoniale del *corpus* canonico delle Scritture la tradizione ecclesiale ha la forza di giungere alla determinazione definitiva della testimonianza normativa della *traditio* cristiana, la quale deve presiedere²⁰⁰⁴ formativamente e autorevolmente²⁰⁰⁵ all'intero dell'attuazione ecclesiale²⁰⁰⁶: «[Die Schrift] wird als ein eigens Charisma der Kirche gegeben, damit sie daran für ihre autoritative Tradition einen sicheren Maßstab gewinne»²⁰⁰⁷.

Questa relazione, tra testo canonico e testimonialità dell'attuazione consequenziale della tradizione ecclesiale, ha una portata decisiva in riferimento a una comprensione non monolitica della questione della canonicità del testo biblico. La fissazione canonica della testimonianza normativa della forma di rivelazione non è qualcosa di esteriore rispetto alla trasmissione ermeneutica della *res carnis Jesu*. Piuttosto, la canonizzazione della testimonianza scritturale accade come atto vitale della tradizione di cui esso è parte costitutiva. D'altro lato, però, è necessario riconoscere come alla testimonianza delle Scritture cristiane pertenga, all'interno della tradizione ecclesiale della carne del Figlio, una «besondere Autorität»²⁰⁰⁸; la quale determina la sua canonicità per ogni per ogni atto ermeneutico della *fides ecclesiae*. Le Scritture canoniche testimoniali, infatti, appartengono *ancora* al momento contenutistico dell'evento originario cristiano di Dio, e come *tali* sono state riconosciute e accolte nell'attuazione storica della tradizione ecclesiale; cioè come il *canone* di ogni ermeneutica della forma di rivelazione da parte della testimonianza cristiana: «[Die Schrift] ist Wort Gottes, und nicht Wort der Kirche, aber sie ist von der Kirche gestelltes, geborenes Wort. Ein Vorgang, der sich im Raum der Kirche-werdung selber vollzieht, in jener ersten Generation, die die Umwelt Christi gebildet hat, Augen- und Ohrenzeugen unter sich hat, zur Offenbarungszeit selber gehört und deshalb berufen ist, in einem historisch-prototypischen Akt aus der zeugenden Kraft des Wortes Gottes jene abschließende Form der göttlichen Offenbarung zu gebären, die für alle Folgezeit die kanonische bleiben wird»²⁰⁰⁹.

La sufficienza teologica della qualità canonica delle Scritture testimoniali rimane tale solo a patto che questa canonicità venga assunta nella interezza della sua figura complessa. Ciò significa, da un lato, quando il testo testimoniale viene compreso come luogo omologico con l'evento formante della *res carnis* cristiana, ossia quando viene «letto» come «testo in esercizio»²⁰¹⁰: «Deshalb kann man unmöglich an der Gültigkeit des ursprünglichen schriftlichen Zeugnisses festhalten[...], ohne die allzeitliche Gültigkeit des Bezeugten, zu dem das lebendige Glaubenszeugnis gehört, mitzusetzen, denn sonst gleitet alles ins Unwirkliche[...].»²⁰¹¹. D'altro lato, però, è necessario fare attenzione al fatto che il *corpus* canonico delle Scritture testimoniali può essere questa omologia con l'evento originario cristiano di Dio solo se esso non viene distaccato dall'atto ermeneutico della *traditio* ecclesiale²⁰¹² della *res carnis Jesu* (che è il suo luogo di sorgenza originaria)²⁰¹³: «Beide Positionen - praktische Identifizierung des bezeugten eschatologischen Ereignisses mit dem

²⁰⁰⁰ SG, 533: «So geschliffen infolgedessen die sprachliche Form einer kirchlichen Definition, eines konziliaren Kanons usw. sein mag, diese sorgfältig gepflegte Form will nicht als solche bewundert und wertgeschätzt werden, sie steht nur im Dienst der Form Christi, die sie schützen und wahren will. Aus Gründen pastoreller Praxis muss sie ein Höchstmaß an Klarheit[...] anstreben, aber diese Klarheit tritt nicht in Konkurrenz mit der Form und Formulierung der Schrift, sie ersetzt nichts[...]. Die lehramtlichen Äusserungen stehen auf einer anderen Stufe: sie sind Offenbarung-auslegend und nicht grundlegend[...].» (corsivo mio).

²⁰⁰¹ SG, 530: «Das kanonische Bild der Offenbarung ist "abgeschlossen", weil eine Steigerung der Selbsthingabe Gottes an die Welt über Jesus Christus hinaus innerlich unmöglich ist».

²⁰⁰² VC, 83.

²⁰⁰³ HCE, 305.

²⁰⁰⁴ SG, 523: «Ausdruck davon, dass die Kirche sich diese zweieinige Richtschnur von Gnade und Sendung zugeteilt sein lässt, ist die Schrift, die dieses von der Kirche im Glauben ihr gegebene Gottesmass objektiviert und den nachfolgenden Geschlechtern vorstellt. Auf dieses Bild immer neu hinblickend, gewinnt die Kirche als ganze[...] das rechte Bewusstsein vom Gottesmass an Gnade und Sendung».

²⁰⁰⁵ SG, 523: «Vom Ende der apostolischen Zeiten an wird die Schrift das massgebliche, verweisende Richtbild der Offenbarung in der Kirche, an dem die Wahrheit des Glaubens gemessen wird[...].»

²⁰⁰⁶ Riferendosi ad Agostino annota H.U. von Balthasar a riguardo: «Kirche ist hier beides: aufsteigende, zur conversio strebende "Materie"[...], und absteigendes "Licht" vom himmlischen Jerusalem der Liebe her[...] Über beiden ist das "Firmament der Autorität der Schrift" ausgespannt, jene Vorgabe zeitüberlegener Fixierung, wie sie Gottes Liebesoffenbarung der pilgernden Kirche schenkt[...]» (GF, 33).

²⁰⁰⁷ GW, 299.

²⁰⁰⁸ Cf. GW, 301.

²⁰⁰⁹ SG, 518.

²⁰¹⁰ PC, 134: «Andererseits geht diese Ausfaltung der Gesichtspunkte nicht ins Unendliche, sondern ist - als Periode der kanonischen Schriften - koextensiv der Verkündigung (und Supervision) der Apostel: was hier durch den Heiligen Geist als Auswertung vorgelegt wird, genügt, um der theologischen Reflexion aller Jahrhunderte als hinreichende Grundlage zu dienen, vorausgesetzt, daß diese Reflexion immer durch den Einzelltext hindurch auf das im Ganzen der Schrift sich einheitliche Ausdrückende zielt».

²⁰¹¹ K, 75.

²⁰¹² GW, 300: «Mann kann deshalb der Schrift "sufficiencia" zugestehen, fall sie ihren Platz innerhalb der geistbegabten und mit dem behütenden Amt begabten Kirche hat, wo sie gepredigt, gelesen, ausgelegt wird».

²⁰¹³ VC, 19: «Der unendliche Überschuß des Offensbarungswortes über den möglichen Umfang des bezeugenden Wortes kommt der Kirche in der eucharistischen Lebendigkeit Christi in ihr zugute, und die notwendige Widerspiegelung dieser Lebendigkeit ist in der Form des Wortes das Prinzip der Tradition».

bezeugenden historischen Dokument und praktische Identifizierung des heutigen Glaubens am Dokument vorbei mit dem eschatologischen Ereignis - treiben sich gegenseitig hervor; beide aber verkennen, daß alles aufruhrt auf der je-aktuellen Übergabe (Tradition) des Höchsten, was Gott hat und ist, an uns, die wir durch alle Zeiten immer im gleichen Empfang des gleichen Geschenks verharren. Und wir reichen in kirchlicher Tradition diesen Glauben weiter, der sich, um seinem Ursprung gemäß heil, konkret und unverblaßt zu bleiben, immer neu am ursprünglichen Zeugnis ausrichten wird»²⁰¹⁴.

Solo per riferimento a questo vincolo originariamente insolubile, sebbene sempre asimmetrico, con la tradizione testimoniale della chiesa il *corpus* delle Scritture ottiene la sua propria singolare canonicità (anche rispetto a quella trasmissione). Essa è volta a vagliare criticamente e a custodire l'adeguata corrispondenza tra l'ermeneutica dell'attuazione consequenziale di ogni *traditio* ecclesiale dell'evento originario cristiano di Dio e la *res carnis Jesu*: «Die Schrift ist selbst Tradition, sofern sie eine Form der Selbstübergabe Christi an der Kirche ist, sofern es Tradition gab, bevor es Schrift gab und die Schriftautorität sich ohne Tradition nie aufstellen ließe, aber so, daß die Schrift zugleich, als göttlicher Spiegel der göttlichen Offenbarung, zur Sicherung aller nachfolgenden Tradition wird, ohne die die kirchliche Überlieferung und Verkündigung der Wahrheit ebenso gefährdet, ja verunmöglicht würde wie die kirchliche Heiligkeit ohne die Eucharistie»²⁰¹⁵.

In questo senso, H.U. von Balthasar accorda al *corpus* canonico delle Scritture testimoniali cristiane una differenzialità, sia di ordine qualitativo sia di applicazione metodologica, rispetto a qualsiasi tradizione testimoniale della chiesa: «[...] aber weil das Schriftwort die Funktion hat, ein von Gott inspiriertes Zeugnis von jenem Lebenswort, dem totalen Christus, Haupt und Leib, abzulegen, und weil es als ganzes im menschlichen und vordergründigen Sinn Wort ist[...], gebührt ihm eine *methodische* und *sachliche* Vorordnung»²⁰¹⁶.

5.2.3.1 La canonicità delle Scritture testimoniali: Differenza *qualitativa*

Il momento «contenutistico» dell'evento originario cristiano di Dio, come misura proporzionante l'intero di ogni esistenza riuscita, è definitivamente e sufficientemente assicurato dalle Scritture testimoniali della chiesa. Quanto la canonicità della Scrittura lascia emergere è la definitività ultima della *res carnis* cristiana nell'evento-proprio della libertà umana che l'assume come principio formante il suo esercizio storico. Solo allorché la definitività normativa sarà storicamente salvaguardata, allora la forma di rivelazione potrà davvero giungere a evidenza adeguata nell'ermeneutica della fede cristiana come «corpo di Cristo»²⁰¹⁷. Con ciò, la parola attestante di Dio delle Scritture plasma *canonicamente* ogni appropriazione ermeneutica della parola attestata di Dio: «Denn Sache des Geistes ist die Bildung des mystischen Leibes Christi durch die geisthafte Universalisierung des historischen Christus[... Der Herr] ist nicht minder bereit, sich dem als Wort und Wahrheit persönlich zu erschließen und ihm je jetzt die Begegnung mit dem göttlichen Offenbarungswort zu schenken, der sich der Schrift als Betender, Suchender und Dürstender naht[...] Von hier aus erhellen sich die Zusammenhänge zwischen *Schrift und Tradition*. Das Wort der Schrift ist ein Geschenk des Bräutigams an seine Braut, die Kirche. Sie ist für die Kirche bestimmt und gehört sofern der Kirche; sie ist aber Wort Gottes und Wort des Hauptes und steht insofern über der Kirche»²⁰¹⁸.

È così possibile rinvenire e indicare, secondo Balthasar, una qualità differenziale che pertiene alla parola autorevole delle Scritture canoniche testimoniali rispetto a tutte le altre parole della tradizione ecclesiale (fossero anche espressioni autoritative del magistero): «Und das Wort der Schrift ist mehr als jedes andere Wort über Gott, kraft seiner christologische Form, das zu Gott hin öffnende und weiterführende Wort. Es ist, menschlich gesprochen, vom Heiligen Geist mit großer Kunst so gewählt, daß seine Bestimmtheit nirgends Beschränkung und Begrenzung besagt[...], daß durch die eine Wahrheit, die ausgesagt wird, nicht eine andere Wahrheit verhindert wird, die nachbarlich dazu liegt, oder quer oder komplementär, daß nirgends abgeriegelt wird, sondern überall geöffnet. Selbst das definierende Wort der Kirche, obwohl irrtumslos und vom Heiligen Geist assistiert, teilt diese besondere Eigenschaft der Schrift schon nicht mehr[...]»²⁰¹⁹. Questa differenza qualitativa (come canonicità della parola attestante delle Scritture cristiane) garantisce criticamente e irreversibilmente, nell'ordine pratico del vivere, la differenza inadeguabile tra l'ermeneutica della testimonianza cristiana e l'evento originario di Dio della *res carnis Jesu*²⁰²⁰. La canonicità del testo attesta, in tal modo,

²⁰¹⁴ K, 76.

²⁰¹⁵ VC, 19.

²⁰¹⁶ VC, 51 (sottolineatura mia).

²⁰¹⁷ GW, 89-90: «Ihre Zusammengehörigkeit [di Parola e Spirito di Dio] wird sich im Neuen Bund insofern fortsetzen, als, wie schon gezeigt, Jesu Wort vom Vater in sich selber ein vom Geist des Vaters eingegebenes und im Geist Jesu aufgenommenes und geäußertes ist, und nach Jesu Entschwinden der Geist nicht nur immer das (totale!) Wort Jesu der Kirche auslegt, sondern ihn selbst (sakramental und existentiell) durch sein Wirken vergegenwärtigt - und dies im Leib Christi, den der Geist als seinen heiligen Tempel aufbaut[...] Die vom Wort festgelegten Grundlinien des Neuen Bundes können nicht verändert werden, aber der Geist "läßt den folgenden Geschlechtern den Auftrag und die Freude, deren Sinn und das Leben gemäß den Weisungen des himmlischen Führers in neue Regionen hinein zu verlängern" [H.B. Swete].»

²⁰¹⁸ VC, 17.

²⁰¹⁹ VC, 25-26.

²⁰²⁰ SG, 518-519: «Schrift ist nicht Selbstreflexion der Kirche, sondern innerlich zurückgehender Glaube, äusserlich zurückgehende Tradition: *Zeugnis von etwas, das in der Kirche ruhend nicht sie selbst ist[...]*» (sottolineatura mia).

l'irrevocabile definitività della forma di rivelazione, e ciò in virtù del suo esserne la fissazione testimoniale contenutisticamente insuperabile.

La *res carnis* dell'evento originario di Dio non può, quindi, divenire mai possesso esclusivo della fede testimoniale della chiesa²⁰²¹, che ne è semplicemente forma storica di mediazione²⁰²². La canonicità delle Scritture testimoniali cristiane determina, e garantisce criticamente, l'insuperabile eteroreferenzialità della *fides ecclesiae* (insieme a un'assoluta relatività di ogni sua parola²⁰²³ ed espressione nell'ordine del discorso e in quello dell'azione) all'evento formante della «storia» di Gesù, originario effettuale della verità incondizionata di Dio: «Ein solches Selbstverständnis der Kirche fordert von ihr, dass sie sich noch tiefer als ein Medium, ein Relationssystem verstehe, das in seiner Gestalt dann verständlich wird, wenn es auf plausible Weise Grössen, die durch das Medium hindurch vermittelt und verbunden werden müssen, zusammenbringt. Dass die Kirche, um dies zu können, sozusagen gegensätzliche Eigenschaften verknüpfen muss, ist nicht weiter auffällig, da ja ihr Herr und Haupt, Christus selbst, diese selben Eigenschaften nicht in einem zufälligen Gelingen, sondern im Plane des eigenen Wesens zusammengebracht hat: die vollkommene Durchsichtigkeit auf den sich in ihm offenbarenden Gott hin und die ebenso restlose Durchsichtigkeit auf den Menschen überhaupt[...] Die Kirche ist nicht Christus, kann aber keine andere Figur für sich selbst und für die Welt beanspruchen als die Figur Christi, die sich in ihr ausprägt und sie[...] durchstrukturiert, wobei das Strukturmoment, das sich als das Institutionelle an ihr zeigt, im Dienst der höchstmöglichen Ähnlichkeit mit dem Urbild steht[...] Ist damit das Widerständigste an der Kirche in seiner Transparenz auf Christus glaubhaft gemacht, so kann ihrem Mediumscharakter kein Hindernis mehr entgegenstehen»²⁰²⁴.

Laddove si dà *canonicamente* questa eteroreferenzialità istitutiva della testimonianza ecclesiale, normata proporzionalmente dalla Scrittura e, conseguentemente, esercitantesi solo come trasparenza mediativa²⁰²⁵ e rinvio di una «Durchsichtigkeit auf den Ursprung hin»²⁰²⁶, soltanto là viene definitivamente interdetta ogni pretesa della chiesa a qualsiasi fascinazione autoreferenziale²⁰²⁷. L'eteroreferenzialità istitutiva della chiesa determina, poi, la sua forma storica di mediazione alla immediatezza - sempre personale²⁰²⁸ - della coscienza credente con la *res carnis* dell'evento originario di Dio²⁰²⁹, ossia con la persona di Gesù e, *mediante* di lui, con l'incondizionato stesso di Dio²⁰³⁰: «Die Vermittlung vermittelt das Unmittelbare und ins Unmittelbare: Mitmenschlichkeit und Gottunmittelbarkeit jedes Einzelnen sind voneinander untrennbar. Und das Unmittelbare vermittelt sich nicht anders als durch die mitmenschliche Vermittlung[...]»²⁰³¹.

Il *corpus* canonico delle Scritture testimoniali e la testimonianza ecclesiale da esso normata sono, con ciò, mediazioni «provvisorie»²⁰³² attraverso cui la forma «Gesù di Nazareth» può imprimersi nella carne credente cristiana. Forma formante, che per mezzo di una corrispondente «pratica letterale» della testimonianza cristiana può essere percepita come realmente presente alla/nella storia comune degli uomini: «Desgleichen hat der Schriftleib des Logos keine Bedeutung für sich selbst, sondern nur als Vehikel zur Einprägung der Christusgestalt in die Herzen der Menschen, als ein "Sakrament" des Heiligen Geistes, der das bewirkt, was die Schrift bedeutet. Abere gerade indem *diese* sich selbst vermittelnde Christusgestalt der Kirche - als Kirche - sich teilt, empfängt die Kirche ihren Herrn in solcher Vermittlungsgestalt, dass sie selber[...] wesentlich Vermittlungsgestalt bleibt: Kirche ist nichts in sich Abgeschlossenes in der Welt und neben der Welt, sondern Einströmen des Lichtes Christi[...]»²⁰³³.

Sinteticamente: il *corpus* delle Scritture cristiane messo in esercizio dalla «pratica letterale» della testimoniale all'interno della *traditio* ecclesiale costituisce il *canone* dell'esistenza umana nella sua riuscita relazione con il Dio-Padre di Gesù. In questa relazione con le Scritture canoniche la libertà sempre personale dell'uomo può, e deve (*darf und soll*), discernere quella che è la struttura sempre singolare del suo risolversi nella giustizia

²⁰²¹ HD, 45: «Die wiedergeborenen Bilder aber bleiben, aller Realisierung der alten Prophetie im Evangelium zum Trotz, noch immer Bilder und mahnen den Gläubigen, daß der prophetische Gehalt der evangelischen Worte und Taten Jesu und der Apostel sich in Dimensionen öffnet, die der christliche Glaube nie in beruhigten Besitz verwandeln kann».

²⁰²² SG, 209-210: «So muss diese Austrahlung untrennbar geistiges Licht und gestaltete Form sein: untrennbar Heiliger Geist und kirchliche Regel. Beide in der Einheit vermitteln zu Christus, der zu Gott vermittelt, ohne dass eines dieser drei Zentren deswegen als "Mittelinstanz" angesprochen werden könnte[...]: wo für andere unerleuchtete Augen hemmende Zwischeninstanzen zu stehen scheinen, da erblickt der Glaube in der Offenbarungsgestalt sein eigenes Licht[...]».

²⁰²³ VC, 53: «Das Wort des Geistes, das die Heilige Schrift ist, ist auf das Wort des Vaters hin, das der Sohn ist. Das Predigtwort der Kirche, das uns unmittelbar trifft, ist von diesem Wort des Sohnes so abkünftig, daß es in allen Stücken darauf zurückweist, es vorstellt, auslegt und einprägt; es kann ihm also kein selbständiger, abschließbarer Sinn zugebilligt werden, sondern (genau wie dem liturgisch-sakramentalen Opfer der Kirche) nur ein im Gehorsam vollzogener relativer auf das Wort, das Tun und das Sein Christi hin».

²⁰²⁴ SG, 537-538.

²⁰²⁵ Cf. GF, 97-99.

²⁰²⁶ Cf. GF, 98.

²⁰²⁷ Cf. HD, 394-396.

²⁰²⁸ SV, 164: «Die Begegnung, die ihrer höchsten Intensität den Namen der Vermählung verdient, findet statt zwischen dem persönlichen Gott und dem persönlichen Menschen; alles aber, was diese Begegnung zu einer kirchlichen stempelt, ist *ihre Ermöglichung, nicht sie selbst*» (sottolineatura mia).

²⁰²⁹ PI, 153: «[...] denn jeder Christ kann und soll *unmittelbar* auf Christus hinblicken, so wie er personal-unmittelbar Gnade und Auftrag von Christus empfangen hat und empfängt». Cf. SC, 340.

²⁰³⁰ SV, 79: «Deshalb sind weder Christus noch die Kirche, noch deren Hierarchie Mittelinstanzen zwischen dem Menschen und Gott, sondern im Glauben ergreift der Glaubende unmittelbar den Glauben der Kirche und die fides Christi, die in Christus hypostatisch eins ist mit der fides dei».

²⁰³¹ MG, 358-359.

²⁰³² SG, 509: «Die Kirche als ganze ist in dieser Welt noch wesentlich vorläufig: hin auf die vollendete Ausprägung der Christusgestalt in der gesamten Schöpfung, auf einen Vorgang, der mit der eschatologischen Parusia, mit dem Gericht (als Abrichtung und Ausrichtung der Welt durch Christus auf Christus), mit dem neuen Himmel und der neuen Erde sich vollzieht».

²⁰³³ SG, 509.

del volere di Dio. Solo una tale «visione della forma», resa possibile nel medio del «testo in esercizio», permette una convocazione incondizionata della libertà, sempre storicamente situata, da parte dell'evento formante della *res carnis Jesu*: «Unser (in der Weltliteratur einmaliger) Text will aber nichts anders sein als die Vermittlung zwischen dem Heilsergebnis, das in und durch Jesus sich ereignet hat[...], und der totalen Einforderung der Existenz des Hörers dieser Botschaft für ihren Inhalt»²⁰³⁴.

5.2.3.2 La canonicità delle Scritture testimoniali: Priorità metodologica

A partire da una tale differenza qualitativa della parola attestante delle Scritture canoniche testimoniali è possibile intendere con maggiore precisione anche la sua priorità metodologica.

In quel vincolo, contratto *in actu primo* dall'evento originario di Dio con la tradizione testimoniale della chiesa, la Scrittura è per Balthasar, espressamente, rinvio attestante alla forma di rivelazione e non mai autorappresentazione della fede dei discepoli²⁰³⁵. Ciò di cui il testo canonico dà prova in questo modo è l'intenzione, accuratamente perseguita dalla tradizione apostolica della *res carnis Jesu*, di rinviare proprio, ed esclusivamente, a questa carne sia come forma formante l'intero della testimonianza ecclesiale, sia come fondamento ultimo e come evidenza sufficiente per la convocazione ad un esercizio incondizionato della libertà umana che è l'*actus fidei*.

Proprio questa differenza-testimoniale delle Scritture canoniche²⁰³⁶, secondo Balthasar, non viene tenuta in debita considerazione da parte del metodo storico-critico²⁰³⁷, laddove esso afferma che la testimonianza apostolico-ecclesiale agisce come «ein Wandschirm vor dem historischen Jesu»²⁰³⁸ che deve essere assolutamente eliminato per poter percepire la *res* di Gesù²⁰³⁹. Un simile modo di procedere significa, però, mancare completamente il realismo assoluto dell'evento originario di Dio che è la carne stessa di Gesù²⁰⁴⁰: «Erst von der Aufklärung[...] wird der Versuch unternommen, das Zueinander von geglaubter Gestalt und Glaubensbekenntnis aufzusprengen zugunsten eines neutralen "Wissens" über Jesus. Für dieses Wissen zerfällt die Gestalt, weil Teil um Teil als bloße Zutat des Glaubens herausgebrochen wird»²⁰⁴¹. Il vincolo testimoniale, condensatosi canonicamente nelle Scritture canoniche²⁰⁴², rappresenta per Balthasar un punto assolutamente non retroindagabile²⁰⁴³ al fine di giungere a un'adeguata e veritiera percezione della forma di rivelazione. Ciò interdice - cristologicamente -, in ragione dell'originarietà dell'incarnazione della Parola²⁰⁴⁴, qualsiasi oltrepassamento spiritualistico del *corpus* delle Scritture testimoniali: «Und wie die ganze menschliche Natur Christi ein Ausdrucksmittel (principium quod) seiner göttlichen Person ist (principium quod), die wiederum Ausdruck des Vaters ist, so ist jedes Wort der Schrift echtes menschliches Wort, aber als solches ganz und gar Ausdrucksmittel eines göttlichen Inhalt[...] Der geistliche Sinn ist [deshalb] niemals "hinter" dem Buchstaben zu suchen, sondern immer darin, so wie der Vater nicht hinter dem Sohn, sondern in ihm und durch ihn hindurch gefunden wird»²⁰⁴⁵. Il lato positivo di questa radicale interdizione è una comprensione degli autori biblici, a cui viene riconosciuta un'obiettiva autorità testimoniale rispetto all'evento originario di Dio²⁰⁴⁶.

La *res* del testo può essere adeguatamente percepita solo attraverso l'atto della sua *traditio* testimoniale nelle Scritture canoniche, e solo così è possibile venire a sapere (criticamente) di essa: «Soll hier einer abrupten Rückkehr zu einem unkritischen Fundamentalismus und Biblizismus der Weg gebahnt werden? Keineswegs. Vielmehr erweist ernsthaftete Forschung, daß sie durchaus die Glaubensbekenntnis der Person Jesu zu bereichern vermag, wenn sie nicht aus der Glaubenshaltung heraustritt, sich vielmehr damit beschäftigt, zu zeigen, wie Überlieferungsströme, deren Elemente ja bereits aus dem Glauben der ersten Christen gebildet wurden, sich sammeln durchdringen, verschiedenen ausgeprägten Formen gewinnen, wobei zweifellos österliches, erhellendes Licht auf die früheren Verhältnisse zurückgeworfen wird, bis schließlich unter der Inspiration des Heiligen Geistes ein repräsentatives und damit normatives Bild des gesamten Christusereignisses entsteht. Und dieses Bild tastet sich kennzeichnenderweise in einer Vielfalt von Perspektiven an das zentrale Phänomen heran, die notwendig ist, um den unmittelbaren Zugriff des

²⁰³⁴ HCE, 327.

²⁰³⁵ Cf. HCE, 327; *Kennt uns Jesus*, 77-78.

²⁰³⁶ Cf. K, 74-75.

²⁰³⁷ Cf. SG, 511-523.

²⁰³⁸ SG, 494.

²⁰³⁹ K, 75-76: «Man hat die zentrale Synthes, die im Mittelpunkt aller neutestamentlichen Zeugnisse steht, durch Analyse als ein schon abgeleitetes, hybrides Produkt von unerlaubten Vermengungen und Überlagerungen entlarvt, dessen historische Wahrheit für die kritische Vernunft nur noch in den der Synthese vorausliegenden Elementen beruht».

²⁰⁴⁰ SG, 42: «Dies alles aber aus der Schriftoffenbarung herausoperieren hiesse in Wahrheit den historischen Standort der biblischen Offenbarung preisgeben, um einen ungeschichtlichen und darum unwirksamen, wenn auch noch so existentiellen Moralismus übrigzubehalten».

²⁰⁴¹ *Kennt uns Jesus*, 79.

²⁰⁴² SG, 514: «So sind die Rückverweise des kirchlichen Glaubens der Urgemeinde auf dessen historische Veranlassung das Zeugnis von Menschen, die den Zusammenhang von Ursache und Wirkung selbst übersehen und als verstanden verantwortungsvoll bezeugen».

²⁰⁴³ Cf. SG, 515-517.

²⁰⁴⁴ Cf. MG, 100-101.

²⁰⁴⁵ VC, 21.

²⁰⁴⁶ Cf. SG, 520.

Menschen abzuwehren, der sonst den Buchstaben mit dem Leib des inkarnierten Gotteswortes gleichsetzen würde, statt im Text nur einen Verweis auf dieses leibhaftige Wort zu sehen»²⁰⁴⁷.

Si annoda precisamente qui, nella teologia di H.U. von Balthasar, la questione del magistero; in quanto «der geistige Charakter der Schriftbildes und seine damit zusammenhängende unendliche Fülle und Auslegbarkeit bringen es mit sich, dass die Grenzen der noch zulässigen Perspektivik für den Einzelnen und für die geschichtlichen Zeiten verschiebbar sind. Dies ist einer der Punkte[...], die es evident werden lassen, dass die kanonische Geltung der Schrift eine kirchliche Lehrautorität nicht aus- sondern einschliesst»²⁰⁴⁸. Trovando le Scritture testimoniali la loro canonicità proprio nella formatività *res carnis* cristiana, e non potendo le figure adeguate dell'esercizio ermeneutico del testo canonico predeterminate rispetto alla loro reale attuazione, pertiene al magistero ecclesiale, nella sua referenzialità e connessione essenziale all'intero popolo di Dio²⁰⁴⁹, esattamente il compito di vagliare e valutare - per riferimento insuperabile all'attestazione normativa delle Scritture - la corrispondenza obiettiva dell'attuazione storica della tradizione ecclesiale della *res carnis* Jesu²⁰⁵⁰, nelle molteplici raffigurazioni di vissuto cristiano, con l'evento formante stesso; e, quindi, di confermarne la validità cristiana o di indicarne la non adeguatezza²⁰⁵¹. In questo senso, il magistero ecclesiale è sempre ordinato alla custodia pratico-effettuale della realizzazione dell'esistenza cristiana (e quindi il magistero stesso) sempre e solo come testimonianza resa a favore di Gesù Cristo²⁰⁵².

In questa funzione insostituibile²⁰⁵³, ma comunque da intendersi e da attuarsi sempre come servizio all'esercizio della fede testimoniale dell'intera chiesa²⁰⁵⁴, il magistero non può mai avanzare la pretesa di essere la misura dell'esistenza cristiana²⁰⁵⁵; né tantomeno quella di poter venire a sostituire la persuasività testimoniale di cui è capace solo la «pratica letterale» del vissuto cristiano, come obiettiva attestazione dell'evento originario di Dio che è la *res carnis Jesu*: «Ohne diese Auswirkung des Geistes Christi in den Gliedern, rein durch objektive, sakramentale und amtliche Wirkungen, wird im Leibe Christi nichts ausgerichtet und aufgebaut: alles Objektive und Amtliche ist nur Unterbau, Anlaß und Mittel, um die subjektive Form Christi in den Christen zum Durchbruch zu bringen»²⁰⁵⁶. Il momento magisteriale/ministeriale nell'attuazione sempre testimoniale della mediazione ecclesiale rappresenta pertanto semplicemente la «[...] Garantie für die Möglichkeit, jederzeit am ursprünglichen Geschehen teilzugewinnen»²⁰⁵⁷.

Ciò in quanto anche l'obiettività del ministero ecclesiale²⁰⁵⁸ trova la sua ultima determinazione proprio nell'effettività dell'essere testimonianza attuata come «eucaristia in esercizio»²⁰⁵⁹. Anche questa particolare raffigurazione della testimonianza ecclesiale ha la misura critico-proporzionante della sua missione obiettiva (anche nelle sue espressioni magisteriali di più alto profilo) non altrove, se non nelle Scritture canoniche testimoniali: «Denn einerseits ist das Amt, genauer der konkrete Amtsträger dazu da, autoritativ auf das Ideal, auf die Regel über allen hinzuweisen: auf den konkreten und pneumatischen Christus, wie er im Wort der Schrift sich für alle Glaubenden authentisch und zugänglich zeigt. Aber der bloße Hinweis genügt nicht; jeder Christ kann den anderen dergestalt hinweisen, das Amt aber muß das, worauf es verweist, auch autoritativ vergegenwärtigen, re-präsentieren können, wozu ihm von Christus die *exousia*[...] verliehen ist. Beide Funktionen des mit dem Amt Beauftragten sind untrennbar: als der Hinweisende steht er eindeutig mit allen anderen Brüdern zusammen unter der Norm[...] Aber als Re-präsentant der Norm hat er mehr als alle

²⁰⁴⁷ *Kennt uns Jesus*, 83-84.

²⁰⁴⁸ SG, 530.

²⁰⁴⁹ Cf. K, 84.87-93; SV, 319-331.

²⁰⁵⁰ K, 80: «Die Tradition ist ebenso nötig wie die Schrift. Diese legt sich (oder besser ihren Inhalt: Christus) immer neu in die christliche Existenz hinein aus. Jene entfernt sich nicht vom Ursprung, sondern läßt ihn (hinblickend auf die Schrift) je-zeit kraft des geschenkten Heiligen Geistes Gegenwart sein».

²⁰⁵¹ SG, 531: «Man erkennt hier zugleich die Gefahren kirchlicher Lebendigkeit: die Übergänge zwischen Idee und Ideologie sind im geschichtlichen Bereich wesensmäßig fließend, was als authentische Auslegung gelten konnte, kann sich nachträglich als Verdunkelung herausstellen, was als zeitgemässe Übersetzung der biblischen Wahrheit erscheint, kann verborgene Elemente der Flucht vor der unerbittlichen Radikalität dieser Wahrheit erhalten. Diesen stets möglichen Abirrungen zu begegnen, leuchtet über der gesamten Kirche, dem gläubigen Volk und dem Lehramt - unbeirrbar das kanonische Bild der Schrift, das jederzeit die Nachprüfung des Gefolgerten und Entwickelten an seiner Urgestalt erlaubt».

²⁰⁵² K, 89: «Rechte Praxis ist gewiß die normative Form christlicher Wahrheit angesichts der Welt[...] - aber rechte Praxis bedarf selbst einer innern Norm über sich, nach der sie sich ausrichten kann, sonst wird sie sich selbst alsbald mit der Wahrheit, die Gottesliebe mit der Menschenliebe gleichsetzten und Gott im Menschen untergehen zu lassen».

²⁰⁵³ K, 90: «Kirche Existiert nicht ohne die ihr eingestiftete Dienstfunktion, und[...] nicht ohne den geistigen Kanon eines deutlich umrissenen, keineswegs vagen urchristlichen Glaubens, wie die Urkirche ihn in den Schriften niedergelegt hat».

²⁰⁵⁴ SG, 575: «Eine solche Resolution müsste vor allem für das kirchliche Amt selbst durchgeführt werden; es würde sich dann erweisen, dass das Amt als solches in der Kirche Christi ein reines Medium seiner Vermittlung ist, substantiell aus der Liebe Christi erdacht und gemacht, im Amtsträger gnadenhafte Erfüllung seiner persönlichen Nachfolge, die durch den Herrn der Kirche zu einem christusförmige Dienst an der Kirche habilitiert».

²⁰⁵⁵ SG, 533: «Das wird auch daraus deutlich, dass diese [lehramtlichen] Verlautbarungen, zusammengestellt in einem Handbuch, keine ästhetische "Gestalt" ergeben und in dieser Nebeneinanderstellung noch fragmentarischer wirken, als wenn man sie für sich allein betrachtet. Sie wollen auch gar keine autonome Gestalt sein. Sie weisen alle nur auf etwas hin, etwas anderes als sie selbst, etwas, das ihnen wesentlich überlegen ist und auf der Ebene der göttlichen Offenbarung liegt. Dort allein steht das, was überzeugen kann».

²⁰⁵⁶ SV, 130.

²⁰⁵⁷ PC, 326. Cf. GW, 294.

²⁰⁵⁸ PI, 150: «Amt ist in der (katholischen) Kirche jenes besondere "Charisma", dessen Auftrag die Koordination der Einzelcharismen durch Hinweis auf die Einheit, durch Emporbeziehung zu ihr, durch ermahrende Eingrenzung auf sie hin die transzendente Einheit der Kirche unausweichlich konkret werden läßt».

²⁰⁵⁹ PI, 352: «Deshalb ist es zwingend, die Sendung der Apostel durch Christus, die ein besonderer, den übrigen Glaubenden gegenüber klar abgehobener Akt ist, der die Sendungsexistenz Christi in einer besonderen Weise in ihnen perennieren läßt, zusammenzusehen mit dem Auftrag Christi, das Andenken an seine eucharistische Hingabe ebenfalls in der Kirche fortzuwirken zu lassen. Der mit Sendungsvollmacht zur Kirchengründung Begabte, zugleich in die Opferexistenz Christi hinein Exproprierte, besitzt innerhalb seiner kirchenbegründenden Vollmacht, durch die er gleichzeitig ein eucharistisch Enteigneter ist, auch die Vollmacht, das im tiefsten kirchenbegründete Sakrament des "einen Brotes" zu feiern, wodurch die Gemeinde zu "einem Leibe", zum "Leib Christi" wird[...]».

den Auftrag, seine Existenz mit seiner Amtssendung zur größtmöglichen Deckung zu bringen, nicht nur formale Autorität, sondern auch menschlich glaubhafte Autorität darzustellen, nicht indem er sich mit Christus oder mit dem Evangelium identifiziert - der Papst ist nicht der Nachfolger oder Stellvertreter Christi, sondern Petri -, sondern indem er sein Verweisen glaubwürdig macht»²⁰⁶⁰.

²⁰⁶⁰ NK, 136. Cf. PI, 152-153.

Per un'ermeneutica della testimonianza

APPROCCI TEOLOGICO-FONDAMENTALI NELL'ORIZZONTE DELLA QUESTIONE TESTIMONIALE

1 TENTATIVI

In un primo momento verranno presentati i tratti maggiori di alcune proposte teologico-fondamentali che si sono, in qualche modo, confrontate con il tema della testimonianza, senza però averla assunta come figura cardine dell'impianto sviluppato. Nella seconda e terza sezione verranno discussi esaurientemente due progetti di teologia fondamentale pubblicati negli anni '90, che invece hanno fatto della testimonianza una chiave di volta nella reimpostazione post-manualistica della disciplina.

1.1 R. Latourelle

È certo merito di R. Latourelle aver percepito già nel 1962²⁰⁶¹ come la categoria teologica della testimonianza avrebbe potuto contribuire in maniera rilevante a fuoriuscire dalle secche dell'apologetica neoscolastica, potendo così giungere a schizzare il contorno rinnovato della materia proprio come teologia fondamentale²⁰⁶². Teologia, questa, che, dopo anni di cattività, poteva essere finalmente riconsegnata al suo «oggetto» proprio e alla sua fondamentale storicità (l'effettualità originaria della verità di Dio che è Gesù Cristo)²⁰⁶³. Nelle forme analoghe della parola, della testimonianza e dell'incontro la teologia è in grado di trovare l'ermeneutica adeguata al fine di comprendere la rivelazione evocante - e sempre personale - di Dio come la sua autocomunicazione, redentrice l'umano, in Gesù Cristo²⁰⁶⁴. Per R. Latourelle, la determinazione del legame antropologico interno di questa autocomunicazione di Dio²⁰⁶⁵ conduce direttamente alla discussione della figura della testimonianza; in questo modo, si annuncia per via indiretta che essa sembrerebbe essere capace di giocare un ruolo di mediazione all'interno dell'evento cristiano di rivelazione.

R. Latourelle guarda alla testimonianza in primo luogo sotto un'ottica cristologica, comprendendola come la figura propria della rivelazione di Gesù Cristo²⁰⁶⁶, che è precisamente «témoignage de Dieu sur lui-même»²⁰⁶⁷. La vita di Gesù, il testimone assoluto²⁰⁶⁸, la sua missione divina, sono e si dispiegano soltanto come testimonianza per il Padre, resa definitivamente sulla croce: «Le Christ en croix énarre (Io. 1, 18) la charité du Père jusqu'à ce cri inarticulé en qui tout est dit et attesté»²⁰⁶⁹. In questo articolo ha certo una portata teologico-fondamentale la percezione di Latourelle del fatto che la figura della testimonianza è in grado di vincolare, e articolare con pertinenza, l'ontologico e l'etico²⁰⁷⁰, la verità originaria e l'attuazione esistenziale²⁰⁷¹. Egli, però, non scava ulteriormente nella direzione di questa funzione di «vincolo» della testimonianza; così che due punti di assoluta importanza, che si ricollegano a tale questione, sono destinati a rimanere necessariamente problematici all'interno della sua teologia. Da un lato, la comprensione della testimonianza come «une certaine démission de la raison»²⁰⁷² appare sostanzialmente ambigua; infatti, qui non solo si pretende un esercizio etico incondizionatamente esigente privo di una fondazione sufficiente, ma veien anche sottesa a ciò un'interpretazione della chiesa nel senso del miracolo morale²⁰⁷³ procedendo, quindi, a una tendenziale sostituzione dell'evidenza propria della rivelazione di Dio attraverso lo splendore etico della testimonianza della chiesa. Del tutto consequenzialmente procede l'altra questione critica e, cioè, quella di una certa giustapposizione tra testimonianza interna e testimonianza esterna²⁰⁷⁴. Questa sconnessione dell'unità della

²⁰⁶¹ Cf. R. LATOURELLE, *La révélation comme parole, témoignage et recontre*, Gr 43 (1962) 39-54 (in seguito: R. LATOURELLE, *La révélation*).

²⁰⁶² Cf. C. COLOMBO, *Dall'apologetica alla teologia fondamentale*, Teo 6 (1981) 232-242.

²⁰⁶³ Cf. R. LATOURELLE, *Théologie de la révélation*, Bruxelles 1963 (= Studia - Recherches de philosophie et de théologie publiées par les Facultés s.j. de Montréal 15), 215-257.366-415 (in seguito: R. LATOURELLE, *Théologie*).

²⁰⁶⁴ Cf. R. LATOURELLE, *La révélation*, 43.

²⁰⁶⁵ R. LATOURELLE, *La révélation*, 44: «Le fait de la révélation et le fait de notre vocation surnaturelle coïncident en Dieu».

²⁰⁶⁶ Cf. R. LATOURELLE, *Testimonianza I - Forma della rivelazione*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (diretto da), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 1312-1320 (in seguito: R. LATOURELLE, *Forma*).

²⁰⁶⁷ Cf. R. LATOURELLE, *Théologie*, 230.

²⁰⁶⁸ Cf. R. LATOURELLE, *Forma*, 1319.

²⁰⁶⁹ R. LATOURELLE, *La révélation*, 45.

²⁰⁷⁰ Cf. R. LATOURELLE, *La révélation*, 46.

²⁰⁷¹ Cf. R. LATOURELLE, *Forma*, 1320.

²⁰⁷² Cf. R. LATOURELLE, *La révélation*, 47.

²⁰⁷³ Cf. R. LATOURELLE, *Théologie*, 447s.

²⁰⁷⁴ Cf. R. LATOURELLE, *La révélation*, 50.

coscienza credente è osservabile anche negli esiti più tardi della riflessione di Latourelle sul tema della testimonianza²⁰⁷⁵.

Probabilmente anche in ragione della scelta metodologica di stendere la sua teologia fondamentale nel senso di una *Summa* (il che comporta una divisione sostanziale fra i diversi trattati), non riesce a R. Latourelle, nelle sue opere maggiori, di far funzionare la testimonianza come cardine della sua impostazione teologica. Sebbene il tema testimoniale si trovi presente qua e là ovunque, anche con una certa rilevanza, egli si concentra però in maniera tendenzialmente esclusiva sulla elaborazione della categoria di «segno»²⁰⁷⁶. Solo in un secondo tempo si ha la deduzione da questo concetto delle coordinate di passaggio alla figura della testimonianza. Invischiata nelle difficoltà inerenti la categoria «segno», per quanto concerne una soluzione adeguata della questione della chiesa come mediazione dell'evento cristiano di Dio, la categoria della testimonianza rischia, nella teologia di R. Latourelle, l'esito tendenzialmente aporetico di una surrettizia autoreferenzialità della figura²⁰⁷⁷.

Una importanza ecclesiológica deve essere, però, riconosciuta agli accenni fatti da Latourelle relativamente ad una visione della testimonianza come forma fondamentale dell'esistenza cristiana. La chiesa, nel suo ministero testimoniale a favore dell'evento di rivelazione, è «l'Évangile en exercice»²⁰⁷⁸. Ciò caratterizza l'intenzionalità costitutiva della chiesa di voler essere unicamente rinvio a Gesù Cristo: «La categoria della testimonianza non è solo riferimento a Gesù, ma volontà di riferirsi a Gesù»²⁰⁷⁹. In questo senso, si potrebbe dire che egli, per accenni, percepisce nella testimonialità la determinazione basilare dello *stile* cristiano²⁰⁸⁰. Sebbene Latourelle non porti avanti uno sviluppo filosofico e teologico della categoria cristiana fondamentale della testimonianza come stile del vivere, egli offre tuttavia nel suo libretto alcuni spunti importanti per procedere ulteriormente nell'elaborazione della questione. Proprio in quest'ambito è possibile, intorno alla testimonianza, un confronto fruttuoso intorno alla testimonianza con la teologia del gesuita canadese.

Chiara è l'intenzione del libretto: liberare la testimonianza da una sorta di cattura romantico-spiritualistica per riconsegnarla alla sua significatività teologica di categoria fondamentale della mediazione ecclesiale della rivelazione²⁰⁸¹. Nel capitolo introduttivo viene preso in considerazione il punto di partenza di qualsiasi figura testimoniale, ossia la reciprocità della testimonianza tra Gesù e il Padre, per passare poi ad analizzare l'ermeneutica della testimonianza apostolica per Gesù²⁰⁸². Nel secondo capitolo vengono indagati i testi del Vaticano II²⁰⁸³. Latourelle nota che con il concilio si è prodotta una svolta fondamentale nell'autocomprensione della chiesa, compiutasi proprio nel senso della testimonianza: «Ce que Vatican I entendait par le signe de l'Église, est à chercher maintenant dans la catégorie du témoignage»²⁰⁸⁴. I testi del concilio, però, non sembrano essere in grado di contribuire a una visione più approfondita della testimonianza come determinazione sufficiente della mediazione ecclesiale²⁰⁸⁵.

A ragione, annota Latourelle, che in questo punto raggiunge nella sua teologia anche la più appropriata articolazione fra testimonianza e segno²⁰⁸⁶, che la testimonianza può fungere da vincolo interno tra l'evento cristologico di Dio e la trasmissione ecclesiale di quella singolarità: «La catégorie du témoignage se rattache donc étroitement à l'économie même de la révélation, dans sa structure et sa transmission à travers les siècles»²⁰⁸⁷. Negli ultimi due capitoli del libretto egli porta avanti la proposta di una comprensione dell'esistere cristiano come testimonianza (sia personale che comunitaria). La testimonianza di un'esistenza cristianamente vissuta diviene, per R. Latourelle, evidenza pratica dell'evenemenzialità della redenzione di Dio in Gesù Cristo²⁰⁸⁸. A motivo di ciò la testimonianza cristiana deve essere trasparenza storica di questo evento riscattante²⁰⁸⁹, che non può essere altro che lo stile cristiano del vivere²⁰⁹⁰: «Par le témoignage de la vie, l'Évangile s'incarne et vit dans des êtres de chair et de sang comme nous. Le salut accompli et vécu laisse voir, par transparence, le salut annoncé et prêché»²⁰⁹¹.

²⁰⁷⁵ Cf. R. LATOURELLE, *Forma*, 1319.

²⁰⁷⁶ Cf. R. LATOURELLE, *Cristo e la chiesa segni di salvezza*, Assisi 1971 (in seguito: R. LATOURELLE, *Segni*).

²⁰⁷⁷ R. LATOURELLE, *Segni*, 225: «Dinanzi al carattere e all'importanza dei fatti osservati, è ragionevole riconoscere veridica la testimonianza che la chiesa dà di sé: essa è tra gli uomini la comunità di salvezza in Gesù Cristo voluta da Dio».

²⁰⁷⁸ Cf. R. LATOURELLE, *Théologie*, 439.

²⁰⁷⁹ R. LATOURELLE, *Forma*, 1318. Cf. id., *Le témoignage chrétien*, Tournai-Montréal 1971, 74 (in seguito: R. LATOURELLE, *Le témoignage*).

²⁰⁸⁰ Cf. R. LATOURELLE, *Testimonianza II - Motivo di credibilità*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (diretto da), *Dizionario di teologia fondamentale*, 1320-1331 - qui 1322 (in seguito: R. LATOURELLE, *Motivo*).

²⁰⁸¹ Cf. R. LATOURELLE, *Le témoignage*, 6.

²⁰⁸² R. LATOURELLE, *Forma*, 1318: «La testimonianza apostolica si riferisce dunque alla storia per un duplice motivo: perché dichiara il senso di un evento che essa suppone e riafferma interpretandolo; e perché l'interpretazione che ne dà si fonda anch'essa sull'autenticità dei detti e gesti di Gesù».

²⁰⁸³ Sul ruolo giocato dal tema «testimonianza» al Vaticano II si veda l'ampio studio di N. COTUGNO, *El testimonio en el Concilio Vaticano II. Hermenéutica y perspectiva teológica*, Montevideo 1974; id., *La testimonianza della vita del popolo di Dio, segno di rivelazione alla luce del Concilio Vaticano II*, in R. FISICHELLA (ed.), *Gesù Rivolatore. Teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1988, 227-240 (in seguito: *Gesù rivolatore*).

²⁰⁸⁴ R. LATOURELLE, *Le témoignage*, 28.

²⁰⁸⁵ R. LATOURELLE, *Le témoignage*, 33: «Ainsi, dans la pensée de Vatican II, le grand signe de l'avènement du salut dans le monde, c'est la vie d'unité et de charité des chrétiens eux-mêmes; c'est le témoignage d'une vie vraiment filiale. Le Concils, toutefois, n'a que des indications fort sommaires sur la nature et le dynamisme de ce témoignage».

²⁰⁸⁶ R. LATOURELLE, *Le témoignage*, 39: «Le témoignage de la vie possède alors une double fonction: il est *moyen* de transmission de la révélation et *signe* que l'Évangile est vraiment Parole de salut, puisqu'il sauve et sanctifie l'homme».

²⁰⁸⁷ R. LATOURELLE, *Le témoignage*, 39.

²⁰⁸⁸ Si veda anche a riguardo: R. LATOURELLE, *Motivo*, 1321.

²⁰⁸⁹ Cf. R. LATOURELLE, *Le témoignage*, 52.

²⁰⁹⁰ Cf. R. LATOURELLE, *Le témoignage*, 55.

²⁰⁹¹ R. LATOURELLE, *Le témoignage*, 59-60.

Tuttavia, R. Latourelle rimane sostanzialmente debitore di un'ulteriore approfondimento di quest'intuizione decisiva, ossia della portata, di assoluto interesse teologico, della figura testimoniale per un'interpretazione «fondamentale»²⁰⁹² della vita credente come stile.

1.2 S. Pié i Ninot

L'assunzione della testimonianza nella riflessione teologico fondamentale di S. Pié i Ninot è connotata da una forte accentuazione ecclesiologica²⁰⁹³, che si dispiega sostanzialmente nel senso di una prosecuzione del tema apologetico della *via empirica*²⁰⁹⁴: «A pesar de esto podemos observar como en los diversos estudios citados anteriormente sobre la *via notarum* y su crisis, ya se apuntaban nuevos caminos para la *via empirica* en la línea de una teología fundamental renovada[...]»²⁰⁹⁵. Ne consegue, nel corso della sua ricerca teologica, una sostanziale risoluzione della testimonianza nella *via empirica* stessa²⁰⁹⁶. Essa, infatti, dovrebbe contribuire a una nuova considerazione teologico-fondamentale della figura moderna della *via empirica*²⁰⁹⁷. In relazione a un paio di accenni sulla comprensione della rivelazione cristiana come rivelazione attestata²⁰⁹⁸, che come tale (anche per quanto riguarda il ministero teologico)²⁰⁹⁹ può essere solo rappresentata, la testimonianza funziona per S. Pié i Ninot come quella figura di volta capace di portare sinteticamente a un denominatore comune l'evento fondante di Dio, la chiesa e la coscienza umana: «Así pues, en esta *credibilidad del testimonio eclesial*, se entrecruzan la dimensión externa, fruto de la conexión histórica con el *testimonio apostólico fundante* de la Iglesia; la dimensión interiorizada, surgida de la experiencia eclesial del *testimonio vivido*, y la dimensión interior e interiorizadora, gracias al *testimonio del Espíritu*, que es quien anima y santifica la Iglesia»²¹⁰⁰.

Rifacendosi S. Pié i Ninot alla figura della testimonianza quale categoria teologica capace di evitare²¹⁰¹ una cattiva exteriorità fra rivelazione e chiesa²¹⁰², così come una riduzione fraseologica della verità cristiana di Dio quale autocomunicazione di lui²¹⁰³, rimane però problematica la sua affermazione di una «risoluzione analogica» del trattato *De ecclesia* nella cristologia²¹⁰⁴. Sebbene egli cerchi in seguito di tratteggiare una differenziazione più accurata fra i due manuali²¹⁰⁵, questa rimane - almeno parzialmente - influenzata da quella comprensione analogica dell'ecclesiologia, vista sostanzialmente come una cristologia sostitutiva del tempo di mezzo. La sua assunzione della *via empirica* come scheletro portante della teologia fondamentale, infatti, sembra rimanere invischiata nei vicoli chiechi del Vaticano I. Si potrebbe quindi pensare che sia proprio questa dipendenza non sufficientemente rielaborata dai temi del Vaticano I il motivo della cortocircuitazione analogica fra originario dell'autocomunicazione di Dio (cristologia) e mediazione storica di quell'effettualità (ecclesiologia). In questo senso sembra spingere, infatti, una visione della chiesa come miracolo morale²¹⁰⁶ che, in ragione di ciò, lascia dedurre la sua origine divina proprio dall'atteggiamento straordinario della sua attuazione²¹⁰⁷. In tal modo la testimonianza della chiesa è, per S. Pié i Ninot, la *res*²¹⁰⁸ credibile del «da-credere» cristiano. L'impostazione qui schizzata è altamente problematica, in quanto viene sostanzialmente mancata la funzione ermeneutica costitutiva del rinvio testimoniale della *fides ecclesiae* al fondamento unico dell'evento originario di Dio della *res carnis Jesu*.

Proprio in relazione al tema «apologetico» del miracolo morale/*via empirica* S. Pié i Ninot inserisce la sua riflessione ecclesiologica sulla testimonianza²¹⁰⁹. In primo luogo, egli produce una sorta di «scomposizione» della mediazione ecclesiale, in cui la testimonianza non sembra essere la determinazione sufficiente del suo senso teologico. Piuttosto, essa coinciderebbe con una specie di *abitus* esteriore (visibile) di un'atteggiamento

²⁰⁹² G. COLOMBO, *L'eredità di don Moiolli*, Teo 20 (1995) 3-7 - qui 6: «Emerge l'interesse per la questione dello "stile". Sarebbe indubbiamente riduttivo intenderlo come il rivestimento esterno - l'abito - dell'agire già dato. Comunque possa essere spiegato, è da intendere come ispiratore/generatore e quindi all'origine dell'agire. In questo senso rivela una valenza forte, che lo abilita alla funzione di fondamento».

²⁰⁹³ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Hacia*; id., *La chiesa come tema teologico fondamentale*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Gesù Rivelatore*, 140-163; id., *Ecclesiologia*.

²⁰⁹⁴ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Ecclesiologia*, 395s.; id., *Hacia*, 428s.; id.; *Tratado de teología fundamental. "Dar razón de la esperanza" (1 Pe 3, 15)*, Salamanca 1991, 340s. (in seguito: S. PIÉ I NINOT, *Tratado*).

²⁰⁹⁵ S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 439.

²⁰⁹⁶ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 401.

²⁰⁹⁷ S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 453: «Con razón escribía K. Rahner que un discurso religioso que por diversas razones no pudiese ser llamado testimonio, llegaría a perder completamente toda significación... Por esta razón el TESTIMONIO se convierte en punto de referencia de la praxis eclesial en su relación con el mundo, como nueva *via empirica*».

²⁰⁹⁸ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 368.

²⁰⁹⁹ S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, «"...La apologetica es más *ostensiva* que *probativa*" [Congar]» (corsivo mio).

²¹⁰⁰ S. PIÉ I NINOT, *Ecclesiologia*, 402.

²¹⁰¹ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 403.

²¹⁰² Cf. S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 308.

²¹⁰³ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 150.

²¹⁰⁴ S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 403-404: «La ecclesiologia, pues, se resuelve en la cristología; de ahí que, aplicando esto al acto de fe, podamos afirmar que la Iglesia ha de ocupar un lugar análogo al de Cristo en el proceso creyente». Cf. S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 181.

²¹⁰⁵ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 404-405; id., *Tratado*, 399.

²¹⁰⁶ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 435.

²¹⁰⁷ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 340.

²¹⁰⁸ S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 354: «La *via empirica*, pues, en sus diversas formas, se convierte en camino privilegiado de acceso a la credibilidad de la Iglesia, hoy y aquí, centrando su atención en la categoría bíblica y conciliar, que engloba todas las citadas, el TESTIMONIO, visto como SIGNO ECLESIAL y punto de partida de toda credibilidad».

²¹⁰⁹ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 438-439.

interiore della fede ecclesiale (questo invisibile)²¹¹⁰. In seguito, rimane problematica la sua comprensione della testimonianza come segno della credibilità della chiesa²¹¹¹; perché quando S. Pié i Ninot parla della testimonianza come «motivo de fe»²¹¹², non si può non riscontrare una sorta di autoreferenzialità fondativa dell'inveramento etico (testimonianza) del fondamento ontologico (effettualità originaria della verità di Dio).

Nonostante questo dotto problematico, si deve però sottolineare come S. Pié i Ninot abbia chiaramente intuito la portata ermeneutica della testimonianza, come forma della mediazione antropologica dell'autocomunicazione storica dell'incondizionato di Dio: «De esta forma, en el testimonio se da la "síntesis" viva de un sujeto en su doble movimiento de comprensión de la historia y su "signos", y de auto-comprensión como apertura al absoluto»²¹¹³. Di conseguenza, gli è possibile metter mano a una precisa differenziazione fra la testimonianza fondante apostolica²¹¹⁴, depositatasi normativamente nelle Scritture²¹¹⁵, e la «testimonianza in esercizio» della mediazione ecclesiale²¹¹⁶; questa seconda figura, laddove S. Pié i Ninot parla della testimonianza come «el Evangelo vivo»²¹¹⁷, è chiaramente derivata dalla posizione teologico-fondamentale di R. Latourelle.

Come si è già accennato in precedenza, questa importante interpretazione della testimonianza nella teologia di S. Pié i Ninot viene però talvolta influenzata da un'assunzione tendenzialmente acritica della questione testimoniale uscita dal Vaticano I nell'orizzonte della *via empirica*. Così che, in alcuni luoghi, la testimonianza deve fare i conti con una sorta di riduzione biografica²¹¹⁸ comportante una sua attuazione non più nel senso del puro rinvio all'attestato. La testimonianza finisce così col fungere da credibilità «verso fuori» della decisione di fede «interiore» del testimone: «Hemos de tener en cuenta que el testimonio es siempre una palabra orientada hacia otros, pero una palabra que más que comunicar alguna cosa, es una auto-comunicación libre de la misma persona que quiere provocar en los otros una decisión similar»²¹¹⁹. Questo è il punto debole della teologia della testimonianza di S. Pié i Ninot, derivante dalla sostanziale composizione dell'apologetica scolastica del Vaticano I, depositatasi nella figura della *via empirica*, con l'assunzione della testimonianza a elemento coordinante l'impianto del trattato di teologia fondamentale. Questa tendenziale identificazione potrebbe anche condurre a una risoluzione della *ratio fidei* nell'ethos cristiano, qualora la testimonianza venisse considerata come fondamento sufficiente della fede nel senso inteso dalla dottrina scolastica dei *preambula fidei*²¹²⁰. S. Pié i Ninot non giunge, però, a un tale sviluppo aporetico della questione testimoniale. Infatti, egli riesce ancora a offrire un'adeguata descrizione della relatività mediativo-testimoniale della chiesa a Gesù Cristo (che però, anche in questo caso, sembrerebbe essere più un *abitus* fenomenico che la determinazione sufficiente della *fides ecclesiae*). Questa relatività fissa il significato della visibilità storica della chiesa²¹²¹; così che egli può affermare che «el signo total es, pues, el signo de CRISTO percibido a través del signo de la IGLESIA»²¹²².

In conclusione, è necessario rimarcare come nella teologia fondamentale di S. Pié i Ninot si possa rinvenire ancora una certa esteriorità fra *ratio* e *fides*²¹²³. Questo diventa evidente, nella presentazione formale della meta del suo lavoro²¹²⁴, sia nella forte presa di posizione a favore della rilevanza teologica del tema della credibilità, sia nella caratterizzazione moralistica dell'assunzione della testimonianza quale pietra angolare della riflessione teologico-fondamentale²¹²⁵. Un riscontro è possibile gettando uno sguardo ai luoghi della sua opera, in cui S. Pié i Ninot individua la mediazione antropologica della rivelazione cristiana più nella credibilità che nella fede stessa²¹²⁶. Anche se egli vuole affidare alla testimonianza un ruolo decisivo nell'edificazione del suo impianto teologico, essa non ha praticamente alcuna rilevanza nello scavo sistematico della struttura elementare della coscienza umana. Il connettersi di questi due punti problematici all'interno della teologia di S. Pié i Ninot potrebbe, da un lato, consegnare la testimonianza a un sostanziale estrinsecismo d'esercizio rispetto alla coscienza stessa, vista, questa, quale mediazione di una «certeza moral[...] en que la hipótesis contraria es tenida como no obligatoria, como prácticamente nula»²¹²⁷. D'altro lato, la testimonianza, intesa come semplice

²¹¹⁰ S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 439: «[...] el tener presente en todo análisis de la Iglesia su faz misterica - invisible - y su faz testimonial - visible - de Pueblo de Dios[...]».

²¹¹¹ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 441.

²¹¹² Cf. S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 307.

²¹¹³ S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 444.

²¹¹⁴ S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 374: «[...] como dimensión irrepitible y normativa para todos los tiempos posteriores de la Iglesia[...]».

²¹¹⁵ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 382.

²¹¹⁶ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 445s.

²¹¹⁷ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 446.

²¹¹⁸ Se poi si accetta senza discussione che «[...] la moderna teología quiere mostrarse como biografía enraizada en el seguimiento y testimonio plasmado en Jesucristo[...]» (S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 140), allora la testimonianza non potrà essere altro che la biografia del credente.

²¹¹⁹ S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 447.

²¹²⁰ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 453.

²¹²¹ S. PIÉ I NINOT, *Hacia*, 458: «En efecto, la Iglesia propone como explicación de sí misma que todo su ser y todo su obrar proceden de Jesucristo[...] La explicación, pues, del fenómeno Iglesia está en el mistero atestiguado».

²¹²² S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 198.

²¹²³ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 122-123.

²¹²⁴ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 47: «Se trata, por tanto, de una Teología Fundamental que encuentra su elemento unificador en el tema de la credibilidad del conjunto de la Revelación para el hombre y la historia a partir del signo decisivo: CRISTO-EN-LA-IGLESIA. *Credibilidad*, anclada en la *razonabilidad* de la fe, y manifestada en la *significatividad* de la Iglesia en el mundo».

²¹²⁵ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 50.

²¹²⁶ Cf. S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 124.

²¹²⁷ S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 125.

abitus fenomenico della fede, potrebbe essere compresa come figura dell'ordine dell'agire sostanzialmente autogiustificantesi²¹²⁸ e autofondativa.

L'assunzione chiara della testimonianza come snodo ermeneutico della teologia fondamentale rimane, in S. Pié i Ninot, prigioniera di un impianto teoretico insufficiente, non è in grado di risolvere effettivamente la questione decisiva mossa dalla modernità al sapere della fede.

1.3 F. Schüssler Fiorenza

Con la sua *Fundational Theology*²¹²⁹ F. Schüssler Fiorenza intende proprio offrire un superamento della stasi scolastico-apologetica nel confronto della fede cristiana con la modernità. Non solo; egli cerca, in questo testo, di dare anche forma nuova alla disciplina rispetto a quella condensatasi nella manualistica post-conciliare²¹³⁰; il passaggio sarebbe qui quello da una «fundamental» a una «fundational theology», appunto, contrassegnata in ciò dalla recezione, e sviluppo, del dettato ermeneutico²¹³¹. Il punto di partenza della riflessione è la constatazione del carattere fondazionale che compete alla risurrezione di Gesù per la fede cristiana²¹³². Quello metodologico, invece, viene individuato nella questione del «come»²¹³³ sia possibile accordare questo profilo fondativo all'interno del contesto culturale odierno. Il tema della testimonianza emerge, poi, all'interno del suo confronto gnoseologico con le impostazioni trascendentali e quelle storico-critiche della teologia contemporanea.

Per quanto concerne la teologia trascendentale, F. Schüssler Fiorenza intende impedire che il profilo fondazionale della risurrezione di Gesù per la fede cristiana venga risucchiato in una pura autoattuazione del dato coscienziale dell'uomo: «A fundamental theology must therefore interrelate the historical and the existential much more than the transcendental indirect method does[...] Likewise, the indirect correlation between the historical and the existential does not remove the need for a historical treatment of belief in Jesus' resurrection»²¹³⁴. Rispetto all'approccio storico-critico, invece, egli nota che in questo caso la questione fondativa viene dissolta a favore di quella genetica, senza giungere con ciò a una soluzione sufficiente della problematica affrontata: «In terms of fundamental theology, this new approach therefore has not only not resolved the genetic issue of the origin of the resurrection faith, but it appears to have reduced the foundational issue to genetic issue»²¹³⁵.

Secondo F. Schüssler Fiorenza una genesi puramente storica della fede cristiana, come fede pasquale, non è sufficiente per essere realmente fondativa. Questo perché tale fede deve valere come momento fondazionale per l'uomo d'oggi, con il suo proprio orizzonte di comprensione²¹³⁶. Emerge già qui, però, una certa debolezza dell'impianto, in quanto l'interrogazione intorno al carattere fondazionale non intende in alcun modo condurre all'individuazione di criteri universali per l'attuazione umanamente degna della fede. Piuttosto, essa si accontenta di rinvenire una significanza, sempre storicamente condizionata, di questa stessa fede²¹³⁷. Per non cadere nelle aporie dell'impostazione storico-critica e trascendentale, F. Schüssler Fiorenza si rifà a una comprensione ricostruttiva dell'evento di risurrezione, resa possibile dalla mediazione della categoria della testimonianza²¹³⁸. Appoggiandosi a P. Ricoeur si individua in tale categoria la figura capace di dare parola a un'esperienza dell'effettualità dell'incondizionato: «Recently Paul Ricoeur has outlined a conception of revelation and revelatory discourse based upon the category of testimony. He argues that[...] only testimony can fulfill the role of an experience of the absolute[...] Testimony, however, attests to a concrete singular event[...] But an event of singular transcendence needs testimony. Such testimony provides two elements. It presents a content that needs to be interpreted and it calls for an interpretation»²¹³⁹. D'altro lato, la testimonianza è in grado di fungere da medio recitativo, capace di fornire continuità narrativa a una storia «interrotta»²¹⁴⁰. La questione critica è qui se la testimonianza compresa come racconto completo, possa essere realmente un accesso al

²¹²⁸ S. PIÉ I NINOT, *Tratado*, 367: «[...] el testimonio es la misma acción en cuanto atestigia en la exterioridad el mismo hombre interior, su convicción, su fe».

²¹²⁹ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundational Theology. Jesus and the Church*, New York 1992 (in seguito: F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundational*).

²¹³⁰ Cf. F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundational*, 5-28.

²¹³¹ Cf. F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundational*, 247-311.

²¹³² F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundational*, 3: «In Christianity the resurrection of Jesus has been more than a historical claim about a past event for which the evidence has been weighed; it has been more than an individual dogmatic belief that has been more less adequately interpreted. Instead, the resurrection of Jesus has been foundational».

²¹³³ Cf. F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundational*, 165.

²¹³⁴ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundational*, 17-18.

²¹³⁵ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundational*, 27.

²¹³⁶ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundational*, 27: «The foundational issue of the faith in the resurrection requires that this faith not only be linked with the intellectual horizons of the first disciples but also with our intellectual horizons».

²¹³⁷ Questo diviene in particolar modo chiaro, quando F. Schüssler Fiorenza riduce, in sostanza, le due categorie fondamentali della tradizione storica di un'evento («experience» e «interpretation»), come memoria narrativa, a un unico atto ermeneutico (cf. F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundational*, 296s.).

²¹³⁸ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundational*, 29: «In order to take into account this dilemma of fundamental theology and of the previous positions, this concluding section of Part I will outline a reconstructive approach to the resurrection that will analyze the hermeneutical significance of testimony and will discuss the nature of historical narrative».

²¹³⁹ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundational*, 30.

²¹⁴⁰ Cf. F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundational*, 31-33.

senso effettuale di quella interruzione; o se, piuttosto, la continuità narrativa non finisce con il produrre una sostituzione dell'effettualità di quel senso, ormai irrimediabilmente passata.

Dopo una breve analisi dei due generi letterari che «fanno» i testi della risurrezione di Gesù (ossia brevi formule omologiche²¹⁴¹ e racconti di apparizione²¹⁴²), F. Schüssler Fiorenza giunge alla conclusione che la stessa testimonianza della fede della risurrezione di Gesù è il fondativo nella fede pasquale: «Faith in the resurrection has its ground within these testimonies rather than outside of them[...] My proposal [is] that the testimonies themselves are the ground of faith in the resurrection[...]»²¹⁴³. È chiaro che in tal modo la testimonianza è inevitabilmente esposta, e costretta, ad una aporetica autoreferenzialità. Se si può essere assolutamente d'accordo con F. Schüssler Fiorenza quando egli afferma che «testimony is not simply a report about what happened; rather, testimony brings to expression the meaning of what happened»²¹⁴⁴; si deve però sottolineare allo stesso tempo che il senso di un evento non può essere prodotto dalla testimonianza che viene resa a suo favore. Piuttosto, l'intenzionalità dell'umana libertà può solo interpretare il senso offertosi nell'effettualità del suo darsi, e portarlo così a espressione storica (significato). Espressione, questa, che deve coincidere *ad unum* con il vissuto dell'interprete (testimonianza).

Il fondamento della testimonianza non può, però, mai essere il significato interpretato (il che sarebbe una sorta di tautologia). Piuttosto, la testimonianza di un senso accaduto (come atto ermeneutico) può fondarsi unicamente su questo senso ineducibile da interpretare, senza la cui improducibile datità non sarebbe possibile alcuna interpretazione. Solo quando viene pienamente rispettata questa differenza tra improducibilità assoluta del senso ed ermeneutica contingente del senso, allora si può acconsentire a quanto dice F. Schüssler Fiorenza quando afferma che «the meaning and significance of an event do not exist independently and isolated from the testimony about the event. Instead, the meaning and significance of the event emerge in the testimony about the event»²¹⁴⁵.

È certo vero che andare a cercare l'evento «Gesù Cristo» (morte e risurrezione di lui) dietro la testimonianza ecclesiale significa mancare del tutto l'evento cristiano di Dio²¹⁴⁶. Ma ritenere che l'ermeneutica della testimonianza della fede sia il fondamento di ogni fede nell'evento della rivelazione cristiana di Dio²¹⁴⁷, significa che qui la testimonianza si insedia al posto di ciò per cui deve esser resa testimonianza, ponendolo definitivamente sotto sequestro della propria ermeneutica. Quanto qui F. Schüssler Fiorenza ha di fatto prodotto è una presupposta sostituzione del genetico con l'ermeneutico a fondamento dell'atto (interpretativo) della fede cristiana. Solo presupposta però, perché questa fondazione della fede pasquale nella testimonianza della fede porta con sé una sorta di allargamento ermeneutico del momento genetico (che è l'unico esito a cui può approdare l'autoreferenzialità della testimonianza). Non è poi così importante in quale punto venga interrotta la catena del rinvio testimoniale all'accadimento-di-senso; quando ciò ha luogo, la genesi biografica della fede (*esperienza-di-senso*) deve necessariamente porsi a fondamento (*il senso*) di se stessa: «Taking the hermeneutical reconstruction of the tradition as the first element of foundational theology[...] presupposes that the starting-point is the givenness of the religious dimension of human life, a dimension not given - I repeat - as a bare fact or as an anthropological a priori, but given as a tradition of interpreted meaning and practice that in turn needs to be further interpreted»²¹⁴⁸.

Si possono ora cercare brevemente tre conferme puntuali di questo sospetto nei confronti della proposta fondazionale di F. Schüssler Fiorenza. 1) Nella sua teologia, i criteri di validità ultima dell'attuazione di fede non hanno mai carattere universale; e non offrono così quel terreno ultimo, che solo è in grado di legittimare qualcosa come una convocazione incondizionata della libertà nel suo esercizio storico (che è ciò che dovrebbe essere la fede cristiana). I criteri da lui individuati, nel loro profilo performativo, valgono solo in sé per assicurare il soggetto del significato (per lui) della sua attuazione di fede. Essi, però, non possono, e non vogliono, contribuire in alcun modo all'individuazione della possibilità di un'offerta universale di senso²¹⁴⁹. 2) Quando F. Schüssler Fiorenza afferma che l'accadimento-di-senso «Gesù» può essere solo oggetto della fede, mentre l'*esperienza-di-senso* è il fondamento della fede²¹⁵⁰, non gli riesce di elaborare con più accurata precisione la differenza qui postulata. Piuttosto, egli fa dei due diversi momenti-di-senso un'unica questione, in cui il fondativo

²¹⁴¹ Cf. F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational*, 33-37.

²¹⁴² Cf. F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational*, 37-38.

²¹⁴³ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational*, 38-39.

²¹⁴⁴ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational*, 31.

²¹⁴⁵ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational*, 31.

²¹⁴⁶ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational*, 41: «The attempt behind these testimonies does not enable us to say more but say less than they do».

²¹⁴⁷ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational*, 41: «Interpretation and experience are such that one cannot isolate an experience from its interpretation as if the experience were prior to the interpretation. Instead, the interpretation of an experience is integral to the experience itself and, in some way, constitutive of the experience». Da un lato, l'interpretazione dell'evento «Gesù» è parte propria dell'*esperienza-di-senso*, in lui accaduto, dei discepoli; ma essa è possibile solo in quanto interpretazione di un accadimento-di-senso. D'altro lato, se «experience» non è nient'altro che «interpretation», allora la dialettica fra accadimento-di-senso ed *esperienza-di-senso* viene cortocircuitata, e il significato (attribuito) diviene *il senso tout court*.

²¹⁴⁸ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational*, 305.

²¹⁴⁹ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational*, 308: «Foundational theology faces the problem of the hermeneutical circle when it appeals to retroductive warrants. The illuminative power and the transformative praxis of religious belief *does indeed provide retroductive warrants that corroborate such belief*... Therefore, although foundational theology is caught within the hermeneutical circle, and although it must concede that every foundational criterion is in part determined by cultural and religious traditions, it can appeal to retroductive warrants as *having a limited but significant independence*» (corsivo mio).

²¹⁵⁰ Cf. F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational*, 163.

dell'accadimento-di-senso viene fagocitato nell'interpretazione genetica dell'*esperienza-di-senso*²¹⁵¹. 3) Sebbene la tematica sia in qualche modo presente²¹⁵², F. Schüssler Fiorenza rimane debitore di una riflessione insufficiente rispetto alla figura della «mediazione» come caratterizzazione decisiva per una *traditio* testimoniale dell'evento cristiano di Dio. Uno sviluppo della riflessione in quest'ottica gli avrebbe permesso, inoltre, una più adeguata visione della relazione asimmetrica tra accadimento del senso e interpretazione del senso.

1.4 B. Welte

La riflessione filosofica di B. Welte sulla testimonianza riveste sicuramente un interesse teologico-fondamentale²¹⁵³. L'ambito preso in considerazione pone la testimonianza in referenza diretta alla forma della fede cristiana, da intendersi come mediazione/tradizione di un'accadimento incondizionato della verità²¹⁵⁴. In tutto ciò, chiara è l'affermazione che il *fatto* «Gesù di Nazaret» rappresenta il momento fondamentale della fede cristiana²¹⁵⁵. Da indagare è qui la forma che assume questa relazione tra fatto accaduto e vita credente. Poiché la fede cristiana comporta una convocazione/esercizio incondizionato della libertà umana²¹⁵⁶, B. Welte ritiene, riferendosi a Lessing, che una fondazione approssimativa della fede non possa fungere da giustificazione sufficiente per l'incondizionatezza di quella convocazione²¹⁵⁷: «Wie kommt man in diese von unten her inkommensurable und also durchaus neue Art hinein, das selbe historische Faktum zu verstehen, wie kommt man in den *Glauben* hinein, ohne das historische Faktum trügerisch heraufzusteigern und ohne andererseits den Glauben zu einem unbegründeten und darum leichtsinnigen Sprung zu machen, da ihm das Historische doch keine absolute Stütze geben kann?»²¹⁵⁸.

Come punto di partenza B. Welte si affida a una sorta di fenomenologia della relazione all'altro/con l'altro²¹⁵⁹. La possibilità di accesso alla permanente alterità dell'altro viene individuata nei gesti della sua esistenza, che sono da comprendersi come testimonianza di lui stesso, «[...] in denen eine Person sich uns bezeugt»²¹⁶⁰. Che questi gesti dell'esistere, poi, non debbano mai essere ridotti a mera cinesica né a flussi psicologici, dipende dal fatto che qui si è già sempre «in der personalen Ebene»²¹⁶¹ della relazione d'alterità²¹⁶², e che in tal modo ci si trova nella sfera immediata «der personalen Begegnung»²¹⁶³ con l'altro²¹⁶⁴. A motivo di questa situazione originaria dell'umano i gesti dell'esistere dell'altro si rivelano testimonianza dell'alterità soggettuale del suo «tu». B. Welte può così indicare, come proprietà essenziale²¹⁶⁵, una fondamentale eteroreferenzialità della testimonianza stessa: «[...] das Zeugnis als Zeugnis personalen Lebens ist wesentlich nicht es selbst; das heißt, es ist nicht ein Ding für sich, es ist vielmehr nur das direkte und wirkliche Da des sich bezeugenden Du»²¹⁶⁶.

Per tale motivo la testimonianza, nella sua costitutiva alterità da se stessa, coincide con il luogo (*Da*) della presenza immediata della realtà insostituibile dell'altro (*Du*)²¹⁶⁷. Attraverso la testimonianza l'altro si rende presente nella sua totalità, così che essa può fungere da mediazione del fondamento ultimo che porta/sostiene quell'alterità soggettuale che si attesta. Il fondamento stesso si mostra, così, proprio nell'atto testimoniale della

²¹⁵¹ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundational*, 164: «The selection and *Gestalt* that ground the Christian faith is provided by the early Christian reception and interpretation of the meaning of Jesus[...] In the conception of foundational theology as reconstructive hermeneutics, it is *how* the Gospel testimonies offer a vision and praxis of both the Church and Jesus that provides a foundation for Christian faith[...]».

²¹⁵² Cf. F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Fundational*, 151.171-172.

²¹⁵³ B. WELTE, *Wahrheit und Geschichtlichkeit* (Aus dem Nachlaß herausgegeben von INGEBORG FEIGE), Frankfurt a.M. 1996, 42-43 (in seguito: B. WELTE, *Wahrheit*): «Es gibt kein einziges Wort in der Theologie, das nicht auf dem Grunde eines Vorgangs der Überlieferung (im weiten Sinn) stünde und in der Art seines Daseins, seiner Bedeutung, seines Verständnisses von daher bestimmt wäre. Daher ist eine allgemeine (philosophische) Erörterung des Problems des Verhältnisses zwischen Wahrheit und Überlieferung von ausgezeichnete fundamental-theologischer Bedeutung und zugleich für die Theologie von unerlässlicher theoretischer Notwendigkeit[...] Das Wort Gottes lebt nicht wie ein zauberhafter Mechanismus un-menschlich unter Menschen, sondern es ist wirklich zu den Menschen gekommen, Mensch geworden, es lebt geschichtlich und hat vom Leben der Wahrheit in der Geschichte Bedingungen seiner Möglichkeit und seiner Seinsweise».

²¹⁵⁴ Cf. B. WELTE, *Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben*, ThQ 135 (1954) 1-18 in seguito: B. WELTE, *Zeugnis*.

²¹⁵⁵ B. WELTE, *Zeugnis*, 1: «Dort geht es nicht mehr bloß darum, das Faktum „Jesus hat gelebt und dieses Bestimmte gesagt und getan“ abstrakt wahrzunehmen, vielmehr darum, dieses Faktum zur Grundlage der ewigen Seligkeit des Glaubenden und zum schlechthin entscheidenden Umstand in seinem Verhältnis zu Gott zu nehmen».

²¹⁵⁶ B. WELTE, *Wahrheit*, 162: «Es geht um das Unendliche und das Ganze, und zwar als *mich* anforderndes[...]».

²¹⁵⁷ Cf. B. WELTE, *Zeugnis*, 3.

²¹⁵⁸ B. WELTE, *Zeugnis*, 4.

²¹⁵⁹ Cf. B. WELTE, *Zeugnis*, 4-7.

²¹⁶⁰ B. WELTE, *Zeugnis*, 5.

²¹⁶¹ Cf. B. WELTE, *Zeugnis*, 5. Cf. id., *Wahrheit*, 73-76.

²¹⁶² La struttura apriorica di questo tratto sempre personale dell'umano come movimento/passaggio verso/all'altro, viene individuata da B. Welte nell'atto dell'autoattuazione spirituale del soggetto: «D.h. aber: Das etwas, *was* ich sehe, steht nicht neben oder hinter dem Sehen. Es ist vielmehr unmittelbar *da*, indem ich sehe und *im* Sehen, wie umgekehrt mein Sehen das unmittelbare Dahaben des Gesehen ist, nicht etwas daneben oder dazu. D.h.: Der geistige Akt besteht in einer *Überschreitung seiner selbst zum anderen*[...] Im geistigen Seinsakt bin ich das andere *als* das andere. Ich werde nicht *ontisch* identisch mit ihm[...] Ich bin das andere, dies ist *mein* Sein, mein Bei-mir-Sein, *meine* Innerlichkeit, beim *anderen* zu sein[...] Geistiges Sein ist apriorisch, vor jeder Empirie, *in sich selbst* Sein beim anderen, *Übergang*» (B. WELTE, *Wahrheit*, 55-57).

²¹⁶³ Cf. B. WELTE, *Zeugnis*, 6.

²¹⁶⁴ Questo incontro è l'unica realizzazione possibile di quella struttura apriorica del soggetto sopra brevemente schizzata: «Dazu aber muß nun bemerkt werden, daß dieses apriorische Grundverhältnis nur *aktualisiert* und *spezifiziert* und *erfüllt* wird durch die nicht-apriorische, erfahrungsmäßige Begegnung mit der Welt» (B. WELTE, *Wahrheit*, 66).

²¹⁶⁵ B. WELTE, *Zeugnis*, 6: «Wäre es es selbst, wäre es ein Ding für sich, ein Blickding oder Rufding, dann wäre es im selben Maße gerade nicht mehr Zeugnis».

²¹⁶⁶ B. WELTE, *Zeugnis*, 6.

²¹⁶⁷ Cf. B. WELTE, *Wahrheit*, 85.

differenza²¹⁶⁸. Questo incontro con l'altro, e con la sua ragione interna di essere, per mezzo della testimonianza è reso possibile, secondo B. Welte, da una intenzionalità del soggetto²¹⁶⁹ che egli caratterizza come fiduciale familiarità originaria della libertà²¹⁷⁰: «Gleichwohl aber muß betont werden, daß es sich dort, wo Begegnung und Vertrauen gelingt, um ein wirkliches *Sichtbarwerden und Sehen* vom tragenden *Grund* handelt. Das Vertrauen ist, wo es echt ist, kein blindes Wagen und seine Voraussetzung kein halbblindes Ahnen»²¹⁷¹. Con ciò, la testimonianza dell'altro permette alla fiducialità originaria del soggetto una sua propria reale percezione/visione²¹⁷² del fondamento che in essa si autoattesta, e a cui il soggetto si può così affidare.

Successivamente a questa fenomenologia della testimonianza, quale concetto chiave del rapporto interpersonale, B. Welte introduce il tema teologico della testimonianza storica come mediazione a un'evento di rivelazione²¹⁷³. Per quanto concerne la struttura formale della testimonianza, in questo caso particolare caratterizzato dalla asincronicità di due soggetti, essa è sostanzialmente la medesima precedentemente rinvenuta nella contemporaneità della relazione interpersonale²¹⁷⁴. Le testimonianze storiche devono essere ritenute appunto tali, ossia nella loro totalità che rinvia verso la «cosa» accaduta²¹⁷⁵. Totalità quella, che per B. Welte è unicamente il medio per ciò che si autoattesta, capace di fare di questa mediazione il luogo²¹⁷⁶ della sua immediata presenza²¹⁷⁷: «In solchem Hören der Zeugnisse sind also diese wiederum gar nicht sie selbst (als gesonderte Gebilde), sie sind vielmehr darin durchaus selber nichts als das Erscheinende, Hervortretende und sich Bezeugende selber in seinem Sich-Bezeugen, nichts als dessen direktes und wirkliches Da»²¹⁷⁸.

Welte constata con chiarezza, inoltre, come la *fattualità* iniziale della testimonianza non possa essere sostituita con alcunché; ciò in quanto solo così l'attestato, mediato attraverso la testimonianza, può incontrare realmente e immediatamente l'uomo nella sua storicità effettuale²¹⁷⁹. Nella tradizione mediativa della testimonianza, il fondamento portante della testimonianza stessa diviene direttamente accessibile e accoglibile per la libertà umana constestualmente caratterizzata²¹⁸⁰: «Denn wo wir zeugnisnehmend die sich bezeugende Person vernehmen, da vermögen wir grundsätzlich auch in der Tiefe der sich bezeugenden Person tragenden Grund zu finden und zu erkennen und diesen für uns selber zum Grund zu nehmen und uns darin gewiß werden»²¹⁸¹.

Nella testimonianza storica per la «wirkliche und einmalige Realität»²¹⁸² di Gesù si attesta il Signore stesso; ed egli, attraverso il medio della testimonianza, si lascia riconoscere immediatamente dalla libertà dell'uomo, come il fondamento della testimonianza stessa che si vuole offrire allo sguardo critico di cui l'umana libertà è capace, affinché essa possa affidarsi incondizionatamente a lui²¹⁸³ - «[...] ohne blinde oder phantastische Sprünge des Geistes»²¹⁸⁴ -: «[Dieser Glaube] ist möglich aus der Freiheit des offenen Hörens dessen, was sich bezeugt, und aus dem Entgegenkommen der Realität des sich Bezeugenden»²¹⁸⁵. Un evento che convoca la libertà a un esercizio incondizionato di sé può essere ulteriormente mediato in maniera adeguata solo dalla testimonianza; la quale si può attuare unicamente come pura mediazione di quell'accadimento, cioè come il luogo in cui l'effettualità originaria dell'attestato si rende immediatamente presente affinché l'umana libertà possa attuare consequenzialmente la *res* attestata e avere, così, accesso ad essa: «Der Ernst des eigenen Glaubens erst läßt uns, die Stimme deren, die vor uns geglaubt haben, als wirkliche Zeugnisse wiederum eines eigenen Glaubens *verstehen*, als ursprüngliche Bezeugungen des verborgenen unendlichen Einsatzes, der in seinem Sinn und Wahrheit sich hell wurde»²¹⁸⁶.

²¹⁶⁸ Cf. B. WELTE, *Zeugnis*, 7.

²¹⁶⁹ B. WELTE, *Wahrheit*, 69: «Umgekehrt, von mir zum begegneten anderen angeschaut, stellt sich die Sache so dar, daß *ich* in der sinnlichen Präsentation des anderen, im *Anschaulichen* und *Vernehmlichen*, ursprünglich mächtig bin, diese *Manifestation* zu *verstehen* als die *Erscheinung dessen, was ist*».

²¹⁷⁰ B. WELTE, *Wahrheit*, 110: «Also ist die Vertrautheit mit dem *Du* und die Möglichkeit, ein sich Manifestierendes als *Du* zu verstehen, eine *ursprüngliche und innere Verfassung* unseres geistigen Daseins, die personale Bestimmtheit des Seinsverständnisses gehört zu dessen *apriorischer Struktur*».

²¹⁷¹ B. WELTE, *Zeugnis*, 8.

²¹⁷² B. WELTE, *Wahrheit*, 51: «[...] und weiter nur so, daß sie es *selbst* einsehen (nicht einfach *mein* Einsehen übernehmen!) und daß sie es selbst als *Wahrheit* vollziehen».

²¹⁷³ Cf. B. WELTE, *Zeugnis*, 10-15.

²¹⁷⁴ Cf. B. WELTE, *Zeugnis*, 11.

²¹⁷⁵ B. WELTE, *Wahrheit*, 97: «Das Ganze wird geteilt, aber deswegen nicht aufgeteilt, sondern eben mitgeteilt. Es entstehen keine Teile, sondern nur ein Teilhaben an der lebendigen Eniheit des Ganzen (Überlieferung: die Auslieferung dessen, was über den einzelnen Momenten als *Einheit* ist)».

²¹⁷⁶ Cf. B. WELTE, *Wahrheit*, 101.

²¹⁷⁷ B. WELTE, *Wahrheit*, 103: «[...] wie andererseits die Wahrheit in ihrem Da unter Menschen groß wird, d.h. mächtigt und präsent durch ihr Zeugnis».

²¹⁷⁸ B. WELTE, *Zeugnis*, 11.

²¹⁷⁹ B. WELTE, *Zeugnis*, 12: «Eigentliches Zeugnisnehmen ist in sich durchaus einfach und direkt: es vermag im Zeugnis unmittelbar und in einem einfachen Akt aufzunehmen: dieses ist jener Mensch und sein einmaliges Leben, welches mir begegnet».

²¹⁸⁰ B. WELTE, *Wahrheit*, 158: «Damit wird ein Überliefertes, wo es wirklich ursprünglich angeeignet wurde, auch niemals ein bloß schematisch Widergegebenes sein, die Ursprünglichkeit des Einklangs bringt immer eine neue Freiheit mit sich (ich schaue und spreche selber frei und offen) und damit die Möglichkeit und die Leichtigkeit einer schöpferischen *Anverwandlung* und *Übersetzung* des einen in meine gegenwärtige Sprache und Welt[...]».

²¹⁸¹ B. WELTE, *Zeugnis*, 13.

²¹⁸² Cf. B. WELTE, *Zeugnis*, 16.

²¹⁸³ Cf. B. WELTE, *Wahrheit*, 162-164.

²¹⁸⁴ B. WELTE, *Zeugnis*, 17.

²¹⁸⁵ B. WELTE, *Zeugnis*, 17.

²¹⁸⁶ B. WELTE, *Wahrheit*, 165.

2 LA TESTIMONIANZA COME FORMA FONDAMENTALE DELLA MEDIAZIONE DELLA RIVELAZIONE CRISTIANA DI DIO: H. VERWEYEN

Con la pubblicazione, nel 1991, della sua teologia fondamentale *Gottes letztes Wort*, i molteplici tratti della proposta di H. Verwey, di carattere filosofico²¹⁸⁷, cristologico²¹⁸⁸ e teologico-fondamentale²¹⁸⁹, giungono a una rappresentazione unitaria. Essa era stata già anticipata negli anni '80 da una serie di articoli programmatici di preparazione²¹⁹⁰. Nel trattato, la struttura dell'attestazione nell'ambito della filosofia prima, e quella della testimonianza nella riflessione ermeneutica, intraviste già con lucidità da Verwey anche negli scritti precedenti, ottengono un peso decisivo rispetto alla determinazione della mediazione antropologica di un accadimento definitivo di Dio nella condizionatezza della storia umana. Il libretto *Botschaft eines Toten?*, scritto come risposta al confronto teologico innescatosi nel mondo accademico di lingua tedesca (con alcuni echi anche in quello nordamericano e italiano) intorno a *Gottes letztes Wort*, offre, tra l'altro, un ulteriore affinamento della struttura testimoniale come forma fondamentale della mediazione storica della rivelazione cristiana di Dio²¹⁹¹. Di recente, H. Verwey ha rimarcato con decisione il fatto che la testimonianza «[...] è in generale, per così dire, la categoria ontologica fondamentale per la realtà storicamente mediata. Nel contempo però la testimonianza è un atto ermeneutico di alto grado»²¹⁹².

In seguito si intende indagare proprio questa complessa costituzione della testimonianza all'interno dell'impostazione teologico-fondamentale di H. Verwey. Con una doppia nota di metodo. Da un lato, la riflessione di Verwey si caratterizza per una costante disponibilità al confronto critico; rivelandosi capace di recepire con singolare finezza le istanze pertinentemente mosse alla sua posizione, tenendo sempre presente quale destinatario ultimo del ministero teologico la figura quotidiana e comunitaria della fede e le sue insorgenze problematiche legate alla pratica quotidiana del vivere credente e alle questioni pastorali. In questo senso, ci si trova davanti a un pensiero teologico 'aperto' che, pur nel rigore indiscutibile della sua elaborazione teoretica, rimane costantemente disponibile ad affinare e precisare (eventualmente anche modificare) la propria posizione. In secondo luogo, Verwey giunge progressivamente all'assunzione, così come allo sviluppo, della categoria testimoniale quale forma fondamentale della mediazione storica dell'evento incondizionato, e ultimamente valido, di Dio che è la carne di Gesù. Se questo significa certamente una compresenza di molteplici figure mediative (*traditio*, corpo, testimonianza) segnate ancora da un leggero sentore di giustapposizione, implica anche il fatto che la categoria sintetica della testimonianza si trovi in uno stato di elaborazione ancora diveniente. Il confronto con la teologia di Verwey non può quindi non tenere conto di questi due rilievi metodologici; l'esito di essa, poi, dovrà necessariamente patire lo scarto da un pensiero rigoroso e ancora in sviluppo.

2.1 La carne di Gesù: La storia dell'incondizionato di Dio

Secondo H. Verwey il *proprium* della fede cristiana consiste nel voler vedere lo spessore storico della carne di Gesù come l'accadimento definitivo, segnato da una pretesa di validità universale, dell'autocomunicazione dell'essere stesso di Dio. Gesù di Nazaret è «[...] der geschichtliche Ort, an dem sich dieser Begriff [letztgültiger Offenbarung] realisiert [hat]»²¹⁹³. E l'identificazione ultima, liberamente voluta, di questa sua carne con il volere originario di Dio²¹⁹⁴ rappresenta ciò che «[...] die 'differentia specifica' des Christlichen ausmacht»²¹⁹⁵. Se le cose stanno effettivamente così, allora «[...] muß zumindest ein Punkt aufgezeigt werden, wo dieses "Ein-für-allemal" [Gottes] in der Geschichte wahrnehmbar geworden ist»²¹⁹⁶. Luogo che non deve essere cercato al di là della carne di Gesù: infatti, esso si dà come rinvenibile unicamente nella verità teologica della *res Jesu* che incontra ogni uomo²¹⁹⁷, dove «[die] hinreichende Evidenz für den Glauben an die Letztgültigkeit seiner Offenbarung und seine unzerstörbare Geborgenheit im Leben Gottes gegeben [ist]»²¹⁹⁸. L'ultima parola urlata di Gesù, nel suo morire-così da lui liberamente voluto, è in tal modo proporzione ultimamente valida del reale tutto (sia di Dio che del mondo); ciò in quanto questa lacerazione vocale della Parola coincide perfettamente con l'ultima

²¹⁸⁷ Cf. H. VERWEY, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf 1969; id., *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, München 1975 (=Symposion 50); id., *Einleitung*, in M. BLONDEL, *Zur Methode der Religionsphilosophie* (eingeleitet von HANSJÜRGEN VERWEY), Einsiedeln 1974 (=Theologia romanica V), 13-100.

²¹⁸⁸ Cf. H. VERWEY, *Christologische Brennpunkte*, Essen 1977 (=Christliche Strukturen in der modernen Welt 20).

²¹⁸⁹ Cf. H. VERWEY, *Nach Gott fragen*.

²¹⁹⁰ H. VERWEY, *Fundamentaltheologie - Hermeneutik - Erste Philosophie*, ThPh 56 (1981) 358-388; id., *Fundamentaltheologie: zum „status quaestionis“*, ThPh 61 (1986) 321-335; id., *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*, TThZ 95 (1986) 115-131; id., *Frühchristliche Theologie in der Herausforderung durch die antike Welt*, ZKTh 109 (1987) 385-399.

²¹⁹¹ Cf. H. VERWEY, *Botschaft*, 119-146.

²¹⁹² H. VERWEY, *Sulla credibilità del cristianesimo*, 531.

²¹⁹³ H. VERWEY, *Gottes letztes Wort*, 467. Id., *Auferstehung*, 111: «Gott hat es vermocht, im "Fleische" eines Menschen endgültig zu Wort zu kommen. Er war fähig, in der Begrenztheit eines Lebens, das mit der Empfängnis beginnt und mit dem Tod endet, voll und ganz zu offenbaren, wie er *wirklich ist*, nicht nur in unseren Vorstellungen von göttlicher Herrlichkeit erscheint».

²¹⁹⁴ Cf. H. VERWEY, *Gottes letztes Wort*, 466-480.

²¹⁹⁵ H. VERWEY, *Gottes letztes Wort*, 469.

²¹⁹⁶ H. VERWEY, *Auferstehung*, 130. Cf. id., *Christologische Brennpunkte*, 100-108.

²¹⁹⁷ H. VERWEY, *Auferstehung*, 139: «Der eigentliche "Ort" und die eigentliche Basis für den Glauben an das durch den Tod nicht angefochtene Leben Jesu und der an ihn Glaubenden ist die Begegnung mit ihm, im Fleische. Die "Stunde" des vollkommenen Durchblicks auf das göttliche Leben in Jesus ist die seiner "Erhöhung" am Kreuz, wo die gegenseitige "Verherrlichung" von Vater und Sohn an ihr Ziel kommt». Cf. id., *Christologische Brennpunkte*, 65-100; id. *Gottes letztes Wort*, 441-480.

²¹⁹⁸ H. VERWEY, *Gottes letztes Wort*, 473.

parola di Dio su se stesso e sul mondo intero: «Dies so zu verstehen hieße zugleich, den Schrei der Gottverlassenheit des Gerechten als den Augenblick zu begreifen, in dem der definitive Anbruch letztgültigen Sinns trotz sich verweigender Freiheit offenbar wird: als Gottes letztes Wort, in dem sein eigenes Wesen voll erscheint. Von diesem vollendeten Bild Gottes her müßten dann alle anderen Gottesbilder einer strengen Kritik unterzogen werden»²¹⁹⁹.

Questo evento complessivo della percepibile autocomunicazione definitiva di Dio nella contingenza di un'esistenza storica viene sussunto da Verweyen sotto il concetto biblico della *traditio* quadriforme della carne di Gesù²²⁰⁰: consegna di un uomo al potere attraverso un altro uomo (*traditio 1*); consegna di un uomo per ogni uomo attraverso Dio (*traditio 2*); consegna di sé come dedizione di quest'uomo a favore di ogni carne (*traditio 3*); tradizione diacronica di questa carne data per tutti attraverso la tradizione ecclesiale (*traditio 4*)²²⁰¹. Il vincolo decisivo tra «*traditio 1-3*» e «*traditio 4*» viene brevemente tratteggiato da H. Verweyen, già all'inizio della sua trattazione teologico-fondamentale, proprio nell'orizzonte della testimonianza: «Hier geht es vielmehr um das eine, analoge Ereignis göttlicher Selbstmitteilung, das nur da in der Welt Platz findet, wo der Mensch sich seinerseits vorbehaltlos in dieses Geschehen hineingibt. In diesem 'Brennpunkt' hängen 'demonstratio christiana' und 'demonstratio catholica' zusammen, weil es 'Gleichzeitigkeit mit Christus' (S. Kierkegaard) nur in dem Maße gibt, wie Überlieferung reine Durchlässigkeit für das sie ermächtigende Geschehen gottmenschlicher Auslieferung ist»²²⁰². Questa *traditio* complessiva (e complessa) della carne di Gesù, come parola/immagine adeguata dell'incondizionato di Dio, raffigura il fatto, non deducibile a partire dalla costituzione antropologica e non anticipabile attraverso una riflessione trascendentale, che è la *res* stessa della disciplina teologico-fondamentale²²⁰³. In questo senso, Verweyen vuole vedere «in der Eucharistie [den] adäquaten Ausgangspunkt»²²⁰⁴ della teologia fondamentale, nel tentativo di sviluppare la sua ricerca in accordo con questa visione marcatamente eucaristica del sapere critico della fede.

Il *lógos* della speranza cristiana²²⁰⁵, nel realismo assoluto del suo accadere nella carne di Gesù, avanza, ad un tempo, sia la pretesa di essere universalmente destinato alla percezione e libera accoglienza di ogni coscienza - che rimanda a un compito dell'ermeneutica²²⁰⁶ - sia il fatto di volere convocare incondizionatamente la libertà sempre personale dell'uomo - che necessita lo sviluppo di una riflessione di filosofia-prima²²⁰⁷ -, per poter dare al pensiero di questo *lógos* della verità «criteri ultimi di validità»²²⁰⁸: «Das 'Ein-für-allemal' von *traditio* wäre von hierher zum einen *extensiv*, in seinem universalen, alle Menschen umfassenden Charakter zu reflektieren, zum anderen *intensiv*, als ein Ereignis von Sinn, das meine eigene Autonomie letztgültig in Anspruch nimmt»²²⁰⁹.

A partire da questo punto H. Verweyen elabora la sua teologia fondamentale riferendosi a due diversi, ma reciprocamente interconnessi, ambiti di riflessione che caratterizzano la ragione umana definitivamente «riscattata»²²¹⁰ da questo una-volta-per-tutte teologico della carne di Gesù: da un lato, si tratta dell'individuazione formale-trascendentale di un concetto di senso ultimamente valido; d'altro lato, si ha a che fare con l'attuazione consequenziale, sempre storicamente ed ermeneuticamente connotata, dell'accadimento effettivo di un senso ultimamente valido da parte dell'umana libertà. Il contorno fondamentale di questo doppio compito che per H. Verweyen pertiene alla teologia fondamentale può venire descritto nei termini seguenti: «Pertanto una riflessione *teoretico-soggettiva*[...], ossia trascendentale, ha una sola possibilità nei confronti di una giustificazione ermeneutica delle fede cristiana: essere conciliabile con una tale ermeneutica, non sollevando da sé una pretesa ontologica ma mantenendo un carattere meramente formale, questo significa fornendo il puro *quadro dei criteri* per la decisione a riguardo di ciò che fra le autorità dotate di pretesa rivelativa storicamente proposte all'uomo non cade nel sospetto di eteronomia»²²¹¹.

Prima di passare allo scavo critico di questi due ambiti della riflessione teologico-fondamentale, potrebbe essere significativo aggiungere una breve chiarificazione di come H. Verweyen comprende la ragione libera dell'uomo in vista della definitività ultima della *res* della *traditio* cristiana. Il referente decisivo è, in questo caso, il momento anselmiano²²¹². Nel confronto con la posizione di Anselmo, infatti, è possibile affermare, da un lato, che «[...] alle menschliche Vernunft ausnahmslos durch die Sünde das ihr naturgemäße Licht verdunkelt hat und des Glaubenslichtes bedarf»; d'altro lato, però, insieme ad Anselmo è dato annotare con precisione e chiarezza che

²¹⁹⁹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 279. Cf. id., *Glaubensverantwortung heute. Zu den »Anfragen« von Thomas Pröpper*, ThQ 174 (1994) 288-303 - qui 292.

²²⁰⁰ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 68-73.275-280.391-402.

²²⁰¹ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 69.

²²⁰² H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 31.

²²⁰³ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 391: «Als wesentliche Grundlage der Affirmation ist (1.) die Evidenz gefordert, daß ein geschichtlich Begegnendes tatsächlich Träger der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes ist. Diese Evidenz muß zugleich aber von der Art sein, daß sie (2.) frei von Gott geschenkt, nicht durch eine rationale Begründungsleistung des Menschen erbracht ist und (3.) nur im Wagnis der ganzen menschlichen Existenz erfaßt wird».

²²⁰⁴ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 68.

²²⁰⁵ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 48-50.

²²⁰⁶ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 81-85.96-100.

²²⁰⁷ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 85-91.100-103.

²²⁰⁸ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 64-65.

²²⁰⁹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 81.

²²¹⁰ Da comprendere «als eine durch Offenbarungsgnade (wieder) freigesetzte Vernunftautonomie» (cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 55).

²²¹¹ H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*, 523. Cf. id., *Botschaft*, 151-152.

²²¹² Cf. H. VERWEYEN, *Nach Gott fragen*; id., *Einleitung*, in ANSELM VON CANTERBURY, *Freiheitsschriften* (übersetzt und eingeleitet von HANSJÜRGEN VERWEYEN), Freiburg-Basel-Wien-Barcelona-Rom-New York 1994 (=Fontes Christiani 13), 7-57; id., *Einleitung*, in ANSELM VON CANTERBURY, *Vier Traktate. Wahrheit und Freiheit* (übersetzt und eingeleitet von HANSJÜRGEN VERWEYEN), Einsiedeln 1982, 7-33.

la fede pone²²¹³ «eine wirklich autonome Vernunft»²²¹⁴. Il *lógos* della speranza cristiana può consistere, quindi, esclusivamente nel *lógos* della verità universale; di cui la ragione, «riscattata» una-volta-per-tutte da questo *lógos* di carne, è in grado di avere una percezione critica autonoma²²¹⁵. Ciò in quanto «eine durch den göttlichen Logos geschaffene Vernunft [nicht anders] als von diesem Logos durch und durch geprägt begriffen werden kann»²²¹⁶.

Il compito della *ratio fidei*, esattamente nella sua interlocuzione critica con la cultura ambiente, non può quindi coincidere con un'accomodazione della verità teologica alle diverse correnti culturali e di pensiero che caratterizzano le mode odierne del sapere²²¹⁷. Piuttosto, essa deve ricostruire «[...] jene zwar erst im Glauben entdeckte, aber dennoch schon vor dem Glauben wirksame wahre Vernunft[...], weil sie es offenbar ist, die es dem Menschen ermöglicht, in der Begegnung mit Christus seine eigene, eigentliche Wahrheit zu erkennen»²²¹⁸.

2.2 L'attestazione dell'incondizionato come condizione trascendentale di possibilità dell'attuazione apodittico-elementare della ragione umana

Una corretta comprensione dell'impostazione teologico-fondamentale di H. Verweyen deve prendere le mosse dalle due premesse fondamentali che egli pone a cardine del suo impianto. Da un lato, è già emersa la sua opzione per il percorso teologico rifacendosi alla lezione agostiniana e anselmiana, in cui viene elaborata una essenziale reciprocità referenziale²²¹⁹, senza che ne venga eliminata l'autonomia interna della *ratio*, tra il sapere critico della ragione «riscattata» intorno al *lógos* della verità e la percezione credente del *lógos* della speranza cristiana. Questa struttura originaria della ragione umana, a cui un accadimento ultimamente valido del senso può offrirsi nella ragionevole certezza di essere adeguatamente colto come tale, è di fatti l'oggetto proprio della stessa ricerca teologica²²²⁰. Il rinvenimento filosofico-primo di un concetto di senso ultimamente valido rimanda, nella teologia di Verweyen, esattamente a questa struttura della ragione, che nella fede viene posta nella *sua* giusta libertà di attuazione²²²¹. Il procedimento metodologico è qui quello derivato dalla regola anselmiana di un'indagine, teologicamente significativa e irrinunciabile, *remoto Christo* delle *rationes* universali dell'evento particolare di rivelazione cristiana di Dio²²²².

Solo attraverso questo rinvenimento la ragione credente, secondo H. Verweyen, può affermare con pretesa di universale validità, «[...] daß sie bis ins Mark hinein von einer *erfahrenen* letztgültigen Wahrheit überzeugt ist, insofern diese Erfahrung nämlich den durch nichts mehr auflösbaren Begriff von letztem Sinn erfüllt»²²²³. Solo quando si è accertata, ed elaborata, quest'articolazione fondamentale della relazione fra reticolo elementare della ragione e validità ultima accaduta della verità, allora può darsi una evocazione/convocazione della libertà a un incondizionato esercizio storico di sé senza traccia alcuna né di fondamentalismo della verità né di un cattivo fideismo²²²⁴ dell'assenso. D'altro lato, H. Verweyen trova il punto di partenza per lo svolgimento di questo compito di filosofia-prima nel dettato ermeneutico della fede cristiana²²²⁵, con la chiara consapevolezza che esso non può in alcun modo sostituire quest'ermeneutica (cristiana) del vivere²²²⁶. In questo senso, il rinvenimento teoretico di un concetto di senso capace di validità ultima si limita a circoscrivere l'ambito metodologico-formale dell'attuazione complessiva della *ratio fidei*²²²⁷.

²²¹³ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 62: «Erst von der Umkehr des Menschen im Glauben her läßt sich der dialektische Prozeß in Gang bringen, der in der Vernunft vor dem Glauben den auf Gottes letztgültige Selbstmitteilung offenen Logos von dem ihm angelegten Maulkorb befreit».

²²¹⁴ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 54.

²²¹⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 60-61: «Der genauere Hinblick dagegen zeigt, daß die *im* Glauben freigesetzte Vernunft innerhalb der Vernunft vor dem Glauben eine Vernünftigkeit enthält, die dieser Vernunft selbst zwar verborgen, aber dennoch in ihr am Werke war - wenn Reue kein bloßes Scheinphänomen ist[...] Andererseits - und das ist ein neuer Denkschritt - hat jene verborgene Vernünftigkeit mir, dem im Finstern tappenden Menschen, klar gemacht, daß hier und jetzt, in dem begegnenden Christus meine eigene, eigentliche Wahrheit zur Sprache kommt».

²²¹⁶ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 325.

²²¹⁷ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 63.

²²¹⁸ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 61.

²²¹⁹ Cf. H. VERWEYEN, *Nach Gott fragen*, 19-28.

²²²⁰ H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 31-32: «Damit die Wahrheit dieses Wortes aber wirklich 'einleuchtet', muß die Vernunft selbst schon immer auf das Verstehen von Offenbarung angelegt sein. Diese innerste Anlage gilt es zu erforschen[...] In der Nachfolge augustinischen Denkens versucht Anselm von Canterbury darüber hinaus, die Hinordnung des Menschen auf das zweite 'Grundgeheimnis' christlicher Offenbarung zu erweisen: die menscherdung Gottes, und zwar aus reinen Vernunftgründen[...] Das Verhältnis von Glaube und Vernunft zu Gottes Wort wurde im Kontext augustinischen Denkens so konzipiert, daß 'Glaube' wie 'Vernunft' sich aufeinander hin aufsprengten».

²²²¹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 67-68: «Indem Glaube als Freisetzung deutlich wird, ergibt sich die Möglichkeit und Notwendigkeit, die im Glauben befreite Vernunft zu erkunden. Indem sich diese autonome Vernunft in ihrer Hinordnung auf Offenbarung systematisch erfaßt, ergeben sich Leitlinien und Kriterien, um die Mitte des Glaubens ihrerseits in klaren Konturen darzustellen». Cf. id., *Fundamentaltheologie - Hermeneutik - Erste Philosophie*, 369-377.

²²²² Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 101.

²²²³ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 86.

²²²⁴ Cf. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 97; id., Maurice Blondels Kritik des »Dilettantismus« und das »postmoderne« Denken, in A. RAFFELT - P. REIFENBERG - G. FUCHS (hrsg.), *Das Tun, der Glaube, die Vernunft: Studien zur Philosophie Maurice Blondels »L'Action« 1893-1993*, 16-32 - qui 26-32.

²²²⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 86: «Aus dem Glauben an eine 'ein-für-allemal' ergangene Offenbarung ergibt sich also die Forderung an die *autonome philosophische Vernunft*, einen unumstößlichen Begriff von letztgültigem Sinn zu ermitteln».

²²²⁶ Cf. H. VERWEYEN, *Fundamentaltheologie - Hermeneutik - Erste Philosophie*, 378.

²²²⁷ H. VERWEYEN, *Fundamentaltheologie - Hermeneutik - Erste Philosophie*, 386-387: «„Erste Philosophie“ hat ihren systematischen Ort an der „Nahtstelle“ zwischen der grundsätzlichen existentiellen Entschiedenheit des Menschen (seinem „Glauben“) und dem darin freigesetzten Eingehen auf je neuen Sinn[...] „Erste Philosophie“ macht den Umschlag der ersten Tätigkeit in die zweite

È proprio quest'intenzione meramente *formale* del rivenimento filosofico-primo di un concetto non più retroindagabile di senso ultimamente valido, che garantisce il fatto che l'analisi trascendentale, così condotta, non voglia, e non possa, dedurre il darsi reale e il contenuto originario dell'autocomunicazione definitiva di Dio nella carne di Gesù a partire dalle condizioni di possibilità della mediazione antropologica di un apparire dell'essere incondizionato. Di contro, dato che la fatticità della rivelazione cristiana ha avanzato per sé la pretesa di questa validità ultima, destinata a una convocazione/esercizio incondizionato dell'umana libertà, si deve mostrare, *dopo di ciò, come* sia realmente praticabile un tale accadimento fra due libertà affinché «[...] ich das unverfügbar Geschenke wirklich, in letzter Überzeugung, als die Spitze meines eigenen Selbst anerkenne»²²²⁸. Dopo che si è dato un fatto storico inteso come senso ultimamente valido del reale, il rintracciare l'ordinazione *interna* della ragione autonoma all'apparire dell'incondizionato nella storia non significa in alcun modo un predominio della struttura trascendentale dell'umano sul darsi effettivo di tale apparizione. È chiaro che in questo punto, ossia nella comprensione unicamente *formale* dell'analisi filosofico-prima intorno alla struttura dell'attuazione elementare della ragione umana, il presupposto metodologico coincide perfettamente con quello teologico. Mancare questa connessione significa falsare internamente l'indagine della teologia di H. Verweyen.

Questa chiarificazione dello scopo di una «radikale Subjektreflexion»²²²⁹, che innerva l'impianto teologico-fondamentale di Verweyen, rende possibile uno sguardo adeguato alla sua analisi trascendentale della struttura elementare dell'io. Da rimarcare qui il fatto che tale momento «trascendentale» è di assoluto rilievo per la stessa questione testimoniale. Al fine di poter rinvenire questo reticolo elementare della ragione, il punto di partenza insuperabile è rappresentato dalla non retroindagabilità metodologica dell'*ego cogito* cartesiano; unita, questa, alla certezza apodittica ad esso collegata dell'io rispetto a se stesso²²³⁰, che non può essere distrutta da alcuna mutabilità empirica e differenziazione ermeneutica del reale. Tale apoditticità non può essere pensata né «in Analogie zum gegenständlichen Sein» né «im Sinne einer bloß theoretischen, beobachtenden Vernunft»²²³¹. Essa rappresenta, piuttosto, il fondo ultimo della ragione nella sua attuazione squisitamente autonoma. Per questo motivo la certezza apodittica dell'io può darsi quale ordinazione adeguata all'autocomunicazione definitiva di Dio nella carne di Gesù; poiché il Dio cristiano attende originariamente «[...] ein aus der Tiefe unserer Freiheit gesprochenes Ja zu unserer unbedingten Inanspruchnahme durch ihn[...]» Darin unterscheidet sich Gott von allen anderen um unser Heil besorgten Praktikern: daß er nichts mit uns anzustellen gewillt ist, was das Licht unserer autonomen kritischen Vernunft zu scheuen hätte»²²³².

Nella sua attuazione elementare, in cui essa raggiunge questa certezza apodittica, la ragione riconosce al tempo stesso (come la necessaria condizione di possibilità di questo suo essere-nella-certezza) l'idea, da essa non producibile ma ad essa non esteriore, di Dio²²³³: «Das im radikalen methodischen Zweifel seinen unhinterfragbaren eigenen Boden der Wirklichkeit auslotende Denken erkennt im gleichen Akt die Gottesidee als notwendigen Möglichkeitsbedingung des Zweifelns. Weitab davon, daß die Gottesidee eine sekundär in das Denken hineingebrachte Vorstellung wäre, weiß das Denken diese Idee als eine ihm ursprünglich eingebrannte Prägung»²²³⁴; ja es erkennt sich schließlich als nichts anderes denn diese Gottesidee, als Bild Gottes[...]»²²³⁵. In riferimento ad Agostino, Verweyen accorda a questa figura originaria della ragione - attraverso l'altro dalla ragione

thematisch[...] Sie ist eigentlich ein reines Nichts an geschichtlicher Bewegung, an lebendigem Leben, vielmehr das bloße „Durch“, worin der Übergang von der ersten in die zweite Tätigkeit erkennbar wird».

²²²⁸ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 87.

²²²⁹ Cf. H. VERWEYEN, *Botschaft*, 104-109.

²²³⁰ H. VERWEYEN, *Transzendente Vernunft und geschichtliches Denken*, Manuskript, 2-3: «Ich halte diese Einsicht nach wie vor für gültig, und zwar nicht nur im Rahmen der Descartes bewegendes Problematik, sondern auch im Hinblick auf alles, was mir die völlige Epiphänomenalität meines Ich-Seins suggerieren möchte - sei es die Rede von dem "Geschick des Seins" (Heidegger), von dem "Spiel der Sprache" (Gadamer), von der "unhintergehbaren Argumentationsgemeinschaft" (Apel) oder seien es die analogen Spielarten der Destruktion des Subjekts von Nietzsche über Wittgenstein bis zum Poststrukturalismus».

²²³¹ Cf. H. VERWEYEN, *Transzendente Vernunft und geschichtliches Denken*, 3.

²²³² H. VERWEYEN, *Botschaft*, 106.

²²³³ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 127: «Nur die Idee 'Gott' kann durch nichts anderes in meiner Vernunft zustandekommen als durch eine Einwirkung des wirklich existierenden Gottes selbst».

²²³⁴ Il contesto per riferimento al quale Verweyen sviluppa questo momento della riflessione sull'attuazione elementare della *ratio* lascia emergere il sospetto di una sorta di reminiscenza metafisicista della *Prägung* originaria della ragione per mezzo della *Gottesidee*. *Gottesidee* che, in tal modo, rischia una deriva estrinsecista rispetto all'esercizio elementare della ragione stessa. Tale tendenziale inadeguatezza del procedimento filosofico volto a rinvenire una «Elementarstruktur menschlicher Vernunft» (cf. H. VERWEYEN, *Botschaft*, 107) è criticamente riconosciuta e superata da Verweyen stesso (cf. H. VERWEYEN, *Botschaft*, 107-118): «Die Dreierstruktur Ich - anders - Unbedingtheitsidee läßt sich durchaus in direkter Subjektreflexion ohne Zuhilfenahme einer weiteren „Meditation“ als innerste Dimension des Ich selbst aufzeigen» (107). L'attuazione autonoma della libertà soggettuale pone necessariamente «eine von keiner Andersheit angefochtene *Einheit*» dell'io stesso (cf. 112). Verweyen annota, però, come ciò accada nel medio di un'originaria, e non eteronoma, differenza: «[...] wann immer das Ich sich setzt, setzt es sich in *Differenz*. Auch diese Differenz kommt mir nicht von außen zu[...]» Andere(s) als andere(s) wahrzunehmen ist nur aufgrund der ursprünglichen Einheit der freien Vernunft möglich. Aber es stellt das unausweichliche Ärgernis der sich in Unabhängigkeit von allem anderen setzenden Freiheit dar, daß, sobald und immer wenn sie sich setzt, sie sich *auf anders hin* (oder von anderem ab-)setzt» (112-113). L'attuazione elementare della soggettualità autonoma e libera si dà, quindi, nello spazio di una differenza originaria dell'io stesso: «Ich, der/die Reflektierende, stoße auch nach methodischer Ausschaltung von allem anderen auf ein anderes, nämlich auf *mich*, das Ich-*Phänomen*, dessen wahre und klare Bestimmtheit mir ständig entgleitet und das von vornherein (weil objektiviertes Ich) nicht identisch ist mit dem Ich als (in diesem Falle reflektierendem) Akt, der über alle Objektivierungen hinausgreift» (113). Questa connessione/correlazione originaria, nell'attuazione elementare della soggettualità libera, di unità e differenza, per non far approdare la *ratio* a una contraddizione nullificante e insolubile, deve radicarsi «[...] in einer unbedingten Einheit [...]», die zugleich der Differenz mächtig ist» (113). Ma, al tempo stesso, e quindi originariamente, questo riscatto dalla contraddizione ultima della *ratio* deve darsi come «immanent» (cf. 113) all'attuazione elementare della ragione autonoma (tema che Verweyen elabora per riferimento al dato fichtiano del *Bild*). In tal modo è interdotta ogni deriva metafisicista, ancora latente nel tema della *Prägung*, dell'attuazione elementare della *ratio* autonoma dell'uomo. Nel corso di questa sezione dedicata alla proposta teologico-fondamentale di H. Verweyen utilizzeremo il termine *Prägung* riferendoci alla sua ricalibratura così come essa risulta offerta nella «correzione» di *Botschaft*.

²²³⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 127-128.

stessa - una funzione regolativa non derivabile dall'ordine empirico²²³⁶. E ciò come «bestimmenden Maßstab»²²³⁷, interno e non eteronomo²²³⁸, dell'intera attuazione possibile della ragione²²³⁹. Criterio, questo, compreso da H. Verweyen nell'orizzonte teologico dell'*id quo maius cogitari nequit* di Anselmo. In tal modo la ragione, mentre giunge al suo fondo non più retroindagabile, scopre il suo costitutivo essere-rimandata a una originaria referenzialità all'incondizionato di Dio e a un'effettualità di questo stesso incondizionato: «Indem die Vernunft ihr eigenstes Wesen als eine Bewegung auf Gott hin erfaßt, die sie selbst nicht zur Ruhe bringen kann, enthüllt sie sich als Offenheit auf weiteres Geschehen von Gott her»²²⁴⁰.

Questa posizione apodittica dell'io, secondo Verweyen, è possibile sempre, e solo, nell'orizzonte di una differenza interna di cui l'io «nicht mächtig ist»²²⁴¹: «Ich, der/die Reflektierende, stoße auch nach methodischer Ausschaltung von allem anderen auf ein anderes, nämlich auf *mich*, das Ich-*Phänomen*, dessen wahre und klare Bestimmtheit mir ständig entgleitet und das von vornherein (weil objektiviertes Ich) nicht identisch ist mit dem Ich als (in diesem Falle reflektierendem) Akt, der über alle Objektivierungen hinausgreift»²²⁴². Questa differenziazione elementare nell'attuazione dell'io, però, presuppone già la «Kategorie des Einen»²²⁴³ quale propria condizione di possibilità (*Sinnfrage*). La posizione *unitaria* dell'io è, quindi, al tempo stesso una posizione *differenziante*²²⁴⁴, il che porta all'evidenza teorica la struttura fondamentale della coscienza stessa: «Trotz des elementaren Bedürfnisses der menschlichen Vernunft, Einheit zu setzen, kann sie dies nicht, ohne zugleich ein Gegenüber, also zwei-heit, Ent-zweiung zu setzen. Auch in dem äußersten Versuch, das Eine zu fixieren, bleiben wir in einer Relation befangen»²²⁴⁵. Tale «dialettica» interna all'io (unitarietà-differenziazione) è figura elementare dell'intenzionalità soggettuale, non è imposta all'io (passivamente) da alcuna esteriorità; ma essa è, appunto, momento proprio della sua struttura originaria²²⁴⁶.

Attraverso una reinterpretazione del dettato anselmiano Verweyen indica la possibilità intrinseca della ragione di poter pensare il punto matematico come ciò di cui non può essere pensato nulla di unitariamente più semplice²²⁴⁷. L'incondizionatamente semplice rappresenta, così, «die treibende Kraft in unserer Vernunft»²²⁴⁸, fondamento che rende possibile la più elementare e originaria attuazione della ragione²²⁴⁹. Ma come si relaziona quest'assolutamente semplice nei confronti della ragione stessa? E inoltre, come deve essere pensata la loro reciprocità referenziale? «Der eine Weg wäre, zunächst die konstatierte zwiespältige Elementarstruktur des Bewußtseins auf ihre Herkunft aus der unbedingten Einheit selbst zu verfolgen. In einem zweiten Schritt wäre dann erst zu fragen, ob und gegebenenfalls wie die mit der Bewußtseinsstruktur gestellte Aufgabe des Setzens absoluter Einheit *innerhalb der Differenz lösbar ist*»²²⁵⁰.

Per poter dare ragione adeguata di questa doppia scansione è necessario, ora, riferirsi ai rimandi fichtiani dell'impianto teologico-fondamentale di H. Verweyen. Nella *Spätphilosophie* di Fichte, nell'ambito di una riflessione di carattere ancora trascendentale, è possibile rinvenire il dato che «[...] die menschliche Vernunft nicht einmal zu sich selbst [kommt], es sei denn durch Offenbarung»²²⁵¹. Tra ragione autonoma e rivelazione è necessario che si dia una «wechselseitige Priorität»²²⁵². Ciò significa, da un lato, che alla ragione compete realmente una visione critica nel rivelato e, dall'altro, che quest'attuazione autonoma della ragione consiste unicamente in un'attuazione *consequenziale* (*Nachvollzug*) «des vorher durch die Offenbarung eröffneten Gehalts»²²⁵³. Si tratta ora di connettere, provvisoriamente e in prima battuta, il momento fichtiano al rimando ad Anselmo nella teologia di Verweyen. Quell'unità incondizionata, di cui non si può pensare nulla di più semplice, si «rivela» originariamente alla ragione come il suo fondamento portante, senza che con ciò debba andare perduta l'effettiva autonomia della ragione: «Wenn er ihn aber denkt, dann weiß er sich ebenso auf den unauflösbaren Boden seiner eigenen, durch nichts im Universum umzustoßenden Freiheit gestellt wie über dieses Eigene hinaus zu einem unendlich Anderen getragen, welches, ohne das Eigene des Denkens zu zerstören, all seine Grenzen sprengt»²²⁵⁴. Quest'autonoma attuazione della *ratio* trova, però, la sua unica verità

²²³⁶ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 135.

²²³⁷ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 136.

²²³⁸ H. VERWEYEN, *Nach Gott fragen*, 57: «Und doch enthält der Begriff Anselms ein „Nein“ für das Denken. Ein freies, nicht von außen auferlegtes Nein zwar, das aber gerade deshalb um so weniger überhörbar ist. Der Mensch kann etwas denken, worüber hinaus nicht gedacht werden kann[...] Dieses etwas[...] ist kein Seiendes[...]».

²²³⁹ Cf. H. VERWEYEN, *Nach Gott fragen*, 56.

²²⁴⁰ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 138.

²²⁴¹ Cf. H. VERWEYEN, *Transzendente Vernunft und geschichtliches Denken*, 4.

²²⁴² H. VERWEYEN, *Botschaft*, 113.

²²⁴³ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 197.

²²⁴⁴ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 199: «In jedem Bewußtseinsakt erweist sich die transzendental treibende Kraft des Einen zwar nur synthetisch, d.h. unter Voraussetzung einer zu überwindenden Antithese. Das bedeutet aber nicht, daß jene ursprüngliche Einfachheit, die unser Bewußtsein bewegt, in sich notwendig einen Gegensatz setze, um eins sein zu können» (sottolineatura mia).

²²⁴⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 199.

²²⁴⁶ Si veda quanto detto sopra nella nota 48.

²²⁴⁷ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 200.

²²⁴⁸ Cf. H. VERWEYEN, *Nach Gott fragen*, 61.

²²⁴⁹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 201: «Die menschliche Vernunft ist trotz des Gegensatzes, in dem sie unausweichlich steht, dazu getrieben, unbedingte, einen jeglichen Zwiespalt überwindende Einheit zu setzen».

²²⁵⁰ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 201.

²²⁵¹ H. VERWEYEN, *Sein, Bild, Interpersonalität. Zur Bedeutung des späten Fichte*, in A. HALDER (herg.), *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*, Düsseldorf 1987 (=Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft. Experiment Religionsphilosophie I), 116-126 - qui 122 (in seguito: H. VERWEYEN, *Sein*).

²²⁵² Cf. H. VERWEYEN, *Einleitung*, in J.G. FICHTE, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792)* (Herausgegeben und eingeleitet von HANSJÜRGEN VERWEYEN), Hamburg 1983 (=Philosophische Bibliothek 354), VII-LXXII - qui XLIX (in seguito: H. VERWEYEN, *Einleitung Kritik*).

²²⁵³ Cf. H. VERWEYEN, *Einleitung Kritik*, XLIX.

²²⁵⁴ H. VERWEYEN, *Nach Gott fragen*, 61.

non contraddittoria precisamente nell'essere attuazione consequenziale di quel «contenuto» che si è originariamente presentato a lei come condizione del suo darsi come tale. La struttura originaria della ragione qui brevemente tratteggiata chiede, ora, di essere più accuratamente indagata.

Già da questi brevi cenni iniziali si percepisce un orizzonte di riflessione capace di sottrarre la figura dell'incondizionato a un cattivo formalismo del pensiero intorno ad esso. Il punto di partenza cartesiano aveva offerto le condizioni metodologiche capaci di escludere la possibilità, da parte della ragione, di produrre da sé l'idea dell'assolutamente semplice. Si potrebbe dire che, per Verweyen, l'incondizionato si presenta indeducibilmente come originario della *ratio*; infatti, egli parla di una «'Prägung' der Vernunft durch ein schlechthin Unbedingtes»²²⁵⁵. Questa originarietà dell'incondizionato, chiaramente, non può mai essere prodotto/attuazione/determinazione della ragione: «Die Idee unbedingter Einheit kann nicht von ihm, sondern nur dem schlechthin Einen stammen»²²⁵⁶. Se, d'altra parte, il punto trascendentale di partenza, ottenuto attraverso il riferimento alla *Spätphilosophie* di Fichte, permette di pensare Dio non come nudo postulato bensì come fondamento rivelantesi dell'evidenza morale²²⁵⁷, è chiaro allora che quella *Prägung* della ragione non è mai riducibile a mera posizione formale dell'incondizionato. Piuttosto, essa può darsi unicamente quale *attestazione originaria*, interna/propria alla ragione, dell'incondizionato da essa *differente* che vuole mostrarsi/apparire solo nell'*attuazione consequenziale* della ragione autonoma; e, conseguentemente, in essa si dà nel modo dell'attestazione.

Che per Verweyen il *vinculum* originario tra l'incondizionato e la *ratio*, capace di riscattare la ragione da ogni contraddizione pratica patita, consista proprio in un'attestazione di esso *nell'apoditticità* dell'attuazione più elementare della ragione (attraverso cui l'incondizionato vuole giungere a darsi effettivamente ed effettivamente), trova una conferma nella sua meditazione intorno al tema dell'immagine (*Bild*). L'«immagine» rappresenta, secondo Verweyen, l'unica risposta possibile alla domanda decisiva sulla questione della coscienza umana: «Eine unbedingte Einheit von 'Subjekt' und 'Objekt' wäre dann gegeben, wenn ein Subjekt[...] einem anderen Subjekt[...] begegnete, das im Einsatz seines ganzen Seins ihm zum Bild würde»²²⁵⁸. Questa determinazione della questione attraverso il rimando al concetto di «immagine» impedisce, da un lato, qualsivoglia possibile eteronomia (in quanto il divenir-immagine dell'incondizionato può essere solo un atto/decisione della libertà autonoma del soggetto)²²⁵⁹ mentre preserva, d'altro lato, custodendola, l'incondizionatezza dell'incondizionato da un dissolvimento/superamento nel apparire/darsi di essa, come Verweyen sottolinea con vigore richiamandosi a Fichte²²⁶⁰.

L'attestazione dell'incondizionato dell'essere, che attraverso di essa vuole apparire nel suo darsi, è l'originario *tout court* della ragione autonoma, per mezzo della quale (nella sua attuazione consequenziale di quell'attestazione come attuazione elementare di sé) esso può giungere effettivamente all'apparire: «Nur im Akt einer Freiheit, die sich - selbst und in demselben Akte alles mögliche Dasein - streng und ohne jeden Rest als Bild des Absoluten erfährt, vermag das absolute Sein außer sich zu treten, einer „Relation einzugehen“, die nicht „Absolutes“ und „Endliches“ verbindet[...] und damit das Absolute selbst verendlicht, sondern alles Ek-sistieren, alles Nach-Außen-Treten, ganz in der absoluten Einheit des Seins beläßt»²²⁶¹.

Questa libertà sarebbe, con ciò, la mediazione adeguata di quell'attestazione originaria dell'incondizionato; libertà, attraverso la quale esso appare come nella sua «immagine»²²⁶². Tale referenzialità rinviante della libertà finita all'incondizionato dell'essere (come sua immagine attestante) può, contemporaneamente, sia rappresentare la determinazione sufficiente del concetto stesso di «immagine»²²⁶³, sia garantire l'incondizionatezza dell'essere che è nell'esteriorità/alterità di se stesso²²⁶⁴: «Das Wissen begreift in unbedingter Selbstständigkeit seine absolute Einheit und damit zugleich die Prinzipien seines gesamten Systems, indem es sich als Erscheinung eines absoluten und in dieser Absolutheit begreifbaren, hinsichtlich seiner inneren Qualität aber theoretisch nicht mehr zu erfassenden, sondern nur in der[...] Praxis zu erfahrenden *Seins* versteht. Es ist somit die absolute Einheit des Wissens gewahrt wie seine ursprüngliche Differenz geklärt: Das gesamte Dasein oder die Erscheinung ist das eine Bild des absoluten Seins, aber ein Bild, das sich selbst als Bild weiß, ein „Ich“»²²⁶⁵.

Solo in questa libertà egologica del divenir-immagine dell'incondizionato l'intero contingente del reale tutto è definitivamente sottratto da un «bloßen Anschein von Sein» per essere così, oramai, esclusivamente «wirkliches

²²⁵⁵ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 243.

²²⁵⁶ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 244.

²²⁵⁷ Cf. H. VERWEYEN, *Sein*, 116-118.

²²⁵⁸ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 236.

²²⁵⁹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 236: «Der wahre Begriff des Bildes ist nur als die innerste Möglichkeit von Freiheit zu begreifen, der Freiheit, sich selbst zu etwas zu machen, worin sie ganz aufgeht[...] Ein Bild im eigentlichsten Sinn kann nur im Akt einer Freiheit entstehen, die in diesem Ausdruck, in diesem 'verbum aut imago', selbst ganz aufgeht».

²²⁶⁰ J.G. FICHTE, *Sämtliche Werke*, Bd. II, 696, citato da H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 245: «Soll nun das Wissen dennoch seyn, und nicht Gott selbst seyn, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst seyn, aber ausser ihm selber; Gottes Seyn ausser seinem Seyn; seine Aeusserung, in der er ganz sey, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Aeusserung ist ein Bild oder Schema».

²²⁶¹ H. VERWEYEN, *Sein*, 120.

²²⁶² H. VERWEYEN, *Sein*, 121: «Der Prozeß, in dem endliche Freiheit zum Bild des absoluten Seins wird, vollzieht sich also über das wechselseitige Finden des „ganzen göttlichen Seins“[...] - im je anderen». Cf. id., *Botschaft*, 44.

²²⁶³ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 235-236.

²²⁶⁴ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 247: «[...] so kann es 'außerhalb' des unbedingten Seins allein sein Bild oder Erscheinen geben, und das ist nur im Akt einer Freiheit möglich, die sich ganz zum Bild des Unbedingten macht».

²²⁶⁵ H. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit*, 249-250.

Dasein»²²⁶⁶. Ne consegue che l'io è in grado di corrispondere effettivamente a quell'attestazione originaria dell'incondizionato, che è la condizione di possibilità indubitabile della sua più elementare e autonoma attuazione, solo quando esso sceglie di far diventare la propria libertà in esercizio «immagine» di quell'incondizionato: «Das Ich muß sich schon selbst restlos zum Bild des Unbedingten machen; es muß all seine an sich selbst festhalten wollende Freiheit vernichten, damit das Unbedingte unbedingt und es selbst zugleich wirklich sein kann»²²⁶⁷.

Lo «spazio» tra l'attestazione originaria dell'incondizionato nella ragione umana e l'attuazione consequenziale di quest'originario da parte della *ratio* autonoma, nel suo divenir-immagine dell'incondizionato dell'essere, può venir «coperto» solo dall'azione/ermeneutica di una libertà responsabile. L'intero coscienziale deve essere fondamentalmente formato in modo «[...] daß sich von ihr her das einzige wahre Bild des Absoluten als nur in einem Tun von Freiheit möglich (nicht etwa schon in einem fertig Vorhandenen gegeben) erkennen läßt»²²⁶⁸. In tal modo, si è raggiunta una prima determinazione, sebbene ancora «meramente formale»²²⁶⁹, della libertà indubitabile dell'uomo come mediazione/immagine dell'incondizionato dell'essere che vuole arrivare ad apparire come tale nella contingenza della storia: «Das Verhältnis von völlig unbedingter und formal unbedingter Freiheit läßt sich dann widerspruchsfrei denken, wenn formal unbedingte Freiheit das Wesen ihrer eigenen Autonomie darin erkennt, Bild der schlechthin unbedingten Freiheit zu sein[...]»²²⁷⁰.

Quanto qui si è giunti a individuare è un *concetto* di *Sollen* originario e adeguato. Questa formalità della libertà può esserescolta solamente nella reciprocità della(e) libertà²²⁷¹; dove essa, per potersi realizzare/materializzare²²⁷², deve (*soll*) attestare a ogni altra libertà il proprio inalienabile essere «immagine» dell'incondizionato - che altro non è se non la struttura reale dell'evidenza del *Sollen* stesso²²⁷³. Dove questa mediazione attestante della libertà²²⁷⁴ attua consequenzialmente *in tal modo*²²⁷⁵ quell'attestazione originaria dell'incondizionato alla ragione umana, allora «[...] hat sie ihr einzig adäquaten Gehalt gefunden[... Es] ist damit die einzige Möglichkeit aufgewiesen [worden], Vernunft überhaupt ohne inneren Widerspruch zu denken»²²⁷⁶.

In questa attestazione originaria dell'incondizionato «[...] erfährt das konkrete, individuelle Ich am deutlichsten seinen ursprünglichen Zusammenhang mit dem Urgrund allen Bewußtseins»²²⁷⁷. Ed è solo attraverso il «*Sollen* in esercizio» che l'io può sapere del suo vincolo originario con l'incondizionato; così che la libertà effettivamente incondizionata dell'uomo può consistere unicamente nell'essere scelta da quest'incondizionato per rappresentarlo come «immagine» di esso²²⁷⁸: «Wo immer also wahres, auf seinen adäquaten Gehalt offenes Sollen erfahren wird, drängt[...] das Unbedingte selbst zur Erscheinung; ja es beginnt tatsächlich bereits zu erscheinen - mit anderen Worten: es *offenbart* sich»²²⁷⁹. La verità ultima dell'io coincide così perfettamente con la sua l'indubitabile certezza²²⁸⁰. E ciò accade unicamente nel suo attestante esser-immagine dell'incondizionato stesso²²⁸¹, che vuole darsi/apparire proprio nello spazio di questa carne/mediazione storica della libertà: «Konsequent gedacht, stellt das 'unbedingten Sollen' menschliche Freiheit nicht primär unter den rigoristischen Imperativ von Pflicht[...], sondern eröffnet sich als Indikativ, als An-sage des Wortes, das im Fleisch das unbedingte Sein zur Erscheinung kommen läßt»²²⁸².

H. Verweyen sottolinea chiaramente che la libertà (come immagine e mediazione) viene sempre anticipata dall'incondizionato attraverso una sua autoattestazione, indeducibile e improducibile, nel medio della sua «immagine» effettivamente e realmente compiuta: «In der Erfahrung dieses Begriffs als Sollen begegnet der Freiheit vielmehr ein bereits durchaus vollendetes Wort des unbedingten Seins, das als ein solches vollendetes

²²⁶⁶ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 246.

²²⁶⁷ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 246.

²²⁶⁸ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 247.

²²⁶⁹ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 249. La terminologia risente qui del confronto, talvolta aspro, di H. Verweyen con T. Pröpper, il quale raggiunge una figura della libertà umana solamente formale facendola, poi, agire come «contenuto» stesso della libertà in esercizio. Assumendo i termini della discussione, Verweyen vuole mostrare l'aporetica contraddittorietà di questa cortocircuitazione della figura della libertà che «duplica» se stessa.

²²⁷⁰ Cf. H. VERWEYEN, *Botschaft*, 117.

²²⁷¹ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 117: «[...] ein Bild, das sich innerweltlich nur über das gegenseitige Zum-Bild-Werden aller Bilder jenes völlig Unbedingten zur Darstellung bringen kann».

²²⁷² H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 250: «In der Anerkennung anderer Freiheit könnte sich meine unbezweifelbar gewisse und unbeschränkte Freiheit auf einer ihr adäquaten Ebene materialisieren».

²²⁷³ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 117: «Eine konkrete Evidenz von Sollen erwächst nur dort, wo Freiheit andere Freiheit ans Licht bzw. zu Wort kommen läßt und ihr damit ermöglicht, Identität in Differenz wirklich zu gewinnen[...]».

²²⁷⁴ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 251: «Freiheit ist im letzten die Kraft, im und ins Bild des unbedingten Seins 'aufzugehen', in dem doppelten Sinn, daß dem Ich in der Evidenz des Sollens als sein wahres Wesen aufgeht, *das bloße 'Durch' für das Unbedingte zu bilden*, das in seiner Selbstentäußerung unbedingtes Sein bleibt» (sottolineatura mia).

²²⁷⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 246: «Die Freiheit *darf* sich nicht nur im Ans-Licht-Bringen eines anderen aufgeben[...]; angesichts des unbedingten Seins *muß* sie es sogar, wenn nicht ihr apodiktisch gewisses Sein in Schein versinken soll. Nur wenn alles Dasein 'außerhalb' des unbedingten Seins im Akt von Freiheit zum reinen Bild des Unbedingten wird, kann das Unbedingte unbedingt sein, ohne daß die Seinsgewißheit des 'Ich denke' zerstört wird».

²²⁷⁶ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 251.

²²⁷⁷ H. VERWEYEN, *Sein*, 118.

²²⁷⁸ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 250.

²²⁷⁹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 258.

²²⁸⁰ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 278: «Es gibt nur einen Weg zur unbedingten Gewißheit, daß das 'Ich' nicht vergeht, nämlich es aufgehen zu lassen ins Bild des unbedingten Seins. Vom Unbedingten selbst in Anspruch genommen, kann das Ich nicht mehr ins Nichts zurückfallen».

²²⁸¹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 252: «Wenn alle Freiheit einzig dazu ist, Bild des unbedingten Seins zu werden, dann bedeutet dies, dafür da zu sein, daß alle wirkliche oder mögliche Freiheit *als Bild des Unbedingten* ans Licht kommen kann. Denn nur, wenn allseitig im Einander-Erkennen von freien Subjekten nichts als Bild des unbedingten Seins zutage tritt, kann bei dem unaufhebbaren Gegensatz von 'Subjekt' und 'Objekt' unbedingte Einheit wirklich erscheinen».

²²⁸² H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 253.

Wort oder Bild in der Geschichte erscheinen will und darum, weil es unbedingtes Sein ist, auch wird»²²⁸³. Proprio in ragione di ciò questo *Sollen* non può rappresentare alcuna figura monistica dell'io²²⁸⁴, «[...] sondern [es] setzt ein schon vollendetes 'Wort oder Bild' des unbedingten Seins voraus, das hier der Vernunft ihr einzig adäquates Handeln vorzeichnet»²²⁸⁵. Qui, però, la riflessione di Verweyen si distingue nettamente dal dettato fichtiano. A Fichte, con il suo monolitismo originario, Verweyen muove a ragione la critica di mancare filosoficamente il dato cristiano della differenza trinitaria dell'originario: l'incondizionato rimane, qui, l'inscindibilità unitaria del primordiale incapace di qualsiasi differenziazione. L'apparire dell'incondizionato dell'essere nella differenza dell'«immagine» rimarrebbe così velatamente estrinseco all'originarietà del suo essere in sé. Opposto, ma strutturalmente connesso è l'esito hegeliano della problematica. La differenza è, in questo caso, originariamente «patita» e definitivamente oltrepassata (*Aufhebung*), attraverso una dialettica escatologica della storia. Il dato dell'«immagine» dell'incondizionato è destinato anche qui a svanire irrimediabilmente in una più compiuta sintesi, che ne sancisce l'insanabile esteriorità e ne determina un insopportabile alleggerimento d'attuazione. Da un lato, un ethos senza originario e, dall'altro, un compimento senza implicazione etica. In precisa antitesi a quest'esito dei due lemmi dell'«idealismo» si pone la proposta di H. Verweyen, per cui quell'attestazione originaria dell'incondizionato alla *ratio* è già da sempre abitata da una differenza primordiale e, quindi, da una responsabilità di ordine morale che l'incondizionato ha contratto con la differenza da sé: «Die Äußerung des unbedingten Seins in die dadurch zum Bild des Unbedingten geprägte menschliche Vernunft ist also unterfangen von einer 'früheren Differenz' im unbedingten Sein selbst, eine Äußerung dieses Seins in sein vollendetes Wort oder Bild, das allein das Entspringen des reinen Bildbegriffs in der menschlichen Vernunft erklärbar macht»²²⁸⁶. Si apre qui la possibilità di pensare una qualche differenziazione di carattere prettamente testimoniale nello stesso *Sollen*.

Questa «più originaria differenza» implica, per Verweyen, che la reciprocità della(e) libertà in *ego* e *alter* appartenga trascendentalmente alla determinazione necessaria dell'io: «Sosehr ich von der absoluten Identität des Ich auszugehen habe, macht diese reine Einheit allein aber noch kein Selbstbewußtsein verständlich. Es muß ein weiteres Moment angenommen werden: die Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich innerhalb und unter der unbedingten Bestimmung des reinen Ich»²²⁸⁷. Senza lasciare l'ambito fondativo trascendentale della riflessione, si è così individuata la necessità di una mediazione storica «zur Konstitution des 'ich denke'», che deve essere compresa come «Evidenz des Sollens»²²⁸⁸. Questo atto di mediazione storica di una libertà *altera* alla genesi della libertà autonoma del soggetto viene contrassegnata da Fichte con la figura della *Aufforderung*, in cui «[...] sich das ausgesprochene Ich erstmals seine Freiheit bewußt werden kann»²²⁸⁹. Quest'*alter* dell'*ego* «[...] ist sogar unabdingbar, damit meine Autonomie sich überhaupt erst entfalten kann»²²⁹⁰.

2.2.1 L'io nella testimonianza. La costituzione interpersonale dell'io come *Sollen*

La volontà di un'unità identificante del soggetto²²⁹¹ nella sua autonomia fa esperienza, quindi, di una differenza insuperabile che lo contraddice e tiene il soggetto in scacco²²⁹². Secondo Verweyen l'*impasse* patito dal soggetto non è risolvibile, come già visto, in una qualche «eliminazione» della differenza (che porterebbe, inevitabilmente, alla dissoluzione della stessa soggettualità); piuttosto, il soggetto può effettivamente «trovare» se stesso quando tale volontà identificante si attua come risoluzione di sé nel divenir-immagine di quell'incondizionata differenza. Ora, questo può accadere «realmente»²²⁹³ solo attraverso l'atto libero di una *Aufforderung* che riconosce l'*ego* da parte di un *alter-ego*²²⁹⁴: «Das unter dem 'Trieb' nach unbedingter Einheit stehende Ich kann diese Einheit bei durchgehaltener Differenz von 'Subjekt' und 'Objekt' nur gewinnen, wenn ihm ein Gegenüber als der vollkommene Spiegel seiner selbst begegnet. Im Bereich des Objektiven ist aber nichts zu einer solchen Spiegelung fähig als ein anderes Subjekt, das sich radikal und in völliger Freiheit zu dieser Spiegelung entschlossen»²²⁹⁵. Conseguenzialmente si dovrà mostrare che il concetto di *Sollen* deve appartenere alla struttura dell'io *puro*.

La struttura attestata della coscienza soggettuale attraverso la mediazione storica della *Aufforderung* di un'altra libertà soggettiva, così come essa è stata pensata da Fichte²²⁹⁶, corrisponde secondo H. Verweyen a questa

²²⁸³ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 254.

²²⁸⁴ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 255.

²²⁸⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 257.

²²⁸⁶ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 254.

²²⁸⁷ H. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit*, 88-89.

²²⁸⁸ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 258.

²²⁸⁹ H. VERWEYEN, *Sein*, 118.

²²⁹⁰ H. VERWEYEN, *Sein*, 118.

²²⁹¹ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 129: «[...] Ich will mit mir trotz der unaufhebbaren Differenz, in der ich all meine Akte setzte, identisch sein».

²²⁹² H. VERWEYEN, *Botschaft*, 39: «Die tiefste Verwundung des Menschen besteht darin, daß er sich nicht angemessen zu Wort bringen kann».

²²⁹³ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 129: «Der mich anerkennende andere bejaht mich nicht nur (und zumeist nicht primär) als in ihrer formalen Unbedingtheit zu achtende Freiheit. Er möchte, daß ich zu wirklichem, inhaltlich erfülltem Menschsein finde[...]».

²²⁹⁴ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 129: «Dazu verhilft mir der andere über das Bild meiner Freiheit, das er mir, mich als freies Ich anerkennend vorhält[...]».

²²⁹⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 234-235.

²²⁹⁶ H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*, 524: «Fichte è il primo a cui sia riuscito di mostrare nella riflessione rigorosamente *trascendentale* che il soggetto può pervenire alla reale coscienza di sé solo tramite l'atto *storico* del riconoscimento da parte di un altro soggetto libero».

condizione indispensabile: «In Kap. 3 seiner 'Grundlage des Naturrechts' (1796) legt [Fichte] erstmalig transzendental stringent dar, daß ohne den Akt einer anderen Freiheit kein Selbstbewußtsein zustande kommen kann»²²⁹⁷. L'unica possibilità di una costituzione coscienziale dell'io consiste, quindi, nella libera testimonialità dell'altro che riconosce l'io come tale. Attraverso questa mediazione storico-testimoniale l'io può giungere pertanto a se stesso. La frontalità dell'immagine dell'io attraverso una libertà altra media il soggetto all'identificazione di se stesso e, con ciò, in questa mediazione a sé egli viene anche liberamente consegnato a se stesso²²⁹⁸. L'identità coscienziale dell'io avviene «[...] nur in der Äußerung eines anderen Subjekts, in der dieses mich als freies Wesen anerkennt»²²⁹⁹. Questa testimonialità che porta a identificazione con sé nella mediazione dell'altrui libertà non può mai produrre l'io soggettuale²³⁰⁰; essa è, comunque, «[...] reale Möglichkeitsbedingung dafür, daß ein Ich überhaupt uranfänglich zu sich selbst kommt»²³⁰¹. Mentre l'io si trova come tale (il che fissa la struttura attestata della sua coscienza), esso riconosce che quella diversità della libertà testimoniale nel medio storico dell'alterità è parte irrinunciabile del suo puro essere-io²³⁰². Questi sono proprio i contorni fondamentali dell'io come *Sollen*²³⁰³, che in seguito necessitano di ulteriore approfondimento..

La figura coscienziale adeguata, ossia l'io in reale coincidenza con se stesso, si dà quindi esclusivamente attraverso la mediazione di una libertà altra. Questa mi riconosce come «immagine» della libertà incondizionata, e mi testimonia come l'unico soggetto possibile di questa mia libertà. In quest'azione testimoniale l'altro mi invita/esorta/ingiunge (*auffordert*) a essere realmente questa libertà²³⁰⁴ che solo io posso essere²³⁰⁵. Mentre l'io è questo soggetto egli riconosce quella libertà altra che lo media a se stesso; così che l'io può essere realmente «io» autonomo solo in questa attuazione del *Sollen*²³⁰⁶. Struttura trascendentale dell'io puro e costituzione storica dell'evidenza del *Sollen* reale vengono quindi a coincidere²³⁰⁷. In tal modo si è mostrato che «[...] *transzendental* das Zeugnis als ein zur Konstitution konkreter Freiheit unabdingbares Moment [verstanden werden muß]»²³⁰⁸.

Solo attraverso questa mediazione testimoniale di una libertà altra l'io è in grado di raggiungere realmente la propria autonomia²³⁰⁹. In tal modo, quest'autonomia del soggetto è intrinsecamente vincolata/rimandata a quella testimonianza di me a me stesso mediante la frontalità dell'immagine dell'altro che mi riconosce in virtù di questa soggettualità che io sono²³¹⁰. Ne consegue che l'attuazione della coscienza umana rimanda/rinvia a quell'alterità invitante/intimante come a quell'*alter* da sé che appartiene originariamente allo stesso *ego*. A motivo di questa originaria costituzione della coscienza «[...] das Aufreifen meiner Individualität[...]» non è mai un impedimento, «[...] sondern Voraussetzung dafür, daß meine Freiheit das zu werden vermag, wofür sie da ist: 'verbum aut imago alterius'»²³¹¹.

È in preciso riferimento a questa struttura attestata della coscienza, come io-nella-testimonianza, che secondo H. Verweyen si dà l'evidenza del *Sollen*, figura della libera intenzionalità del soggetto stesso²³¹²: «[...] Selbstbewußtsein [kann] sich nur interpersonal konstituieren, und zwar in einem Akt, der zugleich die grundlegende Evidenz des Sollens, d.h. der Selbstverpflichtung auf eine die eigene Freiheit in Anspruch nehmende andere Vernunft, vermittelt»²³¹³. Questa intenzionalità non eteronoma dell'io²³¹⁴, libero da qualsiasi contraddizione nell'attuazione del *Sollen*²³¹⁵, ha consistenza effettiva e tasso di realtà unicamente quando essa viene mediata attraverso quell'atto storico della libera *Aufforderung* da parte della soggettualità coscienziale d'altri²³¹⁶ che mi attesta a me stesso: «Eine genaueren Reflexion auf die interpersonale Konstituierung des

²²⁹⁷ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 259.

²²⁹⁸ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 260.

²²⁹⁹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 260.

²³⁰⁰ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 262: «Ein Entwicklungsprozeß, in dem nicht von Anfang an ein Ich auf der Suche nach seinem Selbst steckt, kann sich nie als zu einem 'Selbst' gehörig entpuppen».

²³⁰¹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 260.

²³⁰² H. VERWEYEN, *Botschaft*, 130: «Indem ich nun *mich* in jenem Bild des *anderen* will, bejahe ich zugleich die vom anderen entworfene inhaltliche Bestimmung von Freiheit, die jenes Bild vermittelt, als integrierenden Teil *meiner* Freiheit».

²³⁰³ Cf. H. VERWEYEN, *Botschaft*, 130.

²³⁰⁴ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 309.

²³⁰⁵ Cf. H. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit*, 91.

²³⁰⁶ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 260: «[Ich finde] 'mich' im Akt einer anderen Freiheit, nämlich in dem Bild meiner selbst, zu dem jene andere Freiheit sich macht und in dem ich mich erkenne[...] Darin liegt - vor aller *ausdrücklichen* Aufforderung zur Verwirklichung eines Gesollten - die *implizite* Aufforderung, andere Vernunft als vorgegebene Möglichkeit meiner Selbstverwirklichung anzuerkennen, da ich mich selbst ja nur durch andere Vernunft vermittelt erkennen kann».

²³⁰⁷ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 309.

²³⁰⁸ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 129.

²³⁰⁹ Cf. H. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit*, 301-302.

²³¹⁰ H. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit*, 90: «Das Objekt „meine Selbsttätigkeit“ kann mir nur ein freies Wesen geben, das mir den Begriff dieser Tätigkeit mitteilt, indem es mich zu freiem Handeln *auffordert*, also meine Freiheit erkennt und anerkennt».

²³¹¹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 87.

²³¹² H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*, 525: «Nell'immagine di me stesso, che altri mi propongono (Fichte parla qui di *invito* ad essere un'essenza libera, morale - la primaria forma di *educazione*), un io che cerca di essere presso di sé trova se stesso, *io* trovo *me*. Mentre io mi *affermo* in questo atto originario del venire-a-me-stesso, dico di sì necessariamente, come a un atto di me stesso, all'atto libero di un altro soggetto[...]».

²³¹³ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 263.

²³¹⁴ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 87: «Erst ein letztes Mir-klar-Werden darüber, daß in jener unverfügbaren Sinnstiftung durch den anderen wirklich das Äußerste meiner eigenen Möglichkeiten erreicht ist, bewahrt die erfahrene Gabe vor einer Herabsetzung und mich vor Selbsttäuschung».

²³¹⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 257: «Wenn ein Sollen erfahren wird, so kann sich Vernunft getrost auf den entwickelten Begriff von Sinn einlassen. Selbst wenn ein durchgehender Erfolg des darin als vernünftig erwiesenen Handelns nicht abzusehen ist, ja wenn alle Erfahrung gegen einen solchen Erfolg zu sprechen scheint: nur ein Einsatz in dem aufgewiesenen Rahmen läuft nicht auf einen Selbstwiderspruch der Vernunft hinaus».

²³¹⁶ Cf. H. VERWEYEN, *Botschaft*, 22.

Selbstbewußtseins erschließt sich allerdings, daß ich aller expliziten oder impliziten *Aufforderung* zur Anerkennung anderer Vernunftwesen voraus *andere Vernunft als meine Vernunft* bereits wirklich anerkannt habe[...], so, daß ich um mich selbst zu finden, mich notwendig auf andere Vernunft hin aufspreng[e...] Indem ich 'mich' im ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseins erstmals erkenne, bejahe ich mich auch. Diese allererste 'mich', das ich erkenne und bejahe, erkenne und bejahe ich nun aber zugleich als Akt einer anderen Freiheit, die über das mir vorgehaltene Bild meiner selbst mich mit mir vermittelt. In dem Bild, in dem ich ursprünglich zu mir selbst finde, sage ich also bereits ebenso 'Ja' zu anderer Freiheit, wie diese zu meiner Freiheit 'Ja' gesagt hat. Darin besteht aber der grundlegenden Sinn von Sollen: mich selbst auf eine mich anrufende Vernunft hin zu verpflichten»²³¹⁷.

In questa destinazione morale della coscienza originaria dell'io si attua sempre un figura della «coscienza credente»²³¹⁸. La coscienza si sa *in nuce* «evocata»²³¹⁹ a una forma etico-pratica dell'«esistere»²³²⁰, che altro non è se non una *traditio testimoniale*²³²¹ di quell'orizzonte promettente²³²² di un senso ultimamente valido²³²³, in cui la ragione viene a sapere della libertà del suo essere-immagine dell'incondizionato e in cui questo è effettivamente realizzabile come suo inveramento²³²⁴: «Allein Freiheit ist prinzipiell zu einem solchen vollkommenen Bild fähig: wenn sie sich nämlich unbedingt entscheidet, der „Raum“ (und die Zeit!) zu sein, in dem andere Vernunftwesen zu Wort kommen und zu sich selbst finden können»²³²⁵. Per quanto riguarda l'incondizionatezza della libertà in quest'evento originario della coscienza, essa può essere solo promessa e ostesa in maniera simbolico-reale dalla testimonianza dell'*alter* verso l'*ego*. Il suo compimento è sempre «cosa» di un libero atto della volontà di Dio²³²⁶.

Questa incondizionatezza di Dio può darsi/apparire²³²⁷ unicamente nello spazio della reciprocità dell'essere-immagine, mai giunta a una dissoluzione riposante della diversità²³²⁸, della(e) libertà testimoniale(i)²³²⁹: «Von einer letztgültigen Offenbarung kann dem[...] ermittelten Sinnbegriff zufolge nur dort gesprochen werden, wo ein Mensch seine ganze Existenz darangibt, Wort und Bild des Unbedingten zu sein. Dieses Wort dürfte sich aber nicht als Selbstmitteilung eines den Menschen unnahbaren Gottes darstellen, sondern müßte als Einlösung jenes Versprechens erkennbar sein, das sich jedem Menschen bei der Konstituierung seines Selbstbewußtseins mitteilt. Die von diesem Wort Angesprochenen müßten sich bis in die Tiefe ihres Wesens anerkannt erfahren und dabei zugleich den unbedingten Anspruch und die feste Hoffnung vernehmen, alle Menschen als Bilder Gottes zu entdecken, deren gegenseitiges Anerkennen das vollendete Erscheinen Gottes möglich machen wird»²³³⁰.

Il libero apparire/darsi dell'incondizionato nella sua «immagine» deve essere sempre una figura dell'intenzionalità di un soggetto libero²³³¹. Intenzionalità questa, che può essere attuata senza contraddizione alcuna solo se la libertà-immagine viene esercitata come pura mediazione dell'incondizionato che in essa vuole attestarsi/apparire²³³². Questa mediazione testimoniale dell'immagine non può, per essere tale, mai risolvere la *differenza originaria* dell'attestato che in essa vuole darsi in tutta la sua incondizionatezza²³³³. Si è così, da un lato, descritta esaurientemente la struttura testimoniale della relazione fra l'incondizionato e la sua «immagine» mentre, dall'altro, è necessario sottolineare come unicamente l'attuazione del *Sollen*²³³⁴ da parte dell'io

²³¹⁷ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 261.

²³¹⁸ H. VERWEYEN, *Auferstehung*, 119: «Erst über die Anerkennung durch andere finde ich zu mir selbst und verpflichte ich mich gleichursprünglich auf die Anerkennung anderer Freiheit. Aus diesem Grundakt humaner Existenz entspringt aber auch ein "Unvertrauen". Das "Du sollst sein!" geschenkter Freiheit eröffnet mir einen Horizont von Hoffnung, der keine Projektion von Selbstbehauptung darstellt».

²³¹⁹ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 144.

²³²⁰ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 119: «Wer immer Einsicht gewinnt in etwas, das er unbedingt tun *soll*, weiß damit nicht nur um den *Begriff* des Gesollten, sondern auch, wenigstens prinzipiell, daß das Gesollte in die Tat überführt werden *kann*[... Selbst] wenn mir jede Realisierungsmöglichkeit des Gesollten in dieser Welt von Erfahrungstatsachen völlig verbaut scheint, bin ich zum sittlichen Handeln verpflichtet».

²³²¹ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 130: «Der andere verhilft mir zur Verwirklichung meiner selbst als Identität in der Differenz, indem er mich als freies Wesen zu dem auffordert, was an ihn als für den Menschen verpflichtend ergangen ist und das er darum an mich weiterzugeben hat». Cf. id., *Auferstehung*, 123.

²³²² H. VERWEYEN, *Botschaft*, 63: «Der Zuspruch „Du sollst sein!“ entreißt mich der Sorge um meine eigene Existenz und gibt mir den Anstoß und die Kraft, dieses Wort so weiterzusagen, daß ich für den *anderen* einen Hoffnungshorizont über sein biologisches Dasein hinaus entwerfe». Cf. id., *Gottes letztes Wort*, 143.

²³²³ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 41: «Würde ich mich in letzter Entschiedenheit zum Wort oder Bild des anderen *machen*, ohne mich an einen Restbestand meines Ich festklammern zu wollen, dann wäre der strenge Begriff von Bild oder Wort erfüllt. Würden darüber hinaus sich alle Menschen in Freiheit zu diesem „Einander-zum-Wort-oder-Bild-Werden“ entscheiden, dann käme „Einheit in Pluralität“ als Horizont wirklicher Sinnerfüllung trotz der absurden Grundsituation in Sicht».

²³²⁴ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 235: «Nur wenn Freiheit darin aufgeht, das Wesen eines anderen uneingeschränkt ans Licht zu bringen, ließe sich gleichsam selbst noch die dunkle Folie hinter dem Glas des Spiegels in reine Bildhaftigkeit auflösen».

²³²⁵ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 114.

²³²⁶ Cf. H. VERWEYEN, *Botschaft*, 73.

²³²⁷ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 252; id., *Recht und Sittlichkeit*, 303; id., *Botschaft*, 132.

²³²⁸ Cf. H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*, 526-527.

²³²⁹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 403: «Freiheit kann nur dadurch das Bild Gottes hervortreten lassen, daß sie vorbehaltlos auf das wechselseitige Erkennen aller Menschen als Bilder Gottes hin wirkt».

²³³⁰ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 266.

²³³¹ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 268.

²³³² H. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit*, 302: «Die WL als die vollendete Deduktion der Notwendigkeit einer durchgängigen Kommunikation aller individuellen Bilder in der Tiefe ihrer je absoluten Herkunft und unbedingten Bestimmung als Vorbedingung der Erscheinung des Absoluten erweist sich hingegen als das reine „Durch“, ohne jeden Widerstand, zwischen dem begründenden Faktum und der zukünftigen Wirklichkeit der Geschichte».

²³³³ Cf. H. VERWEYEN, *Botschaft*, 41.114; id., *Sein*, 121.

²³³⁴ H. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit*, 253: «Erst mit der vollkommenen Realisation von Sittlichkeit sind die Möglichkeitsbedingungen für ein reales, nicht bloß formales Erfassen der „Erscheinung des Absoluten“ gegeben».

autonomo e libero è in grado di salvaguardare l'inalienabilità originaria di questa differenza-testimoniale: «Insofern die Erscheinung nur in einem freien Akt des seines Wissens bewußten Ich realiter zur Einheit des Bildes des Absoluten wird, ist sie ganz Produkt der Freiheit[...] Zu dieser Einheit kommt es aber nur, wenn die Freiheit sich als bloße Möglichkeitsbedingung oder Form des Erscheinens des Absoluten, dieses Erscheinens damit als ihr Sollen und als die einzige Realität („außerhalb“ des absoluten Seins) erkennt oder: wenn das „absolute Ich“ sich als synthetische Einheit (des Zustandekommens der Erscheinung) aus der schlechthin vorausgesetzten absoluten Einheit (der Erscheinung des Absoluten) versteht»²³³⁵.

In questo senso il soggetto, nell'attuazione priva di contraddizione della sua libertà, è essenzialmente rinviato/ordinato alla rivelazione dell'incondizionato nella storia²³³⁶. E la struttura attestata della sua coscienza rappresenta quello spazio della libertà in cui l'effettualità reale di una rivelazione del senso ultimamente valido può essere responsabilmente accolta e riconosciuta come tale: «Eine Offenbarung von letztgültigem Sinn muß sich also in die Spur jener gegenseitigen Anerkennung einzeichnen, in der sich ein von anderer Freiheit bejahtes individuelles Ich ursprünglich als Ich konstituiert[...]»²³³⁷. L'elaborazione di quest'originario interpersonale dell'io come *Sollen* risolve l'aporia balthasariana, individuata in precedenza, della struttura attestata della coscienza. In Verweyen l'apriori dialogico non è semplicemente nominato nell'orizzonte di una più radicale cesura, come avviene in H.U. von Balthasar. Esso viene, piuttosto, perseguito come figura fondamentale della coscienza/libertà che sa/si affida al darsi effettuale dell'incondizionato; e come condizione voluta dall'incondizionato originariamente destinato solo alla libera riconoscenza dell'attuazione autonoma della ragione che ne discerne criticamente l'effettiva incondizionata affidabilità.

2.3 L'ermeneutica della testimonianza: L'unica mediazione possibile di un'autocomunicazione effettuale dell'incondizionato di Dio

Una rivelazione accaduta dell'incondizionato non può essere dimostrata dalla ragione teoretica. *Questa* rivelazione può essere unicamente percepita dalla ragione pratico-morale, nel gesto mediante cui essa viene convocata a un esercizio incondizionato da parte di quell'effettualità dell'incondizionato. Ne consegue che l'esser-accaduto dell'incondizionato può solo venire *testimoniato*²³³⁸, e che non è possibile alcuna conoscenza di quest'accadimento dell'incondizionato al di fuori della testimonianza resa dalla ragion-pratica. Dove e quando si dà un tale evento dell'incondizionato, è dato conoscerlo unicamente nello spazio della *Aufforderung* alla libertà finita a dare alla sua incondizionatezza l'unico contenuto a lei adeguato. Conoscenza/percezione di un'incondizionato effettuale e trasmissione di quest'essere-accaduto cadono con ciò insieme sotto la categoria della testimonianza. Verweyen concepisce, infatti, la testimonianza come «[...] il fenomeno primario nel quale si mostra come nuovamente presente la realtà di un evento *passato* o il valore di una verità in precedenza formulata. [Essa] è in generale, per così dire, la categoria ontologica fondamentale per la realtà storicamente mediata»²³³⁹.

Dopo che l'attestazione come figura fondamentale della soggettività è stata esaurientemente indagata attraverso un'indagine di filosofia prima, e a motivo di questa visione sintetica della testimonianza nella mediazione storica dell'effettualità dell'incondizionato, è ormai chiaro che la testimonialità rappresenta per Verweyen lo snodo ermeneutico decisivo tra «*traditio* 1-3» e «*traditio* 4». In tal modo si configura anche la forma che contrassegna il momento ecclesiale della *traditio* cristiana della autocomunicazione definitiva di Dio: la *traditio testimoniale* della *res carnis Jesu*, cioè, come quell'atto storico costitutivo, in maniera assoluta, della chiesa stessa: «Die Selbstausslieferung des Sohnes, des 'verbum aut imago Dei' ('*traditio* 3') geschieht im Gehorsam zur Auslieferung durch den Vater ('*traditio* 2'), und dieses doppelte Geschehen von Auslieferung wird nur innerhalb eines Akts von Überlieferung adäquat erkannt, in dem menschliche Freiheit sich ganz zum Zeugnis, zur Transparenz für jene letztgültigen Sinn begründende Auslieferung gibt ('*traditio* 4')»²³⁴⁰.

Per questo la testimonianza - forma compiuta e attuazione reale dell'io come *Sollen* - si realizza come trasparenza rinviante a quel fondamento effettuale che in questa *Aufforderung* ultimamente valida l'ha convocata/inviata, cioè alla *traditio* di Gesù all'uomo da parte del Padre come sua libera consegna di sé a favore di ogni carne²³⁴¹. È così possibile individuare una prima caratteristica costitutiva di tale *traditio testimoniale*: «Nicht jedem Mitglied der Gemeinschaft ist es erlaubt, das Vergangene für die Gegenwart zu inszenieren. Der Tradent muß glaubwürdig dadurch sein, daß er für die gegenwärtige Geltung des „Vergangenen“ verantwortlich einsteht. Dies aber ist ein besonderes Kennzeichen des Zeugnisses»²³⁴². La testimonianza si rende sempre a favore di terzi²³⁴³, senza che l'alterità del destinatario possa venir mai catturata dalla testimonianza resa in sé o

²³³⁵ H. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit*, 250.

²³³⁶ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 265.

²³³⁷ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 398. Cf. id., *Botschaft*, 104.

²³³⁸ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 452.

²³³⁹ H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*, 531.

²³⁴⁰ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 399.

²³⁴¹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 31: «Hier geht es vielmehr um das eine, analoge Ereignis *göttlicher* Selbstmitteilung, das nur da in der Welt Platz findet, wo der *Mensch* sich seinerseits vorbehaltlos in dieses Geschehen hineingibt. In diesem 'Brennpunkt' hängen 'demonstratio christiana' und 'demonstratio catholica' zusammen, weil es 'Gleichzeitigkeit mit Christus' (S. Kierkegaard) nur in dem Maße gibt, wie Überlieferung reine Durchlässigkeit für das sie ermächtigende Geschehen gott-menschlicher Auslieferung ist».

²³⁴² H. VERWEYEN, *Botschaft*, 119.

²³⁴³ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 133: «Je mehr um das Zeugnis von etwas geht, von dem ich unbedingt überzeugt bin, trifft diese Fremdartigkeit des anderen ins Zentrum meiner Vorstellungen vom Absoluten[...] Mit der notwendigen Bereitschaft, mir meine Bilder des

costretta alla sua forma storica. La testimonianza verace e veritiera consiste proprio nello svincolare - autocriticamente - l'altro da sé²³⁴⁴, per rinviarlo mediativamente all'immediatezza con la *res testimoniata*²³⁴⁵. Si ottiene così un secondo criterio di adeguata testimonialità dell'effettualità dell'incondizionato: l'attestato può giungere a presenza reale nella testimonianza solo quando la libertà testimoniale corrisponde alla forma della *res tradita* e da essa si lascia formare/plasmare; e nella misura in cui la pratica testimoniale è in grado di impattare l'orizzonte percettivo reale del destinatario: «Die bezeugte Wirklichkeit kommt nur in dem Maße zur Präsenz, (a) wie der Zeuge selbst sich von ihr durchdringen läßt, d.h. aber: seine ureigene Persönlichkeit mit den für sie charakteristischen Perspektiven ins Spiel bringt, und (b) wie es dem Zeugen gelingt, seine Adressaten tatsächlich zu erreichen, nämlich in dem gerade für sie - und möglicherweise nicht für den Zeugen selbst - vertrauten Verstehenshorizont»²³⁴⁶.

A motivo di questa libera destinazione dello «spessore»²³⁴⁷ della testimonianza, nella *traditio testimoniale* della carne di Gesù è possibile attestare, a favore di ogni coscienza, che la forma libera da ogni contraddizione dell'esistenza umana consiste proprio nell'essere immagine-testimoniale dell'incondizionato²³⁴⁸. Solo quando la testimonianza si risolve nell'essere «immagine» dell'incondizionato attestato, allora essa può fungere effettivamente da rinvio presenziale all'incondizionato di Dio, in essa attestantesi. Questa testimonianza «[...] che eleva una pretesa incondizionata deve essere in linea di principio universalizzabile»²³⁴⁹. Ciò significa, da un lato, che la struttura della testimonianza è in grado di corrispondere alla pretesa di universalità avanzata dalla rivelazione cristiana di Dio; e che, d'altro lato, la testimonianza cristiana può avere la sua forma universale solo nell'attuazione dell'io come *Sollen*. Di qui il compito marcatamente teologico-fondamentale di indagare più a fondo quale sia la relazione tra presenza reale dell'incondizionato testimoniato nella sua «immagine» e la struttura etico-pratica della testimonianza.

Prendendo le mosse dalla forma singolare della rivelazione cristiana di Dio, insieme alla pretesa di universale validità del suo contenuto storico, Verweyen afferma che essa può mediarsi solo attraverso il vincolo interpersonale²³⁵⁰ della coscienza attestata²³⁵¹. Unicamente attraverso questa mediazione in esercizio della ragione etico-pratica l'autocomunicazione di Dio, ineducibile e accaduta, si può rendere presente alla libera accoglienza di ogni coscienza: «Eine 'ein-für-allemal' erfolgte Offenbarung muß defintionsgemäß für mich, den historisch Fernen, ebenso gültig sein wie für den geschichtlich Gleichzeitigen. Sie muß sich also auch für mich innerhalb des interpersonalen Nexus von Anerkennung ereignen, der Wirklichkeit im Modus des Sollens vermittelt»²³⁵². La presenza *reale* dell'incondizionato di Dio è legata pertanto alla libera intenzionalità dello «spessore» testimoniale di non voler risolvere/esaurire nella propria datità storica la differenza originaria dell'attestato. L'incondizionato si dà realmente solo nella volontà della testimonianza di salvaguardare assolutamente, nel suo proprio esercizio, la *differenza*-testimoniale che la costituisce come tale: «Soll es sich nun aber nicht um punktuell je neue Offenbarungseignisse handeln, sondern um die Vermittlung jenes in der Vergangenheit geschehenen 'Ein-für-allemal', dann muß der interpersonale Nexus, in dem das Unbedingte mich heute in Anspruch nimmt, als bloße Vermittlung der damals geschehenen letztgültigen Offenbarung erkennbar sein. Mich heute in Anspruch nehmende Freiheit muß völlig transparent werden auf jene Freiheit, in der das Bild Gottes 'ein-für-allemal' vollendet zum Durchbruch gekommen ist»²³⁵³.

In ragione di questo profilo originario della presenza reale dell'effettualità dell'incondizionato la testimonianza è «[...] der genuine Ort für die Erkenntnis und Weitergabe eines Ereignisses mit Geltungsanspruch an die sittliche Vernunft»²³⁵⁴. Laddove la «spessa» trasparenza della testimonianza lascia venire all'evidenza storicamente percepibile il suo fondamento a essa indisponibile (e ciò è possibile solo quando la testimonianza diviene *carne* dell'incondizionato), l'incondizionato può apparire/darsi nel medio di quest'attuazione storica della libertà²³⁵⁵, ed essere così percepito nella propria autoattestazione testimoniale come l'assolutamente presente alla/nella storia comune degli uomini: «Es gibt nur einen „Ort“ in der Unüberschaubarkeit geschichtlicher Kontingenzen, an dem

Adressaten von dessen wahrer Wirklichkeit zerbrechen zu lassen, ist unmittelbar die mögliche Forderung verbunden, auch die Bilder zu zerbrechen, die ich mir von meinem Gott mache».

²³⁴⁴ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 403-404.

²³⁴⁵ H. VERWEYEN, *Theologische Hermeneutik heute*, 187-188: «Es verlangt vom Zeugen ein Sich-Verlieren in den beiden genannten Richtungen, im Idealfall eine reine „Transparenz“, die das zu Bezeugende ohne verdeckende Zutat den Anzusprechenden durchsichtig macht[...] Wenn der Zeuge sich restlos als ein bloßes „Durch“ dieses Grundes seines Handelns versteht, dann muß er mich darüber hinaus von sich losreißen, wann immer ich mich an ihn als den Heilsmittler klammern möchte[...]».

²³⁴⁶ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 128. Cf. id., *Sulla credibilità del cristianesimo*, 531.

²³⁴⁷ H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*, 531: «Esso raggiunge il suo scopo solo in una grande complessità di "colorazioni uniche", dunque di *contingenza* storicamente segnata - propriamente in un gioco combinato della modalità propria della testimonianza implicata in questo accadere da un lato, e dei destinatari interpellabili qui ed ora solo così, nella particolarità della loro prospettiva attuale dall'altro».

²³⁴⁸ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 403: «Diese Offenheit auf den je neu Begegnenden muß sich im Zeugen als *Zeugen* damit verbinden, daß er reine Transparenz für die geschichtlich ergangene eschatologische Selbstszusage Gottes ist. Wer als Träger einer letztgültigen Offenbarung angenommen werden soll, muß an sich erweisen, daß das Wesen des Menschen in seiner Durchlässigkeit für das Erscheinen Gottes in dieser Welt besteht».

²³⁴⁹ H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*, 533.

²³⁵⁰ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 276: «[...] die Wahrheit des Sollens [wird] *geschichtlich* nur in dem Maße bewußt, wie jemand seine Existenz daransetzt, daß in einem anderen Vernunftwesen das Bild des unbedingten Seins hervortritt».

²³⁵¹ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 267.

²³⁵² H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 267.

²³⁵³ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 267.

²³⁵⁴ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 131.

²³⁵⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 393: «Als *Zeugnisses* genommen, werden diese geschichtlichen Vermittlungen[...] gar nicht als sie selbst in ihrem gesonderten Bestand thematisch; sie sind vielmehr in diesem zeugnisnehmenden Hören "durchaus selber nichts als das Erscheinende, Hervortretende und sich Bezeugende selber, in seinem Sich-Bezeugen, nichts als dessen direktes und wirkliches Da" [B. Welte]».

erkennbar wird, daß sich ein Unbedingtes wirklich realisiert: ein Zeugnis, in dem der Zeuge sein eigenes Leben als völlig irrelevant betrachtet demgegenüber, was ihn unbedingt in Anspruch nimmt. In einem solchen Akt vermag die Unbedingtheit[...] gleichsam „Fleisch zu werden“, zur unabwiesbaren Präsenz ihrer Wirkmächtigkeit zu kommen»²³⁵⁶.

Questo esercizio eticamente responsabile della testimonianza fa sì che la mediazione ecclesiale possa lasciar giungere a presenza reale l'evento riscattante dell'autocomunicazione definitiva di Dio nella carne di Gesù²³⁵⁷. Da questo nesso insuperabile fra presenza dell'incondizionato di Dio e *traditio* testimoniale come attuazione del *Sollen* deriva, per H. Verweyen, una ben precisa comprensione dell'eucaristia nella vita della chiesa: «Wohl aber liegt die höchste Möglichkeit von Liturgie, der größte Akt der Verherrlichung Gottes darin, daß wir uns selbst ganz in jene Bewegung Gottes zum Menschen hin einschmelzen lassen (vgl. Röm 12, 1: 'λογική λατρεία' mit dem Fortgang in Röm 12, 4f). Hier erst kommt die Einheit der vier Momente neutestamentlich verstandener *traditio* voll zur Erscheinung»²³⁵⁸.

Di fronte a una cattiva metafisica della ipostatizzazione obiettivante dell'azione di Dio²³⁵⁹, così come alla moderna svalutazione della materia a sostanza priva di qualsiasi qualità²³⁶⁰, Verweyen è fermamente intenzionato a comprendere l'eucaristia come quel realistico *vinculum substantialis* capace, al tempo stesso, di attestare la riconciliazione, ultimamente avvenuta nella carne di Gesù, dell'esistenza reale dell'uomo e di custodire adeguatamente la differenza originaria dell'incondizionato dell'essere²³⁶¹. Nell'orizzonte della teologia di Ireneo questa riconciliazione-nella-salvaguardia-della-differenza è possibile unicamente attraverso una *plasmatio* eucaristica²³⁶² della carne umana nel suo agire libero. Riconciliazione, poi, che trova la sua forma ultima ed escatologica²³⁶³ nella conformazione pratica di ogni carne alla carne di Gesù: «[Iraeneus] versteht die Geschichte Gottes mit den Menschen als 'plasmatio', als Vorgang eines fortgesetzten, liebevollen 'Modellierens' des - nach dem Bilde Gottes geschaffenen - menschlichen Fleisches (!), bis es Christus völlig gleichgestaltig und eines Leibes mit ihm wird»²³⁶⁴.

In riferimento a questi due temi maggiori tra loro convergenti, ossia attuazione del *Sollen* e *plasmatio* della carne, la presenza reale dell'evento cristiano di rivelazione nell'eucaristia come centro *tout court* del cristianesimo storico²³⁶⁵, e come incipit adeguato di ogni riflessione teologica²³⁶⁶, può essere compresa in maniera più precisa e pertinente. Verweyen, sottolineando come la forma storica della carne di Gesù si deve inverare effettivamente nella carne della comunità testimoniale della *traditio* cristiana²³⁶⁷, pensa a una corrispondenza tra presenza reale dell'incondizionato (sacramentale) e *Sollen* della libertà in attuazione consequenziale (testimoniale), Solo quando la carne di Gesù diviene determinazione ultima della mediazione ecclesiale (ciò significa quando la libertà della fede si lascia convocare incondizionatamente dall'evento cristiano dell'incondizionato di Dio) la presenza pienamente valida dell'incondizionato può realmente accadere: «Steht andererseits dieser Bezug auf den Ernstfall des 'Gedächtnisses des Herrn' nicht im Mittelpunkt der Eucharistiefeyer, dann ist diese keine authentische Gegenwärtigsetzung des Abendmahls[...]»²³⁶⁸. Senza la libera attuazione consequenziale dell'effettualità definitiva di Dio nella carne di Gesù da parte della libertà umana non si dà alcuna presenza reale di quell'azione ultimamente valida di Dio nella sua originaria libertà. L'utilizzo della parola *Aufforderung* per contraddistinguere questo punto decisivo della *traditio* testimoniale della carne di Gesù come *forma* della mediazione ecclesiale, lascia chiaramente intendere che qui Verweyen ha di mira la struttura «imperativa», mai svincolata dal momento «puramente sacramentale», della presenza reale dell'effettualità dell'incondizionato di Dio: «[Die Eucharistie] wird in dem vorliegenden Text aber gerade nicht primär liturgisch, sondern als Aufforderung Jesu an die 'Apostel' verstanden, *seine eigene Hingabe* (in die er sie hineinimmt) weiterzuführen»²³⁶⁹.

Al di fuori dell'attuazione etico-pratica della *traditio* testimoniale della carne di Gesù²³⁷⁰ non si dà alcuna genuina presenza dell'evento divino-umano di Gesù nei vincoli dell'umana realtà²³⁷¹: «Für Paulus ist 'Leib Christi' die geschichtliche Präsenz der Hingabe Jesu Christi, die Gegenwart seiner *traditio* im Akt kirchlicher *traditio*»²³⁷². Solo questa pratica letterale dell'attuazione consequenziale della dedizione dell'immagine compiuta

²³⁵⁶ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 131-132.

²³⁵⁷ H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 40: «Diese Evidenz macht eine neue Kreatur aus uns (vgl. 2Kor 5, 14-17) und bleibt nur dadurch lebendig, daß wir sie in unserer Existenz bezeugen. Allein in solcher *Überlieferung* bleibt die durch Jesu Auslieferung gewonnene Befreiung von den Mächten des Todes offenbar (vierter Aspekt von *traditio*)».

²³⁵⁸ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 83.

²³⁵⁹ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 215-216.

²³⁶⁰ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 228.230.

²³⁶¹ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 215.

²³⁶² Il tema è stato esaminato approfonditamente da S. MIRBACH, *"Ihr seid aber Leib Christi": zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral*, Regensburg 1998.

²³⁶³ Cf. H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 83.

²³⁶⁴ H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 28.

²³⁶⁵ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 71.

²³⁶⁶ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 68.

²³⁶⁷ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 525: «[...] was das Herrenmahl konstituiert: das 'mein Leib für euch' Jesu, das sich in der gegenseitigen Rücksichtnahme der Gemeindeglieder auswirken muß[...]».

²³⁶⁸ H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 87.

²³⁶⁹ H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 89.

²³⁷⁰ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 465: «Christliche Gemeinde wird ihm [Paulus] als 'Leib Christi' (ohne Artikel, vgl. 1Kor 12, 27) auf den Leib Christi durchsichtig, der durch seinen Tod zur umfassenden Heilssphäre für alle Menschen geworden ist[...]».

²³⁷¹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 451: «In der Bereitschaft der Zeugen Jesu zur Hingabe ihres Lebens ist die Entmachtigung des Todes durch Jesus selbst transparent».

²³⁷² H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 327.

dell'incondizionato può mediare ulteriormente in maniera adeguata la sua presenza. Si tratta qui di una pratica letterale dell'attuazione *consequenziale* di quell'effettualità originaria di Dio in Gesù Cristo, così che la *differenza*²³⁷³ -*testimoniale*²³⁷⁴ tra l'ontologico dell'evento fondatore di Gesù e la sua mediazione ermeneutica nella testimonianza presenziale della chiesa possa venire assolutamente mantenuta: «In beiden Fällen geht der Apostel [Paulus] von der sakramentalen Vermittlung des soteriologisch vorgegebenen 'Christus(leibs)' aus, der ontologisch, im Sinne einer 'relationalen Substanz' zu denken ist, und leitet über zu einer ekklesiologischen Leib-Aussage, die man funktional verstehen muß[...] Diese funktionale Thematisierung des Leib(-Christi)-Begriffs ruht zwar auf dem soteriologischen Begriff von 'dem Christus(leib)' - und dem Verstehen von dessen sakramentaler Vermittlung -, auf[...] Der Bezug zu jener soteriologischen Vorgegebenheit ist, von der Kirche her gesehen, aber nur funktional aufzufassen»²³⁷⁵.

Così compresa l'eucaristia rende evidente che la presenza reale dell'incondizionato di Dio non può mai essere separata dall'attuazione *consequenziale* etico-pratica dell'esercizio cristiano del vivere che la inverte storicamente. E proprio in ciò essa tiene una volta per tutte, a motivo della struttura testimoniale di questo *vincolum* fra l'incondizionato e la sua «immagine», la *differenza*²³⁷⁶ fra l'ontologico dell'effettualità originaria dell'evento fondante e la sua ermeneutica testimoniale nell'attuazione *consequenziale* della carne cristiana. A partire da qui, Verweyen può descrivere l'essenza costitutiva della chiesa esclusivamente come *traditio* testimoniale della carne di Gesù²³⁷⁷: «Eine Kirche, die im Sinne des Apostels über ihr eigens Sein im Unterschied zu dem Christi reflektiert, kann legitimerweise überhaupt nicht zu einer ontologischen Aussage vorstoßen. Ihr Wesen geht darin auf, reine Transparenz für das zu sein, was allein ontologische Valenz hat: der 'Leib-für' des Christus. Nur dann verdient eine *traditio* (Überlieferung) das Prädikat 'christlich', wenn sie das ungehinderte Zur-Geltung-Kommen der *traditio* (Auslieferung) Jesu Christi ermöglicht»²³⁷⁸.

Sinteticamente: l'effettualità dell'incondizionato può essere mediata solo attraverso la forma della testimonianza; e l'evidenza di *quest'incondizionato* può giungere a una percettibilità effettivamente universale solo attraverso la mediazione di un *libertà* che si è definitivamente decisa per *quest'incondizionato*²³⁷⁹ (io autonomo come attuazione del *Sollen*). Quest'attuazione dell'io come *Sollen* diviene pura trasparenza (testimonianza) della validità ultima del senso²³⁸⁰ che è la carne crocifissa di Gesù - come H. Verweyen ha rimarcato nella sua riflessione sulla *traditio* testimoniale cristiana di quella *res carnis*²³⁸¹: «Dieser entscheidende Kern kann nicht außerhalb der fortlaufenden Kette sich selbst entrissener Freiheit erkannt werden, sondern nur in der fortgesetzten Bezeugung der umstürzenden Tat, die ursprünglich die Bewegung auslöste»²³⁸². La mediazione testimoniale dell'effettualità dell'incondizionato si pone quindi come puro rinvio a quella presenza storica dell'incondizionato. Questo significa che l'intero testimoniale deve essere trasparente per quell'evento originario di Dio a lui indisponibile²³⁸³; e solo ad esso deve rinviare ogni *libertà* in esercizio che incontra nella sua attuazione storica. Esercitandosi in tal modo la testimonianza raffigura a fronte/a favore di ogni *libertà* il suo originario *esser-immagine* dell'incondizionato stesso; e, contemporaneamente, rappresenta la struttura originaria di un io privo di qualsiasi interna contraddizione²³⁸⁴. La testimonianza adeguata dell'incondizionato di Dio è possibile solo come attuazione del *Sollen*, cioè quando «[...] eine mich zu unbedingtem Gehorsam auffordende Freiheit wirklich als Bild des Unbedingten transparent wird: als selbst ganz dem Anruf des unbedingten Seins folgend, das dadurch als konkurrenzlos-souveräner *Gott* ansprechbar wird, und zwar einem Anruf, der darauf zielt, daß in allen Menschen das je eigene Bild Gottes sichtbar wird»²³⁸⁵.

²³⁷³ H. VERWEYEN, *Auferstehung*, 135-136: «In der Eucharistiefeier ist dieser "Leib für", d.h. die in seinem Sterben definitiv gewordene und nun auf alle ausgreifende Proexistenz Jesu, die Mitte der Gemeinde (vgl. 1Kor 11, 24). Durch die Teilhabe daran (vgl. 1Kor 10, 17) bzw. "in Christus" (vgl. Röm 12, 5) bildet die Kirche einen Leib, ist sie "Leib Christi" (vgl. 1Kor 12, 27) - nie jedoch "der Leib Christi", sondern dessen Transparenz, die ihn erfahrbar macht (bzw. machen soll: vgl. 1Kor 11, 20)».

²³⁷⁴ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 524: «Von der sakramentalen Zeichenhaftigkeit her ist darum im Blick auf die eucharistische Präsenz des Herrn *der Unterschied* zwischen dem soteriologisch vorgegebenen Christusleib und der ekklesialen Wirklichkeit, die Paulus als 'Leib Christi' bezeichnet, deutlicher zu erkennen als in der Reflexion auf die Taufe[...]» (sottolineatura mia).

²³⁷⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 525-526.

²³⁷⁶ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 526: «[...] so] wird deutlich, daß 'wir, die Vielen, ein Leib in Christus' sind - wie der Apostel in Röm 12, 5 formuliert, wo die Differenz zwischen dem funktionalen Leibgefüge der Kirche zu der vorgegebenen Wirklichkeit des Christus, in dem und aus dem die Kirche lebt, am prägnantesten zum Ausdruck kommt».

²³⁷⁷ H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 40: «Lebendige Tradition im christlichen Sinn ist primär ein Akt, ein Geschehen, das die Überwindung des Todes durch die Auslieferung Jesu zur Gegenwart macht. Im Ernstfall nimmt die 'Überlieferung' die Gestalt jener 'Auslieferung' selbst an, die sie 'weitergibt', verschränken sich die vier Dimensionen von 'traditio' zu einer auf Gottes Selbstmitteilung hin durchsichtigen Einheit. *Hier liegt der ursprüngliche Sinn der Eucharistie als öffentlich-feierlicher Manifestation dieser Einheit* [...]» (corsivo mio).

²³⁷⁸ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 528. Cf. id., *Der Weltkatechismus*, 43-44.

²³⁷⁹ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 400-401.

²³⁸⁰ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 97.

²³⁸¹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 480: «Aus dem Zusammenspiel dieser drei Momente von Auslieferung ('traditio 1-3') erfolgt aber unumgänglich *Überlieferung* ('traditio 4') als Transparenz dieses Geschehens im Zeugnis»

²³⁸² H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 401.

²³⁸³ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 132-133: «Der Zeuge muß sich (a) als jemand erkennen lassen, der bis ins Mark seiner Existenz hinein von dem durch ihn bezeugten Anspruch eine Unbedingten *überzeugt* ist[...] Wenn der Zeuge sich restlos als ein bloßes „Durch“ dieses Grundes seines Handelns versteht, dann muß er mich darüber hinaus von sich losreißen, wenn ich an ihn als den Heilmittler klammern möchte[...] Die Überzeugung, daß die Kraft des zu Bezeugenden allen vernünftigen Einwänden zu widerstehen vermag, offenbart sich in angstfreier Bereitschaft zum rationalen Diskurs».

²³⁸⁴ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 403: «Zum Zeugen einer letztgültigen Offenbarung vermag für mich daher nur zu werden, wer das Innerste meiner eigentlichen Möglichkeiten anspricht und diesen Möglichkeiten Raum gibt».

²³⁸⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 398.

Solo in una *traditio* testimoniale così strutturata, e a ciò istituita, la singolarità della carne di Gesù può divenire realmente accessibile nella sua validità ultima²³⁸⁶. Infatti, l'esser-accaduto dell'autocomunicazione di Dio «[...] ist nur in einer solchen 'Überlieferung' zugänglich, die die 'Auslieferung' Jesu Christi[...] als ihren ermöglichenden und tragenden Grund sichtbar werden läßt»²³⁸⁷. Secondo H. Verweyen unicamente una *traditio* testimoniale così compresa, cioè quale attuazione consequenziale della dedizione eucaristica della singolarità ineducibile dell'«immagine» compiuta dell'incondizionato²³⁸⁸, permette alla chiesa di trovare sia la sua unica giustificazione possibile sia il fondamento a essa costitutivamente indisponibile: «[...] diese Durchsichtigkeit der Überlieferung auf ihren Grund [vermag] Kirche allein zu legitimieren[...]»²³⁸⁹.

Attraverso la visione teologica dell'eucaristia sopra offerta è divenuto chiaro come la salvaguardia della *differenza*-testimoniale tra l'ontologico dell'evento di Dio nella carne di Gesù e l'ermeneutico della sua ulteriore mediazione nella testimonianza cristiana riguardi l'intero della chiesa. Anche il magistero finisce con il rintracciare la sua unica e adeguata giustificazione, come magistero *cristiano*, nella testimonialità dell'attuazione consequenziale dell'accadimento divino-umano «Gesù di Nazaret»: cioè, attraverso una congruenza esistenziale con la differenza del contenuto della carne di Gesù, la cui custodia obiettiva a favore della *fides ecclesiae* è affidato proprio all'esercizio effettivo di tale congruenza: «Insofern christliche Überlieferung nur insoweit authentisch ist, wie sie sich als reine Transparenz auf die geschichtlich ergangene eschatologische Selbstzusage Gottes erweist, muß dieser Charakter der Durchlässigkeit die lebendige *traditio* bis in die höchsten lehramtlichen Instanzen für die Bewahrung des 'depositum fidei' bestimmen»²³⁹⁰.

2.3.1 La testimonianza normativa delle Scritture canoniche

La *traditio* testimoniale della carne di Gesù è autentica e valida solo se avviene nel rinvio²³⁹¹ all'effettualità dell'incondizionato di Dio. Essa, inoltre, può mediare unicamente in tal modo la presenzialità eucaristica reale dell'evento fondante²³⁹². Alla *traditio* cristiana è dato corrispondere effettivamente a questa sua forma costitutiva solo se, all'interno della sua autoattuazione storica, essa è riconosce una «grandezza» differenziale, la quale è capace di preservare in maniera critica, continuamente e normativamente, la sua essenziale e asimmetrica referenzialità alla forma singolare e fondante della carne di Gesù: «Die Zeugen „heute“ verweisen (zumindest implizit) auf jenen Akt, in der die Gemeinschaft der Zeugen festgelegt hat, was als authentisches Zeugnis des Ursprungs Maßstab für alles weitere Bezeugen des „Ein-für-allemal“ Jesu Christi ist»²³⁹³.

Questo fondamentale essere-vincolato alla testimonianza originaria dell'effettualità cristologica dell'incondizionato di Dio da parte dell'intero testimoniale cristiano si realizza, per H. Verweyen, attraverso il rinvio dell'attuazione testimoniale al *corpus* delle Scritture *canoniche*²³⁹⁴: «Das mich unbedingt in Anspruch nehmende Zeugnis verweist allein auf diese Schriften als authentischen und verbindlichen Niederschlag dessen, was sich durch und mit Jesus ereignet hat»²³⁹⁵. È proprio la loro qualità *testimoniale* che fa delle Scritture la forma canonica dell'accesso adeguato della libertà alla verità ultimamente decisiva di Dio²³⁹⁶, datasi una volta per tutte nella/come storia di Gesù²³⁹⁷. Questa *qualità* testimoniale normativa può essere correttamente colta - nel senso inteso dall'enciclica *Divino afflante Spiritu* - solo in virtù del riconoscimento dell'autorità, testimonialmente connotata²³⁹⁸, spettante *in actu revelationis* agli scrittori biblici²³⁹⁹. Proprio a motivo di quest'autorità-testimoniale degli autori biblici per la *traditio* storica della carne di Gesù è necessario accordare al metodo critico delle redazioni un peso decisivo nell'indagine esegetico-teologica del testo, cosicché essa possa giungere alla percezione corretta della sua *res carnis*²⁴⁰⁰. Per H. Verweyen, infatti, «das Spezifische eine neutestamentlichen *Zeugnisses* ist die theologische Gestalt, in der einem Überlieferungsstoff durch den jeweiligen Autor *Form* gegeben wurde»²⁴⁰¹.

Si noti come Verweyen dia particolare importanza al fatto che il *corpus* delle Scritture canoniche deve essere compreso, nella sua rilevanza basilare, come «*traditio* testimoniale in esercizio» dell'evento fondante cristiano: «Die Wahrheit des unbedingt einfordernden Ursprungs vermag sich nur in dem Maße bei der Auslegung der mir

²³⁸⁶ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 339.

²³⁸⁷ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 72.

²³⁸⁸ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 484.

²³⁸⁹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 483.

²³⁹⁰ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 556.

²³⁹¹ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 405: «Als authentisches Zeugnis ist es notwendig reiner Verweis auf das ursprüngliche Licht».

²³⁹² H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 72-73: «Authentizität und Autorität hat Kirche nur in dem Maße, wie sie Folge oder aber notwendige Möglichkeitsbedingung jener Transparenz ist, in der sich Überlieferung als Gegenwärtigsetzung des sie gründenden Auslieferungsgeschehens erweist, und nicht etwa solcher Durchlässigkeit auf den tragenden Grund im Wege steht».

²³⁹³ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 137.

²³⁹⁴ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 405.

²³⁹⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 411.

²³⁹⁶ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 415.

²³⁹⁷ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 414-415.

²³⁹⁸ Cf. H. VERWEYEN, *Botschaft*, 135.

²³⁹⁹ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 402-416; id., *Der Weltkatechismus*, 39-52; id., *Botschaft*, 134-146.

²⁴⁰⁰ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 135: «Zentrale fundamentaltheologische Relevanz hat, dem hier skizzierten Verhältnis von Theologie und Historie zufolge, unmittelbar zwar nur die redaktionskritische Methode. Erst mit ihrer Hilfe läßt sich relativ präzise die Besonderheit der jeweiligen neutestamentlichen Zeugen erkennen».

²⁴⁰¹ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 134.

als verbindlich bezeugten Schriften zu zeigen, wie ich in diesen Schriften selbst lebendiger *traditio* begegne. Das bedeutet, daß die Suche nach dem wahren Ursprung primär nicht auf einen von Anfang an möglichst unveränderten Traditionsstoff[...] zielen darf, sondern sich auf den Niederschlag des Totalumbruchs der Existenz richten muß, den der Verfasser der jeweiligen Schrift, von der Wirkmacht jenes 'Ein-fü-allemal' getroffen, erfahren hat»²⁴⁰². In questo senso, il vincolo ermeneutico-effettuale del *tradere* assume una rilevanza decisiva rispetto alla formatività/normatività canonica delle Scritture cristiane²⁴⁰³. La chiave di volta per un'interpretazione adeguata delle Scritture canoniche può essere quindi individuata solo nell'atto storico-testimoniale del *tradere* della libertà, «[...] in cui ciò che è stato fissato in tal modo per iscritto ha il suo senso proprio e intrinseco»²⁴⁰⁴.

Questo vincolo ermeneutico del *tradere* abita lo spazio interno del testo canonico stesso, e appartiene all'origine formante della *traditio* testimoniale della carne di Gesù. Ne consegue che ad esso deve essere accordata una qualità contenutistica differenziale in rapporto alla mediazione dell'evento fondante cristiano. Volere in qualche modo retrointerrogare questo vincolo-testimoniale, per raggiungere quell'accadimento nella sua purità storica, significherebbe di fatto mancare completamente la verità effettuale (carne/storia) dell'incondizionato di Dio²⁴⁰⁵. Questo, perché al di fuori di questo vincolo-testimoniale, contratto dal darsi storico dell'incondizionato con l'esercizio della libertà, non è possibile alcuna conoscenza/sapere dell'originarietà di quell'accadimento, quale evento implicante moralmente la mia personale libertà²⁴⁰⁶.

Per poter incontrare la *res* delle Scritture canoniche testimoniali, così come per poterla interrogare criticamente²⁴⁰⁷, «[muß man] in das Zentrum der *traditio* hinein [fragen], [und] nicht hinter diese zurück[...]»²⁴⁰⁸. Il *tradere*, atto ermeneutico della libertà dell'uomo che dispone di sé, opera quindi come *vinculum* insuperabile della *traditio* testimoniale della carne di Gesù. Per avere accesso a questa *res carnis* cristiana non è possibile, pertanto, saltare oltre il vincolo-testimoniale della *fides ecclesiae*, poiché il realismo assoluto e originario della verità cristiana di Dio si attesta solo in esso come realmente presente alla storia ed effettivamente accessibile alla libertà²⁴⁰⁹. Si può quindi affermare con Verweyen che «[...] „hinter dem Rücken“ der neutestamentlichen Zeugen[...]»²⁴¹⁰ non possono essere affatto individuati criteri universalmente validi di conoscenza/accesso all'evento attestato.

In riferimento a questa qualità testimoniale delle Scritture cristiane è divenuto chiaro «[...] daß diese Theologie [des Zeugnisautors] als spezifische Form *bezeugter* Ereignisse den bibelexegetisch einzig adäquaten Ort für die Beantwortung der Frage nach der *geschichtlichen Wahrheit* christlicher Offenbarung unter dem Blickwinkel ihres Letztgültigkeitsanspruchs darstellt»²⁴¹¹. Solo in ragione di questo vincolo-testimoniale delle Scritture canoniche la mediazione storica della *traditio* testimoniale della carne di Gesù è in grado di far incontrare all'interno del vissuto cristiano l'incondizionato stesso di Dio: «Und hier verweist das mich in die eschatologische Entscheidung rufende Zeugnis eben auf den Kanon der neutestamentlichen Schriften als den Ort, wo das von Anfang an verlässliche Zeugnis authentisch spricht. In diesen Schriften kommt zwar frühere Tradition zu Wort»²⁴¹². Se le scritture canoniche sono questo rinvio normativo all'evento fondante della carne di Gesù, nel suo vincolo ermeneutico con la *traditio* della libertà umana²⁴¹³ cui non è possibile alcuna successione/sostituzione²⁴¹⁴, allora è chiaro che l'intero testimoniale della mediazione storica di esso è plasmato/determinato dalla differenza originaria del suo accadere, salvaguardata questa dalla qualità differenziale della parola della Scrittura rispetto a qualsiasi altra parola dell'attuazione ecclesiale della *fides*.

Per riferimento all'evento fondante della carne di Gesù, come autocomunicazione definitiva di Dio, le Scritture canoniche sono, per tutte le generazioni a venire, la testimonianza normativa e autentica, interna/propria alla singolarità teologale di quell'accadere, della declinazione testimoniale della fede che caratterizza l'elezione ecclesiale: «Zur grundlegenden Struktur der diachronen Rezeption von Jesu Wort gehört eine kritische Unterscheidung, die die christliche *traditio* in bezug auf sich selbst getroffen hat. Diese *traditio* stimmt darin überein, daß sie innerhalb ihres fortwährenden lebendigen Zeugnisses auf eine bestimmte, objektiv umgrenzte Gestalt ihres eigenen Zeugnisses als die bleibend authentische und maßgebliche Form christlicher Überlieferung verweist»²⁴¹⁵. Le Scritture canoniche valgono, quindi, da istanza critica di ogni mediazione

²⁴⁰² H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 405.

²⁴⁰³ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 119-120: «Schon der Übergang vom mündlichen zum schriftlichen „historein“ (ver)führt allerdings dazu, das objektiv festgehaltene *Traditum* als das eigentlich Gültige an der Tradition zu verstehen und den hermeneutischen Akt der *Tradierens*, in dem solchermaßen Fixiertes seinen ursprünglichen Sinn hat, zu vernachlässigen».

²⁴⁰⁴ H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*, 527.

²⁴⁰⁵ Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 411.

²⁴⁰⁶ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 402: «Ein geschichtliches Ereignis, das die Freiheit des Menschen unbedingt in Anspruch nimmt, kann nur innerhalb des Akts von *traditio* einer vorbehaltlosen Freigabe eigener Existenz zum Empfang und zur Bezeugung jenes Ereignisses, erkannt und beurteilt werden, nicht in einer objektivierenden Sicht, die aus diesem Geschehenszusammenhang austritt und dahinter zurückfragt».

²⁴⁰⁷ Cf. H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 22.

²⁴⁰⁸ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 408.

²⁴⁰⁹ Cf. H. VERWEYEN, *Auferstehung*, 122-127.

²⁴¹⁰ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 134.

²⁴¹¹ H. VERWEYEN, *Botschaft*, 136.

²⁴¹² H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 412.

²⁴¹³ Cf. H. VERWEYEN, *Botschaft*, 137.

²⁴¹⁴ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 550: «Die Apostel als von Jesus Christus selbst berufene Erstzeugen können keine Nachfolger im strengen Sinn des Wortes haben».

²⁴¹⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 493.

cristiana dell'evento cristologico di Dio²⁴¹⁶. Ne consegue che la *forma ecclesiae* (attuazione consequenziale ermeneutica) è formata definitivamente da questa qualità differenziale delle Scritture canoniche (evento fondante materiale), che fissa una volta per tutte l'eteroreferenzialità costitutiva e insuperabile della chiesa all'«immagine» cristologicamente compiuta dell'incondizionato di Dio.

Con la determinazione canonica della testimonianza originaria e autentica delle Scritture viene posta, dalla stessa *traditio* testimoniale, una differenza qualitativa, insuperabile al suo interno, tra quelle Scritture testimoniali - contenutisticamente normative - e tutte le parole testimoniali a venire che interpretano/trasmettono l'ultimità decisiva della differenza originaria di quel darsi di Dio nella carne di Gesù²⁴¹⁷: «Innerhalb dieses Zusammenspiels bildet der Kanon der Schriften den allseits anerkannten Bezugspunkt als authentische Zusammenfassung ursprünglicher Tradition und bleibender Maßstab für alle weitere Tradition»²⁴¹⁸.

H. Verweyen sottolinea, rimandando direttamente al commento di J. Ratzinger alla *Dei Verbum*, questa differenza qualitativa delle Scritture canoniche testimoniali rispetto all'intero della tradizione cristiana²⁴¹⁹. Ratzinger afferma chiaramente che il concilio pone una definizione nell'ordine dell'«essere» esclusivamente in relazione alle Scritture. Di contro, la tradizione viene limitata dalla *Dei Verbum* a un profilo di carattere funzionale, così che ogni espressione/affermazione della chiesa può essere considerata al massimo come «formales Prinzip»²⁴²⁰ della *traditio* testimoniale dell'evento fondante cristiano. Il referente materiale e contenutistico del cristianesimo storico può essere solo la Scrittura canonica. H. Verweyen, in accordo con Ratzinger, può quindi affermare del tutto adeguatamente che la tradizione ecclesiale possiede solamente «einen formal-funktional-gnoseologischen Charakter»²⁴²¹.

In tal modo, tutte le parole e le azioni della mediazione testimoniale della chiesa sono da misurare/raffrontare criticamente alle Scritture canoniche. Solo da esse l'intero testimoniale può ottenere la sua forma adeguata, corrispondente in maniera effettiva all'evento di Dio nella carne di Gesù²⁴²². A partire da questa differenza qualitativa delle Scritture canoniche per l'attuazione adeguata alla sua *res* della *traditio* della carne di Gesù, Verweyen individua però anche la funzione necessaria di un'istanza istituzionale all'interno di quell'attuazione ecclesiale della *fides*: «Diese kritische Leistung der *traditio* im Hinblick auf sich selbst wird man kaum von der institutionellen Struktur trennen dürfen, die diesen Akt der *traditio* möglich machte»²⁴²³. A una tale istanza pertiene, tuttavia, solo un compito di carattere funzionalmente ermeneutico all'interno dell'intero testimoniale cristiano²⁴²⁴. *Compito/servizio/ministero* che all'interno della mediazione testimoniale dell'evento fondante cristiano spetta «[...] der] ununterbrochenen Kette 'apostolischer Sukzession' im engen, formalen Sinn dieses Wortes»²⁴²⁵. Ma appunto, compito solo *formale* e *funzionale* all'intero testimoniale. Esso consiste, cioè, nel rinviare criticamente tutte le parole e azioni interpretative (anche le proprie) della *fides ecclesiae* alla testimonianza autentica e canonica dell'evento della libera consegna/dedizione di sé di Gesù Cristo.

3 LA TESTIMONIANZA QUALE *FORMA ECCLESIAE*: P. SEQUERI

Con alcuni articoli scritti agli inizi degli anni '80 P. Sequeri ha optato decisamente per una comprensione della mediazione ecclesiale²⁴²⁶ come testimonianza, unica forma adeguata della sua attuazione storica²⁴²⁷. In questa proposta la caratterizzazione testimoniale della fede ecclesiale viene portata a coincidenza con l'esercizio della mediazione, così che la testimonianza permette una più precisa raffigurazione del compito mediatico che pertiene costitutivamente alla chiesa²⁴²⁸: «In quanto è *formalmente testimoniale* la mediazione ecclesiale fa valere come intrinseco all'attualità del proprio esercizio il rinvio all'*attuazione fondativa* - singolare e insuperabile

²⁴¹⁶ H. VERWEYEN, *Sulla credibilità del cristianesimo*, 534: «[...] la comunità dei testimoni riconosce (*erkennt*) in questi scritti la testimonianza autentica dell'origine e *ap-prova* (*anerkenn*) per tutto il tempo successivo nel senso che essa deve valere come normativa e cioè come istanza critica per tutte le testimonianze a venire».

²⁴¹⁷ H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 41: «Im schwierigen Prozeß dieses Ringens um 'offene Identität' bewies die Kirche eine bewundernswerte Kraft: In ihrer eigenen Bewegung als lebendiger Überlieferung inmitten einer unüberschaubar werdenden Flut von sich auf Jesus und die Apostel berufenden Traditionen grenzte sie einen *Kanon authentischer Schriften* ab und setzte diesen damit zugleich ihrem eigenen Handeln als verbindlichen Maßstab gegenüber».

²⁴¹⁸ H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 42.

²⁴¹⁹ Cf. H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 43-44.

²⁴²⁰ Cf. H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 43.

²⁴²¹ Cf. H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 44.

²⁴²² Cf. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 496.

²⁴²³ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 555.

²⁴²⁴ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 496: «Hat Tradition wesentlich diese formal-funktionale Bedeutung, dann ist selbstverständlich, daß alle ekklesialen Strukturen, bis hin zur höchsten Autorität des kirchlichen Lehramtes, sachgemäß nur als Moment an bzw. in dieser *traditio* begriffen werden können».

²⁴²⁵ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 555.

²⁴²⁶ Cf. P. SEQUERI, *Mediazione ecclesiale e attuazione della fede*, in AA.VV., *Progetto pastorale e cura della fede*, Milano 1996 (=Disputatio 7), 155-189 (in seguito: P. SEQUERI, *Mediazione*).

²⁴²⁷ Cf. P. SEQUERI, *Esperienza della fede e testimonianza della rivelazione*; id., *Ritornare a Karl Barth?*, Teo 9 (1984) 3-19; id., *Nella similitudine e nella ripetizione. Ancora sulla trascendenza "in seconda battuta" nella teologia di K. Barth (1886-1968)*, Teo 11 (1986) 135-151; id., *Absolutezza e relatività del cristianesimo*; id., *La fede che salva e la fede testimoniale: Retractatio catholica del tema dell'elezione divina*, in E. GUERRIERO - A. TARZIA (a cura di), *I volti di Dio. Il Rivelato e le sue tradizioni*, Cinisello Balsamo 1992, 69-82 (in seguito: P. SEQUERI, *La fede che salva*).

²⁴²⁸ Cf. P. SEQUERI, *Mediazione*, 155-156, 159-160.

- della rivelazione cristologica. E ne esplicita l'appropriazione (fede) nell'atto stesso con cui ne conferma (confessa) la differenza. Essa raggiunge il proprio obiettivo quando realizza la propria natura: cioè quando non si limita a confermare/confessare la fermezza della propria fede, ma quando *rende a te accessibile* la forza della rivelazione di Lui»²⁴²⁹.

Questa interpretazione della mediazione storica della chiesa come testimonianza permette di evitare due aporie fatali dell'autoattuazione di essa, e cioè: di pensare all'«istituzione obiettiva» della chiesa come a una sostituzione della libertà sempre personale²⁴³⁰ della fede²⁴³¹; e di ritenere la medizione della chiesa una sostituzione²⁴³² dell'evento fondatore, oramai irrimediabilmente (sor-)passato, della rivelazione cristologica di Dio. Di contro, la testimonianza ecclesiale è solo «[...] *rappresentazione storica*, nella forma di religione, delle condizioni di verità di ogni esperienza religiosa»²⁴³³. Questa, però, è anche la rappresentazione «intelligibile»²⁴³⁴, storicamente permanente e intrinsecamente critica²⁴³⁵, della differenza basilare e insuperabile tra l'evento fondatore della verità effettuale di Dio che è la «storia di Gesù» (cristologia-rivelazione) e l'accesso ermeneutico a esso attraverso l'esistenza testimoniale del vissuto cristiano (ecclesiologia-fede): «La *mediazione ecclesiale* che si concepisce *formalmente* quale *esercizio storico-sociale della fede*, attesta anche *immediatamente* la non automatica coincidenza/sostituzione della propria effettualità storica e sociale con la presenza del Signore. Né con la presenza di Dio nella singolarità storica di Gesù (senso cristologico); né con la presenza di Dio nell'esistenza storica di ogni uomo che viene al mondo (senso pneumatologico)»²⁴³⁶.

Con la pubblicazione del saggio di teologia fondamentale *Il Dio affidabile* questa comprensione testimoniale della mediazione ecclesiale viene inserita in un progetto teologico più ampio e approfondito e, quindi, elaborata e precisata ulteriormente. In seguito si vorrebbe cercare di offrire proprio una visione della questione testimoniale rispetto alla posizione raggiunta da Sequeri con la sua recente proposta teologico-fondamentale.

3.1 Teologia fondamentale come trattato *De fide*

L'intenzione di fondo di P. Sequeri, innervante l'intera impostazione della sua proposta teologica, è quella di un'esplicita risoluzione della teologia fondamentale nel trattato *De fide*²⁴³⁷; ciò come risposta teologico-critica all'inadeguatezza della separazione moderna fra ragione e fede²⁴³⁸: «Ma *l'intenzione è appunto quella di assorbire il concetto della teologia fondamentale nella trattazione della fede* [...] La ragione teologica non requisisce la fede teologale come una proprietà esclusiva. Ma si oppone anche all'idea che la ragione critica sia un'alternativa necessaria. Dimessa l'accezione precritica che l'ha definito in alternativa alla ragione e l'ha consegnato a un lungo sonno dogmatico, il sapere della fede ritorna semplicemente in sé: e perciò all'uso di ragione»²⁴³⁹. La fede-affidamento è qui sia struttura originaria che esercizio pratico della coscienza umana, la quale è in grado di sapere della verità *tout court* nell'effettualità dell'autocomunicazione cristologica di Dio. Fede, che ha nella ragione teologica la sua istanza responsabilmente²⁴⁴⁰ autocritica²⁴⁴¹. Quest'impianto teologico-fondamentale si inserisce nel quadro di un tentativo di fondazione della fede-affidamento come originario della coscienza²⁴⁴² che si propone di individuare ragioni universali per la *fides*, le quali altro non sono se non i tratti della struttura originaria della coscienza stessa²⁴⁴³. L'orizzonte d'intenti è quindi quello di un superamento dell'inchiudibilità dell'ermeneutica²⁴⁴⁴, senza con questo ricadere nuovamente in un sostanzialismo obiettivante e predeterminante della metafisica²⁴⁴⁵.

²⁴²⁹ P. SEQUERI, *Mediazione*, 159.

²⁴³⁰ P. SEQUERI, *La fede che salva*, 73: «La libertà è connotazione imprescindibile della fede. Sia per quanto riguarda la natura stessa dell'atto di fede (dottrina tradizionalissima), sia per quanto riguarda la legittimità della sua espressione secondo coscienza, sia per quanto riguarda l'adesione effettiva alla dottrina e alla pratica della religione». Cf. id., *La cattiva infinità della dialettica*, 28-31.

²⁴³¹ Cf. P. SEQUERI, *La fede che salva*, 80.

²⁴³² Cf. P. SEQUERI, *Mediazione*, 156-159.

²⁴³³ P. SEQUERI, *La fede che salva*, 80.

²⁴³⁴ P. SEQUERI, *Assolutezza e relatività del cristianesimo*, 152: «E proprio questa è, dentro lo spazio articolato delle sue forme, certo irriducibili a quelle del discorso, la funzione irrinunciabile della parola: istituire e propiziare la percezione di quella fondamentale differenza. La parola infatti consente di stabilire la giusta distanza della fede e della rivelazione: e perciò di sciogliere la confusione della *res* teologale con la forma storica dell'*enuntiabile* che la rende accessibile».

²⁴³⁵ P. SEQUERI, *Mediazione*, 159: «D'altra parte, invitando a procedere nella fede oltre i *preambula* fino al Signore *medesimo*, la chiesa stessa esige la *verifica qualitativa* della *propria mediazione* confessante secondo la sua natura, la sua verità e la sua destinazione propria: *far incontrare il Signore*. Non si tratta di un compito ulteriore a quello della fede: ma della natura della fede in quanto è qui esplicitamente legata alla sequela e alla confessione del Signore».

²⁴³⁶ P. SEQUERI, *Mediazione*, 160.

²⁴³⁷ Cf. G. COLOMBO, *Teologia fondamentale*, in P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 5-10.

²⁴³⁸ Cf. P. SEQUERI, *L'insopportabile eredità del moderno*, StPat 37 (1990) 257-272.

²⁴³⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 139.

²⁴⁴⁰ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 32.

²⁴⁴¹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 12: «Il suo progetto infatti è *l'istruzione teologica*, e perciò stesso anche *doverosamente critica*, dell'*idea cristiana della fede* come modalità originaria e pratica della coscienza che riconosce e viene a sapere la verità nell'affidabile rivelazione dell'*abbà-Dio*; e si affida risolutamente a questa promettente anticipazione nella certezza di onorare il proprio libero attaccamento alla radicale giustizia di una vita buona e felice».

²⁴⁴² Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 499.

²⁴⁴³ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 429-455.

²⁴⁴⁴ Cf. G. ANGELINI - G. COLOMBO - P. SEQUERI, *Teologia, ermeneutica e teoria*, in G. COLOMBO (a cura di), *L'evidenza e la fede*, 21-111.

²⁴⁴⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 488: «L'esigenza critica, peraltro universalmente acquisita, di sottrarre il sapere della fede e della teologia all'esasperato intellettualismo del modello teologico-scolastico, si salda qui con la necessità di uscire dalla equivoca assicurazione metafisica di quel sapere, che finisce per alimentarsi ad una *ratio* filosoficamente determinata invece che nutrirsi del

In questo senso, la fede abbisogna per riferimento a se stessa, e non solo per quanto riguarda i suoi *preambula* come voleva la teologia di scuola, proprio di un sapere critico. Ciò, in primo luogo, in quanto «una religione in cui il credere *non abbia alcun rapporto con ciò che può essere saputo nell'ordine della parola assertoria*, è un credere estraneo alla verità dell'uomo e alla giustizia di Dio»²⁴⁴⁶. Questa *giustizia* dell'incondizionato della verità è saputa e riconosciuta - insuperabilmente e indeducibilmente - nella «storia» di Gesù. La «storia» dell'uomo di Nazaret vale, per P. Sequeri, quale pietra ermeneutica angolare del sapere della verità, in quanto è in grado di offrire allo sguardo critico della ragione un'evidenza fenomenologica dell'incondizionato di Dio²⁴⁴⁷. Questo, poi, non è nient'altro che *il tema della teologia stessa*²⁴⁴⁸; alla quale spetta il compito, gnoseologicamente connotato, di esporre teoreticamente alla coscienza che riflette la forma verace della fede (*rationes*), senza con ciò voler sostituire la libera attuazione della fede stessa, e senza poterla costituire a livello di contenuto²⁴⁴⁹.

Nell'esecuzione di questo compito affidato alla sua responsabilità, la ragione teologica (criticamente²⁴⁵⁰ e autocriticamente esercitata) rappresenta un momento decisivo e insostituibile per la mediazione testimoniale della chiesa dell'evento fondatore, che è l'effettualità cristologica della verità di Dio²⁴⁵¹: «La questione della struttura autocritica della ragione teologica che elabora il sapere della fede, è decisiva per la comprensione della struttura della testimonianza, strettamente legata alla forma ecclesiastica della *fides*. Un rapporto leale con il principio formale della critica, ma come s'è detto l'interesse medesimo di un discernimento cristiano dell'effettualità storica che in qualche modo 'prende posizione' a riguardo della fede, impone l'adozione di quel profilo»²⁴⁵².

Verità che, oramai, non è più possibile pensare nella forma violenta di una predeterminatezza metafisica della realtà storica, ma che si dà-a-vedere nella singolarità indeducibile della sua autocomunicazione storica, come originariamente destinata all'uomo e a lui essenzialmente vincolata. In ragione di ciò, l'individuazione delle condizioni antropologiche della sua manifestazione storica e il riconoscimento percettivo della sua trascendenza vengono sostanzialmente a coincidere: «La coscienza ha bisogno di essere *autorizzata* a sapere la verità *in un determinato senso*. Esattamente come ha bisogno di realizzare praticamente un senso alla libertà per domandare *autonomamente* intorno alla verità[...] L'impianto adottato[...] comporta d'altra parte l'intrinseca necessità di un chiarimento teologico strutturalmente articolato con una *concezione antropologica* di validità generale. Il carattere intrinseco di questo collegamento sta in questo: nell'idea che la singolarità indeducibile del principio della fede cristiana effettivamente data può essere riconosciuta e intesa soltanto nella esplicitazione della struttura antropologica, in via di diritto universale, che vi si correla e vi corrisponde»²⁴⁵³.

Consequentemente P. Sequeri può accennare alla non-esteriorità reciproca fra ragione e fede: «La fede infatti non è senza assenso alla verità che si manifesta; e l'apprezzamento della ragione non è semplicemente estrinseco al modo dell'evidenza che le è proprio»²⁴⁵⁴. Questo significa che la fede non ha alcun altro modo di sapere la verità incondizionata di Dio se non nel confronto con la visione critica che la ragione ha nel *lógos* della verità *tout court*²⁴⁵⁵. La coscienza, che si può attuare solo quale/nella libera assunzione di questa verità, sa realmente della verità e, pertanto, essa può e deve essere indagata secondo le sue condizioni universali di possibilità. La «forma in esercizio» di questa coscienza, come «coscienza credente», è pertanto la realizzazione necessaria della destinazione universale dell'umana libertà alla relazione con la manifestazione della giustizia/verità dell'incondizionato dell'essere²⁴⁵⁶.

proprio fondamento nella parola teologicamente istituita dalla rivelazione biblica. L'altra istanza che collude con la necessità del superamento della metafisica è quella del necessario abbandono di una concettualità sostanzialistica e oggettivante, che imprigiona e mortifica nella definizione metafisica dell'essere divino le figure bibliche della sua trascendenza dinamica assoluta e della sua relazione vitale con la storia».

²⁴⁴⁶ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 662.

²⁴⁴⁷ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 153.

²⁴⁴⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 493: «La teologia è inverosimilmente intenzionata all'affermazione realistica della verità/giustizia di Dio, che si pone nel luogo dell'incondizionato in cui la storia è trascesa e giudicata».

²⁴⁴⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 499: «La rappresentazione teorica della *fides* non è destinata a prendere il posto della *fides* come la sua realtà autentica che va a sostituire la sua modalità inautentica. Se una correzione deve avvenire, nella effettualità vissuta della *fides*, è la conversione alla *fides* stessa che deve operarla: in riferimento alle condizioni della sua autenticità. La teologia è appunto in grado di propiziare il riconoscimento della sua figura autentica presso il pensiero della coscienza, e dunque in tal modo di agevolare persuasivamente la transazione spirituale richiesta. Indica le ragioni, ma non costituisce il motivo di tale adeguamento».

²⁴⁵⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 126-127: «È proprio nella separazione della fede dalla rivelazione, che si apre d'altronde il varco per una concezione dogmatica che implica l'istituzione a-critica della verità cristiana: la quale poi deve essere paradossalmente mantenuta al riparo dall'istanza critica della rivelazione medesima nei confronti della stessa soggettività credente[...] Invece] la fede, ricondotta alla propria corrispondenza con la rivelazione, non ha alcuna pregiudiziale esigenza di sottrarsi all'esercizio dell'istanza critica che svolge le ragioni della sua legittimazione».

²⁴⁵¹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 37-44.

²⁴⁵² P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 37.

²⁴⁵³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 148.

²⁴⁵⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 61.

²⁴⁵⁵ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 33.

²⁴⁵⁶ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 16: «L'idea sintetica che guida questo trattato *De fide* è questa: che il sapere-della-verità virtualmente costitutivo della libertà che si attua nella fede-che-salva, può essere identificato e pensato nelle sue obiettive condizioni di possibilità seguendo le istruzioni che scaturiscono dalla correlazione fra il momento fenomenologico/fondativo della *memoria Jesu* e quello ermeneutico/regolativo del sapere della fede che ne esplicita la verità. L'attuazione della fede, onticamente istituita nell'evento cristologico come principio universale ed effettivo della fede teologica e ontologicamente mediata nella forma della fede-testimoniale che vi è intrinsecamente correlata, verifica e invero al tempo stesso la destinazione originaria della coscienza ad una positiva relazione con la verità/giustizia dell'essere, percepita nell'incondizionato appello *affettivo* della sua istanza, che suscita il desiderio della sua *affidabile* corrispondenza».

Con ciò, il compito critico della teologia fondamentale/*De fide* può essere indicato nella «[...] reintegrazione del sapere teologale della fede con la struttura originaria del logo della giustizia/verità che articola la coscienza riflessa delle figure storiche della ragione»²⁴⁵⁷. Così che P. Sequeri può indicare un'omologia originaria tra l'evento singolare di Dio in Gesù Cristo e l'universale della ragione²⁴⁵⁸. Ciò significa che la fede nella sua «[...] intenzione, rivolta alla verità, non si costituisce nell'*opposizione* alle condizioni universali della sua ricerca, bensì nell'*attuazione* dell'istanza radicale (la coscienza credente, appunto) che impone di portarle alla luce della manifestazione e alla parola intesa»²⁴⁵⁹. La struttura teologale del sapere la verità e la struttura antropologica della fede, contrariamente a ciò che sembrano ancora ritenere alcune correnti teologico-fondamentali²⁴⁶⁰, non sono né separate né si escludono l'un l'altra.

Il permanere indebito della teologia fondamentale in questo estrinsecismo non riconciliato di fede e ragione produce, al tempo stesso, una riduzione della verità divina ad argomento discorsivo e un esercizio sostanzialmente fideistico della coscienza umana²⁴⁶¹. Da un impianto di questo tipo possono conseguire solo una fede distaccata dall'evento fondatore della «storia» di Gesù, e una ragione funzionale che ha perso completamente di vista il vincolo originario contratto dall'incondizionato della verità con la libertà umana²⁴⁶². Di contro, dove la struttura teologale della verità e la struttura antropologica della fede vengono considerate come l'unitario della coscienza, questa può riconoscere (criticamente) - nel suo sapere la verità - esattamente l'originario indeducibile della fede cristiana, e non meramente i suoi *preambula* esterni²⁴⁶³. Un tale rinvio alla coscienza, che sa la verità e si affida al darsi originariamente effettuale dell'incondizionato, rende impossibile una qualsiasi dissoluzione della *fides* nella ragione. Ma, d'altro canto, questa differenziazione fenomenologicamente necessaria tra fede e ragione rimanda precisamente a una più profonda e primordiale unità di «pistis ed epistēmē nel lógos della verità»²⁴⁶⁴.

Questo rapido excursus lungo l'impianto formale della teologia di P. Sequeri era necessario al fine di poter giungere a una visione adeguata del suo scavo intorno alla figura della testimonianza. Questo perché egli sviluppa proprio in stretto riferimento a ciò²⁴⁶⁵ la destinazione squisitamente testimoniale della mediazione ecclesiale dell'evento fondatore cristiano a favore di ogni coscienza storica²⁴⁶⁶: «Onde la fede si costituisce come un 'sapere la verità' e la testimonianza come un 'dire la verità'»²⁴⁶⁷. In questo senso, l'universale (ontologico) della *fides* appartiene all'ambito dell'antropologia teologica (*De gratia*)²⁴⁶⁸, e il particolare (storico) della testimonianza²⁴⁶⁹ a quello dell'elezione ecclesiale (*De ecclesia*)²⁴⁷⁰. L'universale della *fides*²⁴⁷¹, per Sequeri, deve essere compreso come la «[...] forma costitutiva della grazia che salva e forma istitutiva della appartenenza ecclesiastica»²⁴⁷². In questo modo gli è possibile distinguere con chiarezza la destinazione universale dell'umano a una relazione riuscita con Dio dalla rappresentazione storica delle sue condizioni di attuabilità: «Chiamiamo appunto *fede che salva* quella personale conversione[...] alla verità dell'*abbà*-Dio, che si edifica nell'esercizio fiducioso della relazione filiale e della dedizione fraterna. Tale esercizio corrisponde, obiettivamente, alla configurazione dell'uomo secondo Gesù[...] Indichiamo quale *fede testimoniale* l'esito della sequela di Gesù, che abilita alla oggettiva testimonianza dell'universale accessibilità di quel principio salvifico»²⁴⁷³. Inoltre, Sequeri riesce ad individuare, e a indicare, la referenzialità reciproca tra *fides* e testimonianza, da intendersi nel senso della «[...] esplicitazione del modo in cui la determinazione cristiana della coscienza credente conferisce effettualità di accadimento e indissolubilità di affetti al rapporto che la coscienza intrattiene originariamente con la qualità obiettivamente teo-logica della verità e della giustizia»²⁴⁷⁴.

L'universale dell'affidamento originario della coscienza «[...] identifica il fondamento assoluto dell'esistenza con la libera donazione di sé e l'incondizionata ospitalità dell'altro»²⁴⁷⁵. Questa caratterizzazione della *fides* è il tema della fede testimoniale stessa²⁴⁷⁶; così che per Sequeri l'universale della fede diventa determinazione formante

²⁴⁵⁷ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 120.

²⁴⁵⁸ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 121.

²⁴⁵⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 450.

²⁴⁶⁰ La critica è qui mossa all'impostazione proposta da M. Seckler (cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 21-44).

²⁴⁶¹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 341.

²⁴⁶² Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 127-128.

²⁴⁶³ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 143.

²⁴⁶⁴ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 147. Si vedano anche le pagine 372-373.

²⁴⁶⁵ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 96.

²⁴⁶⁶ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 115.

²⁴⁶⁷ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 117.

²⁴⁶⁸ P. SEQUERI, *Assolutezza e relatività del cristianesimo*, 154-156: «La prima figura è quella che prende la forma di un *con-sentire* con il principio della liberazione dal male che si rivela e si presenta nell'evangelo del Regno [fede che salva] [...] Questo non comporta necessariamente l'aperta confessione cristologica del suo principio, la dove esso appaia equivocabile[...] La fede che salva crede che la verità di Dio è la volontà del Regno per tutti: e con tale desiderio si identifica incondizionatamente [dedizione]».

²⁴⁶⁹ P. SEQUERI, *Assolutezza e relatività del cristianesimo*, 160: «E l'elezione è sin dall'inizio vocazione all'apprendistato delle parole e delle opere della dedizione di Dio in favore della fede di terzi [fede testimoniale]. Questa forma dell'aver fede infatti non è prima di tutto in vista della salvezza propria: bensì della custodia storica del principio della salvezza in favore dell'altro [dedizione]».

²⁴⁷⁰ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 261-266; id., *Assolutezza e relatività del cristianesimo*, 153-165.

²⁴⁷¹ P. SEQUERI, *Assolutezza e relatività del cristianesimo*, 161: «In questo senso la fede che salva realizza certamente l'assolutezza del cristianesimo: precisamente a motivo del fatto che nessuna condizione storica rende inaccessibile la conversione che l'evangelo indica come necessaria. Soltanto la libertà dell'uomo può renderla inoperante: a proprio danno».

²⁴⁷² P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 250.

²⁴⁷³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 244-245.

²⁴⁷⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 138.

²⁴⁷⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 546. Si veda anche 307.

²⁴⁷⁶ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 571; id., *La cattiva infinità della dialettica*, 42-43.

della particolarità della testimonianza (e non mai il contrario)²⁴⁷⁷. La *fides ecclesiae*, testimonialmente costituita, funge da simbolo storico dell'universale possibilità di una relazione riuscita tra Dio e l'uomo (che null'altro è se non la *fides*)²⁴⁷⁸. Tale referenzialità reciproca fra *fides* e fede testimoniale si rende comprensibile solo a partire da una più approfondita indagine sulla struttura originaria della coscienza²⁴⁷⁹. Prima di passare a ciò, diviene però necessaria - in ragione della singolarità dell'impianto sequeriano - l'analisi e valutazione teologica della testimonianza singolarmente ineducibile che è la «storia» di Gesù.

3.2 La testimonianza di Gesù: L'incondizionato di Dio nella dedizione incondizionata dell'uomo di Nazaret

Il presupposto decisivo per una fenomenologia teologica della «storia» di Gesù²⁴⁸⁰, per ciò che riguarda la *struttura* della fede cristiana, è costituito dall'assenza di differenza tra il cerchio apostolico e ogni altra figura testimoniale della chiesa²⁴⁸¹: «Strutturalmente parlando, infatti, la fede cristiana scaturisce certamente da un ripensamento della vicenda di Gesù: che perviene alla scoperta di ciò che in essa volle propriamente mostrarsi, ma che la contemporaneità con la vicenda di Gesù non bastò a far apprezzare»²⁴⁸². Questo significa, in primo luogo, che una immediatezza storicistica con Gesù non implica alcun accesso al senso da lui voluto della sua «storia». Piuttosto, la cerchia apostolica ha potuto comprendere adeguatamente e «sensatamente» quella «storia» dell'uomo solo attraverso una «ripresa»²⁴⁸³ dell'intera memoria storica della loro relazione con Gesù²⁴⁸⁴. La memoria recuperata di Gesù è innervata proprio dal senso che egli ha voluto conferire alla sua rappresentazione definitiva dell'incondizionato della verità di Dio nella singolarità del suo morire-*così* in croce²⁴⁸⁵: «Il modo in cui Gesù ha vissuto la sua passione e la sua morte davanti agli occhi dei suoi stessi discepoli conferma che egli accettò l'ambiguità della sua eliminazione, a fronte del loro stesso "teismo", per rimanere assolutamente fedele alla inaudita verità di Dio oggetto della sua rivelazione[...] La verità di Dio rappresentata da Gesù di Nazaret è quella di una potenza che coincide con l'efficacia dell'amore, e può essere rappresentata unicamente nella forma della dedizione incondizionata[...]»²⁴⁸⁶.

In tal modo, il riconoscimento di Gesù risorto da parte del gruppo apostolico può accadere solo attraverso (e come) reinterpretazione (secondo il senso *inteso* dalla croce di lui) della *memoria Jesu*. Solo questa comprensione della singolarità del morire-*così* del Crocifisso, nel senso da lui voluto e vissuto, rende possibile il riconoscimento della sua permanente (e oramai intoglibile) presenza alla/nella storia degli uomini: «La decifrazione della morte di Gesù, nel senso "voluto" da lui medesimo rimane la condizione necessaria per intendere nella sua "effettuale" verità la forma della sua attuale presenza alla storia»²⁴⁸⁷. La fede pasquale può essere solo la fiducia nella sua persona²⁴⁸⁸ - perduta di fronte alla croce di lui²⁴⁸⁹, ma recuperata in ragione della «giusta» (da parte dei discepoli improducibile) comprensione pasquale di quella morte del Crocifisso.

Sequeri fonda la sua scelta, distinguente la proposta teologico-fondamentale da lui elaborata dallo schema classico dei manuali post-conciliari, di anteporre, non solo formalmente ma anche contenutisticamente, l'evento fondatore della «storia» di Gesù, sull'affermazione che l'umanità «credente» di Gesù rappresenta la mediazione storica universale dell'incondizionato di Dio. Senza, con ciò, voler esaurire questo darsi/manifestarsi dell'incondizionato in una mera immediatezza temporale con la forma storica del suo esser-accaduto²⁴⁹⁰. L'umanità di Gesù, da un punto di vista teologico-fondamentale, si pone quindi come la struttura antropologica della *fides* stessa²⁴⁹¹, in quanto «[...] in essa viene infatti stabilito il principio ontologico della destinazione dell'uomo alla felice riuscita del suo rapporto con la verità, che è riconoscibile nella evidenza storica della rivelazione come realmente accessibile per ogni uomo»²⁴⁹².

Il luogo in cui può essere circoscritta questa destinazione universale dell'autocomunicazione cristiana di Dio è individuato da P. Sequeri nella relazione unitaria, e interna, della differenza fra amore per Dio e amore per

²⁴⁷⁷ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 277: «Al contrario, il programma di emancipazione della *fides* dalla forma della semplice aggregazione religiosa alla maturazione di un vincolo spirituale, cosciente, legato ad una interiore evidenza della verità e ad una personale assimilazione della comunione con Dio, è un programma indiscutibilmente coerente con la concezione ortodossa della sequela cristiana del Signore».

²⁴⁷⁸ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 302-312.

²⁴⁷⁹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 271.

²⁴⁸⁰ Cf. P. SEQUERI, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive*, Teo 23 (1998) 289-329.

²⁴⁸¹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 185-199.

²⁴⁸² P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 189.

²⁴⁸³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 195: «La dialettica accade, com'è noto, fra le due direzioni dell'*itinerarium mentis* dei discepoli: il movimento progressivo della sequela prepasquale, indirizzata dalla crescente percezione della singolarità del *kérygma* di Gesù; e il movimento regressivo della ripresa memoriale della *vita Jesu*, determinata dalla nuova esperienza di relazione con Gesù *post mortem*: esperienza accesa dall'incontro con il Risorto e alimentata dalla certezza della singolare relazione di Gesù con Dio».

²⁴⁸⁴ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 206; id., *La cattiva infinità della dialettica*, 43.

²⁴⁸⁵ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 198-199.

²⁴⁸⁶ P. SEQUERI, *La «storia di Gesù»*, 258.

²⁴⁸⁷ P. SEQUERI, *La «storia di Gesù»*, 264.

²⁴⁸⁸ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 206.

²⁴⁸⁹ Cf. P. SEQUERI, *La «storia di Gesù»*, 257.

²⁴⁹⁰ P. SEQUERI, *La cattiva infinità della dialettica*, 45: «Alla fede di Gesù, "storicamente" determinata, non potrebbe essere riconosciuta l'universalità che appartiene alla propria intenzione di indicare in quella scena la verità di Dio per la storia dell'uomo, se il referente di quella intenzione fosse inaccessibile altrimenti che in quella storica contemporaneità».

²⁴⁹¹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 103.

²⁴⁹² P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 123.

l'uomo²⁴⁹³, così come essa è stata vissuta nell'esistenza storica di Gesù; e questo, proprio mentre tale vissuto rappresentava ultimamente la giusta posizione della verità come *homousia* della carne di Gesù con Dio²⁴⁹⁴. «D'altra parte, la fede dei discepoli è già ora in grado di riconoscere, quale fondamento unico e singolare della certezza teologica con la quale la scena originaria è identificata in termini di rivelazione assoluta della verità-giustizia dell'essere, la fede di Gesù: e nessun'altra posizione del significato "Dio", se non in quanto legittimabile al confronto con la fede di Gesù»²⁴⁹⁵.

La verità teologica della «storia» di Gesù non può, quindi, essere cercata al di là della storia. Piuttosto, essa deve essere trovata proprio nella storia²⁴⁹⁶; poiché Gesù si presenta «[...] semplicemente e realmente, nella effettualità della propria autodeterminazione, come il *lógos* e il *nómos* della realtà corrispondente alla *notitia Dei*»²⁴⁹⁷. La verità di Dio, che vuole mostrarsi e darsi nella sua originaria effettualità, coincide assolutamente²⁴⁹⁸ con la «soggettività teologica di Gesù di Nazaret»²⁴⁹⁹. Così che «la rivelazione della verità di Dio in Gesù[...] è data proprio dall'evidenza effettuale dell'intenzione di Gesù»²⁵⁰⁰. Il luogo in cui questa intenzionalità della libertà credente di Gesù giunge a coincidenza ultima con la verità teologica della sua soggettività, in modo da attuarla definitivamente²⁵⁰¹, e percepita realmente come la verità/giustizia di Dio priva di qualsiasi ambiguità²⁵⁰², viene individuato da Sequeri nella sua libera consegna di sé a questa sua morte²⁵⁰³ di croce²⁵⁰⁴: «Qui c'è una verità ontologica dell'esperienza che si dischiude soltanto nell'assimilazione della verità storica che la precede e la determina»²⁵⁰⁵.

In questo senso, la dedizione crocifissa di Gesù rappresenta la definitiva, e universalmente accessibile, figura dell'effettualità originaria della verità di Dio²⁵⁰⁶; proprio mentre quella dedizione è l'ermeneutica insuperabile della verità teologica del vissuto di Gesù quale *giusto* darsi dell'incondizionato della verità²⁵⁰⁷. Solo a una tale giustizia effettiva dell'effettualità della verità la libertà umana può affidarsi incondizionatamente²⁵⁰⁸: «Con ciò offrendo la possibilità di riconoscere nella 'misteriosità' dell'essere il principio di un fondamento che non vuole imporsi come una 'necessità', bensì venire 'scelto' a motivo del carattere affidabile della propria dedizione. In tal senso, e non per arbitraria o inconfessabile reticenza[...] Dio *si sottrae alle figure della necessità e si concede soltanto in quelle della libertà*. Ovvero, in esse si rivela per essere riconosciuto nella sua affidabilità»²⁵⁰⁹.

Al di là della dedizione incondizionata del Crocifisso non c'è più alcun incondizionato di Dio da trovare. Come anche oltre la verità teologica dell'uomo della croce (dedizione incondizionata di sé²⁵¹⁰ a favore della vita dell'altro) non c'è più alcune verità da ricercare: «La vita storica di Gesù di Nazaret si mantiene rigorosamente entro la forma della verità di Dio come dedizione e la esegue intenzionalmente come il tema della propria testimonianza[...] La morte accettata da Gesù di Nazaret può così apparire come la conferma 'necessaria' della sua volontà di contestare ogni pretesa 'verifica' della verità di Dio che non corrisponda alla forma della dedizione incondizionata nei confronti dell'uomo[...] La saldatura fra la certezza originaria di incondizionata autorevolezza della propria rappresentanza, espressa nell'esercizio della missione, e la coscienza raggiunta circa la necessità di consegnarsi alla morte, formulata nel momento decisivo, può essere trovata in questo momento. Ed è in questo il punto - nel quale 'soltanto' Gesù viene a trovarsi - che può essere colta la singolarità storica di Gesù di Nazaret»²⁵¹¹.

L'intenzionale esistenza testimoniale di Gesù, che sulla croce è in grado di portare a coincidenza rappresentante e rappresentato²⁵¹², è *il fondamentale* della fede cristiana²⁵¹³. Infatti, la croce è la rappresentazione assoluta da parte di Gesù della singolarità della sua coscienza²⁵¹⁴ «critica»²⁵¹⁵: «Dio è la storia

²⁴⁹³ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 237.

²⁴⁹⁴ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 552.

²⁴⁹⁵ P. SEQUERI, *La cattiva infinità della dialettica*, 46-47. Cf. id., *Il Dio affidabile*, 521-554.

²⁴⁹⁶ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 183.

²⁴⁹⁷ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 551.

²⁴⁹⁸ La fede pasquale non può essere che il riconoscimento «di Gesù nella sua verità teologica» (cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*,

193).

²⁴⁹⁹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 202.

²⁵⁰⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 198.

²⁵⁰¹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 571.

²⁵⁰² Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 530.532.542.

²⁵⁰³ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 209.

²⁵⁰⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 533: «Il crocifisso rappresenta perciò, questo sì, il titolo di un giudizio incondizionato: non c'è alcun argomento di giustificazione possibile per chi respinge la figura della verità di Dio realizzata nel 'crocifisso'».

²⁵⁰⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 209.

²⁵⁰⁶ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 633: «[...] nel destino di Gesù viene dischiusa la chiave per l'intelligenza definitiva della ricezione storica della dedizione di Dio che si rivela[...]».

²⁵⁰⁷ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 215: «La morte di Gesù insomma - ieri e oggi - deve essere assunta come il fondamento ermeneutico della domanda intorno alla verità del suo apparire storico».

²⁵⁰⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 234: «La figura della fede appare così come il luogo in cui l'ontologico e l'etico si mostrano originariamente e reciprocamente solidali: giacché nessun uomo può riconoscere la verità dell'essere se non prende una decisione a proposito della giustizia dell'agire. Ma nessuna giustizia appare credibile - e dunque praticabile - se essa non rivela alla coscienza un affidabile legame con la verità».

²⁵⁰⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 234.

²⁵¹⁰ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 211.

²⁵¹¹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 231-232.

²⁵¹² Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 220.

²⁵¹³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 160: «La manifestazione di Gesù è, in altri termini, una *evidenza necessaria al costituirsi della fede cristiana*: sia dal punto di vista genealogico (istitutivo), sia sotto il profilo strutturale (costitutivo)».

²⁵¹⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 220: «E la coscienza nella quale tale certezza si esprime, attraverso le parole e le opere, è quella di potersi 'identificare' con quella stessa originaria 'disposizione' di Dio [dedizione incondizionata] senza alcuna riserva e con assoluta immediatezza».

della mia libertà²⁵¹⁶; 'Dio ha voluto identificarsi con questo gesto ultimo della mia incondizionata fiducia in lui'²⁵¹⁷. Affidamento nel quale Dio stesso «[...] si identifica nell'anticipazione storica della giustizia a cui la libertà è destinata secondo verità»²⁵¹⁸. In questa singolarità di Gesù si annuncia però definitivamente e chiaramente che «[...] "il fondamento della storicità dell'evidenza della fede è l'appartenenza della temporalità della libertà umana alla verità stessa di Dio". Sicché la verità di Dio "è realmente implicata nella storicità della libertà, poiché questa appartiene all'essenza stessa della verità" [A. Bertuletti]»²⁵¹⁹. Questa verità di Dio come la giustizia, universalmente inclusiva dell'umano tutto, della dedizione di Dio²⁵²⁰, a cui Gesù - nella sua personale dedizione crocifissa di sé²⁵²¹ - ha potuto affidarsi/abbandonarsi incondizionatamente, è il contenuto dell'unicità della sua pretesa²⁵²², a cui la coscienza può affidarsi nella libera identificazione con questa rappresentazione insuperabile del giusto senso dell'incondizionato della verità di Dio²⁵²³: «L'evidenza della differenza di Dio nella storia di Gesù, e la confessione della identità di Gesù con il principio stesso di quella dedizione vengono alla luce soltanto assieme[... Gesù] l'ha potuta predicare come una lieta notizia per tutti[...] soltanto perché fortemente persuaso che quella verità è in grado di raggiungere, dentro e fuori della mediazione religiosa, una più originaria relazione della coscienza con il divino»²⁵²⁴.

3.3 Coscienza credente e attestazione dell'incondizionato: *Fides e notitia Dei*

Sequeri intende la coscienza credente come quella struttura originaria dell'essere-al-mondo dell'uomo, che nella riflessione si annuncia a se stessa²⁵²⁵ e, quindi, viene a rappresentare la condizione di possibilità del sapere apodittico di sé da parte del soggetto. Questa posizione originaria della libertà umana ha esattamente la forma di un attendere/desiderare la verità²⁵²⁶; così che, qualora la verità appaia nella luce della sua giusta incondizionatezza, la coscienza credente possa valere come struttura originaria del sapere della libertà intorno a questa verità²⁵²⁷: «Che anzi, una teoria della coscienza deve necessariamente integrare la forma della libertà in cui avviene ogni riconoscimento: precisamente in quanto l'attuazione della coscienza è appunto il modo in cui la libertà determina *le proprietà e la proprio-ità* della coscienza medesima. L'io 'individuale' infatti 'è' in questa appropriazione: non prima non dopo, né sopra o sotto di essa»²⁵²⁸. Questo primo abbozzo di una struttura originaria della coscienza come libertà che sa la verità nel suo affidamento appropriante alla giustizia del suo darsi, corrisponde alla struttura originaria della verità di Dio come giusta relazione dell'uomo con Dio. Un rapporto di questo tipo viene esercitato simbolicamente dalla fede testimoniale della chiesa in ogni epoca della storia umana come universalmente accessibile e realizzabile²⁵²⁹.

L'originario della coscienza è informato dalla dinamica del desiderio²⁵³⁰, che solo è in grado di sottrarla a una fatale identificazione con la sua mera datità e trattenerla, così, in una fondamentale differenza da tutte le sue determinazioni²⁵³¹. Solo a motivo di questa dinamica del desiderio può sorgere qualcosa come un esercizio della volontà²⁵³², inteso come pratica responsabile della libertà²⁵³³. In tal modo si mostra come l'originario della coscienza sia caratterizzato da un'ulteriorità del senso²⁵³⁴, fondamento improducibile che rende possibile questa figura della coscienza; ulteriorità del senso verso cui la coscienza concepisce e delinea tutte le sue determinazioni²⁵³⁵. In questa attuazione della coscienza le determinazioni di essa possono attestare l'inadeguabilità del senso precisamente nell'atto in cui l'io giunge a identità effettiva con se stesso; e con ciò

²⁵¹⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 259: «Ciò che deve apparire qui è infatti la singolare prospettiva evangelica di una critica alla religione interna alla religione medesima: condotta precisamente allo scopo di far apparire la differenza della fede che salva rispetto all'esperienza religiosa universale».

²⁵¹⁶ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 527-528.

²⁵¹⁷ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 233.

²⁵¹⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 441.

²⁵¹⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 525.

²⁵²⁰ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 237.

²⁵²¹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 551.

²⁵²² Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 256.

²⁵²³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 160: «La manifestazione di Gesù non si costituisce come verità della rivelazione di Dio, presso la coscienza, se questa respinge l'appello a solidarizzare affettivamente con la giustizia del senso verso la quale viene indirizzata».

²⁵²⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 230.

²⁵²⁵ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 149.

²⁵²⁶ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 108-109.

²⁵²⁷ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 118.125.142.

²⁵²⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 325.

²⁵²⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 17: «La testimonianza infatti è proprio la dimensione che qualifica l'apriori teologico e la condizione antropologica della rivelazione e della fede come irriducibili ad un astratto *lógos* dell'essere o ad un estrinseco *nómos* della storia. Precisamente in quanto si pone come attestazione/rappresentazione simbolica di un'evidenza storicamente riconoscibile e universalmente accessibile: il fatto che *la verità ultima della giusta relazione di Dio e dell'uomo si realizza assolutamente nella forma della libertà*».

²⁵³⁰ Cf. P. SEQUERI, *La speranza oggi e il fine dell'uomo*, in K-H. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia 1983, 135-152 - qui 145-146 (in seguito: P. SEQUERI, *La speranza oggi*).

²⁵³¹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 399: «Ma se il soggetto fosse il semplice riflesso dell'esistente, se coscienza fosse solo rispecchiamento del dato (sia pure nella sua cangiante molteplicità), la personale esperienza del volere sarebbe impossibile[...] e il desiderio che la sostiene non potrebbe mai nascere».

²⁵³² Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 398-402.

²⁵³³ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 402-406.

²⁵³⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 399: «Se il soggetto non fosse originariamente sempre già-dato a se stesso nel mondo come già-dischiusa-offerta di vita ulteriore, differente rispetto a quella vivente, nessun desiderio sarebbe possibile».

²⁵³⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 298: «Mettendo in rilievo, tramite questa regressione all'apriori della conoscenza, la costituzione della soggettività cosciente anche come luogo sintetico della opzione fondamentale che istituisce l'orientamento del singolo nei confronti del senso».

sceglie di essere proprio questa sua esistenza²⁵³⁶: «Il valore trascendente dell'esistere umano che prende forma nella sequenza temporale dell'accadere deve in qualche modo essere voluto come adempimento della libertà, non subito come asservimento ad un destino di fatalità»²⁵³⁷. L'esercizio libero della coscienza credente e la *notitia Dei* lasciano emergere, già a questo punto della riflessione, un riferimento reciproco di carattere essenziale; che può avere come suo contenuto solo la libertà²⁵³⁸, e che trova la sua struttura formale nella figura dell'attestazione.

Si deve ora prendere in considerazione il profilo etico della struttura originaria della coscienza credente. Nella sua libera e costitutiva scelta di volersi attuare come questa esistenza, e di non voler risolvere il giusto senso che la rende possibile nelle sue determinazioni storiche, alla coscienza è dato di sottrarsi a una comprensione estetico-astorica tesa a ritenerla «un vago attualismo della ispirazione spirituale»²⁵³⁹. Indicato l'esito aporetico da evitare, si può passare a dare una descrizione in positivo della coscienza credente la quale «[...] ha come fondamento ontico la libera e incondizionata identificazione cristologica di Dio; e come principio ontologico l'invocazione/convocazione della giustizia/verità di Dio in ogni attuazione della libertà in cui il singolo decide di sé»²⁵⁴⁰. In questo senso, la coscienza è da comprendersi come un evento della libertà, che indaga e rinviene nella storia le giuste *rationes* della verità, per affidarsi incondizionatamente al suo giusto senso²⁵⁴¹: «La libertà infatti cerca/trova storicamente e praticamente: ossia intendendo la verità nell'affidabile giustizia/giustezza di parole e relazioni che le consentono di riconoscere le ragioni (della verità appunto) nella forma di un affidabile intenzione (di una libertà dunque) a proprio riguardo»²⁵⁴². Questa originaria relazione intenzionale della coscienza con la verità/giustizia dell'incondizionato ha per, P. Sequeri, un carattere strettamente teologale. Importante è qui sottolineare il fatto che la relazione teologale della coscienza con la verità/giustizia della *notitia Dei* non coincide, né si confonde mai, con l'autocoscienza critico-riflessa di un tale rapporto originario²⁵⁴³. Il sapere critico dell'io può essere solo l'interpretazione, non istitutiva e non costitutiva, di quella struttura originaria della coscienza stessa²⁵⁴⁴.

Sequeri trova nella fenomenologia lo strumentario filosofico atto a intraprendere uno scavo teorico della coscienza credente. Tale fenomenologia della struttura originaria della coscienza deve dedicarsi sia all'indagine del semantico, rappresentante l'apriori ineducibile della coscienza stessa, sia a un'analisi del simbolico, caratterizzante la sua effettiva attuazione²⁵⁴⁵. In primo luogo, è necessario prendere in considerazione la struttura di questa apriorità semantica per passare poi, in seconda battuta, a indagare la simbolicità della attuazione consequenziale di essa nella relazione interpersonale.

L'indisponibilità del senso a una sua adeguazione nelle determinazioni della coscienza (foss'anche solo rappresentativamente) non significa, però, in alcun modo, una qualche originaria separatezza monistica del senso stesso. Questo perché il senso è sempre solo in quanto esso viene intenzionato dalla coscienza mentre questa lo interpreta: «La ricerca del *sensu* è dunque propriamente ricerca di una struttura intenzionale di terzo ordine [attestato, attestante, attestazione], non di una corrispondenza biunivoca tra un significante e un significato. Il senso è *di per sé* indicibile, ineseguibile, irrepresentabile. Però è oggetto di *interpretazione*. E anzi, è l'orizzonte in cui si costituiscono ogni percezione ed ogni emozione, ogni immaginare e ogni sentire, ogni conoscere e ogni pensare»²⁵⁴⁶. La coscienza nel suo sorgere può rinviare al senso così interpretato quando questo, nella sua apriorità, è in grado di ostendere alla coscienza che giunge a se stessa l'indubitabile giustizia della verità del suo darsi, come il giusto senso di ogni attuazione coscienziale: «La questione del senso si attesta intorno alla questione di una verità degna di prescrivere l'orientamento della coscienza alla giustizia sul fondamento di una rivelazione capace di attestare/rappresentare una promessa affidabile per l'ordine degli affetti polarizzato dalla asimmetria etica dell'amore e della morte»²⁵⁴⁷. Il senso, nella sua ulteriorità, può porsi come orizzonte totalizzante della coscienza (verità) solo attraverso un'attestazione originaria, la quale sappia portare a evidenza percepibile proprio l'incondizionata affidabilità del suo darsi (giustizia)²⁵⁴⁸. Così che P. Sequeri può affermare l'esistenza di una «[...] circolarità di verità e giustizia come fondamento istitutivo e trascendente della coscienza»²⁵⁴⁹.

²⁵³⁶ P. SEQUERI, *La speranza oggi*, 140: «L'assoluta destinazione della vita dell'uomo, che si rivela compiutamente nella figura cristologica della dedizione incondizionata di Dio, coincide con l'intenzione assolutamente libera che istituisce originariamente lo spazio ontologico dell'essere-uomo. Il tema della costituzione dell'uomo come opera di Dio, ovvero la dottrina teologica della creazione, trova così nella rivelazione cristologica l'argomento decisivo per una radicale interpretazione della volontà di Dio come 'desiderio' di condividere eternamente con l'uomo la sua propria vita. Il fatto che la forma della realizzazione di tale desiderio [di Dio] sia la ricerca del libero consenso dell'uomo, e dunque l'incontro *nel tempo* con il suo stesso desiderio [dell'uomo], appare pertanto conseguente all'intenzione che originariamente istituisce il soggetto di tale relazione come capace di riscattare la propria dipendenza creaturale nella forma di una libera *scelta* del proprio esistere».

²⁵³⁷ P. SEQUERI, *La speranza oggi*, 148.

²⁵³⁸ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 142.

²⁵³⁹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 292.

²⁵⁴⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 497.

²⁵⁴¹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 323.

²⁵⁴² P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 143.

²⁵⁴³ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 311.

²⁵⁴⁴ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 323.

²⁵⁴⁵ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 329.

²⁵⁴⁶ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 481.

²⁵⁴⁷ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 517.

²⁵⁴⁸ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 331.

²⁵⁴⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 328-329.

In ragione di questa reciprocità di senso fra giustizia e verità è da escludere qualsiasi figura effettuale della verità come imposizione sulla coscienza. La verità che appare nel giusto senso del suo darsi può essere riconosciuta solo dalla libertà²⁵⁵⁰ che la percepisce come la originarietà sensata della giustizia dell'esistere²⁵⁵¹. Questa è la struttura originaria della coscienza che sa la verità. In relazione a una tale intenzionalità, primordiale e irrinunciabile, della libertà di fronte all'apriorità indeducibile del senso-che-accade²⁵⁵², Sequeri descrive la coscienza credente come la «[...] forma originaria e intrascendibile del sapere la verità che salva»²⁵⁵³. L'insorgenza della coscienza, rimandata all'orizzonte del senso nella sua apriorità, è quindi «[...] intenzione/desiderio che privilegia il conseguimento della verità/giustizia dell'esistere, perché vive della promessa della propria destinazione ad essa e sa della sua già-dall'inizio-intesa/voluta custodia»²⁵⁵⁴. Questo originario della coscienza è *fides*²⁵⁵⁵.

In tal modo, si è mostrato come la struttura originariamente credente della coscienza abbia la forma della relazione teologale tra la verità di Dio e la libertà dell'uomo nel medio dell'attestazione. Questo, in quanto l'apriorità semantica dell'attestante *notitia Dei*, nella sua affidabile giustizia, può essere riconosciuta solo come «tema» attuato consequenzialmente²⁵⁵⁶ da parte della coscienza credente²⁵⁵⁷ (*fides*)²⁵⁵⁸. Proprio nella sua apriorità, e solo attraverso l'affidamento originario della *fides*²⁵⁵⁹, la quale vuole e può avere percezione originariamente adeguata della giustizia da sempre intrinseca a essa, la *notitia Dei* può divenire la *res* di un'incondizionata convocazione/esercizio della libertà: «L'attestazione realistica di Dio è originariamente una affermazione consenziente. Essa è appunto saputa come il corrispondente della relazione istituita da Dio nella mediazione del consentimento alla giustizia della relazione giustificante con Dio»²⁵⁶⁰.

Riannodandosi alla meditazione cartesiana Sequeri intende l'improducibile presenza della *notitia Dei* nell'attuazione apodittica dell'io come il «[...] simbolo reale della sua presenza affettiva ed effettiva nell'esperienza della coscienza»²⁵⁶¹. In un secondo momento egli radicalizza il tema cartesiano, laddove proprio in questo punto della coscienza viene percepito il sorgere del suo sapere la differenza della *notitia Dei* rispetto a ogni attuazione della coscienza stessa. Nello stesso atto della libertà con cui giunge a se stessa la coscienza, quindi, sa della realtà di quella differenza della *notitia Dei* quale fondamento irrinunciabile che rende possibile quella sua identità di sé. La differenza, saputa e riconosciuta, della *notitia Dei* è l'attestazione indeducibile dell'incondizionato²⁵⁶², che sola fa sì che l'io possa realmente dire «io»: «Dio, dunque, non può essere/apparire come 'idea' senza essere/apparire nella sua 'realtà'. E non può essere reale/assoluto (cioè non-nulla) senza presentarsi come idea là dove l'essere appare indubitabilmente, ossia nella coscienza. Il punto è che neppure Cartesio osa istituire in questo punto esatto il cominciamento: ossia la struttura del sapere in cui si accende la coscienza dell'essere e del suo significato fondamentale»²⁵⁶³.

In questo senso, è possibile parlare di un originario attestato della coscienza. Essa, che viene a sapere della differenza insuperabile della realtà della *notitia Dei* attraverso quella sua indeducibile attestazione evocativa²⁵⁶⁴, sa al tempo stesso assai bene che è proprio quell'attestazione a istituire la coscienza²⁵⁶⁵: «Possibilità cioè per la coscienza di identificarsi nell'affermazione/esperienza realistica del significato 'Dio' mediante la libera autodeterminazione che inerisce all'attuazione pratica di sé. Ossia nell'attuazione di una struttura realmente universale della *fides*: che si mostra obiettivamente anticipata nell'evento rivelatore in termini di attestazione esplicita della universale disponibilità delle sue condizioni di attuazione»²⁵⁶⁶.

L'originario della coscienza come *fides*, che è essenzialmente intenzionata alla giustizia della verità come *ratio* di se stessa²⁵⁶⁷, viene posto da P. Sequeri sotto il lemma sintetico di *affectus fidei*: «L'*affectus* pone in altri termini il tema della giustizia come qualità della verità che concerne il senso dell'essere in rapporto alla

²⁵⁵⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 441: «La verità è un giusto rapporto con il fondamento. E la verità di questa giustizia è/si dà nella corrispondenza della libertà e del fondamento cui l'uomo è liberamente destinato». Cf. ivi, 390-398.

²⁵⁵¹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 406.

²⁵⁵² Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 148.

²⁵⁵³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 118.

²⁵⁵⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 509.

²⁵⁵⁵ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 509.

²⁵⁵⁶ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 470 «[...] di una fede che si argomenta in vista di un sapere, riferendosi ad un indice di realismo al quale abbiamo deciso di fare credito, con il quale stabiliamo di consentire[...]».

²⁵⁵⁷ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 521.

²⁵⁵⁸ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 436-441.

²⁵⁵⁹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 516.

²⁵⁶⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 317.

²⁵⁶¹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 320.

²⁵⁶² P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 311: «Nessun pensiero della manifestazione/rivelazione di Dio viene alla luce che non sia riconoscibile sullo sfondo di una determinata anticipazione di questa relazione».

²⁵⁶³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 505.

²⁵⁶⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 506: «È soltanto per questa mediazione del *sentimento del sacro*, immediatamente saputo/vissuto come insuperabile differenza e indissolubile unità, che la coscienza accoglie[...] la *notitia Dei* come coscienza di una differenza diversa da quella intrinseca all'essere cui l'ente sempre rinvia, e come sapere di un'alterità interpellante che è irriducibile alla coscienza propria».

²⁵⁶⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 322: «Il sapere della fede è però conseguito solo in quanto anticipato dalla *notitia Dei*: traccia effettiva ed affettiva della rivelazione che si dà con la differenza stessa che istituisce la coscienza di sé come l'altro che si interroga e si comprende già sempre di fronte a Dio e nell'ospitalità di Dio».

²⁵⁶⁶ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 553.

²⁵⁶⁷ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 429: «[...] che l'apparire dell'essere è identificato come coscienza nel momento stesso in cui il punto di vista di tale apparire è identificato come orizzonte *responsabile* dell'apparire[...] Crede che appunto vale originariamente come 'giudicare affidabile' e 'tenere per vero' ciò che originariamente non si presenta - perché non può presentarsi - come un dato la cui evidenza si imponga indipendentemente da quella giustificazione e da quella credibilità».

costituzione e alla destinazione dell'ente»²⁵⁶⁸. *Affectus fidei*, che deve essere qui compreso come affidamento originario (io) alla giustizia della verità (senso)²⁵⁶⁹, la cui possibile appropriazione come determinazione/destinazione della proprio-ità viene indicata come *actus fidei* (io sono io)²⁵⁷⁰. In primo luogo, quindi, la coscienza - *affectus fidei* - è una «[...] *disposizione fiduciale* dell'io che accorda il proprio credito a quelle *modalità pratiche* della relazione con l'essere nelle quali si sente compreso e giustificato»²⁵⁷¹. Sulla base improducibile di quest'originario, la coscienza - *actus fidei* - diviene «[...] riflessamente consapevole, mediante l'esperienza pratica dell'agire responsabilmente, della verità di fronte alla quale ognuno è chiamato a rispondere: l'evidenza morale di ciò che è giusto e degno dell'uomo»²⁵⁷².

Il *lógos* critico interno a questa struttura originaria della coscienza credente è la ragione, attraverso la quale la coscienza stessa - come *affectus* e *actus fidei* - esamina la verità della propria presa di posizione rispetto alla verità/giustizia dell'incondizionato²⁵⁷³: «La dialettica fra persuasiva certezza della *fides* e l'argomentato dubbio circa le *rationes* è la modalità originaria della coscienza storica del singolo, nella sua costitutiva apertura problematica alla verità non posseduta[...] La ricerca delle *rationes* non ha dunque necessità alcuna (né possibilità reale) di fingere l'estraneità rispetto alla *fides* (quale che sia) [...] La coscienza credente coltiva dunque la ricerca delle *rationes*, revocando in dubbio il carattere epistemico, ovvero la stabilità congiunturalmente raggiunta dalla semantizzazione del senso inteso[...] L'aver fede infatti, quando si configuri come identificazione riflessa - dunque libera - nei confronti di un affidabile manifestazione del senso, implica la persuasione di poter sostare in un certo ambito del semantico[...] a motivo dell'evidenza simbolica in cui esso rivela la sua persuasiva prossimità con l'incondizionato della verità e della giustizia. Da questo lato, la ricerca delle *rationes* è ricerca delle condizioni e degli argomenti di tale *prossimità*. Ma appunto, la coscienza dell'aver fede è anche necessariamente consapevolezza dell'*approssimazione* di ogni costellazione del semantico nei confronti dell'incondizionato. E sotto tale aspetto, la ricerca delle *rationes* è precisamente la verifica di tale relatività»²⁵⁷⁴.

Sia *affectus* che *actus fidei* si accendono originariamente per riferimento a un'esperienza estetica²⁵⁷⁵; più precisamente nell'orizzonte di una «[...] *giustizia persuasiva* che si manifesta nella forma di un'*evidenza simbolica* capace di *impressionare affettivamente*»²⁵⁷⁶. Proprio in relazione all'estetico è possibile percepire il ruolo decisivo di mediazione che compete, nella teologia di P. Sequeri, alla struttura testimoniale nell'attuazione della coscienza credente: «Profilo vitale appunto perché nessuno aderisce profondamente ad una qualche figura del senso ultimo [*affectus fidei*] se non per una sorta di fascinazione della sua anticipabile bellezza [attestazione]. E d'altra parte, nessuna coscienza degna di questo nome si consegna alla rivelazione del senso ultimo [*actus fidei*] se non per tramite della persuasività di una qualche evidenza storica [testimonianza], capace di mostrare la sua capacità di portare il peso di tale anticipazione»²⁵⁷⁷.

In sintesi: la coscienza credente sorge solo nell'attestazione della *notitia Dei*, mentre essa sa della differenza di questa *notitia Dei* dai suoi atti di identificazione a se stessa, che la determinano in quanto tale - ossia come coscienza dell'io, proprio-ità di questo soggetto. Ma questa coscienza può attuarsi consequenzialmente - nel giusto senso - solo attraverso l'anticipazione testimoniale di una qualche emergenza storica capace di portare a rappresentazione la corrispondenza effettiva, e affettiva, tra attestazione improducibile della *notitia Dei* e identificazione reale della coscienza. Ma quale relazione c'è tra la coscienza nell'originario dell'attestazione e la coscienza nella medizione storica della testimonianza? Già la relazione teologale di *notitia Dei* e *fides* è abitata da una radicale referenzialità della coscienza a una qualche corrispondenza testimoniale da parte dell'altro²⁵⁷⁸. In questo senso, la testimonianza funge da conferma della giusta posizione del rapporto teologale che costituisce la coscienza. Ciò significa, però, che la testimonianza (rapporto rappresentativo all'altro) è la mediazione genetica per il sorgere della coscienza storica come relazione teologale con la *notitia Dei* (identità nell'attestazione della differenza originaria del nome di Dio): «La provocazione ad assumere responsabilmente la propria appartenenza alla sfera (sociale) dell'umano è la stessa cosa che la genesi della coscienza individuale»²⁵⁷⁹.

Senza la mediazione dell'altro (testimonianza) la presa di posizione personale della *fides* nella relazione teologale (attestazione) non sarebbe affatto possibile nella sua destinazione universale²⁵⁸⁰. Infatti, geneticamente parlando, la coscienza credente viene evocata/convocata a se stessa solo nel medio anticipante di una rappresentanza testimoniale attuata da una coscienza altra che la riconosce come tale: «Sostando ancora per un poco intorno all'originario della coscienza credente, notiamo che la propria coscienza è 'accesa', come orizzonte affidabile di

²⁵⁶⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 515-516.

²⁵⁶⁹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 518.

²⁵⁷⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 323: «La saldatura della corrispondenza con l'effettualità dell'essere uomo, mediante l'*actus fidei* che fa l'essere dell'io, è la forma ontologica universale di quella verità e di quella giustizia».

²⁵⁷¹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 375.

²⁵⁷² P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 354.

²⁵⁷³ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 371.

²⁵⁷⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 372-373.

²⁵⁷⁵ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 380-388; id., *Estetica e teologia. L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger* (a cura di P. Lia), Milano 1993.

²⁵⁷⁶ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 381.

²⁵⁷⁷ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 387-388.

²⁵⁷⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 309: «Infatti in quell'originario rapporto interlocutorio, che fonda la coscienza, istituendola come luogo in cui si decide un'alleanza con la verità decisiva in ordine al senso dell'esistere storico, è racchiusa la consapevolezza che è *vitale per la credibilità della verità e della giustizia che esse siano confermate dall'altro*».

²⁵⁷⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 354.

²⁵⁸⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 345: «[...] senza processi di iniziazione e di transizione al dominio sociale del senso, l'integrazione personale della sua reale valenza universale, obiettiva e fondamentale, rimane impossibile».

consenso e di identificazione, dall'esperienza della coscienza d'altri. Non come 'causa' ovviamente, bensì nella forma del riconoscimento, dell'apprezzamento, del consenso»²⁵⁸¹.

La coscienza posta nell'anticipazione testimoniale di se stessa attraverso la mediazione della testimonianza dell'emergenza d'altri, capace di sostenere il peso dell'ostensione anticipata del giusto compimento della propria soggettività, determina il carattere squisitamente etico della sua identificazione istituitasi nel rapporto teologale con la *notitia Dei*²⁵⁸². Con l'individuazione di questo vincolo morale della struttura originaria della coscienza credente si è anche rinvenuto il profilo fondamentale della testimonianza: «Di qui scaturisce, da un lato, la possibilità di riconoscersi nella evidenza morale dell'atto *altrui*, ovvero di affidarsi alla qualità simbolica dell'esperienza *d'altri*. E dall'altro, la necessità di eseguire il senso di tale possibilità nell'atto di un responsabile riconoscimento dell'evidenza morale del *proprio* atto, nell'esperienza di una libera consegna di sé alla qualità simbolica della *propria* esperienza. La struttura di possibilità della testimonianza corrisponde proprio in questo modo alla necessaria dialettica di mediazione e immediatezza che istituisce la coscienza credente»²⁵⁸³.

Senza questo vincolo etico della mediazione testimoniale d'altri nella genesi della coscienza soggettiva, il legame teologale dell'attestazione immediata della *notitia Dei* alla coscienza credente non potrebbe essere in alcun modo parte *realmente* fondante/fondativa del soggetto: «La coscienza mira infatti originariamente alla istituzione/fermezza della verità come giusto legame e corrispondenza con la giustizia; e alla giustizia come legame effettivo con il positivo etico e come rimozione/liberazione da ogni vincolo dell'essere eticamente negativo. In questo senso l'etica è *trasversale all'ontologia*; ma non per questo *alternativa ad essa*»²⁵⁸⁴.

3.4 La fede testimoniale

È proprio la categoria della «testimonianza» che permette a P. Sequeri di evitare qualsiasi astrazione metafisica quale estrinsecismo storico. Questo, mentre egli espone e sviluppa sia la ineducibilità teologica che la mediazione antropologica dell'evento cristiano di rivelazione²⁵⁸⁵. Compresa come testimonianza la mediazione storica dell'elezione ecclesiale consiste nel rinvio adeguato all'effettualità originaria della verità di Dio (che è la storia «fondante»²⁵⁸⁶ dell'uomo di Nazaret) e all'immediatezza della relazione coscienziale con Dio: «La mediazione ecclesiastica infatti realizza la perfetta corrispondenza con la propria figura - quindi la sua verità ultima - *rinviano all'immediatezza* della relazione con l'*abbà*-Dio. È importante percepire che la forma stessa di tale rinvio realizza, inverandola, la figura stessa della rivelazione come dedizione incondizionata»²⁵⁸⁷.

Fede che salva e fede testimoniale sono rimandate, quindi, alla medesima origine effettuale, in quanto la testimonianza della chiesa non può essere che la rappresentazione convalidante del fatto che la relazione teologale (*notitia Dei* - *fides*) è voluta da Dio come destinata a tutti gli uomini²⁵⁸⁸. «Perché la sua verità è principio di una relazione, e appare soltanto nella relazione effettiva. Il fondamento della relazione è sempre già dato [*notitia Dei*]: ma appunto, come fondamento appare sempre a posteriori nell'esito felice della relazione [*fides*]. La fede testimoniale *prende atto di questo. E dà atto di questo*»²⁵⁸⁹. Inoltre, si deve qui sottolineare che secondo Sequeri l'apparire di Gesù - nella verità percepita del senso della sua esistenza (risurrezione) - è destinato proprio alla testimonianza «ecclesiale» di quell'ultimità del senso accaduta con la croce di lui²⁵⁹⁰. Questa è la caratterizzazione dell'ordinazione della fede testimoniale al servizio dell'universalità della relazione teologale²⁵⁹¹ «*notitia Dei* - *fides*».

Della verità teologica dell'esistenza di Gesù, come effettualità originaria della verità di Dio, si può unicamente rendere testimonianza²⁵⁹² a favore di terzi²⁵⁹³. Ciò è possibile solo nel medio di un rinvio radicale all'evento

²⁵⁸¹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 431.

²⁵⁸² P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 517: «La corrispondenza fra il modo in cui 'ci sentiamo' e il modo in cui 'siamo affetti' da parte dell'altro è appunto il criterio fondamentale che istruisce l'esperienza qualitativa - cioè etica - del nostro giudizio circa il senso che orienta le prefigurazioni dell'agire sempre come un modo di re-agire alla intenzione affettiva dell'altro».

²⁵⁸³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 390.

²⁵⁸⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 439. «Senza lo svolgimento di quel momento in cui l'atto d'essere accede in quanto tale al *Lógos* del significato fondamentale che vi si riflette, la questione del senso non apparirebbe nella sua immanenza ai legami che aprono all'unità-nella-differenza dell'essere effettuale dell'ente. Ma senza la provocazione accesa dalla trasversalità dell'*Éthos* rispetto a quella effettualità, l'atto d'essere rimarrebbe sullo sfondo di una impersonale indifferenza di tutti i legami, avvolto nell'anomia e nella anomalia indecifrabile degli affetti che abitano, allo stesso titolo, il grembo dell'essere di cui sarebbe nota soltanto la forma logica» (P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 518).

²⁵⁸⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 17: «La testimonianza infatti è proprio la dimensione che qualifica l'apriori teologico e la condizione antropologica della rivelazione e della fede come irriducibili ad un astratto *lógos* dell'essere o ad un estrinseco *nómos* della storia».

²⁵⁸⁶ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 185.

²⁵⁸⁷ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 566.

²⁵⁸⁸ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 554.

²⁵⁸⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 577.

²⁵⁹⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 207: «Lo scopo dell'apparire di Gesù non è contemplativo, è testimoniale. Esso è immediatamente orientato a provocare una ripresa di iniziativa evangelizzatrice da parte dei discepoli, che vengono impegnati ad una decisione circa il carattere realmente incondizionato, e perciò ora necessariamente conseguente, della loro relazione di comunione/sequela con Gesù di Nazaret».

²⁵⁹¹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 589-591.

²⁵⁹² Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 579.

²⁵⁹³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 582-583: «Infine, l'atto testimoniale comporta necessariamente un destinatario. La relazione con Dio, la posizione che il soggetto credente viene ad assumere come interlocutore di Dio, non si convertono in atto testimoniale se non in riferimento ad un terzo che ne deve trarre motivo per riconoscere come affidabile e desiderabile di accogliere analogo rapporto o identica

fondatore della «storia» di Gesù e, quindi, nell'esclusione assoluta a qualsiasi autoreferenzialità della mediazione storica dell'elezione ecclesiale: «In primo luogo la mediazione va accuratamente concepita in positivo contrasto con ogni surrettizia dinamica di *Aufhebung* (incorporazione e oltrepassamento) della incarnazione cristologica nella appartenenza ecclesiastica e della rivelazione cristologica nella fede ecclesiastica. E quindi di Gesù Cristo nella chiesa. Si tratta in altri termini di evitare il rischio di una ecclesiologia che si risolva - più o meno surrettiziamente - in una cristologia sostitutiva (*Ersatz*) del tempo intermedio»²⁵⁹⁴. In tal modo, la fede ecclesiale non è mai la *res* della testimonianza della chiesa. Piuttosto, il tema originario e formante della fede testimoniale può essere unicamente la *fides Jesu*²⁵⁹⁵. L'intenzionalità della libertà di Gesù, che si è deciso a essere unicamente forma della verità di Dio nel gesto della dedizione incondizionata (da Sequeri intesa come la «lezione del Crocifisso»), rappresenta così il paradigmatico *tout court* della fede testimoniale della chiesa²⁵⁹⁶. A questa forma formante dell'intenzione/gestualità ultima della *fides Jesu* la comunità dell'elezione può accedere solo attraverso un'interpretazione radicale della morte di Gesù *secondo* il senso da lui inteso e vissuto. Così che la «ripresa memoriale della morte di Gesù»²⁵⁹⁷ si pone, per P. Sequeri, come quel nocciolo duro che «istituisce» la fede testimoniale.

Per mezzo della normatività di questa «ripresa memoriale della morte di Gesù», criticamente mediata dalle Scritture testimoniali del Nuovo Testamento, e simbolicamente attuata consequenzialmente nella celebrazione dell'eucaristia, la testimonianza può accendere una esperienza-di-senso sempre possibile che, sebbene non analoga, è omologa a quella del cerchio apostolico nella sua relazione temporalmente immediata con Gesù²⁵⁹⁸. La fede testimoniale della chiesa, sempre attuale, realizza così - contenutisticamente parlando - la stessa struttura della fede propria al discepolato apostolico contemporaneo a Gesù²⁵⁹⁹. A motivo di questa omologia con l'evento fondatore, la testimonianza ecclesiale viene abilitata a riconoscere e affermare questa obiettività di Dio in Gesù²⁶⁰⁰. Ciò significa riconoscere Gesù «[...] nella verità del suo essere 'una cosa sola' con Dio, nella relazione del Figlio all'*abbà*»²⁶⁰¹.

La fede testimoniale della chiesa - da un punto di vista cristologico - ha un'unica ragion d'essere, cioè quella di mettere in esercizio storico una «[...] attestazione/rappresentazione della verità di Dio che si rivela nell'opera di Dio e nell'annuncio del Regno che la interpreta»²⁶⁰². A partire da qui, essa può essere solo «pratica letterale» di questa sua ragione fondante. E la conseguenza ultima di tale pratica, ossia il martirio che in senso cristiano può essere solo dedizione di sé a favore della vita dell'altro e della sua liberazione dal male²⁶⁰³, è fedeltà irrevocabile della testimonianza alla sua fondativa ragion d'essere²⁶⁰⁴: «La chiesa è disposta a perdere la propria vita, e camminare nell'ignominia della croce, attraversando la diffidenza degli uomini religiosi e l'indifferenza degli altri, *proprio come chiesa*, tutte le volte che ciò è richiesto dalla persuasiva testimonianza della cura che l'*abbà*-Dio riserva per l'essere umano»²⁶⁰⁵. In questo senso, la fede testimoniale è la rappresentazione e convalidazione mediativa, corrispondente alla struttura originaria della coscienza²⁶⁰⁶, del giusto senso della relazione teologale fra *notitia Dei* e *fides*²⁶⁰⁷. Per questo la testimonianza è sempre pronta a lasciarsi lacerare a favore della *giusta* posizione della *notitia Dei* presso la coscienza credente dell'altro²⁶⁰⁸: «Il discepolo del Signore impara dalla croce di Cristo che proprio questo lo attende: ed è pronto a mettere in gioco la relatività di ogni vincolo ecclesiastico[...] Affinché appaia l'*abbà*-Dio, e il vincolo (la relazione) con il Signore che ne rappresenta la sostanza rimanga indefettibile»²⁶⁰⁹.

Si è già accennato al fatto che per Sequeri la testimonianza rappresenta la forma essenziale dell'elezione ecclesiale, e il «principio formale»²⁶¹⁰ della sua storica singolarità²⁶¹¹. Per questo motivo la testimonianza è

posizione. La forma testimoniale della fede, è intrinsecamente costituita in favore di un terzo. Ed è in riferimento al 'terzo' che ogni volta si determina come 'testimonianza[...]».

²⁵⁹⁴ P. SEQUERI, *Mediazione*, 156-157.

²⁵⁹⁵ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 243.

²⁵⁹⁶ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 711-712.

²⁵⁹⁷ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 737.

²⁵⁹⁸ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 169.

²⁵⁹⁹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 517.

²⁶⁰⁰ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 529.

²⁶⁰¹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 558.

²⁶⁰² P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 586.

²⁶⁰³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 534: «La verità e la giustizia di 'Dio' sono realmente non-rappresentabili. Eppure la loro direzione è realmente pensabile: e l'indice realistico della loro proclamazione viene all'evidenza nel simbolo della sottrazione dell'altro al male che diventa inevitabile».

²⁶⁰⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 586: «È dunque improbabile - e persino rischioso - rinunciare ad articolare il rapporto speciale che la figura del 'martire' [intrattiene] con quella del 'testimone'. Ma sarebbe ancor peggio cercare di dedurre il contenuto e il senso della nozione cristiana di 'testimonianza' da quella di 'martirio'. Il cristiano è martire perché, in quanto discepolo fedele, è testimone anche nella sofferenza e di fronte alla morte; ma è la fede confessante, non la morte cruenta il principio della testimonianza» (sottolineatura mia).

²⁶⁰⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 567.

²⁶⁰⁶ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 535: «L'atto del riconoscimento della verità/giustizia di Dio termina alla realtà di Dio solo se si riconosce anticipato dalla trascendenza stessa di quella realtà. Ed è in quanto tale che l'*actus fidei* si riconosce in se stesso come attestazione/rappresentazione della struttura rivelativa dell'affermazione realistica di Dio. Ossia di una immediatezza che non esclude, ma al contrario comporta la mediazione. La mediazione infatti riflette precisamente l'oggettualità del senso, in riferimento alla quale l'immediatezza prende coscienza di non essere invenzione/imposizione, ma appunto rivelazione/donazione di significato».

²⁶⁰⁷ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 571.

²⁶⁰⁸ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 566-570.

²⁶⁰⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 710.

²⁶¹⁰ Cf. P. SEQUERI, *Mediazione*, 155.

²⁶¹¹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 591.

proprio «[...] la specifica qualità ecclesiale della fede che salva[...]»²⁶¹². Se la testimonianza è principio formale e determinazione sufficiente della fede ecclesiale, allora l'elezione può essere solo mediazione non sostitutiva²⁶¹³ dell'evento fondatore cristiano²⁶¹⁴. Mentre essa, come attuazione storica della sua forma teologicamente adeguata, rinvia all'effettualità originaria della verità di Dio che è la «storia» di Gesù, la chiesa mostra la sua insuperabile differenza costitutiva dall'evento fondatore cristiano. Attestando così, contemporaneamente, la non coincidenza automatica tra la sua misura storico-sociale e la presenza del Signore alla/nella storia degli uomini²⁶¹⁵. A questa differenza teologica della chiesa dall'evento fondatore di Gesù appartiene anche lo snodo apostolico della tradizione archetipa della «storia» dell'uomo di Nazaret²⁶¹⁶, che si è depositata nelle Scritture canoniche cristiane.

La salvaguardia della *differenza*-testimoniale coincide assolutamente con la possibilità di un esercizio adeguato della mediazione ecclesiale²⁶¹⁷. Così che la fede testimoniale abbisogna di un'istanza critica interna²⁶¹⁸, capace, da un lato (Scritture canoniche), di offrire il quadro delle condizioni obiettive rispetto alle quali verificare la corrispondenza effettiva dell'esercizio testimoniale al suo compito di rimando all'evento fondatore e, pertanto, di salvaguardare la qualità insuperabile di quella differenza²⁶¹⁹; e, d'altro lato (teologia come sapere critico della fede), di indagare in maniera criticamente adeguata le condizioni della salvaguardia sia della differenza di ogni attuazione ecclesiale dall'evento fondatore, sia della corrispondenza delle prime al loro principio formale. Presieduta da questa duplice istanza critica interna la testimonianza, come puro rinvio, è l'unico luogo in cui può essere percepita la *vera* relazione della libertà con Gesù, poiché essa si è affidata (come momento proprio all'evento cristologico di Dio) alla testimonialità dell'attuazione consequenziale della chiesa²⁶²⁰. Ma ciò che viene reso accessibile attraverso questa mediazione storica non è mai la testimonianza, bensì l'immediatezza della relazione di ciascun uomo e donna con il Signore Gesù: «La verità della relazione con il Signore si dà soltanto nella testimonianza e mediante la testimonianza. Ma il suo *tema* non è la fede/testimonianza: è la rivelazione/relazione che ha per soggetto il Signore»²⁶²¹.

Per poter approfondire la comprensione della fede testimoniale della chiesa e la sua funzione mediativa all'interno della teologia di P. Sequeri, potrebbe essere utile proseguire lo scavo della relazione che intercorre tra la testimonianza ecclesiale e il suo archetipo apostolico. Il legame essenziale al discepolato apostolico «[...] è figura intrinseca alla fede testimoniale e dunque all'intera comunità dei discepoli credenti»²⁶²². Questo significa, in primo luogo, che la successione apostolica «[...] non può essere reclamata dai detentori dell'ufficio in maniera tale che la comunità nel suo complesso sembri dispensata dalla testimonianza e dalla successione apostolica»²⁶²³ stessa. Solo in tal modo, infatti, la struttura della fede può essere in tutti i momenti della tradizione cristiana dell'evento fondatore assolutamente *la stessa*. Bisogna, poi, sottolineare che questo collegamento omologico dell'intero testimoniale della chiesa alla testimonianza apostolica si dà in un'insuperabile differenza dall'archetipo apostolico; la quale, si noti bene, non riguarda in alcun modo né la struttura né il contenuto della *fides ecclesiae*: «La singolarità - non ereditabile e non riproducibile - della loro esperienza risiede appunto nella ineducibilità dell'effettuale *accadere* di una relazione storica con Gesù di Nazaret senza la quale nessuna fenomenologia e nessuna ermeneutica della rivelazione cristologica sarebbero praticabili. Ma la *struttura* in cui si compie il loro aver fede è certamente identica a quella di ogni possibile figura storica dell'aver fede[...]»²⁶²⁴.

In ragione di questa differenza, originaria ma non contenutistica, della testimonianza apostolica come snodo ermeneutico all'evento fondatore della *vita Jesu*, la successione apostolica esistente nella chiesa non può identificarsi in alcun modo con una sostituzione della portata canonica che compete alla sequela apostolica per l'intero della mediazione ecclesiale²⁶²⁵: «Avere la stessa fede degli apostoli, significa anche riconoscere che la

²⁶¹² P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 590.

²⁶¹³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 160: «La mediazione ecclesiale non può insediarsi nel luogo cristologico che forma il tema singolare della fede cristiana, sino al punto da sostituirsi alla manifestazione di Gesù». Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 718.

²⁶¹⁴ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 590-594.

²⁶¹⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 593: «In quanto è *formalmente testimoniale* la mediazione ecclesiale fa valere come intrinseco all'attualità del proprio esercizio il rinvio all'*attuazione fondativa* - singolare e insuperabile - della rivelazione cristologica[...] La *mediazione ecclesiale* che si concepisce *formalmente* quale *esercizio storico-sociale della fede*, attesta anche *immediatamente* la non automatica coincidenza/sostituzione della propria effettualità storica e sociale con la presenza del Signore».

²⁶¹⁶ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 650: «Ma non ripetibile storicamente - e perciò da custodire nella ripetizione memoriale - è l'evento fondatore di quella interlocuzione che abilita l'istituzione della fede testimoniale: nella ineducibile e singolare figura che gli deriva dall'incontro di quei discepoli con Gesù. In essi dunque, e *nella loro cerchia*, il dono pentecostale dello Spirito 'attecchisce' per così dire sulla *memoria di una contemporaneità* che non è ereditabile né trasferibile. Il loro pronunciarsi in nome di Gesù ha valore di *canone*, in un senso che non è ereditabile, ma soltanto attualizzabile come memoria normativa».

²⁶¹⁷ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 629: «La testimonianza è così 'resa' ad un'origine che precede il testimone: là prende la forma di una 'risposta' e rende 'responsabili' dell'evidenza di quel rinvio verso il *terzo* al quale la testimonianza è indirizzata».

²⁶¹⁸ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 579.

²⁶¹⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 306: «Il cristianesimo storico non eredita la singolarità cristologica di Gesù: vi rimanda come al suo principio».

²⁶²⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 582: «Con ciò si evidenzia [nel legame della testimonianza con l'*affectus fidei*] che la deliberazione testimoniale della fede (la decisione di 'rendere buona testimonianza') ha da essere sinceramente fondata, per sua natura, sulla persuasione di una verità che non mi appartiene, eppure mi è liberamente donata ed affidata».

²⁶²¹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 561-562.

²⁶²² P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 596.

²⁶²³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 596. Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 603.

²⁶²⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 558.

²⁶²⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 596: «Da un lato la sua comprensione deve tenere conto del fatto che *propriamente* la 'successione' non può valere in nessun senso come 'sostituzione' [...] 'Essere in comunione' con gli apostoli è la figura che la tradizione della chiesa ha mantenuto come tipica di una solidarietà e di una intenzionale identificazione destinate a permanere in una forma che esclude il superamento di questo vincolo storico nella requisizione della sua figura». Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 636.701.

fede testimoniale si realizza nella forma di una comunione dei discepoli per i quali l'attuazione della *communio apostolica* ha il valore permanente di evento paradigmatico della legittimazione alla sequela del Signore[...] Il fatto di porsi nell'orizzonte di una relazione con il Signore determinato dalla continuità del canone della *communio apostolica*, è dunque costitutivo per la forma storica e sociale della fede testimoniale»²⁶²⁶. Questo valore paradigmatico del vincolo apostolico della testimonianza con la «storia» di Gesù si è depositato/condensato costitutivamente nelle Scritture canoniche della *traditio* ecclesiale: «Di questa peculiarità è simbolo reale il raccogliersi della testimonianza apostolica, in quanto parte dell'evento fondatore e canone della testimonianza, in forma di *scritture*[...] Le *Scritture ispirate*, o *libri sacri*, o *profezie scritte*, sono il simbolo reale di questa non ereditabilità e non trasferibilità della memoria della contemporaneità e delle sue implicazioni. Appunto in quanto soltanto nel modo della *scrittura* quella memoria è ereditabile e trasferibile. Essa infatti non si *risolve* nella successione: precisamente perché non può essere sostituita. Ma nella successione si rende *disponibile*: precisamente perché a questo scopo è destinata»²⁶²⁷.

3.4.1 La testimonianza canonica: Il *corpus* delle Scritture

La referenzialità apostolica della fede testimoniale si attua, da una parte, nell'omologia strutturale della fede e, dall'altra, in una differenza rispetto alla contemporaneità d'inclusione nell'evento fondatore. In questo senso, la testimonianza apostolica è assolutamente irriducibile a ogni «successiva» testimonialità della chiesa. D'altro lato, però, questa irriducibile differenza deve lasciarsi appropriare da ogni attuazione testimoniale della mediazione della chiesa, affinché l'evento fondatore possa essere effettivamente accessibile all'universale della *fides*. Questa differenza della testimonianza apostolica, però sempre vincolata all'appropriazione della pratica testimoniale della *fides*, si è condensata una volta per tutte nel *corpus* delle Scritture²⁶²⁸: «Si tratta infatti di produrre una intelligenza adeguata intorno alla speciale differenza di certi scritti. Differenza che attiene ad uno spostamento simbolico non banale: *il simbolo della parola che viene da Dio polarizza un certo numero di parola tramandate su Dio*. La parola testimoniale è qui assorbita nella sfera di una *simbolica permanente* dell'evento rivelatore, assumendo caratteristiche differenziali e irripudabili rispetto ad ogni altra mediazione della fede e ad ogni altra ispirazione dello Spirito»²⁶²⁹.

Appoggiandosi a un'analisi teologica delle redazioni dei testi e del processo di insorgenza del *corpus* neotestamentario, Sequeri afferma che l'intenzione che presiede alla sua formazione è quella di dare forma a un «[...] testo fondatore sin-cronico all'evento di rivelazione di Gesù e della prima istruzione dei discepoli»²⁶³⁰. Inoltre, egli rimarca come questo *corpus* abbia incorporato una differenziazione *interna* delle diverse pericopi che lo compongono rispetto all'evento fondatore da attestare²⁶³¹. Si sono così rinvenuti i tratti fondamentali capaci di rendere possibile una considerazione delle «[...] Sacre Scritture, nella loro differenza specifica[... come] figura-archetipa della 'trasmissione' della rivelazione come 'parola di Dio'[...]»²⁶³². In questo senso, le Scritture cristiane sono il *canone* dell'intero testimoniale della mediazione ecclesiale, che si sa così criticamente e originariamente riferita all'evento fondatore di Gesù²⁶³³, e che a questa effettualità originaria della verità di Dio vuole rinviare come l'unico senso della sua esistenza storica.

Questa canonicità delle Scritture, ossia il fatto che «il loro parlare di Dio è anche un parlare in cui Dio si dice»²⁶³⁴, è dovuta al fatto che il loro formarsi come *corpus* ha definitivamente e chiaramente fissato una interruzione²⁶³⁵ differenziale insuperabile all'interno della *traditio* testimoniale dell'evento fondatore della «storia» di Gesù. Con ciò, il canone delle Scritture rappresenta una cesura normante/formante²⁶³⁶ all'interno delle molteplici tradizioni della trasmissione testimoniale della chiesa. Il canone, infatti, «[...] segna la differenza, *nel modo della parola*, fra evento rivelatore e ripresa testimoniale»²⁶³⁷. Una tale differenza normativa appartiene alle stesse Scritture canoniche. Ciò significa che la canonicità del *corpus* scritturale non viene dato alla Scrittura dalla parola della chiesa che lo riconosce in quanto tale²⁶³⁸. Piuttosto, questa parola post-apostolica della chiesa

²⁶²⁶ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 702-703.

²⁶²⁷ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 650-651.

²⁶²⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 652: «Ma appunto, in quanto condivide lo spazio di tale figura cristologica, l'originaria sequela apostolica, pur nella differenza dalla parola del Signore, mantiene una propria irriducibilità alla storia della *parádosis* che ne condivide la forma testimoniale. La relativa discontinuità della parola ecclesiastica successiva[...] è appunto simbolicamente sancita dal simbolo reale delle Scritture apostoliche».

²⁶²⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 621.

²⁶³⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 633-634.

²⁶³¹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 661: «In secondo luogo, si rammenti che nel contesto della formazione delle Scritture la selezione dei testi, la loro conoscenza, la loro citazione, la loro ermeneutica avvengono nella forma di riferimenti emblematici; e che il *corpus* testuale che si aggrega sotto il segno generale delle Scritture ispirate è sin dall'inizio coscientemente gerarchizzato e compreso nella diversità specifica dei suoi livelli di integrazione della confessione della fede».

²⁶³² P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 114.

²⁶³³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 185: «[...] il corpo scritturale, che forma l'immodificabile referente normativo della tradizione testimoniale riferita all'evento fondatore[...]».

²⁶³⁴ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 626.

²⁶³⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 626: «Il canone interrompe dunque la potenziale deriva di una *tradizione ecclesiastica indifferenziata* istituendo la differenza della parola rivelata nel simbolo *testuale* di una *testimonianza* che appare inclusa nell'evento fondatore».

²⁶³⁶ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 660-662.

²⁶³⁷ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 627.

²⁶³⁸ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 622.

afferma e riconosce la particolarità canonica, a essa improducibile, di *queste* Scritture testimoniali e le assume come misura ultima della sua autoattuazione testimoniale.

In questo riconoscimento appropriativo della qualità canonica delle Scritture testimoniali la chiesa sa (e riconosce) la propria competenza esclusivamente ermeneutica²⁶³⁹ rispetto alla tradizione testimoniale dell'evento fondatore di Gesù di Nazaret. La cesura canonica, che costituisce il formarsi del testo, istituisce - secondo Sequeri - la tradizione ecclesiale come testimonianza e null'altro: «[...] la cesura costitutiva del testo è istitutiva della tradizione: e, in rapporto al senso, la precede anche quando materialmente la accompagna o addirittura la segue. La *tradizione del testo*, ossia l'atto sostanziale della canonicità, istruisce in tal modo sulla qualità testimoniale della fede: il testo documenta la parola di rivelazione come 'data' prima e 'ricevuta' da altri»²⁶⁴⁰.

Per riferimento a questa visione della canonicità delle Scritture Sequeri elabora un abbozzo corrispondente della dottrina dell'ispirazione²⁶⁴¹, che si sviluppa secondo l'idea dell'ispirazione profetica²⁶⁴² e che ha il suo punto di inserzione nell'elezione/destinazione inclusiva della comunità discepolare apostolica alla testimonianza dell'evento fondatore di Gesù²⁶⁴³. L'effettualità originaria della verità incondizionata di Dio nell'incondizionatezza della dedizione di Gesù è irripetibile, appunto, accaduta una volta per tutte come la «storia» dell'uomo di Nazaret. Ma essa è a tutti accessibile attraverso il riconoscimento appropriativo della canonicità delle Scritture cristiane. Questo significa, però, che l'accesso di ogni attuazione effettivamente testimoniale della chiesa all'evento fondatore di Gesù coincide con l'affermazione della competenza solo ermeneutica propria della chiesa rispetto alle Scritture canoniche cristiane: «L'evento paradigmatico per l'istuzionalizzazione della autorità/competenza normativa della *parádoxis scritturale* nei confronti dell'accesso e della comunicazione della rivelazione nella forma della parola (come *Verbum Dei*) avviene mediante il riconoscimento di una qualità teologica del testo differenziale rispetto a quella di ogni altra parola ecclesiastica (teologicamente elaborata come specifica dottrina della ispirazione *scritturistica*). Ed è omologata dalla tradizione come *corpus* delle Scritture canoniche sul quale si esercita l'autorità/competenza puramente ermeneutica (quindi non costitutiva e non istitutiva) della parola ecclesiastica nei confronti della verità/giustizia della *parádoxis* della fede di cui la Scrittura è referente regolativo come *parádoxis* della rivelazione (dottrina del canone biblico e del magistero canonico)»²⁶⁴⁴. Non riconoscere questa differenza qualitativa delle Scritture, e con ciò avanzare la pretesa di una competenza più che ermeneutica sull'evento fondatore cristiano, è l'aporia *tout court* di ogni presunta mediazione della chiesa. Così attuata essa sarebbe teologicamente priva di senso e storicamente dannosa, in quanto non avrebbe più alcuna possibilità di trasmettere e rendere accessibile l'effettualità originaria della verità di Dio²⁶⁴⁵ se non quella di sostituire la propria storicità relativa alla verità teologica assoluta della «storia» di Gesù.

Si può ora prendere in considerazione il tratto positivo della questione. Il compito esclusivamente ermeneutico della mediazione ecclesiale consiste nell'attuazione consequenziale di quel vincolo testimoniale che la verità originaria di Dio ha contratto con la *fides* apostolica²⁶⁴⁶, ossia nell'esercizio credente delle Scritture canoniche. Poiché «[...] la mediazione delle Scritture neotestamentarie, con la sua tipica inclusione retroattiva della *narratio evangelica*, è condizione costitutiva e intrascendibile per la legittimazione della fede cristiana quale fede fondata su Gesù di Nazaret»²⁶⁴⁷. Questa referenzialità normata della chiesa alle Scritture canoniche garantisce, e mostra definitivamente, la struttura originariamente testimoniale della tradizione mediativa dell'evento fondatore cristiano²⁶⁴⁸. Nel medio delle Scritture *canoniche* viene fissata fondativamente l'eteroreferenzialità testimoniale della *fides ecclesiae* all'effettualità originaria della verità di Dio che è la *vita Jesu*.

La fede testimoniale della chiesa si può attuare, quindi, unicamente come mediazione all'immediatezza della relazione tra la coscienza credente e l'affidabile verità di Dio: «In quanto fede testimoniale infatti, essa offre ad ogni interlocutore, e mantiene in evidenza per ogni credente, la struttura originariamente etero-referenziale della propria tradizione. E dunque, la possibilità e la necessità di trovarsi personalmente di fronte alla manifestazione di Dio e della Sua volontà alla quale la fede testimoniale innanzitutto e imprescindibilmente rimanda. Ciò è possibile perché in Gesù Dio si è rivelato nel modo più compiutamente manifesto»²⁶⁴⁹. A conclusione della sua riflessione Sequeri afferma sinteticamente che il *corpus* canonico delle Scritture può e sa garantire «[...] le condizioni non-naturalistiche dell'accesso alla verità di Gesù *veramente risorto*»²⁶⁵⁰. Così che il testo in esercizio permette effettivamente un'omologia della *fides* con l'evento fondatore cristiano, attuantesi così nel senso da lui

²⁶³⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 622: «Il riconoscimento formale del carattere canonico dei libri sacri - *corpus* scritturistico che noi stessi ancora riceviamo e veneriamo come parola ispirata da/di Dio - è per così dire l'atto fondamentale dell'esercizio della competenza ermeneutica riconosciuta alla chiesa».

²⁶⁴⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 629.

²⁶⁴¹ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 645-662.

²⁶⁴² Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 645-649.

²⁶⁴³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 649: «L'elezione dei discepoli di Gesù di Nazaret, la quale si compie con il dono dello Spirito che viene dal Signore risorto e spiega in modo autorevole e competente le Scritture antiche, è dunque il momento originario della 'ispirazione testimoniale' alla quale va infine ricondotta la 'scrittura della rivelazione'».

²⁶⁴⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 618.

²⁶⁴⁵ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 626.

²⁶⁴⁶ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 626: «Il principio della compatibilità scritturistica assume così il rilievo della mediazione necessaria per custodire e interpretare la coerenza della fede testimoniale con il legame che originariamente sussiste fra la rivelazione cristologica e la relazione apostolica».

²⁶⁴⁷ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 185.

²⁶⁴⁸ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 625.

²⁶⁴⁹ P. SEQUERI, *Mediazione*, 160-161.

²⁶⁵⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 201.

univocamente inteso: «La ripetizione consentita dal testo e dalla sua proclamazione infatti, con la sua effettualità simbolica - non separata, ma distinta dalla ripresa ermeneutica - configura il profilo di una attestazione/rappresentazione della attualità irrevocabile dell'evento fondatore e della parola rivelatrice che gli è intrinsecamente congiunta»²⁶⁵¹.

Il momento istituzionale (ministero) della testimonianza salvaguardia, in primo luogo, il senso obiettivo e valido per ogni uomo dell'eteroreferenzialità strutturale della testimonianza, normata necessariamente dalla Scrittura canonica²⁶⁵², alla «storia» di Gesù²⁶⁵³. In secondo luogo, bisogna rimarcare con Sequeri come l'istituzione sia ordinata al servizio dell'intero testimoniale della chiesa, senza poterlo poi mai risolvere in se stessa. Questo perché l'istituzione proviene originariamente dall'intero testimoniale, e solo in esso può svolgere la funzione «regolativa»²⁶⁵⁴ a suo favore²⁶⁵⁵. Come per l'intero testimoniale, anche il momento istituzionale è in esso formativamente determinato e normato dal vincolo canonico delle Scritture cristiane²⁶⁵⁶. L'istituzione ministeriale nella chiesa vive, quindi, completamente a servizio della salvaguardia obiettiva della differenza qualitativa delle Scritture canoniche di fronte a ogni attuazione testimoniale della chiesa (nell'ordine dell'azione come in quello della parola). Ed è proprio con ciò che essa palesa la sua insostituibile funzione all'interno dell'intero testimoniale: «[...] perché la chiesa non può perdere - neppure di vista - la rivelazione cristologica e il canone apostolico che rispettivamente fondano e regolano intrascendibilmente la fede testimoniale nell'ordine della parola. Difficile quanto si voglia, l'ufficio del magistero canonico consiste in questo: ed è il suo compito mantenersi nelle condizioni di competenza idonee al suo corretto esercizio»²⁶⁵⁷.

Sinteticamente: da questa relatività essenziale e insuperabile dell'istituzione alla testimonianza delle Scritture canoniche consegue l'ordinazione ministeriale (servizio) di essa all'intero testimoniale, che può essere l'unico soggetto della testimonianza della chiesa. Il momento istituzionale, infatti, «[...] è in ogni caso funzione *interna* al processo vitale della tradizione: retto dal 'senso della fede' di tutti, e destinato ad approdare al 'consenso nella fede' di tutti»²⁶⁵⁸.

²⁶⁵¹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 636. Per quanto riguarda il rapporto «rito-testo in esercizio» si vedano le pagine 660-662.

²⁶⁵² P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 631: «Senza rivolgersi a un testo, l'interlocuzione attuale intorno all'evento inattuale si trova priva di un punto di appoggio sul quale far leva per superare ogni volta il sospetto destabilizzante della pura invenzione autotestimoniale».

²⁶⁵³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 588: «L'ordine delle istituzioni testimoniali custodisce e genera parole e relazioni idonee a sostenere nella giusta direzione l'attesa e la percezione di quel suggerimento per coloro che vivono in presenza del Signore».

²⁶⁵⁴ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 673-679.

²⁶⁵⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 565: «L'*oggettività* istituzionale però è il frutto della ripresa e in vista della ripresa: vale a dire che in nessun momento si 'sostituisce' a quel principio della mediazione che è la ripresa dell'originario, ma appunto in tale ripresa accredita ed effettua la sua funzione costitutiva della 'mediazione'».

²⁶⁵⁶ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 666.

²⁶⁵⁷ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 684.

²⁶⁵⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 685.

CONCLUSIONE

Il comune fondante delle molteplici raffigurazioni del cristianesimo storico

Il lavoro ha indicato la dignità teologica fondamentale che compete alla figura della testimonianza. In secondo luogo, si è visto che essa risolve adeguatamente il senso costitutivo e la destinazione istitutiva della chiesa nel suo complesso. In tal modo, si è delineato un quadro teologico di fondo dietro il quale non è più possibile far ricadere l'esercizio testimoniale della *fides* e la sua comprensione ecclesiale. Appunto, la testimonianza esige intrinsecamente l'elaborazione di un discorso fondativo ultimo, da un lato, e, d'altro lato, non può essere mai ridotta a una sorta di performatività acritica dell'«anima-bella» cristiana. Cedere a una di queste due aporie significa perdere «definitivamente» (almeno per il tempo presente, che poi è però *tutto* il nostro tempo) la singolarità cristiana e il senso del suo darsi dentro la storia comune degli uomini.

In ogni caso, il quadro offerto in questo lavoro impedisce un utilizzo della categoria testimoniale che si faccia complice di questa dissoluzione dialogica, da un lato, o, dall'altro, per via di santificazione della vita cristiana. Figura assolutamente pratica del vivere, la testimonianza ha mostrato di essere capace di trattenere la ragione teologica negli ambiti esigenti della «fatica del concetto». Si tratta di assumere il momento teorico quale cardine della stessa verità del pratico, come indicava, con parole divenute purtroppo in breve tempo testamentarie, E. Benevenuto a Camaldoli la scorsa estate: «Occorre che chi si riconosce in una certa visione del mondo eserciti la fatica del concetto proprio per superare quel rapporto, quella visione fondata su generici valori che non riesce più a esprimere la funzione stessa di noi cristiani nel mondo»²⁶⁵⁹.

La testimonianza, attuazione storico-pratica, quindi morale, della coscienza cristiana sa bene che il senso del suo darsi è unicamente la mediazione storica e contestuale dell'indicativo cristiano della verità incondizionata di Dio. Di quest'indicativo della verità cristologica dell'incondizionato la fede testimoniale è rigorosa e acuta custode. Ben consapevole che l'esercizio morale della libertà dell'uomo è possibile solo nell'accessibilità storica e contingente dell'indicativo della verità che lo istruisce come degno della coscienza umana: «La *fides quae creditur* indica all'indicativo ciò che nel mondo della storia si proietta all'imperativo[...] Ma se noi non custodiamo quell'indicativo della verità, se noi non ci impegniamo, come posso dire, teologicamente, ovviamente in obbedienza e intesa col magistero, a esplorare questo orizzonte della verità che va detta all'indicativo, la *fides quae creditur*, noi non riusciremo a essere efficaci, neppure nel professarci custodi del "tu devi" dei valori»²⁶⁶⁰.

Custodire la verità detta all'indicativo significa custodire la qualità assolutamente differenziale della testimonianza della Scrittura cristiana. Assorbire l'intero dell'attuazione della missione storica della chiesa nell'ordine della testimonianza significa garantire le condizioni fondamentali di possibilità per un'effettiva (e non solo nominale) realizzazione di questa custodia. Si produce qui, forse, il punto d'innesto di più alto interesse ecumenico per la relazione ecclesiale fra le confessioni cristiane - non solo, come potrebbe apparire con superficiale immediatezza, verso il mondo della Riforma, ma anche con la stessa Ortodossia.

Tale assorbimento è parso essere (teologalmente) iscritto nell'effettualità fondante dell'originario cristiano di Dio, ed è stato possibile eseguirlo (teologicamente) con pertinenza e adeguatezza. La testimonianza è, quindi, la forma fondamentale della mediazione ecclesiale della rivelazione cristiana di Dio; lo è in senso forte, appunto. A fronte della debolezza attuale della teologia sacramentaria, essa è in grado di recuperare il fondamento battesimale-eucaristico del cristianesimo storico ospitandolo in un quadro compiuto e avveduto di fondazione teologica del vivere cristiano. Se è in qualche modo possibile riconoscere un profilo «ontologico» all'esercizio della carne cristiana, questo può assumere un tratto esclusivamente testimoniale; *comune*, assolutamente *comune*, cioè, alla *fides christiana* di ogni discepolo e discepola del Signore.

È solo su questo *comune cristiano* della testimonianza che si innestano, con legittimità evangelica e doverosità storica, le molteplici raffigurazioni del cristianesimo ecclesiale. Ma appunto, esse sono legittimate proprio in quanto declinazioni differenziali del *comune testimoniale* della *fides ecclesiae*. In tal modo, la categoria «assorbente» della testimonianza interdice ogni derivazione del *comune cristiano* da particolari declinazioni istituite o da precise raffigurazioni storiche del cristianesimo ecclesiale. L'invito è qui rivolto alla fatica del teologo sistematico, a ripensare il *proprium* delle molteplici raffigurazioni cristiane del vivere in base al *communis* testimoniale che le origina.

²⁶⁵⁹ E. BENVENUTO, *L'indicativo della verità*, in *Il Regno documenti* 43 (1998)19, 37 (supplemento).

²⁶⁶⁰ E. BENVENUTO, *L'indicativo della verità*, 37.

Un'ecclesiologia testimoniale mostra di saper offrire una base radicalmente più originaria di quella che può essere istruita a partire dalla figura della *communio*. Inoltre, la testimonianza è capace di salvaguardare la permanente differenziazione delle figure storiche del vivere cristiano non come una minaccia per il *comune cristiano* stesso, bensì come figura buona e ragione interna sia della sua costituzione teologica sia della sua istituzione a favore della fede di altri. La diversità abita originariamente il tema teologico della testimonianza, che raggiunge la sua unitarietà di forma e la sua univocità di attuazione precisamente nello spazio della differenza. Evitando così, inoltre, di schiacciare con eccessiva disinvoltura il cristianesimo storico sull'uni-differenzialità trinitaria del Dio di Gesù. È nostra convinzione che questo sia il secondo punto d'innesto per una fecondità teologica della relazione ecumenica fra le chiese cristiane - e non solo verso l'Ortodossia, come potrebbe apparire in prima battuta.

Certo, il lavoro alla fine non offre una compiuta teoria teologica del vivere cristiano; ma questo non era né la sua intenzione, né era compito attuabile nello spazio di questa ricerca. In primo luogo, infatti, era necessario reperire le categorie fondamentali e la grammatica ermeneutica necessarie per dare forma a una successiva «ontologia della carne» cristiana.

L'esecuzione compiuta di un simile progetto è ulteriore, ma intrinsecamente legata, alla stesura di queste pagine. Esse ci sembrano tuttavia sufficientemente capaci di indicare la direzione da seguire, e di offrire l'apparato teologico-fondamentale necessario all'istruzione elementare di una simile teoria del vivere cristiano.

Alla fine...

...di un lavoro come questo, rileggendolo, verrebbe voglia di mettersi ancora a cercare e a pensare. Ma c'è una saggezza evangelica nell'accettare di «finire» le cose, consegnandole al giudizio e all'intelligenza altrui. La responsabilità, alla «fine» di un lavoro di ricerca, è proprio quella di non smettere di studiare e di porsi le domande giuste; di andare a riprendere in mano gli interrogativi che noi abbiamo lasciato a noi stessi, perché di questi noi siamo responsabili di fronte alla coscienza altrui...

...una tesi di dottorato porta in copertina un solo nome, ma costui sa benissimo che il suo lavoro è stato scritto dalla mano di molti. In primo luogo, di coloro che ci sono stati maestri e ci hanno pazientemente introdotto alla fatica e al rigore dell'esercizio teologico della fede. Poi, di quanti hanno accompagnato con affetto e amore le nostre troppe distanze dalla loro vita; aspettando pazientemente il nostro «ritorno». È stata la casa in cui abbiamo abitato lungo tutti gli anni che ci sono stati necessari per giungere a queste pagine finali; perché la serietà della teologia vive anche degli affetti del cuore amico...

...rimane solo da ricordare la persona cui questa tesi è dedicata. La sua carne lacerata è stata attestazione evidente e gioiosa della giustizia del vivere e dell'affidabilità della verità che in essa scorre e si annuncia alla nostra coscienza. Se le pagine di questo lavoro sono state possibili è stato per Andrea, appunto...

BIBLIOGRAFIA

- Aa.Vv., *Lexikon für Theologie und Kirche - Das zweite vatikanische Konzil II*, Freiburg - Basel - Wien, 1967.
- Aa.Vv., *Progetto pastorale e cura della fede*, Milano 1996 (=Disputatio 7).
- G. Angelini, *La crisi di identità istituzionale della teologia*, in G. Colombo (a cura di), *Il teologo*, 25-65.
- G. Angelini - G. Colombo - P. Sequeri, *Teologia, ermeneutica e teoria*, in G. Colombo (a cura di), *L'evidenza e la fede*, 21-111.
- Anselm von Canterbury, *Freiheitsschriften* (übersetzt und eingeleitet von H. Verweyen), Freiburg - Basel - Wien - Barcelona - Rom - New York 1994 (=Fontes Christiani 13).
- Anselm von Canterbury, *Vier Traktate. Wahrheit und Freiheit* (übersetzt und eingeleitet von H. Verweyen), Einsiedeln 1982.
- M. Antonelli, *L'eucaristia nell' "Action" (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Milano 1993 (=Dissertatio - Series romana 4).
- R. Aubert, *Die modernistische Krise*, in H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte VI/2 - Die Kirche in der Gegenwart. Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914)*, 391-435.
- R. Aubert, *Vaticanum I*, Mainz 1965 (=Geschichte der ökumenischen Konzilien Bd. XII).
- R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Paris 1952 (=Histoire de l'Église 21).
- J.P. Audet, *Il progetto evangelico di Gesù*, Assisi 1968.
- W. Baier - S.-O. Horn - V. Pfnür - C. Schönborn - L. Weimer - S. Wiedenhofer (hrsg), *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt* (=Festschrift J. Ratzinger), St. Ottilien 1987.
- H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln - Trier ³1988.
- H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik II,1. Fächer der Stile. Klerikale Stile*, Einsiedeln ³1984.
- H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik II,2. Fächer der Stile. Laikale Stile*, ³1984.
- H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,1,1. Im Raum der Metaphysik. Altertum*, Einsiedeln ²1965.
- H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,1,2. Im Raum der Metaphysik. Neuzeit*, Einsiedeln ²1965.
- H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,2,1. Alter Bund*, Trier ²1989.
- H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III,2,2. Theologie. Neuer Bund*, Einsiedeln ²1988.
- H.U. von Balthasar, *Theodramatik I. Prolegomena*, Einsiedeln 1973.
- H.U. von Balthasar, *Theodramatik II,1. Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976.
- H.U. von Balthasar, *Theodramatik II,2. Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.
- H.U. von Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980.
- H.U. von Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.
- H.U. von Balthasar, *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985 (=H.U. von Balthasar, *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1947).

- H.U. von Balthasar, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985.
- H.U. von Balthasar, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Trier 1987.
- H.U. von Balthasar, *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Freiburg ³1990.
- H.U. von Balthasar, *Sponsa verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln ³1971.
- H.U. von Balthasar, *Spiritus creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967.
- H.U. von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974.
- H.U. von Balthasar, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986.
- H.U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen I. Der deutsche Idealismus*, Freiburg ³1998 (=Studienausgabe 3.I).
- H.U. von Balthasar, *Apokatastasis*, TThZ 977 (1988) 169-182.
- H.U. von Balthasar, *Christen sind einfältig*, Einsiedeln 1983 (=Kriterien 66).
- H.U. von Balthasar, *Christliche Botschaft in dieser Zeit*, Civitas 22 (1966-1967) 360-367.
- H.U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Trier ⁴1987.
- H.U. von Balthasar, *Crucifixus etiam pro nobis*, IKaZ 9 (1980) 26-35.
- H.U. von Balthasar, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln ⁴1976.
- H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Verbesserte Auflage), Freiburg ²1990.
- H.U. von Balthasar, *Das Selbstbewußtsein Jesu*, IKaZ 8 (1979) 30-39.
- H.U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Einsiedeln-Trier ²1989.
- H.U. von Balthasar, *Die Entwicklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese der Musik - Bekenntnis zu Mozart*, Freiburg 1998 (=Studienausgabe 1).
- H.U. von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln 1972 (=Kriterien 29).
- H.U. von Balthasar, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Trier ³1987 (=Kriterien 73).
- H.U. von Balthasar, *Epilog*, Trier 1987.
- H.U. von Balthasar, *Eucharistie - Gabe der Liebe*, Freiburg 1986 (=Antwort des Glaubens 44).
- H.U. von Balthasar, *Evangelium und Philosophie*, FZPhTh 23 (1976) 3-12.
- H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln ⁵1985 (=Christ Heute: Fünfte Reihe 1).
- H.U. von Balthasar, *Il silenzio della parola. Dürer in cammino con Girolamo*, Casale Monferrato 1989.
- H.U. von Balthasar, *In Gottes Einsatz leben*, Einsiedeln ²1972 (=Kriterien 24).
- H.U. von Balthasar, *Integralismus heute*, Diak 19 (1988) 221-229.
- H.U. von Balthasar, *Ist der Gekreuzigte selig?*, IKaZ 16 (1987) 107-109.
- H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln ⁴1976.
- H.U. von Balthasar, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Freiburg ³1993 (=Kriterien 36).
- H.U. von Balthasar, *Kennt uns Jesu - Kennen wir ihn?* Freiburg ³1995 (=Kriterien 93).
- H.U. von Balthasar, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Einsiedeln ⁴1978 (=Kriterien 45).

- H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987.
- H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Trier ³1988.
- H.U. von Balthasar, *Lo sviluppo dell'idea musicale - Testimonianza per Mozart*, Milano 1995 (=Quodlibet 3).
- H.U. von Balthasar, *Mein Werk - Durchblicke*, Freiburg 1990.
- H.U. von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Freiburg ²1995.
- H.u. von Balthasar, *Prometheus*, Heidelberg 1947.
- H.U. von Balthasar, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Einsiedeln - Trier ⁵1989 (=Christ Heute: Zweite Reihe 9).
- H.U. von Balthasar, *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Freiburg ⁴1990.
- H.U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Freiburg 1990.
- H.U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriß* (Neue Fassung), ⁵1959 Einsiedeln (=Christ Heute: Erste Reihe 8).
- H.U. von Balthasar, *Verstehen oder gehorchen?*, StZ 135 (1938) 73-85
- H.U. von Balthasar, *Von den Ausgaben der Katholischen Philosophie in die Zeit*, Freiburg 1998 (=Studienausgabe 4).
- H.U. von balthasar, *Was bedeutet das Wort Christi: „Ich bin die Wahrheit“*, IkaZ 16 (1987) 351-356.
- H.U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, Trier ²1989.
- H.U. von Balthasar, *Weltliche Schönheit und göttliche Herrlichkeit*, IkaZ 11 (1982) 513-517.
- H.U. von Balthasar, *Zeugnis und Glaubwürdigkeit*, IkaZ 17 (1988) 104-110.
- A. Beckel (hrsg.), *Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von Morgen*, Osnabrück 1967.
- E. Benvenuto, *L'indicativo della verità*, Il Regno documenti 43 (1998)19, 37 (supplemento).
- A. Bertuletti, *Fede e religione. La singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale*, in G. Colombo (a cura di), *Cristianesimo e religione*, 199-233.
- A. Bertuletti, *Esegesi biblica e teologia dogmatica*, in A. Bertuletti - R. Vignolo - P. Sequeri, *La rivelazione «at-testata». La Bibbia fra "testo" e "teologia"*, 5-12.
- A. Bertuletti, *La legittimazione della teologia*, in G. Colombo (a cura di), *Il teologo*, 164-200.
- A. Bertuletti, *Sapere e libertà*, in G. Colombo (a cura di), *L'evidenza e la fede*, 444-465.
- A. Bertuletti - P. Sequeri, *L'idea di «rivelazione»*, in G. Colombo (a cura di), *L'evidenza e la fede*, 201-234.
- A. Bertuletti - R. Vignolo - P. Sequeri, *La rivelazione «at-testata». La Bibbia fra "testo" e "teologia"*, Milano 1996, pro manuscripto.
- M. Blondel, *Œuvres complètes I 1893. Les deux thèses* (Texte établi et présenté par C. Troisfontaines), Paris 1995.
- M. Blondel, *Œuvres complètes II 1888-1913. La philosophie de l'action et la crise moderniste* (par C. Troisfontaines), Paris 1997.
- M. Blondel, *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956.
- M. Blondel, *Histoire et dogme*, in id., *Œuvres complètes II 1888-1913. La philosophie de l'action et la crise moderniste* (par C. Troisfontaines), Paris 1997, 390-453.
- M. Blondel, *L'Action*, in id., *Œuvres complètes I 1893. Les deux thèses* (Texte établi et présenté par C. Troisfontaines), Paris 1995, 35-526.

- M. Blondel, *La Semaine Sociale de Bordeaux et le Monophorisme*, 1910.
- M. Blondel, *Le point de départ de la recherche philosophique*, in id., *Œuvres complètes II 1888-1913. La philosophie de l'action et la crise moderniste* (par C. Troisfontaines), 527-569.
- M. Blondel, *Lettera prefazione di M. Blondel a E. Castelli*, in id., *Principio di una logica della vita morale*, 37-42.
- M. Blondel, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, in id., *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, 123-147.
- M. Blondel, *Principio di una logica della vita morale*, Napoli 1990.
- M. Blondel, *Zur Methode der Religionsphilosophie* (eingeleitet von H. Verweyen), Einsiedeln 1974 (=Theologia romanica V).
- R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 1997 (=Intersezioni 88).
- F.G. Brambilla, *Il Crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Brescia 1998 (=Biblioteca di teologia contemporanea 99).
- F.G. Brambilla, *La cristologia di Schillebeeckx: la singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica*, Brescia 1989 (=Ricerche di Scienze Teologiche 30).
- N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München 1961 (=Studien zum Alten und Neuen Testament V).
- B. Casper - K. Hemmerle - P. Hünemann, *Theologie als Wissenschaft*, Freiburg - Basel - Wien (=Quaestiones disputatae 45) 1970.
- E. Castelli, *Il problema della testimonianza*, in id., *La testimonianza*, 13-21.
- E. Castelli, *I significati della testimonianza*, in id., *La testimonianza*, 23-33.
- E. Castelli (a cura di), *La testimonianza*, Padova 1972.
- T. Citrini, *Identità della Bibbia. Canone, interpretazione, ispirazione delle Sacre Scritture*, Brescia 1990 (=LoB 3.3).
- T. Citrini, *La singolarità di Cristo come chiave di volta della teologia fondamentale*, ScCatt 103 (1975) 699-724.
- C. Colombo, *Dall'apologetica alla teologia fondamentale*, Teo 6 (1981) 232-242.
- C. Colombo, *La chiesa e la società civile nel Concilio Vaticano I*, ScCatt 89 (1961) 323-343.
- G. Colombo, *Bibbia e teologia. Dalla Providentissimus Deus alla Dei Verbum*, StPat 41 (1994) 439-455.
- G. Colombo (a cura di), *Cristianesimo e religione*, Milano 1992 (=Disputatio 4).
- G. Colombo (a cura di), *Il teologo*, Milano 1989 (=Quaestio 2).
- G. Colombo, *Il teologo e la teologia*, in id., *Il teologo*, 201-214.
- G. Colombo, *L'eredità di don Moioi*, Teo 20 (1995) 3-7.
- G. Colombo (a cura di), *L'evidenza e la fede*, Milano 1988 (=Quaestio 1).
- G. Colombo, *La questione storiografica del modernismo*, Teo 7 (1982) 95-125.
- G. Colombo, *La ragione teologica*, Milano 1995 (=Quaestio 3).
- G. Colombo, *Professione "teologo"*, Milano 1996 (=Quodlibet 5).
- G. Colombo, *Sull'antropologia teologica*, Teo 20 (1995) 223-260.
- G. Colombo, *Teologia fondamentale*, in P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, 5-10.
- G. Colombo, *Una teologia seria*, Com(I) 20 (1991) 12-14.
- N. Cotugno, *El testimonio en el Concilio Vaticano II. Hermeneutica y perspectiva teologica*, Montevideo 1974.

- N. Cotugno, *La testimonianza della vita del popolo di Dio segno di rivelazione alla luce del Concilio Vaticano II*, in R. Fisichella (a cura di), *Gesù Rivelatore*, 227-241.
- A. Dartigues, *Sulla credibilità del cristianesimo*, Sc Catt 125 (1997) 381-402.
- I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 31992 (=Dabar 4).
- H. de Lubac, *Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar*, IKaZ 5 (1975) 390-409.
- Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Biblekommission vom 23.4.93 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck*, Stuttgart 1995 (=Stuttgarter Bibelstudien 161).
- Dizionario Teologico Interdisciplinare I*, Torino 1977.
- R. Dreyfus, *Exégèse en Sorbon, exégèse en Église*, RB 82 (1975), 321-359.
- E. Durst, *Zur theologischen Methode*, ThRv 26 (1927) 297-313
- P. Eicher (hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1991.
- Enciclopedia di teologia fondamentale. Storia, progetto, autori, categorie* (diretta da G. Ruggieri), I, Genova 1987.
- G. Essen, „Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz.“ *Zu einem Grundlagenproblem der theologischen Hermeneutik*, in G. Larcher - K. Müller - T. Pröpper (hrsg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, 186-204.
- R. Fabris, *Bibbia e magistero. Dalla Providentissimus Deus (1893) alla Dei Verbum (1965)*, StPat 41 (1994) 315-340.
- R. Fabris, *Dalla Dei Verbum a «L'interpretazione della Bibbia nella chiesa»*, Lat LXI (1995) 503-527.
- J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, Hamburg 1994 (=Philosophische Bibliothek 234 - Herausgegeben von H. Verweyen).
- J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1979 (=Philosophische Bibliothek 256 - Mit Einleitung und Registern von M. Zahn).
- J.G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792)*, Hamburg 1983 (=Philosophische Bibliothek 354 - Herausgegeben und eingeleitet von H. Verweyen).
- R. Fisichella (a cura di), *Gesù Rivelatore*, Casale Monferrato 1988.
- V. Fusco, *Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica (1893-1993)*, StPat 41 (1994) 341-398.
- J-R. Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Freiburg - Basel - Wien 1962 (=Quaestiones disputatae 18).
- Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, in Herder Korrespondenz 30 (1976) 72-80.
- P. Gibert, *Petite histoire de l'exégèse biblique*, Paris 1992 (=Lire la Bible 94).
- J. Gnilka, *Die biblische Exegese im Lichte des Dekrets über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum)*, MThZ 36 (1985) 1-19.
- P. Grelot, *L'exégèse biblique au carrefour*, NRTh 108 (1976) 502-506.
- A. Grillmeier, *Kommentar zur Konstitution "Dei Verbum"*, in *Lexikon für Theologie und Kirche - Das zweite vatikanische Konzil II*, 528-557.
- M. Guasco, *Cultura e sapere nella formazione dei chierici*, manoscritto.
- E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo 1991.
- E. Guerriero - A. Tarzia (a cura di), *I volti di Dio. Il Rivelato e le sue tradizioni*, Cinisello Balsamo 1992.

- E. Guerriero - A. Tarzia, *L'ombra di Dio. L'ineffabile e i suoi nomi*, Cinisello Balsamo 1991 (=Saggi teologici 6).
- H. Haag, *Streit um die Bibel unter fünf Päpsten*, ThQ 170 (1990) 241-253.
- A. Halder (hrsg.), *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*, Düsseldorf 1987 (=Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft. Experiment Religionsphilosophie I).
- A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900.
- E. Haulotte, *Formation du corpus du Nouveau Testament. Recherche d'un "module" génératif intratextuel*, in C. Theobald (sous la direction de), *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, 255-439.
- E. Haulotte, *Du récit quadriforme de la Passion au concept de Croix*, RSR 73 (1985) 187-228.
- E. Haulotte, *Le concept de Croix*, Paris 1991 (=Jésus et Jésus-Christ 48).
- E. Haulotte, *Le «texte» du Testament nouveau: écriture et lecture d'une "Révélation"*, in P. Ricoeur (et alii), *La révélation*, 79-147.
- H. Heinz, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz H.U. von Balthasars*, Frankfurt a. M. 1975 (=Disputationes Theologicae 3).
- K. Hemmerle, *Wahrheit und Zeugnis*, in B. Casper - K. Hemmerle - P. Hünermann, *Theologie als Wissenschaft*, 54-72.
- P. Henrici, *Blondel und Loisy in der modernistischen Krise*, IKaZ 16 (1987) 513-530.
- B.-J. Hilberath - K.-J. Kuschel - H. Verweyen, *Heute Glauben. Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte*, Düsseldorf 1993 (=Freiburger Akademieschriften 7).
- J. Höfer - K. Rahner (hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg - Basel - Wien, 1957-1966.
- N. Hoffman, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Einsiedeln 1982 (=Kriterien 61).
- J. Jacquement - J.-P. Jossua - B. Quelquejeu, *Une foi exposée*, Paris 1973.
- H. Jedin (hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte VI/1 - Die Kirche in der Gegenwart*, Freiburg - Basel - Wien 1971.
- H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte VI/2 - Die Kirche in der Gegenwart. Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914)*, Freiburg - Basel - Wien 1973.
- M. Jöhri, *Descendus Dei. Teologia della croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1981 (=Corona Lateranensis 30).
- J.-P. Jossua, *La condition du témoin*, Paris 1984.
- J.-P. Jossua, *Zeugnis*, in P. Eicher (hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 5, 327-337.
- W. Kasper, *Aufgaben der Christologie heute*, in A. Schilson - W. Kasper, *Christologie im Präsens*, 133-151.
- W. Kasper, *Das Verhältnis von Evangelium und Dogma*, Conc(D) 3 (1967) 69-75.
- W. Kasper, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive*, ThQ 170 (1990) 161-190.
- W. Kasper, *Die Stellung der Heiligen Schrift in der Kirche*, in A. Beckel (hrsg.), *Erneuerung der Kirche. Aufbruch zu einer Theologie von Morgen*, 37-62.
- W. Kasper (hrsg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg - Basel - Wien 1979 (=Quaestiones disputatae 85).
- W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987.
- M. Kehl, *Kirche - Sakrament des Geistes*, in W. Kasper (hrsg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, 155 -180.

- W. Kern - H.-J. Pottmeyer - M. Seckler (hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 2 - Traktat Offenbarung*, Freiburg - Basel - Wien 1985.
- W. Kern - H.-J. Pottmeyer - M. Seckler (hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 4 - Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg - Basel - Wien 1988.
- H.-J. Klauck, *Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: Darstellung und Würdigung*, in *Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23.4.93 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans Josef Klauck*, 62-90.
- J. Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*, Würzburg 1991 (=Bonner dogmatische Studien 9).
- T. Krenski, *Passio caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Freiburg 1990 (=Sammlung Horizonte: Neue Folge 28).
- H. Kümmeringer, *Es ist Sache der Kirche, »iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum.« Zum Verständnis dieses Satzes auf dem Tridentinum und Vaticanum I*, ThQ 149 (1969) 282-296.
- H. Küng, *Christozentrik*, in J. Höfer - K. Rahner (hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche II*, 1169-1174.
- E. Kunz, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)*, in W. Kern - H.-J. Pottmeyer - M. Seckler (hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 4 - Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, 414-449.
- La necessità dell'esegesi scientifica* (ed.), RCI (1994) 242-244.
- G. Larcher - K. Müller - T. Pröpper (hrsg.), *Hoffung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996.
- R. Latourelle, *Cristo e la chiesa segni di salvezza*, Assisi 1971.
- R. Latourelle, *La révélation comme parole, témoignage et recontre*, Gr 43 (1962) 39-54.
- R. Latourelle, *Le témoignage chrétien*, Tournai-Montréal 1971.
- R. Latourelle, *Testimonianza I - Forma della rivelazione*, in R. Latourelle - R. Fisichella (diretto da), *Dizionario di teologia fondamentale*, 1312-1320.
- R. Latourelle, *Testimonianza II - Motivo di credibilità*, in R. Latourelle - R. Fisichella (diretto da), *Dizionario di teologia fondamentale*, 1320-1331.
- R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, Bruxelles 1963 (= Studia - Recherches de philosophie et de théologie publiées par les Facultés s.j. de Montréal 15).
- R. Latourelle - R. Fisichella (diretto da), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990.
- K. Lehmann - W. Kasper (hrsg.), *Hans Urs von Balthasar - Gestalt und Werk*, Köln 1989.
- J. Levie, *La Bible. Parole humaine et message de Dieu*, Paris - Louvain 1958.
- A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris 41908.
- W. Löser, „*Universale concretum*“ als Grundgesetz der *oeconomia revelationis*, in W. Kern - H.-J. Pottmeyer - M. Seckler (hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 2 - Traktat Offenbarung*, 108-121.
- G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù espressione visibile di Dio*, Roma 1977 (=Analecta Gregoriana 207).
- G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Brescia 1997 (=Biblioteca di teologia contemporanea 94).
- G. Martina, *La chiesa nell'età del liberalismo*, Brescia 81991.
- G. Martina, *La chiesa nell'età del totalitarismo*, Brescia 71989.
- C.M. Martini, *Una straordinaria capacità di ascolto*, Com(I) 20 (1991) 8-9.
- C.M. Martini, *Cattedra dei non credenti*, Milano 1992.

- V. Melchiorre, *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Milano ⁴1993 (=Metafisica e storia della metafisica 2).
- V. Melchiorre, *Figure del sapere*, Milano 1994 (=Metafisica e storia della metafisica 11).
- K-H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1994 (=Kriterien 94).
- K-H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg 1991 (=Horizonte: Neue Folge 29).
- D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993 (=Piccola Biblioteca Einaudi 583).
- S. Mirbach, *"Ihr seid aber Leib Christi": zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral*, Regensburg 1998.
- A. Moda, *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Bari 1976.
- G. Moiola, *Cristocentrismo*, in *Nuovo Dizionario Teologico* (a cura di G. Barbaglio - S. Dianich), 210-222.
- G. Moiola, *Cristologia*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare I*, 639-651.
- G. Moiola, *Cristologia. Proposta sistematica* (a cura di F.G. Brambilla), Milano, 1989 (=Lectio 1).
- G. Moiola, *Cristologia. "Momento" storico - Lettura delle "fonti". Gesù di Nazareth secondo il Nuovo Testamento e nella fede e nella teologia dell'epoca "patristica" - Secoli II-VIII*, Milano pro manuscripto 1980.
- G. Moiola, *Per l'introduzione al tema della singolarità di Gesù nella trattazione teologica*, ScCatt 103 (1975) 725-776.
- K. Müller (hrsg.), *Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998.
- M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Paris 1942.
- K-H. Neufeld (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia 1983.
- J. Niewiadomski - W. Palauer (hrsg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, Innsbruck - Wien 1992.
- Nuovo Dizionario Teologico* (a cura di G. Barbaglio - S. Dianich), Milano 1988.
- M.M. Olivetti, *Analoga del soggetto*, Roma - Bari 1992 (=Biblioteca di Cultura Moderna 1019).
- W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967.
- W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze II*, Göttingen 1980.
- L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Milano ²1991 (=Tascabili Bompiani 472).
- L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, Genova ²1991 (=opuscola 29).
- L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995 (=Einaudi Paperbacks 253)
- L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano ⁴1991 (=Biblioteca di filosofia 3).
- G. Penati, *Decisione e origine. Sulla verità della libertà*, Brescia 1983.
- S. Pié i Ninot, *Eclesiologia fundamental: "Status Quaestionis"*, RET 49 (1989) 367-373.
- S. Pié i Ninot, *Hacia una ecclesiologia fundamental basada en el testimonio*, RCatT IX (1984) 428-437.
- S. Pié i Ninot, *La Chiesa come tema teologico fondamentale*, in R. Fisichella (a cura di), *Gesù Rivelatore*, 140-163.
- S. Pié i Ninot, *Tratado de teologia fundamental. "Dar razón de la esperanza" (1 Pe 3,15)*, Salamanca ²1991.
- H-J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Auspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den Katholischen Glauben "Dei Filius" des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Freiburg - Basel - Wien 1968 (=Freiburger theologische Studien 87).

- A. Raffelt, *Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels »L'Action« (1893)*, Freiburg - Basel - Wien 1978 (=Freiburger theologische Studien 110).
- A. Raffelt - P. Reifenberg - G. Fuchs (hrsg.), *Das Tun, der Glaube, die Vernunft: Studien zur Philosophie Maurice Blondels »L'Action« 1893-1993*, Würzburg 1995.
- K. Rahner, *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Jo 19,34*, Manuskript 1936.
- K. Rahner, *Schriften zur Theologie X*, Zurich - Einsiedeln - Köln 1972.
- K. Rahner, *Theologische Bemerkungen zum Begriff "Zeugnis"*, in id., *Schriften zur Theologie X*, 164-180.
- J. Ratzinger, *Kommentar zur "Dei Verbum"*, in *LThK - Das zweite vatikanische Konzil II*, 498-528.571-581.
- J. Ratzinger (hrsg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg - Basel - Wien, 1989 (=Quaestiones disputatae 117).
- J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in id. (hrsg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, 15-44.
- P. Ricœur, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, in id. (et alii), *La Révélation*, 15-54.
- P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris 1955.
- P. Ricœur, *L'herméneutique du témoignage*, in E. Castelli (a cura di), *La testimonianza*, 35-61.
- P. Ricœur (et alii), *La révélation*, Bruxelles (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis 7) 1977.
- B. Rigaux, *Kommentar zur Konstitution "Dei Verbum"*, in *LThK – Das zweite vatikanische Konzil II*, 558-570.
- G. Ruggieri, *Apologia cattolica in epoca moderna*, in *Enciclopedia di teologia fondamentale* (diretta da G. Ruggieri), 277-348.
- L. Ruppert, *Kommentierende Einführung in das Dokument*, in *Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Biblekommission vom 23.4.93 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und eine Würdigung durch Hans-Josef Klauck*, 9-61.
- K. Schatz, *Vaticanum I 1869-1870. Vor der Eröffnung*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1992 (=Konziliengeschichte – Reihe A. Darstellungen 1; hrsg. W. Brandemüller).
- K. Schatz, *Vaticanum I 1869-1870. Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius“*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1993 (=Konziliengeschichte – Reihe A. Darstellungen 1; hrsg. W. Brandemüller).
- K. Schatz, *Vaticanum I 1869-1870. Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, Paderborn - München - Wien – Zürich 1994 (=Konziliengeschichte – Reihe A. Darstellungen 1; hrsg. W. Brandemüller).
- A. Schilson - W. Kasper, *Christologie im Präsens*, Freiburg 1974.
- R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Freiburg - Basel - Wien 1975 (=Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/III).
- F. Schüssler Fiorenza, *Fundational Theology. Jesus and the Church*, New York 1992.
- R. Schwager (hrsg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg - Basel - Wien 1996 (=Quaestiones disputatae 160).
- M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, in W. Kern - H.-J. Pottmeyer - M. Seckler (hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 2 - Traktat Offenbarung*, 60-83.
- M. Seckler, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der »loci theologici.« Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit*, in W. Baier - S.-O. Horn - V. Pfnür - C. Schönborn - L. Weimer - S. Wiedenhofer (hrsg.), *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt*, 37-65.
- O. Semmelroth - M. Zerwick, *Vaticanum II über das Wort Gottes. Die Konstitution „Dei Verbum“: Einführung und Kommentar, Text und Übersetzung*, Stuttgart (=Stuttgarter Bibelstudien 16) 1966.
- P. Sequeri, *Antiprometeo. Il musicale nell'estetica di Hans Urs von Balthasar*, in H.U. VON Balthasar, *Lo sviluppo dell'idea musicale - Testimonianza per Mozart*, 67-141.

- P. Sequeri, *Assolutezza e relatività del cristianesimo: universalità della fede che salva e particolarità della testimonianza*, in G. Colombo (a cura di), *Cristianesimo e religione*, 135-168.
- P. Sequeri, "Dare la vita" ed "essere sacrificato". Il tema della singolarità cristologica nella prospettiva di R. Girard, *Teo* 13 (1989) 143-153.
- P. Sequeri, *Esperienza della fede e testimonianza della rivelazione*, *Teo* 6 (1981) 117-121.
- P. Sequeri, *Estetica e teologia. L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger* (a cura di P. Lia), Milano 1993.
- P. Sequeri, *Giobbe, l'incontro con il dolore*, in C.M. Martini, *Cattedra dei non credenti*, 52-68.
- P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996 (=Biblioteca di teologia contemporanea 85).
- P. Sequeri, *Il sapere orientato al senso*, in G. Colombo (a cura di), *L'evidenza e la fede*, 339-386.
- P. Sequeri, *Il timore di Dio*, Milano 1993 (=Sestante 4).
- P. Sequeri, *Il tragico nell'esistenza e la theologia crucis*, *Teo* 19 (1994) 311-339.
- P. Sequeri, *L'insopportabile eredità del moderno*, *StPat* 37 (1990) 257-272.
- P. Sequeri, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive*, *Teo* 23 (1998) 289-329.
- P. Sequeri, *L'istituzione teologica*, in G. Colombo (a cura di), *Il teologo*, 7-24.
- P. Sequeri, *La cattiva infinità della dialettica e la salutare finitezza della rivelazione*, in E. Guerriero - A. Tarzia (a cura di), *L'ombra di Dio. L'ineffabile e i suoi nomi*, 13-51.
- P. Sequeri, *La fede che salva e la fede testimoniale: Retractatio catholica del tema dell'elezione divina*, in E. Guerriero - A. Tarzia (a cura di), *I volti di Dio. Il Rivelato e le sue tradizioni*, 69-82.
- P. Sequeri, *La speranza oggi e il fine dell'uomo*, in K-H. Neufeld (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, 135-152.
- P. Sequeri, *La «storia di Gesù»*, in G. Colombo (a cura di), *L'evidenza e la fede*, 235-275.
- P. Sequeri, *La struttura testimoniale delle scritture sacre: teologia del testo*, in A. Bertuletti - R. Vignolo - P. Sequeri, *La rivelazione «at-testata». La Bibbia fra "testo" e "teologia"*, 58-80.
- P. Sequeri, *Mediazione ecclesiale e attuazione della fede*, in Aa.Vv., *Progetto pastorale e cura della fede*, 155-189.
- P. Sequeri, *Nella similitudine e nella ripetizione. Ancora sulla trascendenza in «seconda battuta» nella teologia di K. Barth (1886-1968)*, *Teo* 11 (1986) 135-151.
- P. Sequeri, *Ragione teologica e analysis fidei. Idee per una teologia fondamentale pura*, in *Sc Catt* 125 (1997) 517-538.
- P. Sequeri, *Ritornare a Karl Barth?*, *Teo* 9 (1984) 3-19.
- H. Stinglhammer, *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik*, Würzburg 1997 (=Bonner dogmatische Studien 24).
- M. Stowasser, »...damit das Urteil der Kirche reife.« Von „Providentissimus Deus“ zur „Interpretation der Bibel in der Kirche“, *ThQ* 175 (1995) 202-214.
- C. Theobald (sous la direction de), *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, Paris 1990 (=Lectio Divina 140).
- A. Toniolo, *La theologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H.U. von Balthasar e G.W.F. Hegel*, Milano 1995 (=Dissertatio - Series romana 11).
- F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970 (=Kriterien 16).

- A. Vanhoye, *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa. Riflessione critica circa un documento della Commissione Biblica*, CivCatt 145 (1994)3, 3-15.
- H. Verweyen, „Auferstehung“: ein Wort verstellt die Sache, in id. (hrsg.), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*, 105-144.
- H. Verweyen, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997.
- H. Verweyen, *Christologische Brennpunkte*, Essen 1977 (=Christliche Strukturen in der modernen Welt 20).
- H. Verweyen, *Der Glaube an die Auferstehung. Fragen zur »Verherrlichung« Christi*, in B.-J. Hilberath - K.-J. Kuschel - H. Verweyen, *Heute Glauben. Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte*, 71-88.
- H. Verweyen, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf 21994.
- H. Verweyen, *Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury*, IKaZ 14 (1985) 52-55.
- H. Verweyen, *Einleitung*, in Anselm von Canterbury, *Freiheitsschriften* (übersetzt und eingeleitet von H. Verweyen), 7-57.
- H. Verweyen, *Einleitung*, in Anselm von Canterbury, *Vier Traktate. Wahrheit und Freiheit* (übersetzt und eingeleitet von H. Verweyen), 7-33.
- H. Verweyen, *Einleitung*, in M. Blondel, *Zur Methode der Religionsphilosophie* (eingeleitet von H. Verweyen), 13-100.
- H. Verweyen, *Einleitung*, in J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, XIII-LXVI.
- H. Verweyen, *Einleitung*, in J.G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), VII-LXXII.
- H. Verweyen, *Frühchristliche Theologie in der Herausforderung durch die antike Welt*, ZKTh 109 (1987) 385-399.
- H. Verweyen, *Fundamentaltheologie - Hermeneutik - Erste Philosophie*, ThPh 56 (1981) 358-388.
- H. Verweyen, *Fundamentaltheologie: zum „status quaestionis“*, ThPh 61 (1986) 321-335.
- H. Verweyen, *Glaubensverantwortung heute. Zu den »Anfragen« von Thomas Pröpper*, ThQ 174 (1994) 288-303.
- H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 21991
- H. Verweyen, *Maurice Blondels Kritik des »Dilettantismus« und das »postmoderne« Denken*, in A. Raffelt - P. Reifenberg - G. Fuchs (hrsg.), *Das Tun, der Glaube, die Vernunft: Studien zur Philosophie Maurice Blondels »L'Action« 1893-1993*, 16-32.
- H. Verweyen, *Methodik der Religionsphilosophie. „L'Action“ (1893) im Spiegel der „Lettre“ (1896)*, ThPh 64 (1989) 210-221.
- H. Verweyen, *Nach Gott fragen Anselms Gottesbegriff als Anleitung*, Essen 1978 (=Christliche Strukturen in der moderne Welt 23).
- H. Verweyen, *Offene Frage in Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Raymond Schwagers mit Hans Urs von Balthasar*, in J. Niewiadomski - W. Palauer (hrsg), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, 137-146.
- H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf 1969 .
- H. Verweyen (hrsg.), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*, Freiburg - Basel - Wien (=Quaestiones disputatae 155) 1995.
- H. Verweyen, *Pluralismus als Fundamentalismusverstärker?*, in R. Schwager (hrsg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, 132-139.

- H. Verweyen, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg - München 1975 (=Symposion 50).
- H. Verweyen, *Sein, Bild, Interpersonalität. Zur Bedeutung des späten Fichte*, in A. Halder (hrsg.), *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*, 116-126.
- H. Verweyen, *Sulla credibilità del cristianesimo*, Sc Catt 125 (1997) 517-538.
- H. Verweyen, *Teologia e Filosofia: fecondo dialogo o conflitto insanabile?*, Teo 21 (1996) 276-295.
- H. Verweyen, *Theologische Hermeneutik heute*, in K. Müller (hrsg.), *Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, 177-191.
- H. Verweyen, *Transzendente Vernunft und geschichtliches Denken*, Manuskript.
- H. Verweyen, *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*, TThZ 95 (1986) 115-131.
- R. Vignolo, *Metodologia, ermeneutica e stato teologico del testo biblico. Riflessioni a partire dal documento della pontificia Commissione Biblica su "L'interpretazione della Bibbia nella chiesa"*, in A. Bertuletti - R. Vignolo - P. Sequeri, *La rivelazione «at-testata». La Bibbia fra "testo" e "teologia"*, 13-57.
- R. Vignolo, *Hans Urs von Balthasar: Estetica e singolarità*, Milano 1982.
- H. Vorgrimler (hrsg.), *Exegese und Dogmatik*, Mainz 1962.
- H. Waldenfels - L. Scheffczyk, *Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Handbuch der Dogmengeschichte I1b*, Freiburg - Basel - Wien 1977.
- B. Welte, *Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben*, ThQ 135 (1954) 1-18.
- B. Welte, *Wahrheit und Geschichtlichkeit* (Aus dem Nachlaß herausgegeben von I. Feige), Frankfurt a. M. 1996.
- H. Wilmer, *Mystik zwischen Tun und Denken. Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels*, Freiburg 1992 (=Freiburger theologische Studien 150).
- H. Wilmer, *Philosophie der Mystik*, in A. Raffelt - P. Reifenberg - G. Fuchs (hrsg.), *Das Tun, der Glaube, die Vernunft: Studien zur Philosophie Maurice Blondels »L'Action« 1893-1993*, 75-95.
- G. Zorzi, *Auf der Suche nach der verlorenen Katholizität. Die Briefe Friedrich von Hügels an Giovanni Semeria*, Mainz 1991 (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 3/I-3/II).

INTRODUZIONE	6
LA REGIONE TEOLOGICA DEL LAVORO.....	6
LA CHIESA E LA QUESTIONE TESTIMONIALE	7
CENTO ANNI DI DOCUMENTI BIBLICI	8
1 TESTO E TESTIMONIANZA.....	8
1.1 <i>Il déplacement autobiografico della testimonianza</i>	8
1.1.1 <i>L'intenzione teologico-fondamentale del capitolo</i>	11
1.2 IL PUNTO DI PARTENZA: IL VATICANO I.....	13
1.2.1 <i>Il canone delle Scritture bibliche al Vaticano I</i>	15
1.2.2 <i>Excursus. La chiesa come testimonianza: Insorgenza del tema al Vaticano I</i>	17
1.2.3 <i>L'interpretazione autorevole del Vaticano I: Providentissimus Deus (Leone XIII - 1893)</i>	19
1.3 LA TESTIMONIANZA PERDUTA. TRA QUESTIONE MODERNISTA E TEOLOGIA DEL MAGISTERO.....	20
1.3.1 <i>La testimonianza perduta. Temi maggiori comuni</i>	21
1.3.2 <i>La fattualità sovradeterminata: Il modernismo</i>	23
1.3.3 <i>La fattualità pietrificata: La teologia del magistero</i>	24
1.4 LA TESTIMONIANZA RITROVATA: <i>DIVINO AFFLANTE SPIRITU</i> (PIO XII - 1943).....	25
1.4.1 <i>Sulla struttura testimoniale delle Scritture canoniche</i>	27
1.4.2 <i>Divino afflante Spiritu: Una soluzione dimenticata?</i>	29
1.5 NELLO SPAZIO DEL VATICANO II: LA COSTITUZIONE <i>DEI VERBUM</i>	30
1.5.1.1 <i>Il rapporto tra Scrittura e tradizione</i>	32
1.5.1.2 <i>Il rapporto della Scrittura con l'evento fondante cristiano</i>	33
1.5.1.3 <i>La relazione dello Spirito Santo verso la Scrittura e verso la tradizione</i>	35
1.5.2 <i>Ruolo critico o semplice presenza della Scrittura nella chiesa?</i>	35
1.6 NEL CONFLITTO DEI METODI: <i>L'INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA NELLA CHIESA</i> (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA - 1993).....	36
1.6.1 <i>Indagine critica di un tratto aporetico nel documento della PCB</i>	37
1.6.2 <i>Snodi principali del documento L'interpretazione della Bibbia nella chiesa</i>	38
1.6.3 <i>La rivelazione attestata</i>	40
LA TESTIMONIANZA NELLA TEOLOGIA DI HANS URS VON BALTHASAR	41
PRESUPPOSTI METODOLOGICI PER UN'INDAGINE TEOLOGICO-FONDAMENTALE DELLA TESTIMONIANZA NELL'OPERA DI H.U. VON BALTHASAR	43
1.1 H.U. VON BALTHASAR: FEDE E TEOLOGIA.....	43
1.1.1 <i>Il teologo e la sua opera: La teologia come attestazione della forma di rivelazione</i>	46
1.2 NEL MAGMA DELLE FORME.....	48
1.3 VERSO UN'ERMENEUTICA DELLA TESTIMONIANZA.....	50
SINGOLARITÀ E INCLUSIONE: LA MARTYRIA DI GESÙ COME FONDAMENTO DELLA TESTIMONIANZA ECCLESIALE	53
2.1 LA FORMA DI RIVELAZIONE: TESTIMONIANZA PER DIO.....	53
2.1.1 <i>La singolarità di Gesù</i>	54
2.2 LA TESTIMONIANZA DELLA CARNE DI GESÙ.....	59
2.2.1 <i>La carne testimoniale di Gesù</i>	60
2.2.2 <i>La carne di Gesù come «testimonianza in esercizio»</i>	63
2.3 LA SINGOLARITÀ TESTIMONIALE DI GESÙ.....	65
2.3.1 <i>Testimonianza di Gesù e testimonianza per Gesù</i>	66
2.4 LO STILE DELLA TESTIMONIANZA DI GESÙ: RELAZIONE E AZIONE.....	68
2.4.1 <i>La relazione testimoniale: Fides Jesu</i>	69
2.4.1.1 <i>Esemplarità della fides Jesu</i>	70
2.4.1.2 <i>La definitività della testimonianza di Gesù come «rimanere» nel suo atteggiarsi originario verso Dio</i>	72
2.4.2 <i>L'azione testimoniale: Missio Jesu</i>	73
2.4.2.1 <i>La «storia» di Gesù come il luogo dell'identità tra persona e missione</i>	75
2.4.2.2 <i>La coscienza attestante: Missio Jesu come coscienza in actu exercito</i>	76
2.4.2.3 <i>La libertà in «esercizio testimoniale»: L'obbedienza di Gesù alla sua missione</i>	78
2.4.2.4 <i>Actio e passio nell'agire testimoniale di Gesù: La croce come compimento della missio Jesu</i>	79
2.5 LA DEFINITIVITÀ INCLUSIVA DELLA TESTIMONIANZA DI GESÙ.....	81

2.5.1 Definitività crocifissa e libertà testimoniale di Gesù: La simbolica dell'eucaristia.....	81
2.5.1.1 Simbolica dell'eucaristia e definitività crocifissa di Dio: Il senso inteso da Gesù.....	83
2.5.2 Il grido del Crocifisso come ultimità dell'agire testimoniale di Gesù.....	85
2.5.2.1 L'ultima parola di Dio.....	88
2.5.2.2 La paradossia testimoniale di Gesù: Distanza di Dio e affidabilità della differenza originaria.....	90
2.5.2.3 La lacerazione vocale della testimonianza di Gesù: Il Dio implicato.....	92
2.5.2.4 La definitività dell'agire testimoniale di Gesù è il senso ultimo dell'esistere umano.....	94
2.5.3 Nella simbolica della definitività testimoniale: Il «cuore trafitto».....	96
2.5.3.1 Il simbolo testimoniale del «cuore» di Gesù: Justesse della forma di rivelazione e justice dell'evento originario di Dio.....	98
2.5.3.2 Il «cuore trafitto» come simbolo della definitività testimoniale della carne di Gesù.....	100
SINGOLARITÀ E INCLUSIONE: LA MARTYRIA DI GESÙ COME FONDAZIONE DELLA	
TESTIMONIANZA ECCLESIALE	105
3.1 TESTIMONIANZA E LIBERTÀ.....	105
3.1.1 Testimonianza per Dio: L'evidenza della libertà.....	107
3.1.2 L'unità di teoria e prassi nella testimonianza di Gesù: Il rapporto interno di actio e intellectus fidei.....	110
3.1.3 La percezione della forma di rivelazione nella mediazione della libertà.....	113
3.2 EXCURSUS. LA COSCIENZA ATTESTATA - FENOMENOLOGIA DELLA STRUTTURA ELEMENTARE DELLA COSCIENZA STORICA.....	115
3.2.1 La coscienza e-vocata: Volto dell'altro e traditio a se stessi in H.U. von Balthasar.....	116
3.2.1.1 L'essere-nel-rinvio della coscienza e l'essere-presente dell'incondizionato.....	119
3.2.1.1.1 Il presupposto di un apriori dialogico. La cesura nella riflessione balthasariana sulla struttura elementare della coscienza.....	120
3.3 NESSUNA TESTIMONIANZA DEFINITIVA PER DIO SENZA LIBERA INCLUSIONE DELL'UOMO.....	122
3.3.1 L'universalità dell'inclusione nell'evento originario di Dio: La rappresentanza testimoniale (Stellvertretung).....	122
3.3.1.1 Verso il recupero di un realismo storico nella comprensione della rappresentanza testimoniale di Gesù.....	127
3.3.1.2 Excursus. Rappresentanza testimoniale - Obiettività dell'esser-accaduta come carne di Gesù.....	130
3.3.1.2.1 L'implicazione soggettiva nel momento cristologico della rappresentanza testimoniale.....	133
3.3.1.3 Rappresentanza testimoniale - Soggettività del dover-essere appropriata.....	134
3.3.2 La particolarità dell'inclusione nell'evento originario di Dio: L'elezione ecclesiale.....	138
3.3.2.1 L'elezione nella differenziazione testimoniale.....	140
3.3.2.1.1 L'elezione come iniziazione disepolare all'atteggiarsi originario di Gesù (Haltung).....	142
3.3.2.2 Traditio - Electio - Testimonium.....	144
3.3.3 La testimonianza come forma fondamentale dell'elezione.....	146
3.3.3.1 La testimonianza come determinazione sufficiente dell'elezione.....	148
3.3.4 Ontologia della rappresentanza testimoniale (De gratia) ed ermeneutica della testimonianza (De ecclesia): La differenza necessaria.....	152
3.3.4.1 La necessità storica della testimonianza ecclesiale.....	155
IL CASO SERIO DEL VIVERE: ESISTENZA CRISTIANA COME TESTIMONIANZA PER GESÙ	159
4.1 IL VISSUTO DI GESÙ COME APRIORI TEOLOGICO DELLA TESTIMONIALITÀ ECCLESIALE.....	159
4.1.1 La morte di Gesù come luogo fondante dell'inclusione testimoniale.....	161
4.2 L'ERMENEUTICA DEL RINVIO ECCLESIALE COME EVIDENZA MEDIATA DELLA FORMA DI RIVELAZIONE.....	164
4.2.1 Testimonianza come caso serio del vivere.....	166
4.2.1.1 La struttura battesimale della testimonianza ecclesiale.....	168
4.2.1.2 Testimonianza ed eucaristia.....	171
4.2.1.2.1 Il vincolo eucaristico dell'inclusione testimoniale.....	173
4.2.1.2.2 Memoria passionis.....	176
4.2.1.2.3 La testimonianza come pratica letterale dell'eucaristia.....	177
4.3 TESTIMONIANZA E AFFIDABILITÀ.....	181
L'ETEROREFERENZIALITÀ COSTITUTIVA DELLA TESTIMONIANZA ECCLESIALE.....	187
5.1 IL PROFILO ERMENEUTICO DEI «QUARANTA GIORNI» E IL TEMA DELLA TESTIMONIANZA «OCULARE».....	187
5.1.1 L'archetipo testimoniale.....	189
5.2 LA TESTIMONIANZA FORMANTE: SCRITTURE CANONICHE E «VISIONE DELLA FORMA».....	191
5.2.1 Visione della forma e «testo canonico in esercizio».....	194
5.2.2 L'evento formante e le Scritture canoniche testimoniali.....	196
5.2.3 La qualità canonica delle Scritture testimoniali.....	197

5.2.3.1 <i>La canonicità delle Scritture testimoniali: Differenza qualitativa</i>	200
5.2.3.2 <i>La canonicità delle Scritture testimoniali: Priorità metodologica</i>	202
PER UN'ERMENEUTICA DELLA TESTIMONIANZA	205
APPROCCI TEOLOGICO-FONDAMENTALI NELL'ORIZZONTE DELLA QUESTIONE TESTIMONIALE	206
1 TENTATIVI.....	206
1.1 <i>R. Latourelle</i>	206
1.2 <i>S. Pié i Ninot</i>	208
1.3 <i>F. Schüsser Fiorenza</i>	210
1.4 <i>B. Welte</i>	212
2 LA TESTIMONIANZA COME FORMA FONDAMENTALE DELLA MEDIAZIONE DELLA RIVELAZIONE CRISTIANA DI DIO:	
H. VERWEYEN.....	214
2.1 <i>La carne di Gesù: La storia dell'incondizionato di Dio</i>	214
2.2 <i>L'attestazione dell'incondizionato come condizione trascendentale di possibilità dell'attuazione apodittico-elementare della ragione umana</i>	216
2.2.1 <i>L'io nella testimonianza. La costituzione interpersonale dell'io come Sollen</i>	221
2.3 <i>L'ermeneutica della testimonianza: L'unica mediazione possibile di un'autocomunicazione effettuale dell'incondizionato di Dio</i>	224
2.3.1 <i>La testimonianza normativa delle Scritture canoniche</i>	228
3 LA TESTIMONIANZA QUALE FORMA ECCLESIAE: P. SEQUERI	230
3.1 <i>Teologia fondamentale come trattato De fide</i>	231
3.2 <i>La testimonianza di Gesù: L'incondizionato di Dio nella dedizione incondizionata dell'uomo di Nazaret</i>	234
3.3 <i>Coscienza credente e attestazione dell'incondizionato: Fides e notitia Dei</i>	236
3.4 <i>La fede testimoniale</i>	240
3.4.1 <i>La testimonianza canonica: Il corpus delle Scritture</i>	243
CONCLUSIONE	247
<i>Il comune fondante delle molteplici raffigurazioni del cristianesimo storico</i>	247
<i>Alla fine</i>	248
BIBLIOGRAFIA	250