

### *Premessa*

Hans Urs von Balthasar è un pensatore che, come si deve esigere da ogni buon teologo, possiede anche un solido impianto filosofico. Nell'impostazione della sua teologia e della sua filosofia egli risente chiaramente dell'influsso di Tommaso d'Aquino, che mostra di stimare forse più di ogni altro teologo della storia e al cui pensiero si rifà assai spesso lungo tutto l'arco della sua vastissima produzione<sup>2</sup>. Pur non avendo scritto alcun saggio dedicato esclusivamente a lui, il pensatore svizzero offre un'originale interpretazione del pensiero dell'Aquinate la quale variamente risente dell'influsso di altri studiosi di Tommaso di diverso indirizzo critico quali Przywara, Rahner, de Lubac, Gilson, Pieper, Siewerth.

In generale si può affermare che l'influsso di Tommaso sullo «stile»<sup>3</sup> e sull'impianto della teologia di Balthasar permette che essa non si discosti, nonostante la pur rilevante presenza di autori quali Hegel<sup>4</sup> e Barth,<sup>5</sup> dall'analogia dell'essere. Ciò emerge, soprattutto dallo spazio che assume nel suo pensiero la filosofia accanto alla teologia e dall'equilibrio tipicamente tommasiano fra entrambe,<sup>6</sup> come pure dalla concezione metafisica del rapporto Dio-mondo.

### 1. *Lo «stile» di Tommaso*

Come il suo maestro de Lubac, Balthasar “legge” il pensiero della grande scolastica del XIII secolo e, in particolare, quello di Tommaso in continuità con la patristica. Identico è, infatti, in ultima analisi in entrambi i casi l'impianto generale della “sapientia christiana”, entro cui il lavoro teologico e filosofico può aver luogo.<sup>7</sup> In particolare Balthasar evidenzia l'influsso sul pensiero dell'Aquinate, più ancora della patristica latina di quella greca, e specialmente di Dionigi e del Damasceno. È la visione del cosmo gerarchica, «liturgica» e «sacramentale» di un Dionigi piuttosto che la drammaticità di Agostino ad emergere in Tommaso<sup>8</sup>. Così pure Balthasar pone l'accento sulla distanza che separa Tommaso dalla tarda scolastica intellettualistica del XIV secolo. Il rischio della tarda scolastica (presente secondo Balthasar talora anche nell'Aquinate), è quello di pretendere di rispondere a tutti gli interrogativi, anche a quelli più oziosi, senza mai mettere in discussione e selezionare le domande stesse<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Adottiamo le seguenti abbreviazioni delle opere principali di H.U. von Balthasar. Il numero romano che segue indica il volume dell'opera nella traduzione italiana.

*Gloria. Una estetica teologica*, trad. it. Jaca Book, Milano 1975 e ss.: G.

*Teodrammatica*, Jaca Book, Milano 1982 e ss.: TD.

*Teologica*, trad. it. Jaca Book, Milano 1987 e ss.: TL.

*Verbum Caro. Saggi teologici I*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1968: VC.

*Sponsa Verbi. Saggi teologici II*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1969: SV.

<sup>2</sup> Occorre osservare che questo ispirarsi a Tommaso da parte di Balthasar rende talora problematico distinguere quando si tratta di una interpretazione dell'autentico pensiero dell'Aquinate o quando, invece, di una personale rielaborazione di temi che si ritrovano originariamente negli scritti di Tommaso.

<sup>3</sup> È lo stesso von Balthasar a usare l'espressione «stile teologico». Uno stile è propriamente parlando solo l'espressione (*expressio*) dell'impressione (*impressio*) – i termini cui Balthasar rinvia sono di Bonaventura – che una forma col suo splendore esercita su chi la percepisce, il quale a sua volta ne è sempre, in qualche modo, rapito. Al di fuori di questo nucleo costitutivo non si dà il bello e, quindi, non si dà stile alcuno.

<sup>4</sup> L'idea di Balthasar di una «rivelazione nella storia» che si manifesta attraverso personaggi paradigmatici risente, a nostro parere, in ultima analisi, dello storicismo hegeliano.

<sup>5</sup> L'influsso di K. Barth, che Balthasar conosceva personalmente e su cui ha scritto un importante studio, emerge nella sua accentuazione della totale gratuità della Rivelazione di Dio.

<sup>6</sup> Cfr. TL II, 66: «Per quanto sconvolta e oscurata, la partecipazione dell'essere spirituale umano può sempre agganciarsi per cominciare all'illuminazione divina della verità nell'uomo (Agostino, oppure ai primi principi del vero e del bene, Tommaso d'Aquino); l'uomo naturale sa che cos'è etica e ragion pratica, e l'uomo veterotestamentario sa inoltre quale dovrebbe essere il giusto rapporto verso il Dio vivente».

<sup>7</sup> Cfr. il mio volume *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova 1989, pp. 142-143; 157-159.

<sup>8</sup> Cfr. G II, 131.

<sup>9</sup> Cfr. TD IV, 426: «Se già la grande scolastica aveva commesso l'errore di credere di dover somministrare una risposta appropriata ad ogni questione, anche a quelle non teologiche suscitate dalla mania di novità, queste questioni si moltiplicano nelle teologie degli epigoni oltre ogni limite, e il razionalismo minuto e pedante delle risposte aumenta in una maniera che anche il metodo razionale legittimo di un Tommaso di Aquino si supera e razionalizza

D'altro lato il teologo svizzero si discosta da diverse interpretazioni del pensiero di Tommaso che si sono succedute lungo i secoli: dalla seconda scolastica che ha impoverito la sua concezione dell'essere, incorrendo nell'oblio dell'atto d'essere e quindi dei trascendentali convertibili con l'ente alla scolastica marechaliana e rahneriana del Novecento che, interpretando Tommaso alla luce del trascendentalismo moderno, ha corso il rischio della «riduzione antropologica»<sup>10</sup>.

Date queste premesse di ordine generale, passiamo a considerare in dettaglio alcune tematiche fondamentali dell'interpretazione balthasariana della filosofia di Tommaso, privilegiando quelle che ci paiono più originali e feconde. Problematica appare, in primo luogo, la successione dei diversi temi. Ci sembra più opportuno in questa sede adottare una prospettiva di tipo «induttivo», a partire da una considerazione dell'esperienza umana, perciò più consona alle istanze della filosofia, mentre sarebbe possibile anche una linea deduttiva, di carattere spiccatamente teologico.

## 2. *L'esperienza integrale*

Il primo tema su cui si sofferma Balthasar nella sua lettura della «filosofia» di Tommaso appare particolarmente originale. L'esperienza sintetica dell'uomo è un'esperienza di finitudine, ma anche e innanzi tutto di rapporto, di armonia, di «convenientia» con la realtà nella sua interezza. È l'apertura intenzionale del pensiero e del desiderio («anima est quodammodo omnia»), infatti, che rende possibile l'esperienza del limite. Questa prospettiva permette di superare sia una concezione oggettivistica o naturalistica «cosmocentrica», sia una soggettivistica-trascendentale e «antropocentrica». Il punto di sintesi di questa esperienza di armonia, di «ordo» fra l'uomo e la realtà circostante è quello che la Bibbia chiama il «cuore» dell'uomo. Il cuore è apertura alle dimensioni trascendentali classiche, l'essere, il vero, il bene, il bello. Queste dimensioni s'intersecano e si compenetrano vicendevolmente nell'esperienza umana, come spesso nota Tommaso. In particolare non c'è amore senza conoscenza, come non v'è conoscenza che non sia compenetrata di desiderio. Vale la pena citare, al riguardo, un ampio e significativo passo di Balthasar:

L'uomo conoscente e amante non è aperto al Tu, alle cose e a Dio solo attraverso una facoltà singola. Egli è accordato in quanto totalità (attraverso tutte le sue facoltà) alla realtà intera, così come ha saputo mostrare più profondamente e radicalmente di tutti Tommaso d'Aquino. Secondo lui l'accordo coll'essere nella sua totalità, quale disposizione ontologica nel vivente e nel senziente, è un'adesione apriorica, *con-sensus* come *cum-sentire* (ancora prima dell'assentire); nella bestia ciò avviene istintivamente, nell'uomo già sempre congiuntamente ad una compiacenza spirituale (S. Th. I-II, 15, I c e ad 3). L'inclinazione alla cosa stessa (*inclinatio ad rem ipsam*) a partire da un'intima connaturalità viene caratterizzata come un sentire, un contatto esperienziale, in quanto il senziente è originariamente accordato con il sentito ed assente e consente quindi con esso (*accipit nomen sensus, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhaeret, in quantum complacet sibi in ea*. Ivi, c). Questo accordo ontologico, la compiacenza dell'essere e l'adesione implicita in esso, giacciono quindi più profondamente di ogni *delectatio* che accompagna naturalmente tutti i singoli atti spirituali misurati dal loro oggetto e la quale viene attinta dalla riserva di quell'accordo originario, sia che questa *delectatio*, in modo corrispondente agli atti e ai loro oggetti specifici, si configuri come piacere e gioia spirituale oppure come piacere e gioia sensibile.

L'accordatura del soggetto senziente ed sperimentante con l'essere è posta quindi ancora prima di ogni distinzione tra esperienza attiva e passiva: nella reciprocità fondata sull'apertura al reale è iscritto sia l'accoglimento di una impressione estranea che l'espressione in qualcosa di diverso da sé. Così il

---

insopportabilmente nelle illazioni interminabili della teologia conclusionistica. G. Siewerth delineando questo processo ha parlato di «irruzione nei fondamenti divini» perché la *ratio*, perduta ogni riserva, pensa di poter decifrare gli ultimi misteri di Dio, il che condurrà a un certo punto al presunto Dio senza misteri di Hegel: «porta dell'ateismo». Cfr. pure VC, 228: «Presso i padri quanti temi di ricerca teologica in realtà sono stati affrontati, che poi più tardi, nella sistematizzazione crescente, si sono lasciati cadere fuor del cammino, come apparentemente irrilevanti! E con quale velocità tale processo di eliminazione è proseguito, dalla tarda Scolastica alla Neoscolastica! E tuttavia un san Tommaso, quale ricchezza contiene, quanto a punti di vista, a prospettive proiettate in tutte le direzioni, quanto a stimoli e a suggerimenti sparsi, senza intento sistematico, in paragone allo scheletro di un odierno manuale!».

<sup>10</sup> Riguardo a questo punto è assai importante l'influsso su Balthasar di G. Siewerth. Di questo autore cfr., in particolare, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedlen 1959 e *Die Analogie des Seienden*, ibid., 1965.

sentimento fondamentale è accordo (*con-sensus*) sia al patire che all'agire e l'uno e l'altro sono al tempo stesso gioia originaria. L'opposizione tra desiderio (gioioso) e angoscia di difesa è già secondaria rispetto a questo strato profondissimo: essa tocca il singolo ente, le singole proporzioni e sproporzioni tra soggetto e oggetto, ma non il rapporto come tale con l'esser(-ci). Dio non è però un ente particolare, ma si rivela dalla e dentro la profondità dell'essere che, nella sua totalità, rimanda a Lui come a suo fondamento. Perciò, quanto detto sopra, vale in primo luogo di Lui, alle condizioni che tuttavia sono imposte dall'analogia dell'essere tra Dio e la creatura [...]<sup>11</sup>.

Come si accennava sul finire del passo appena citato, l'esperienza umana, pur derivando sempre le sue evidenze originarie dai dati dei sensi,<sup>12</sup> è, in ultima analisi, apertura all'Assoluto, relazione armoniosa con Dio, senza per questo dover ammettere l'ontologismo<sup>13</sup>. Vi è nell'esperienza una conoscenza implicita di Dio («omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite»: *De Ver.* 22, 2c)<sup>14</sup> e un amore implicito di Dio («omnia appetendo proprias perfectiones appetunt ipsum Deum»: S.Th. I, 6, I ad 2).<sup>15</sup> «Questo "essere implicito" di Dio non è altro che la forma della rivelazione di Dio nella creazione: svelato in un velamento sempre più grande».<sup>16</sup> La distinzione fra piano dell'implicito o esperienza e piano dell'esplicito o riflessione è fondamentale per comprendere il pensiero di Tommaso<sup>17</sup>. Una volta conosciuto Dio nell'esperienza, ci si può anche dimenticare della creatura che ha permesso di risalire a Lui:

[...] et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem, potest motus cognitionis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitat de aliqua alia re; et hoc modo intellectus viatoris potest cogitare de Deo, non cogitando de aliqua creatura<sup>18</sup>.

L'ente<sup>19</sup> è il trascendentale principale, senza di cui le altre nozioni trascendentali non possono sussistere. Tuttavia Balthasar insiste che senza la compresenza dei diversi trascendentali l'ente non si rivela in modo adeguato all'uomo<sup>20</sup>. L'aver trascurato le diverse prospettive trascendentali sull'ente è stato un rischio della scolastica razionalistica che Tommaso non ha corso. Consideriamo, quindi, in dettaglio le diverse nozioni trascendentali<sup>21</sup>.

Osserva Balthasar a proposito del bello (che l'Aquinate non annovera esplicitamente fra i trascendentali):

Se Tommaso poteva contrassegnare l'essere come «una certa luce» per l'ente, questa luce non si spegnerà là dove si è disimparato il linguaggio della luce stessa e non si lascia più che il mistero dell'essere esprima se stesso? Ciò che avanza è solo una porzione di esistenza che per quanto, come spirito, pretenda attribuirsi

<sup>11</sup> G I, 226. Cfr. G II, 92: «Agostino getta piuttosto il fondamento per una tesi essenziale di Tommaso d'Aquino, dicendo: "Io riconosco che posso conoscere soltanto in quanto vivo, e tanto più sicuramente conosco quanto più mi vivifico mediante la conoscenza". "Tu non hai preferito qualcosa d'altro alla vita, bensì una vita migliore a una determinata vita". È al tempo stesso una legge di incremento e di fondazione: "essere per vivere, vivere per comprendere". Così nel *cogito* risiede per la vista dello spirito un'originaria evidenza: il riconoscimento di un primato, la preferenza come rischio e decisione [...]». Cfr. pure G I, 272.

<sup>12</sup> Cfr. S. Th. I, 12, 12: «[...] tantum se nostra naturali cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia».

<sup>13</sup> Cfr. G IV, 356: «L'aver distaccato l'esse e la sua verità trascendentale da Dio libera Tommaso da ogni sospetto di ontologismo come se Dio fosse – inconsapevolmente quanto si voglia – la prima cosa che si conosce».

<sup>14</sup> Cfr. TL II, 85 e ss.

<sup>15</sup> Cfr. TL II, 85. Cfr. G I, 148-149: «Per Tommaso sia la dottrina cristiana che il miracolo che testimonia, non direbbero nulla all'uomo senza l'«*instinctus interior et attractus doctrinae*» (In Joh. c. 6, 14, n.7; c. 15, 15, n. 5; In Rm. c. 8, 16), chiamati anche *inspiratio interna* ed *experimentum*. In una nuova concezione è l'attrazione di Agostino (*trahi*) che, attraverso la forza di gravitazione dell'amore, è divenuta, per Tommaso, la forza di gravitazione dell'essere».

<sup>16</sup> G I, 419.

<sup>17</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, trad. it. Borla, Torino 1977, p. 44.

<sup>18</sup> *De Ver.* 8, 3, ad 18.

<sup>19</sup> Preferiamo il termine «ente» (corrispondente al participio latino *ens*) a «essere», perché non equivocabile con il verbo essere.

<sup>20</sup> Cfr. TL I, 13. Il tema dei trascendentali, della loro articolazione e convertibilità, derivato prevalentemente da Tommaso, disegna, non a caso, l'impianto dell'«opus magnum» di Balthasar.

<sup>21</sup> Riguardo all'uno cfr. TL I, 159-160: «Che cosa è in verità l'unità non lo sappiamo, noi conosciamo l'unità soltanto nell'irriducibile dualità di unità dell'universale e di unità del particolare, senza mai riuscire a identificare i due aspetti. Non riusciremo mai a capire che cosa sia unità al di là di questa dualità [...]».

anche una certa libertà, rimane tuttavia completamente oscura e incomprensibile a se stessa. La testimonianza dell'essere diventa incredibile per colui il quale non riesce più a cogliere il bello<sup>22</sup>.

E ancora:

Se al *verum* manca quello *splendor* che per Tommaso costituisce il contrassegno del bello, allora la conoscenza della verità rimane sia prammatica che formalistica. Essa si riduce, infatti, alla constatazione di leggi e di realtà esatte, per quanto le ultime leggi dell'essere o del pensiero possano essere categorie o idee<sup>23</sup>.

Il bello rappresenta, in certo senso, per Tommaso lo splendore dell'ente, della sua verità (*splendor veri*), ciò per cui l'ente affascina l'uomo. Esso, non a caso, costituisce una sintesi del vero e del bene. Infatti «pulchra dicuntur quae visa placent».<sup>24</sup> Non perché qualcosa è amato è bello, ma qualcosa è amato perché è bello in se stesso. La relazione alla facoltà conoscitiva distingue il bello dal buono e lo fa irradiare dal vero come *pulchritudo veritatis*. Quest'ultimo aspetto corrisponde al carisma particolare dell'Aquinate: «maxima pulchritudo humanae naturae consistit in splendore scientiae» (*De malo* 4, 2 obj. 17).

In Tommaso è assente un'estetica teologica esplicita, mentre v'è un'estetica filosofica. La trattazione tommasiana del bello risente dell'influsso di Dionigi, della sua concezione della *integritas*, della *claritas* e della *consonantia*,<sup>25</sup> ma anche dell'influsso aristotelico:

In Alberto le due estetiche dell'antichità classica, l'aristotelica dell'armonia e la plotiniana della luce, le quali non avevano mai costituito un vero contrasto, confluiscono senza fatica in unità; in Ulrico ha di nuovo il sopravvento Dionigi, in Tommaso d'Aquino viene raggiunto il vero equilibrio grazie alla sua metafisica dell'*esse* e dell'*essentia* e alla, di conseguenza possibile, accentuazione della causalità seconda<sup>26</sup>.

L'estetica di Tommaso è intimamente connessa alla sua metafisica dell'essere e, in particolare, alla sua concezione dell'*ordo*, della *consonantia*, della *harmonia*,<sup>27</sup> della *debita proportio*, della *convenientia*, della *commensuratio* fra gli enti che rimanda al Creatore:

dal fatto che tutte le cose sono intessute le une nelle altre in un ordine reciproco segue che esse sono ordinate a un unico *ultimum*<sup>28</sup>.

Osserva a questo proposito Balthasar che

in Tommaso i concetti estetici conclusivi non ruotano intorno alla "forma" (e alle sue parti essenziali e alla sua luce interna), ma devono essere concetti di relazione: *ordo*, *ordinatio*, *dispositio*, *proportio*, *proportionalitas* [...] la creatura è essa stessa essenzialmente *proportio* tra *esse et essentia*, così che il suo rapporto a Dio diventa il "rapporto di un rapporto", ciò che Tommaso definisce con il termine di *proportionalitas*, sospensione di una sospensione (*Schwebe einer Schwebe*)<sup>29</sup>.

Il trascendentale «bene» si rivela quando si tende all'ente grazie all'*appetitus* e alla *voluntas*. Esso, in quanto coincidente con il fine dell'agire, costituisce, secondo Tommaso, il primo principio della ragione nel suo uso pratico. La dimensione trascendentale del bene, rendendo possibile la libertà come libero arbitrio (*libertas minor*) e come compimento (*libertas maior*), spalanca la dimensione

<sup>22</sup> G I, 12.

<sup>23</sup> G I, 138.

<sup>24</sup> *S. Th.* I, 5, 4, ad I.

<sup>25</sup> G II, 10.

<sup>26</sup> G IV, 349; cfr. G V, 22 e ss.

<sup>27</sup> Cfr. *In Div. Nom.* IV, lect. 8: «Proportiones in sonis vocantur harmoniae, et per quamdam similitudinem proportiones quarumcumque rerum harmonia dicuntur».

<sup>28</sup> *In Div. Nom.* 44, lect. 5.

<sup>29</sup> G IV, 368.

«drammatica» dell'essere e dell'esistenza umana. Se non si sviluppa questa dimensione, l'ente non si svela pienamente all'uomo.<sup>30</sup>

Infine il vero («*omne ens est verum*») rappresenta la dimensione di trasparenza e di luminosità dell'ente, per cui esso si svela alla ragione umana. L'amore è più originario della verità (esso rende possibile la stessa tendenza verso il vero), ma nell'uomo esso non si manifesta mai a prescindere dal vero.<sup>31</sup> Osserva a questo proposito Balthasar:

[...] certamente essa (la verità) è in Tommaso primariamente *in intellectu*, nel giudizio dello spirito, il quale però non potrebbe giudicare se le cose non gli si aprissero nella loro verità di essere, come è stato ampiamente mostrato nella indivisibilità, anzi reciproco crescendo di spontaneità e recettività, di *abstractio* e *conversio ad phantasmata*, di afferrare e lasciar essere, di sintesi ed analisi, e via dicendo. E in quanto qui la libertà ha già un ruolo decisivo, cioè la responsabilità per la verità non è comprensibile senza etica, la duplicità ritorna non meno nell'ambito del bene: di fronte al tomistico *bonum est in rebus*, le quali come tali sono "appetibili", sta la norma dell'essere buono e dell'agire buono nel soggetto, dove le due cose – ciò che si offre all'amore e ciò che si comunica disinteressatamente – si incontrano al di là di se stessi. I trascendentali sono l'uno nell'altro anche nella loro duplicità mondana, come altrimenti non può essere, ma rinviano insieme, in forza della loro duplicità e in tal modo "finitezza", oltre se stessi, ciò vuol dire che essi come diramazioni dell'«ens completum et simplex sed non subsistens» hanno di sé tutti insieme un momento super-finito, super-essenziale, con il quale rimandano alla loro origine, conservazione e meta<sup>32</sup>.

Osserva, infine, Balthasar a proposito dei trascendentali nel loro complesso:

Se il cristianesimo ha portato al suo sviluppo pieno la filosofia antica dello spirito umano in quanto apertura a tutto l'essere e quindi alle proprietà trascendentali di questo (unità, verità, bontà, bellezza), tutto ciò era stato possibile perché nel pensiero antico si aveva presente il *theion* nell'essere, anche se solo per analogia. Il pensiero postcristiano, che respinge una tale presenza come presunta "cristiana", non vorrà più neppure risentire l'apertura antica all'essere nella sua totalità (oppure vorrà, come fa Heidegger, eliminarvi il *theos* perché cristiano). Così esso ridurrà antropologicamente la verità e il bene per esempio all'"interesse", che è un aspetto concomitante del bene ma non il suo centro e da cui non sarà più di nuovo possibile astrarre per amore della "purezza" della conoscenza. Giacché la verità è «a suo modo un aspetto del bene» (Tommaso), perché l'essere in entrambi questi suoi aspetti si dimostra come qualcosa di sedonante (e perciò di profondamente bello)<sup>33</sup>.

### 3. Dall'essere come «dono» all'Essere-Libertà

L'*ens*, il trascendentale fondamentale e la prima evidenza dell'intelletto, costituisce in quanto *habens esse* (cioè in quanto attuato dall'atto d'essere) un dono, qualcosa che non è dovuto. Esso rivela una dimensione fondamentale di gratuità, di amore sottolineata da Tommaso<sup>34</sup> e che riguarda, in primo luogo, l'uomo stesso, colui che si pone la domanda sull'essere. Non a caso il tema dell'essere è, in Balthasar, intimamente connesso con quello dell'amore<sup>35</sup>, della persona, del tu. Si può attuare, così, sulla base dell'ontologia di Tommaso, una sintesi fra le istanze della trascendentalità in senso classico e quelle del personalismo e del pensiero dialogico<sup>36</sup>. Tale sintesi è data dall'esperienza

<sup>30</sup> Occorre osservare, a questo proposito, che Balthasar recepisce le istanze del pensiero dialogico del Novecento.

<sup>31</sup> Cfr. TL I.

<sup>32</sup> TL II, 158.

<sup>33</sup> TD II, 398.

<sup>34</sup> Cfr. *S. Th.* I, 21, 4: «Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in eo praexistens, vel praeconsideratum; et rursus, si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis».

<sup>35</sup> Per quanto riguarda il tema dell'essere (*esse*) come dono e come amore, cfr. G IV, 338; G V, 390, 400, 552, 575.

<sup>36</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Uno sguardo d'insieme sul mio pensiero*, «Strumento internazionale per un lavoro teologico. Communio», n. 105, 1989, pp. 41-42. «L'uomo [...] esiste solo nel dialogo con il suo prossimo. Un bambino è chiamato alla coscienza di sé dall'amore e dal sorriso della madre. Ed è l'orizzonte dell'Essere infinito nella sua totalità che si apre a lui in quell'incontro, rivelandogli quattro cose: 1) che egli nell'amore con sua madre è *uno* pur non essendo sua madre, dunque che tutto l'Essere è *uno*. 2) Che questo amore è *buono*, dunque che tutto l'Essere è *buono*. 3) Che questo amore è *vero*, dunque che l'Essere è *vero*. 4) Che questo amore suscita gioia, dunque che tutto l'Essere è *bello*. Aggiungiamo che l'epifania dell'Essere è

dell'amore. Si può affermare, legittimamente sulla base del testo tommasiano, che l'essere è amore e che l'amore è essere:<sup>37</sup>

Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis»<sup>38</sup> e «res [...] in quantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt»<sup>39</sup>.

In uno degli ultimi scritti, in cui presenta sinteticamente il suo pensiero, Balthasar osserva a proposito dell'essere:

L'uomo esiste come essere limitato in un mondo limitato, eppure la sua ragione è aperta all'illimitato, all'Essere tutto intero. La prova di ciò consiste nella conoscenza della propria finitezza, della propria contingenza: io sono, ma potrei anche non essere. Le essenze sono limitate, mentre l'Essere non lo è. Questa scissione, questa distinzione reale di s. Tommaso, è la fonte di ogni pensiero religioso e filosofico dell'umanità.<sup>40</sup>

Ad una considerazione ontologica, infatti, l'ente è riducibile a due principi fondamentali e cooriginari: l'atto d'essere (*actus essendi* o *esse*)<sup>41</sup> e l'essenza (*essentia*).

Osserva Balthasar che

per l'interpretazione dell'essere finito bisogna ricorrere ogni volta al fenomeno della polarità. È dunque ogni volta inadatto a spiegarlo lo schema speculativo della composizione metafisica di parti e elementi diversi. Polarità significa un rigoroso intrecciarsi dei poli di tensione. E ciò non potrebbe essere più evidente che nella polarità dell'essere finito tra essenza ed esistenza. Il nesso è qui così stretto che nella sua unità costituisce il mistero indissolubile dell'essere creato, così che ogni tentativo di spiegare uno dei poli come il luogo del mistero, per impadronirsi dell'altro come della sfera dell'evidente, è destinato a fallire [...] Ognuno dei due poli ha in se stesso un aspetto di concepibilità, ma questo aspetto rinvia oltre se stesso all'altro aspetto come all'inconcepito<sup>42</sup>.

A proposito di uno dei due poli della polarità fondamentale di ogni ente, cioè dell'*esse* e dell'*esse commune* quale perfezione comune e intima a tutti gli enti, Balthasar osserva:

Tommaso con competenza superiore ad ogni altra e libero da sospette dipendenze di moda da Dionigi, nominerà l'*ens commune* o l'*esse*, il quale per lui non è né Dio, né la somma dei singoli *entia* del mondo, né un'astrazione concettuale (un *conceptus entis* derivante nella mente da questa somma), ma la prima realtà mondana da Dio emanante, partecipando alla quale ogni essere è reale, qualcosa di "pieno, semplice, non sussistente", "universalmente comune", "emanativo", partecipabile in infiniti modi e perciò in se stesso infinito, inesauribilmente plasmatico di forme, ma che si distingue da Dio in quanto Dio sussiste in sé mentre l'essere sussistente soltanto negli enti finiti. Questo essere, che solo Tommaso con il suo sguardo acuto ha visto e da ogni lato circoscritto, ma che era già stato inteso da Dionigi quando aveva descritto l'essere – in sé – come il primo *exitus* da Dio [...] questo essere è la realtà del mondo in quanto essa viene concepita e vista come la manifestazione di Dio che invade ogni cosa. È dunque un essere teofanico nel senso antico-classico ma certo anche paolino del termine (Rm I, 18-21; At 17, 22-29), a cui aderiscono unità, verità, bontà, bellezza non come proprietà che posseggono in autonomia se stesse – come lo potrebbero se questo essere come tale non sussiste in se stesso? – con le quali anzi, in quanto aderiscono ad esso, l'essere rimanda

---

piena di significato solo se nell'apparizione noi cogliamo l'essenza in quanto si mostra, se cogliamo la cosa in sé. Il bambino non riconosce una semplice apparizione, ma la madre in se stessa. Ciò non esclude che noi cogliamo l'essenza solo attraverso la sua comunicazione e non in sé (S. Tommaso)».

<sup>37</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Solo l'amore*, p. 143: «[...]l'amore incommensurabile che non è il bene assoluto posto al di là dell'essere, ma che rappresenta le dimensioni stesse dell'essere».

<sup>38</sup> *De Ver.* 22, 2, 2.

<sup>39</sup> *Contra Gentiles*, III, 65.

<sup>40</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Uno sguardo d'insieme sul mio pensiero*, p. 40.

<sup>41</sup> Cfr. G IV, 338.

<sup>42</sup> TL I, 107-108. Il tema balthasariano della «polarità» costitutiva di ogni ente finito deriva probabilmente dal Guardini. Cfr. R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in Id. *Scritti filosofici*, vol. I, trad. it. Fabbri, Milano 1964, pp. 133-272.

al supremo fondamento dell'essere, fondamento che nell'essere si ricopia simbolicamente: «*ipsum esse est similitudo divinae bonitatis*»<sup>43</sup>.

Benché nell'ente vi sia una certa supremazia dell'atto d'essere sull'essenza, in quanto senza di esso questa non sarebbe, tuttavia, l'essenza – sottolinea con forza il pensatore svizzero – non è mai riducibile all'atto d'essere:

Bisogna partire dalla forma fondamentale della differenza nell'ambito creaturale: esiste una differenza reale (cioè da comprendere dallo stesso esistente) tra l'*esse*, il quale dice qualcosa di *completum et simplex, sed non subsistens*,<sup>44</sup> e l'essenza finita, nella quale acquista sussistenza; ma in nessun caso questa differenza è da comprendere come se due parti venissero aggregate in un tutto, piuttosto nessuno dei due momenti è per principio pensabile senza l'altro; esiste un «rigoroso intreccio dei poli in tensione [...] di essenza ed esistenza». L'essere non sussistente si afferra unicamente nel fattualmente esistente[...] Dell'essere non si può propriamente pensare che è, ma solo di qualcosa che è per l'essere. E l'essere creato viene detto del tutto (non come se l'essenza fosse una pura idea di Dio che venisse realizzata con l'essere: *ipsa quodditas creati dicitur*). Il fatto che l'essere come insieme attuale (*simplex completum*) e non sussistente si versa nella molteplicità delle creature e non può essere compreso altrimenti che in questo versamento (e già non fissato in un concetto), rivela se stesso come la pura e libera espressione della divina *bonitas* e *liberalitas*. Questa mira alla necessaria molteplicità e diversità delle essenze create, poiché l'essere non sussistente non può arrivare alla sussistenza in una sola essenza senza essere esso stesso Dio[...]<sup>45</sup>.

La determinazione dell'ente non è, infatti, implicita nella nozione di atto d'essere. Entrambi i principi sono, perciò, originari, benché esigano, a loro volta, un'origine comune trascendente.

L'atto d'essere quale principio che dona l'essere agli enti, è «in sospensione», perché trascendente («altro» rispetto agli enti) e, insieme, immanente rispetto ad essi. L'*esse*

è nello stesso tempo interamente pieno e interamente nulla, pieno perché l'elemento più nobile, il primo e massimamente proprio effetto di Dio, perché «Dio causa ogni cosa mediante l'essere», e «l'essere è il primo e più intimo di tutti gli altri effetti», e invece nullo perché esso come tale non esiste, «infatti come non si può dire che il correre corre, bensì colui che corre, così non si può neanche dire che l'essere è»<sup>46</sup>.

L'*esse* presenta, perciò, in se stesso uno «squilibrio» che rimanda a un Donatore, Causa dell'essere.

L'essenza, invece, rimanda a una Pienezza di perfezione e di determinazione in senso personalistico che l'abbia pensata «ab origine».

In effetti riguardo alla determinazione si osserva che

l'indifferenza totale che contraddistingue l'essere dell'ente esistente esclude radicalmente nell'essere ogni pianificazione a portare nella sussistenza se stesso attraverso una determinata graduatoria ascendente di forme essenziali, che abbiano a cominciare comeri “contenitori” per poi approdare (come dice Heidegger) all’“ovile”. La ragione è che questi “piani” stanno nell'essenza e non nell'essere, per quanto vero sia che non si dà essenza che non abbia parte all'essere. Perciò crollano tutte quelle interpretazioni (in quanto “dimentiche dell'essere”) che concepiscono la totalità della realtà essenziale del mondo come (auto-) esplicazione dell'essere: sia nel senso che l'essere (Dio) in quanto unitaria implicazione di tutte le essenzialità si esplica staticamente in un mondo (Plotino, Eriugena, Cusano, Boehme), sia nel senso che l'essere (Dio) in quanto non sussistente quintessenza di tutte le essenzialità si riporta dinamicamente alla sussistenza attraverso un mondo (Fichte, Hölderlin quando è filosofo, Schelling, Hegel, Solov'ëv giovane)<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> G IV, 338-339 *passim*.

<sup>44</sup> Cfr. *De Pol.* 7, 2, ad 7: «[...] esse non est subsistens sed inhaerens».

<sup>45</sup> TL II, 156-157 e *passim*.

<sup>46</sup> G IV, 364.

<sup>47</sup> G V, 553. Cfr. stesso brano (in seguito): «E di conseguenza è necessario respingere la categoria dell’“espressione” come formula adeguata del rapporto tra l'essere (in quanto pienezza non-sussistente attraverso ogni cosa) e l'essenza che vi partecipa; giacché l’“espressione” presuppone una decisione responsabile ad esprimersi che l'essere nel complesso non pone, perché l'essere raggiunge una simile opacità decisionale soltanto nello spirito esistente. Solo in accezione analogica (nei citati sistemi, però, non contemplata) è consentito di dire che ogni cosa reale – come esistente singolo o come totalità del mondo – esprime qualcosa della pienezza della realtà (ma appunto senza che questa stessa “si” esprima)».

Date queste premesse, l'Assoluto deve essere pensato come Essere sussistente<sup>48</sup>, Causa efficiente dell'«esse» e, insieme, come Essenza infinita, Perfezione somma, Origine delle determinazioni finite. Esso deve essere pensato pure come Libertà creatrice, quindi in senso «personalistico», perché sulla linea della massima perfezione riscontrabile fra le creature. Giustamente, secondo Balthasar, soltanto la Libertà assoluta può dar ragione sia del «limite» insito nelle diverse determinazioni (che non deve essere più pensato come qualcosa di negativo),<sup>49</sup> sia del «dono» dell'essere.<sup>50</sup> Come afferma Tommaso:

Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originatur necessitas et contingentia in rebus [...] sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae<sup>51</sup>.

A proposito dei nomi divini Balthasar si sofferma sia sulla teologia catafatica sia su quella apofatica. Pur evidenziando che la seconda presuppone sempre la prima,<sup>52</sup> egli sottolinea particolarmente l'espressione di Tommaso: «L'estremo sapere umano di Dio è di sapere di non conoscere Dio, essendo l'essere di Dio superiore (*excedens*) a quanto noi comprendiamo».<sup>53</sup> La teologia negativa dell'Aquinate va situata, soprattutto, nella linea dionisiana. Fra gli attributi di Dio Balthasar sottolinea, in particolare, insieme all'essere come Atto d'essere puro, la libertà, determinante nel pensiero di Tommaso<sup>54</sup>, ma forse non sufficientemente esplicitata da questi. Tuttavia a proposito

---

<sup>48</sup> Cfr. TL II, 117-118 (in nota): «Nelle sue due opere *L'Idole et la distance*, Grasset 1979 e *Dieu sans l'être*, Fayard 1982 [...] J.L. Marion sembra fare troppe concessioni alla critica di Heidegger e di altri senza tener conto dei passi nei quali Siewerth ed anche Tommaso definiscono il *Bonum* come l'interno "autosuperamento" dell'*Esse*, ciò che però non costringe (come ha tentato anche l'ultimo Hengstenberg) a lasciate dietro di sé come penultimo l'*esse* correttamente inteso: ciò che del resto non è possibile per nessun pensiero. Naturalmente solo dall'assoluta bontà di Dio è pensabile qualcosa come un non sussistente atto dell'essere (per gli esseri finiti), ma per quanto un tale atto dell'essere è "parabola di Dio" nel mondo [...] Dio non emana l'essere da un principio superiore all'essere divino che, come abbiamo ampiamente dimostrato, è egli stesso abisso di ogni amore».

<sup>49</sup> Cfr. G V, 364 e *passim*: «[...] anche le essenze delle cose possono apparire non come pure scomposizioni di segno negativo, ma come posizioni e determinazioni positive da parte dell'onnipotente libertà di Dio e quindi fondate nel solo amore di Dio [...] proprio quando la creatura si sente staccata nell'essere da Dio essa si sa pensata nel modo più immediato dall'amore di Dio, e proprio quando la finitezza del suo essere le esibisce la sua radicale alterità da Dio essa si sa in quanto reale immensamente beneficata nella sua partecipazione all'essere reale di Dio».

<sup>50</sup> A partire da un impianto di derivazione fondamentale tommasiana Balthasar elabora una sua «via» a Dio, i cui capisaldi sono i seguenti. a) Nella presenza a me stesso si scoprono insieme due cose: l'irriducibilità o impartecipabilità assoluta del mio io (possibile grazie all'atto d'essere che mi attua come singolo) e l'illimitata partecipabilità dell'atto d'essere in quanto tale. La stessa una e identica esperienza dell'essere rivela insieme i due aspetti. b) Io sono quest'ente singolare e irripetibile, ma solo se lascio libero per innumerevoli altri lo spazio ad essere singolari e irripetibili. c) Io faccio esperienza della mia libertà (primo polo della libertà come libero arbitrio) in quanto 1) sono un ente determinato e inconfondibile, 2) sono aperto a tutta l'ampiezza dell'essere. d) In quanto ente finito per attuarmi io debbo aderire all'essere (secondo polo della libertà come «libertas maior»). Tuttavia non posso impossessarmi dell'essere, ma ho bisogno che l'essere sia perché possa essere considerato come buono. Soltanto così l'essere può completarmi. e) L'ente trascendentale non colma il mio desiderio, ma genera una cattiva infinità. f) Attraverso un io umano che si rivolge al mio io si manifesta un Io assoluto. Nell'essere c'è la promessa di un donatore. Questo sarebbe libero dai limiti delle essenze, ma non ha bisogno di essere indeterminato, perché la stessa determinazione delle essenze e l'identità degli io degli esseri spirituali derivano dalla ricchezza dell'essere. g) L'autopossesso della libertà finita contiene un momento di assolutezza, una «finitezza infinita», la quale però né può impadronirsi della propria origine (in quanto la libertà finita si ritrova nell'essere come «data»), né perciò è in grado di raggiungere il suo fine, percorrendo tutti i beni e i valori reperibili nel mondo, siano personali o meno. Essendo la libertà autonomia e insieme movimento infinito verso la sua propria sorgente in Dio, la Libertà infinita costituisce l'essenza più intima della libertà finita. Cfr., in particolare, TD II, 199-230 *passim*. h) Soltanto un Essere sussistente e infinito che compendi in Se stesso tutta la ricchezza dell'essere e che sia Libertà infinita può colmare la mia libertà. Soltanto un Essere-Libertà può lasciare spazio alla mia libertà.

<sup>51</sup> *In Periherm.* I, 14 [verso la fine]. Cfr. TL I, 238.

<sup>52</sup> Cfr. *De Pot.* VII, 5, resp. A: «Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione [...]. Nisi intellectus liumanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare».

<sup>53</sup> Cfr., ad es., TL II, 86. Balthasar si rifà a *De Pol.* 7, 5, ad 14.

<sup>54</sup> Cfr. G IV, 366: «La metafisica di Tommaso d'Aquino è in tal modo il riflesso filosofico della libera gloria del Dio vivente della Bibbia, e in questo l'adempimento profondo dell'antica (e cioè umana) filosofia. Essa è una celebrazione della realtà del reale, di quel mistero dell'essere che avvolge ogni cosa e sovrasta ogni umana pensabilità, mistero gravido dello stesso



della libertà divina egli precisa che cercare, come fa Schelling, «un fondamento per il fondamento che fonda ogni cosa è operazione oziosa e contraddittoria».<sup>55</sup> La libertà di Dio non può che coincidere, alla maniera di Tommaso, con l'attualità della sua essenza, identica con il suo «esse».

#### 4. *Trinità e creazione*

La libertà di Dio nel creare il mondo è, secondo Balthasar, strettamente connessa con la presenza della vita trinitaria in Lui. Poiché in Dio v'è una vita trinitaria (in Lui l'essenza coincide con una relazione sussistente), Egli non ha bisogno per compiersi di creare il mondo. Balthasar evidenzia l'importanza determinante del nesso trinità-creazione, presente in Tommaso, ma trascurato in genere dalla successiva teologia scolastica<sup>56</sup> :

[...] se nell'identità di Dio c'è l'Altro, che è inoltre immagine del Padre e in tal modo anche di tutto il creabile, se in questa identità c'è lo Spirito, l'amore libero traboccante dell'Uno e dell'Altro, allora l'altro della creazione, orientato secondo il modello del divino Altro, e il suo essere in genere che deve se stesso alla liberalità intradivina, viene spinto in un rapporto positivo con Dio, un rapporto che nessun'altra religione non cristiana si può sognare (ebraismo e Islam inclusi), giacché dove Dio (anche come Jahvé e Allah) può essere solo l'Uno, ogni spiegazione per un altro diventa introvabile: là dove si è pensato filosoficamente (il che non è seriamente avvenuto nell'ebraismo e nell'Islam), il mondo come altro e come molti poteva venir pensato solo come caduta dall'unicamente beato Uno<sup>57</sup>.

Frutto dello sforzo speculativo di Tommaso riguardo il tema della creazione è, secondo Balthasar, una concezione in cui viene salvaguardata mirabilmente sia la trascendenza dell'Assoluto, sia il valore e l'autonomia delle creature. In questa prospettiva l'ente creato è in grado di stare come in sospensione di fronte al Dio libero che lo tiene nell'essere. Esso può desiderare perfino di unirsi al Creatore, senza essere costretto a negare se stesso nella sua essenza. Balthasar nota che

quando l'analogia immanente dell'essere tra "actus essendi" ed "essentia" non si approfondisce nell'analogia trascendente dell'essere tra Dio e il mondo, si elimina da se stessa e si risolve nell'identità, ed è costretta a pagare tutto ciò mediante conciliazioni (come in Giordano Bruno) tra i termini più contraddittori<sup>58</sup> .

L'atto d'essere di Tommaso, invece, è analogico e si adatta, perciò, alla diversità e ricchezza del reale. E questo avviene perché, pur essendo attingibile dall'intelletto umano all'interno della dimensione temporale, esso la trascende in quanto non sussistente e partecipato, rinviando al di sopra di sé verso l'Atto d'essere sussistente, dal quale liberamente emana e che fonda pure l'ordine delle determinazioni «essenziali». In questa prospettiva Dio è l'Atto d'essere, non un ente, una sostanza come le creature. Egli è il Fondamento, ma non si può razionalisticamente dedurre il mondo a partire da Lui. La relazione di analogia di attribuzione intrinseca che si stabilisce, nella prospettiva dell'Aquinate, fra Dio e mondo preserva l'analogia fra gli enti interna al mondo che è attestata dall'esperienza. Invece l'assenza in Heidegger della «grande analogia» impedisce, secondo Balthasar, di preservare nella sua concezione, la «piccola analogia». Il risultato è una concezione univoca dell'ente.

Precisa ancora il teologo svizzero a proposito della «differenza ontologica» in Tommaso:

Questo modo di pensare non fa, come Heidegger pensa, della differenza «una distinzione degradandola a un risultato del potere della nostra intelligenza»; ciò si verifica solo nella scolasticizzazione del mistero in quanto "distinzione reale" ecc.[...] Ma per Tommaso questa struttura resta la nota distintiva della non-assolutezza in sospensione sull'essere, cristianamente parlando, della creaturalità: giacché come avrebbe potuto un atto d'essere non sussistente far sorgere soltanto da sé esseri sussistenti, e donde avrebbero potuto gli esseri acquisire la loro ben chiusa e in sé significativa configurazione di essenza? Entrambe le cose

---

mistero di Dio, mistero in cui le creature hanno accesso alla partecipazione della realtà di Dio e che, nella sua nullità e non-sussistenza, è comunque attraversato dalla luce della libertà del fondo creante in quanto amore senza fondo».

<sup>55</sup> TD II, 242.

<sup>56</sup> Cfr. G. MARENGO, *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1991.

<sup>57</sup> TL II, 155-156.

<sup>58</sup> G V, 402.

rinviano perciò al di sopra di sé verso un essere sussistente assoluto, Dio, che rende sia partecipi alla pienezza del suo essere (all'*actus essendi illimitatus*), sia rinviene nella sua propria assoluta potenza e libertà (che come tale presuppone il nulla quale spazio del potere creatore) le singole essenze quali destinatarie suscettibili di questa partecipazione all'essere<sup>59</sup>.

La «differenza ontologica» che è, secondo Tommaso, costitutiva dell'ente finito, verrà meno dopo di lui:

L'età che segue Tommaso non è stata in grado di reggere in questa oscillazione, ma o ha livellato l'*esse* in un supremo e vacuo concetto essenziale che – come un puro là – si può faticosamente derivare, astrarre dalle essenze: il razionalismo; o ha di nuovo consolidato l'*esse* in se stesso al punto da farlo ancora coincidere con Dio e da fargli ancora generare dal proprio grembo le essenze nel divino processo del mondo: l'idealismo panteistico<sup>60</sup>.

L'una via conduce al positivismo,

dal momento che un (esser) là, che è una posizione senza colore e valore, viene spogliata della sua pienezza trascendentale, non è in sé stessa né vera, né buona, né bella, ma aderisce immediatamente alle nature in quanto conferisce loro l'esserci[...] Ma anche la seconda via conduce – per deviazioni – alla stessa autodissoluzione della filosofia (come mostra il passaggio da Hegel a Feuerbach): giacché un essere che si autogenera necessariamente in nature finite è esso stesso finito e in tal modo assume i contrassegni di un prodotto dell'uomo, l'uomo finito diviene maggiore di quanto egli pensa nella sua filosofia. L'uomo diviene in entrambi i casi il solo segno interrogativo residuo dietro la realtà, come la sola “gloria” su cui vale la pena interrogarsi<sup>61</sup>.

Come già si notava, neppure Heidegger, secondo Balthasar, riesce a liberarsi dall'antropocentrismo che contraddistingue la modernità, nella misura in cui questa dimentica la differenza ontologica:

Heidegger, postcristiano, riavvia a ritroso la distinzione cristianamente raggiunta tra essere illimitato non sussistente e illimitato sussistente. Egli pensa il superconcettuale *actus essendi*, che si rende temporale nelle singole essenze, segnandolo con i distintivi dell'atto (divino) sussistente. E dal momento che quello dev'essere essenzialmente attraversato dal nulla per potersi in genere temporalizzare, questa negatività, che rende possibile l'illuminazione soggettiva-oggettiva, diventa un attributo dell'essere assoluto. In altri termini: Heidegger identifica le negazioni della teologia antico-cristiana (come “teologia negativa”) con il nulla che è proprio dell'atto d'essere costitutivo del mondo. La conseguenza è che, ancora una volta, Dio (come in Eriugena, Eckhart e Cusano) ha bisogno del mondo se vuole esplicitare le sue implicazioni e che dunque attraverso la differenza non regna nessuna *analogia entis*, ma una *identitas* che a un tempo temporalizza e include la differenza. Heidegger ha dapprima negato che l'essere “ha bisogno” (*braucht*) dell'ente per essere se stesso, ma poi l'ha affermato in maniera sempre più netta<sup>62</sup>.

La concezione tommasiana dell'analogia fra Dio e mondo è coerente con la sua cristologia. L'Evento Cristo, in quanto sintesi immediata di trascendenza e di immanenza, permette di chiarificare il rapporto creativo. L'ordine della redenzione rinsalda quello della creazione. Questo nesso analogia-cristologia, ordine della creazione-ordine della redenzione, d'impronta essenzialmente agostiniana e tommasiana, costituisce l'ossatura della filosofia e della teologia di Balthasar.

Come si notava in precedenza, nella concezione metafisica di Tommaso al mondo e, quindi, anche all'uomo viene lasciato un decisivo spazio di autonomia. Su di esso si sofferma Balthasar:

---

<sup>59</sup> G V, 400.

<sup>60</sup> G IV, 365.

<sup>61</sup> G 4, 365.

<sup>62</sup> G V, 400-401.

L'apparenza della limitazione è inevitabile, perché alla creatura viene donata un'essenza, che come tale non è divina – «Deus non intrat essentiam rerum creatarum» – e, quindi, uno spazio operativo proprio che diventa tanto più “autonomo” quanto più una essenza è vicina alla divinità: «quanto aliqua natura Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et magis nata est seipsam inclinare»[...] questo «più vicina» può significare la più grande generosità di Dio che implica il rischio della risposta luciferica oppure l'intuizione della libertà limitata che capisce come solo in una vicinanza più grande a Dio essa può aprirsi a una libertà compiuta<sup>63</sup>.

Questa ambivalenza della libertà umana determina il carattere drammatico della vicenda storica. Qui s'inserisce il dramma del peccato e della redenzione, come pure la risposta della fede e della carità, della contemplazione e dell'azione.<sup>64</sup> Qui si apre lo spazio della teologia di Tommaso e anche di quella di Balthasar.

##### 5. *L'originalità dell'interpretazione di Balthasar nella critica tommasiana del Novecento*

Qual è, in sintesi, il contributo dell'interpretazione della filosofia di Tommaso proposta da Balthasar nel contesto della critica tommasiana di questo secolo? Sul piano storiografico è fondamentale l'aver considerato, in contrasto con un certo neotomismo e in consonanza con la critica più recente e avveduta, il pensiero di Tommaso, pur nella sua indubbia originalità, non come una sorta di masso erratico, ma in continuità con la patristica e con la scolastica. Inoltre la lettura di Balthasar presenta i pregi di una certa interpretazione “tedesca” di Tommaso (attenta alla sensibilità romantica e all'idealismo) e che vieta giustamente di porre il suo pensiero sullo stesso piano della scolastica razionalistica<sup>65</sup>. E ciò, tuttavia, senza correre i rischi di una certa lettura trascendentalistica,<sup>66</sup> che impoverisce l'approccio all'essere, la dimensione di gratuità e di imprevedibilità che è dell'essere e della Rivelazione e che contraddistingue la concezione dell'Aquinata<sup>67</sup>. Si potrebbe osservare, a questo proposito, che una ragione delle differenze esistenti fra l'interpretazione di Tommaso ad opera del tomismo trascendentale e quella di Balthasar è da ricercarsi nel fatto che quest'ultima, anziché passare attraverso il vaglio di Kant, di Fichte e del primo Heidegger (come è avvenuto

<sup>63</sup> TD II, 257.

<sup>64</sup> Al rapporto contemplazione-azione in Tommaso Balthasar ha dedicato ampio spazio, soprattutto nel suo commento alle questioni 171-182 della *Vollständige, ungekürzte deutsch lateinische Ausgabe der Summa theologiae II-II*. Cfr. 23 Band, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens kommentiert von Urs von Balthasar*, Kerle-Pustet, Heidelberg-München-Graz-Wien-Salzburg 1954. Cfr. VC, 260: «[...] sebbene S. Tommaso abbia sovraordinato la *religio mixta* a quella puramente contemplativa, alla fine tuttavia pone la vita eremitica al di sopra della *vita socialis*, poiché *perfectus sibi sufficit*, per quanto pure la *vita socialis* sia necessaria per portarlo a questa perfezione. L'idea però che questa perfezione autosufficiente in senso cristiano può sussistere solo quando, in un significato misterioso, è una vita ecclesialmente fruttuosa, irradiante e apostolica, si fa strada ed emerge in periodo stupefacentemente ritardato nella storia della spiritualità. La sua mancanza non consente agli argomenti dei Padri e degli Scolastici in favore della superiorità della contemplazione di raggiungere la loro piena forza di convinzione [...] Certo, questo frutto della contemplazione non si può cogliere quaggiù in terra; ciò che San Tommaso ne vedeva, l'azione dell'insegnare e del predicare da essa sgorgante, ne era in verità solo una piccola parte. Quella maggiore sta nascosta nel mistero dell'azione di Dio, nella azione invisibile della grazia nella Chiesa intera, in tutta l'umanità».

<sup>65</sup> Cfr., ad es., l'opera di J. Pieper e di G. Siewerth.

<sup>66</sup> Cfr. G V, 415: «La differenza (tra ente finito e infinito) viene in Cartesio tenuta aperta nel modo più chiaro nella teoria che l'intelletto umano è finito e la sua volontà (tensione, *eros*) è infinita essendo ogni volta oltre l'intelletto: un dogma platonico tramandato dalla scuola francescana, il quale in Kant si esprime nella differenza della ragion pura e pratica e nella moderna scuola kantiana cristiana (con superamento di Kant: Blondel, Maréchal, Marc, Rahner, ecc.) come differenza tra conoscenza concettuale e dinamismo infinito dello spirito, tra *représentation* e *affirmation*».

<sup>67</sup> Cfr. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 39-40: «La centralità e, soprattutto, la natura dei trascendentali nel pensiero balthasariano segna la sua distanza rispetto alla concezione di trascendentale di tipo kantiano-idealista. Una delle differenze che spiegano la grande divergenza che, ad un certo punto delle loro vite, si è verificata tra Rahner e Balthasar. In effetti per Rahner, sulla base dell'idea kantiana, il trascendentale non è praticamente mai veramente tematizzato. In un certo senso si può dire che per Rahner l'uscita verso l'Essere attraverso il trascendentale postula come condizione il non indugiare nella analisi dei trascendentali negli esseri contingenti. La strada è quella dell'astrazione dal concreto in cui l'essere appare. Per Balthasar è vero esattamente il contrario: più approfondisco il trascendentale nelle singole essenze in cui si rivela l'Essere, più profondamente esse mi rivelano l'Essere. L'essenza è un frammento in cui l'Essere sussiste, non potrà mai esaurire l'Essere, ma in essa l'Essere si rivela in sé e nei suoi trascendentali.

Come l'Essere è predicabile analogicamente, così lo sono i trascendentali. Nella singolare elaborazione di questo principio si rivelerà la genialità di Balthasar».

almeno per il primo tomismo trascendentale), ha invece risentito piuttosto, seppure in forma moderata, dell'influsso di Hegel, dell'ultimo Schelling, del secondo Heidegger e del pensiero dialogico ebraico del Novecento.

In particolare, riassumendo quanto osservato in questo saggio, tre ci sembrano sul piano dei contenuti le acquisizioni fondamentali della interpretazione balthasariana della filosofia di Tommaso: in primo luogo il tema dell'esperienza dell'essere come «convenientia» fra uomo e mondo e la necessità dei diversi approcci trascendentali per «fare esperienza» dell'essere; in secondo luogo il carattere strutturalmente «polare» degli enti finiti, evidente in particolare nella polarità di atto d'essere ed essenza (che si oppone sia all'«essenzialismo», sia ad una eccessiva accentuazione dell'atto d'essere a spese dell'essenza);<sup>68</sup> in terzo luogo il carattere di «dono» gratuito sia dell'essenza sia dell'atto d'essere, che rimanda necessariamente, in forza della partecipazione metafisica, ad un Dio Essere-Libertà-Amore (in opposizione a un'interpretazione eccessivamente «intellettualistica» della metafisica di Tommaso, assai diffusa agli inizi del secolo).

Il limite della lettura balthasariana di Tommaso, che è poi l'altra faccia di quello che è, invece, un suo pregio, è dato dal fatto di non aver accentuato a sufficienza la dimensione argomentativa, logico-aristotelica del suo pensiero. Tuttavia occorre notare che Balthasar è pure ben consapevole di questa caratteristica del pensiero dell'Aquinate che lo accomuna all'altro autore da lui profondamente amato: Goethe. Egli osserva, infatti, che

Goethe è nel suo tempo un resistente solitario, come lo era stato un giorno Tommaso d'Aquino, nel cercare di congiungere l'unità di ricerca esatta e speculazione con la percezione venerante e pia della divina presenza nel cosmo: solo entrambe le cose nell'unità è atteggiamento realistico nell'essere<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Questo è, talvolta, il rischio presente nell'interpretazione della metafisica di Tommaso proposta da E. Gilson e C. Fabro.

<sup>69</sup> G V, 329.