

Gloria Dell'Eva*

«La risposta nel mistero»: *Diagnosi di un dialogo fallito*

Introduzione

Il testo *Dialogo solitario. Martin Buber e il cristianesimo*¹ venne scritto dal teologo cattolico svizzero Hans Urs von Balthasar nel 1957. Esso fu l'apice di un tentativo di avvicinamento a Martin Buber da parte di Balthasar e, probabilmente, il motivo di rottura di questo breve rapporto: nel 1953, Balthasar aveva invitato Buber in Svizzera a partecipare a degli incontri che lui organizzava con i suoi studenti. Nel luglio del 1954, Martin Buber prese parte a questi incontri. Già nel 1957 il dialogo venne interrotto e mai più ripreso. Molto più tardi, in un'intervista televisiva del 1984, Balthasar disse a questo riguardo:

«L'incontro con Martin Buber fu, in parte, molto intenso. A Zurigo, lo vidi spesso; venne anche al nostro circolo. Fu una serata strana. Si intrattenne in maniera molto intensa con i singoli studenti, stava nel mezzo di un quadrato e si rivolgeva poi di volta in volta ai singoli: personalismo. Ecco l'incontro tra l'Antica e la Nuova Alleanza. Ne va sempre di questo incontro. Poi, scrissi un libricino su di lui che non gli è piaciuto. E, come un profeta dell'Antico Testamento, mi ha dato una lavata di capo. Altri ebrei mi hanno detto che avevo centrato in pieno. Ma forse lasciamo perdere questo tema»².

Werner Löser sostiene che questo rifiuto radicale da parte di Buber del "libricino" scritto da Balthasar e la conseguente interruzione del dialogo tra loro sia da considerarsi come un esito della visione buberiana d'insieme, secondo la quale l'ebraismo non ha bisogno di essere completato dal cristianesimo. Esso, per Löser, non è invece un giudizio da parte di Buber sul tentativo di dialogo intrapreso da Balthasar che era sicuramente molto serio e ben fondato sulla conoscenza dei testi buberiani³. Secondo me, così come il tentativo di dialogo intrapreso da Balthasar era «serio e ben fondato» così lo era anche la risposta di Buber. A riprova di ciò, il fatto che nel 1954 Buber si sia recato in Svizzera per prendere parte al circolo degli studenti di Balthasar. Il rifiuto del testo *Dialogo solitario* da parte di Buber, invece, a mio parere non scaturisce da una generica pretesa di autonomia dell'ebraismo nei confronti del cristianesimo, come sostiene Löser. Il rifiuto del "libricino" e, al

* La ricerca per questo contributo è stata da me condotta all'interno del progetto EUREGIO finanziato dall'Unione Europea *Resilient Beliefs: Religion and Beyond*: <https://resilientbeliefs.fbk.eu/> (ultimo richiamo: 21.02.2024).

¹ H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Hegner Verlag, Colonia 1958; ed. it. a cura di S. Zucal, *Dialogo solitario. Martin Buber e il cristianesimo*, Jaca Book, Milano 2006.

² Cfr. l'intervista del 20 aprile 1984 nella trasmissione *Zeugen des Jahrhunderts (Testimoni del nostro secolo)*: <https://www.youtube.com/watch?v=ygKIWUa-iLM> (Ultimo richiamo 21.02.2024). Traduzione dell'autrice.

³ Cfr. W. Löser, *Hans Urs von Balthasar en dialogue avec Martin Buber*, in «Chemins de dialogue», 59(2022), pp. 131-149, qui p. 133.

contempo, il rifiuto di una continuazione del dialogo con Balthasar scaturirono invece proprio dalle tesi presenti in quel testo.

Prima di procedere all'analisi dei possibili elementi di scandalo – per Buber – contenuti nel testo di Balthasar, voglio però contestualizzare il suo tentativo di dialogo che, seppur fallito, era sicuramente «serio e ben fondato». Ciò è di estrema importanza, per comprendere appieno la portata storica del gesto di Balthasar che ne fa il precursore di quella prima apertura della Chiesa al dialogo interreligioso, mi riferisco alla dichiarazione del Concilio vaticano II *Nostra Aetate*, votata nel 1965. Negli anni Cinquanta, tuttavia, il dialogo interreligioso non era cosa scontata. Il tentativo di Balthasar, quindi, seppur goffo e alle nostre orecchie – come a quelle di Buber – offensivo, era in quegli anni, all'interno della Chiesa cattolica, un gesto pionieristico.

Ciò si vede bene nel capitolo iniziale del “libricino”, intitolato *La figura e l'opera*. Qui, Balthasar accusa la Chiesa del suo tempo per l'assenza di un serio dialogo con gli ebrei e si chiede: quand'è che la Chiesa e la Sinagoga parlarono seriamente tra loro, anche negli ultimi secoli? Secondo Balthasar, inoltre, vale la pena entrare in dialogo solo quando questo è difficile e si può portare avanti solo nella lotta. A meno che non si tratti di una lotta per il potere e la superiorità, la lotta non è un'interruzione della comunicazione⁴; essa, secondo Balthasar, aiuta piuttosto entrambe le parti a capire meglio e approfondire la propria posizione. Tuttavia – così la diagnosi di Balthasar – la Chiesa cattolica si è dimostrata incapace al dialogo, per la sua «insuperabile intolleranza dogmatica»⁵. Nel capitolo successivo, intitolato *La voce dell'origine*, Balthasar porta avanti questa critica e si chiede se, da qualche parte nella storia della Chiesa, sia stato intrapreso un tentativo serio di dialogo che fosse qualcosa di più del voler aiutare gli ebrei a trovare la retta via. Tipico atteggiamento dei cristiani, inoltre, è, secondo Balthasar, il volersi impossessare dei testi sacri degli ebrei, credendo di saperli interpretare meglio di loro alla luce della venuta del Messia. Balthasar descrive criticamente il rapporto dei cristiani con gli ebrei come qualcosa di estremamente ambiguo: da un lato, essi accusano gli ebrei di discendere dal demonio e di non essere in grado di udire le parole di Cristo (Gv. 8,44). Dall'altro, essi vedono in alcuni figure chiave della religione ebraica i precursori della fede cristiana, che credettero in Cristo «in anticipo», che lo anticiparono e che morirono per lui e che in modo celato erano già membri della Chiesa futura, concludendo che «La loro parola e le loro opere appartengono oggi apertamente alla Cristianità»⁶. Da un lato, troviamo quindi la dannazione di coloro che rifiutarono il Messia, dall'altro, un'appropriazione indebita da parte dei cristiani delle figure centrali della religione ebraica.

⁴ H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, cit., p. 15; ed. it., p. 44.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. *ibi*, p. 18; ed. it., p. 48.

A tutto ciò Balthasar contrappone il suo desiderio di un rapporto diverso tra le due religioni. Questo rapporto diverso da quello tradizionale è, secondo Balthasar, ben rappresentato dall'immagine paolina dei rami innestati nell'albero di olivo che possono "approfittare" della sua linfa⁷. Questa immagine è usata da Paolo nella *Lettera ai Romani* come metafora della possibile ammissione dei "pagani" nella fede del patriarca Abramo. Così, secondo Balthasar, si devono sentire i cristiani nei confronti degli ebrei:

«Non ci può essere un cristianesimo [...] che non stia in modo apriorico e intimo in un rapporto essenziale con "il ceppo sacro", come il ramo con la radice. Il cristianesimo è pienezza solo come "compimento di..."»⁸.

Quest'immagine paolina verrà ripresa quasi dieci anni dopo anche nella dichiarazione del Concilio vaticano II *Nostra Aetate*:

«Per questo [la Chiesa] non può dimenticare che ha ricevuto la rivelazione dell'Antico Testamento per mezzo di quel popolo con cui Dio, nella sua ineffabile misericordia, si è degnato di stringere l'Antica Alleanza, e che essa stessa si nutre dalla radice dell'ulivo buono su cui sono stati innestati i rami dell'ulivo selvatico che sono i gentili»⁹.

Da ciò si comprende bene, per lo meno se considerato da una prospettiva interna alla Chiesa cattolica, il ruolo di pioniere di Balthasar.

Elementi di scandalo

Il rapporto tra cristianesimo ed ebraismo, però, – e qui iniziano i problemi – non è per Balthasar reciproco e paritario. Egli in *Dialogo solitario* sostiene infatti che, se il cristianesimo non ha nessuna remora a comprende se stesso come dipendente dall'ebraismo e come completamento dell'ebraismo, secondo la figura del ceppo e del ramo innestato, quest'ultimo, invece, «*deve* giudicare il cristianesimo come qualcosa di altro, di estraneo e *deve* quindi parlare di due tipi di fede»¹⁰ completamente diversi tra loro. L'accento si deve porre sulla necessità di questo atteggiamento ermeneutico dell'ebraismo, su quel «*deve*», messo in corsivo da Balthasar. A questo proposito, Balthasar riporta una citazione tratta dai *Discorsi sull'ebraismo* di Buber, che assurge così a rappresentante esemplare di questo rifiuto dell'ebraismo nei confronti del cristianesimo:

⁷ Cfr. *ibi*, p. 20; ed. it., p. 49. Cfr. inoltre Rm, 11,16-24.

⁸ *Ibi*, p. 26; ed. it., p. 54. Traduzione lievemente modificata dall'autrice.

⁹ Cfr. per il testo integrale: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_it.html (ultimo richiamo 21.02.2024).

¹⁰ H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, cit., p. 26; ed. it., p. 55. Traduzione lievemente modificata dall'autrice. Qui Balthasar si rifà al titolo e al contenuto del saggio di Buber *Due tipi di fede*: M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, in P. Mendes-Flohr - P. Schäfer- B. Witte (eds.), *Martin Buber Werkausgabe*, 9 (*Schriften zum Christentum*), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011, pp. 202-312; ed. it. a cura di S. Sorrentino, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

«[C]iò che nel cristianesimo è creativo non è cristianesimo, ma ebraismo e quindi con ciò noi non *abbiamo bisogno* di metterci in relazione, abbiamo bisogno solo di riconoscerlo in noi stessi e di prenderne possesso, poiché lo portiamo in modo indelebile in noi stessi. Invece, ciò che nel cristianesimo non è ebraismo non è creativo, ma è un miscuglio di mille riti e dogmi e con ciò – lo diciamo come ebrei e come uomini – non vogliamo metterci in relazione»¹¹.

Perché secondo Balthasar l'ebraismo *deve* giudicare il cristianesimo come qualcosa di estraneo? Oppure, nella migliore delle ipotesi, perché deve avere questo atteggiamento ambiguo, come troviamo nella citazione di Buber, per cui alcuni elementi del cristianesimo sono da accettare, in quanto essi sono in realtà propriamente ebraici, mentre altri sono da rifiutare? (Ciò che è da rifiutare nel cristianesimo è ciò che Buber non si stancherà mai di criticare anche all'interno della religione ebraica: cioè l'irrigidimento della religione in riti, dogmi, cioè in tutti quegli elementi che impediscono un rapporto vivo e personale tra l'uomo e Dio). L'ebraismo, secondo Balthasar, deve giudicare il cristianesimo come qualcosa di estraneo, perché, se lo accogliesse, dovrebbe ammettere di trovare il proprio compimento in esso. Buber – secondo Balthasar – si oppone a questa dinamica dialettico-storica di *Aufhebung*¹² dell'ebraismo nel cristianesimo e, per contro, si fa portavoce di una regressione storica all'interno dell'ebraismo stesso, come vedremo nella descrizione del profetico. Si muove a ritroso, verso l'origine ebraica, verso le radici – se vogliamo rimanere nella metafora paolina – e non progredisce, come invece fa la storia e come vorrebbe Balthasar, verso i rami innestati. Si rinchiude nelle radici ebraiche e rifiuta la sintesi superiore del cristianesimo. Questa critica di Balthasar a Buber, presente in tutto il testo *Dialogo solitario*, viene formulata in modo estremamente chiaro nel capitolo *La missione di Israele*:

«Tutti i tentativi di ripulire [l'ebraismo] in modo quasi chimico dalla sua fondamentale tendenza cristiana e di ridurlo a un principio autosufficiente, non rendono per nulla giustizia alla sua storicità; essi annullano [*aufheben*] [...] il suo

¹¹ H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, cit., p. 27; ed. it., p. 55. Traduzione modificata dall'autrice. Cfr. inoltre anche il testo di Buber: M. Buber, *Drei Reden über das Judentum (Die Erneuerung des Judentums)*, in P. Mendes-Flohr - P. Schäfer (eds.), *Martin Buber Werkausgabe*, 3 (*Frühe jüdische Schriften 1900–1922*), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, pp. 219-256, in particolare pp. 248-249; ed. it. a cura di A. Poma, *Discorsi sull'ebraismo (Il rinnovamento dell'ebraismo)*, Gribaudi, Milano 1996, p. 42.

¹² *Aufhebung* è un termine tipico della dialettica hegeliana e significa annullamento e al contempo conservazione-potenziamento. L'ebraismo, quindi, verrebbe annullato/superato dal cristianesimo, ma al contempo conservato e potenziato, secondo la dinamica di promessa-compimento. Nel compimento cristiano, le promesse fatte da Dio a Israele vengono meno nel loro carattere instabile di promesse, in quanto si adempiono in Cristo, ma i contenuti vengono mantenuti e perfezionati. Questo tema, della dialettica tra promessa e compimento, viene interrotto da Balthasar fin dall'inizio del suo "libricino", cioè fin dal capitolo *La voce dell'origine* e viene svolto in maniera più sistematica nel capitolo *Israele e i popoli*: cfr. in particolare H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, cit., pp. 81-83; ed. it., pp. 101-103. Per quanto riguarda il rapporto tra questa dialettica storica tra le due religioni e lo sviluppo della dialettica hegeliana, cfr. *ibi*, p. 86; ed. it., p. 105. Per quanto riguarda l'importanza della dialettica hegeliana nelle opere successive di Balthasar e in particolare nella *Teologica* e il suo rapporto con il principio dialogico, cfr. S. Zucal, *Introduzione a Dialogo solitario*, cit., pp. 26-30. Cfr. inoltre Id., *Lineamenti di pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2004, in particolare le pp. 121-161. Cfr. inoltre a questo proposito: Id., *L'ambiguità prometeica dell'«escatologia» hegeliana nell'interpretazione di H.U. von Balthasar*, in «Verifiche» XIV,2-3(1985), pp. 211-256.

corso storico e lo costringono nella direzione opposta. Non si può scendere dal treno della storia, soprattutto se si vive in una religione storica»¹³.

Era scontato che Buber, di fronte ad affermazioni del genere, si scandalizzasse e interrompesse il dialogo con Balthasar. Tanto più che, qualche pagina prima, Balthasar era caduto in un atteggiamento poco dialogico, nel quale ammetteva con Buber, che Cristo, con la sua fede, era una figura da inserirsi sì nella tradizione ebraica dei profeti, però, rispetto a loro, era assolutamente superiore¹⁴.

Analisi di un caso

Mi voglio concentrare ora sulla seguente domanda: come si manifesta la dialettica tra ebraismo e cristianesimo descritta da Balthasar? In quali elementi si manifesta esattamente il superamento dell'ebraismo da parte del cristianesimo, secondo Balthasar?

Balthasar descrive come nell'ebraismo siano presenti alcune contraddizioni che vengono risolte nella sintesi superiore attuata da Cristo. Ad esempio: (1) la contraddizione tra l'autocomprensione di Israele come popolo eletto che serve da esempio e modello a tutti gli altri popoli e l'impossibilità per chi non è ebreo di accedere all'ebraismo, se non vi si appartiene per nascita; (2) la contraddizione tra la diaspora degli ebrei nel mondo e il loro bisogno di ritornare a riunirsi di nuovo in Palestina, bisogno che prende voce nel movimento sionista. Secondo Balthasar, nel cristianesimo, «il ritornare a stare insieme dei dispersi permane e diventa ora lo stare insieme eucaristico nel corpo di Cristo che è la Chiesa»¹⁵. Solo a partire da questa riunione nel corpo di Cristo, i cristiani hanno la forza di intraprendere la loro missione nel mondo, che non viene vissuta come diaspora, ma come dono di grazia. La Chiesa ha il suo posto nel mondo e la sua missione è quella di annunciare Cristo a tutti i popoli senza differenza e per tutti i tempi¹⁶. Inoltre, chi vuole essere cristiano può entrare a far parte della Chiesa tramite il battesimo. Balthasar conclude riassumendo, di nuovo in un modo che sicuramente scandalizzò Buber: nel cristianesimo «tutto viene adempiuto e nulla viene interrotto, grazie a una progressione che raccoglie tutto in unità e non grazie a una regressione che risolve tutto in un'origine esemplare»¹⁷, come vorrebbe invece Buber.

La strategia di Balthasar è quindi quella di dimostrare che nell'ebraismo e nel pensiero di Buber in particolare che, come detto, viene eletto a rappresentante di tutto l'ebraismo, siano presenti delle contraddizioni che non possono essere risolte nell'ebraismo stesso e che Cristo rappresenta la sintesi e

¹³ H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, cit., p. 116; ed. it., pp. 128. Traduzione modificata dall'autrice.

¹⁴ *Ibi*, p. 110; ed. it., p. 124.

¹⁵ *Ibi*, p. 87; ed. it., p. 106.

¹⁶ *Ibi*, p. 85; ed. it., p. 104.

¹⁷ *Ibi*, p. 88; ed. it., p. 106.

la soluzione di queste contraddizioni¹⁸. Il caso particolare che voglio analizzare in questo articolo è la dialettica tra il principio profetico-sacramentale e il principio della fine delle parole. Questo caso, che secondo me è il più interessante descritto da Balthasar, emerge solo nell'ultimo brevissimo capitolo intitolato *Alla fine delle parole*: nel pensiero di Buber, è presente una contraddizione tra il principio profetico-sacramentale e il principio monistico della fine delle parole. Di nuovo, anche qui, per Balthasar, questa contraddizione non può essere risolta all'interno dell'ebraismo, ma ha bisogno della sintesi superiore attuata dal cristianesimo: solo il mistero trinitario rivelato da Cristo è in grado di conciliare questi due principi che nel pensiero di Buber rimangono uno a fianco all'altro senza raggiungere una sintesi superiore. Implicitamente, Balthasar sta asserendo la superiorità storica, ma anche dogmatica del cristianesimo, cosa che già di per sé doveva scandalizzare Buber; in secondo luogo, l'elemento di superiorità individuato da Balthasar è il dogma trinitario. Proporre un dogma di fede cristiano come soluzione dei problemi dell'uomo religioso ebraico doveva suonare alle orecchie di Buber – sostenitore di una religiosità esistenziale e vissuta, lontana dai dogmi, dai riti e persino dalla rigidità della legge – come qualcosa di completamente folle e irrealizzabile¹⁹! Ma vediamo più da vicino in cosa consistono i due principi contraddittori e come – secondo Balthasar – si svolge la sintesi superiore attuata dal cristianesimo.

Il principio del profetico

Balthasar dedica un intero capitolo al principio profetico che, secondo lui, è una delle colonne portanti del pensiero di Buber e una costante in esso. Che cosa si intende con questa espressione? Balthasar cita un'opera di Buber del 1929, *La fede dell'ebraismo*, nella quale Buber sostiene:

«[I] dogma resta secondario. Primario nella vita religiosa dell'ebraismo è [...] il ricordo e l'attesa di una situazione concreta: dell'incontro di Dio con il popolo degli uomini. Tutto ciò che del divino viene affermato *in abstracto*, nella terza persona, al di là del faccia a faccia dell'Io e del Tu, è solo proiezione sul piano concettuale,

¹⁸ *Ibi*, pp. 84-88; ed. it., pp. 103-106. A questo proposito, Balthasar sostiene che il giovane Hegel scoprì la dinamica dialettica, che poi divenne uno degli elementi centrali della sua filosofia, proprio nel rapporto tra Antica e Nuova Alleanza. Cfr. *ibi*, p. 86; ed. it., p. 105. Werner Löser, inoltre, sostiene che la tesi che le contraddizioni presenti nell'ebraismo vengano risolte da Cristo è un tratto tipico del pensiero di Balthasar che si presenterà anche in seguito, ad esempio nella *Gloria*. Cfr. W. Löser, *Hans Urs von Balthasar en dialogue avec Martin Buber*, cit., pp. 140-141 e pp. 146-147. La stessa tesi è sostenuta anche da Adrian Schenker. Cfr. A. Schenker, *Hans Urs von Balthasars Theologie des Judentums*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 46(1999), pp. 214-222, qui p. 221.

¹⁹ Questa supposizione è avanzata, seppure non approfondita, anche da A. Štrukelj nel suo articolo *Die Juden – „Unsere älteren Brüder“*, nel quale sostiene: «Forse Martin Buber era insoddisfatto del libro di Balthasar, perché in esso la logica coerente del pensiero cristiano viene rivelata in modo così spietato. L'idea centrale della rivelazione ebraico-cristiana rimanda al mistero della Trinità di Dio. Solo il cristianesimo può offrire una risposta nel mistero: l'assoluto stesso è identità essenziale nella distanza primordiale delle tre persone». Cfr. A. Štrukelj, *Die Juden – „Unsere älteren Brüder“*, in «Studia Sandomierskie», 23(2016), pp. 197-208, qui pp. 203-204. Traduzione dell'autrice.

costruito, una proiezione che viene sempre sentita nel suo carattere inautentico, anche se indispensabile»²⁰.

Il rapporto religioso autentico tra uomo e Dio è per Buber questo diretto «faccia a faccia dell'Io e del Tu». Buber è il portavoce di una religiosità personale-vivente, nella quale il dogma, il rito, la legge devono essere messi a servizio dell'uomo religioso e servono esclusivamente a mantenere viva la relazione dialogica tra l'uomo e Dio²¹. Se essi si irrigidiscono in formule, in cerimoniale, in ossequioso e cieco rispetto della legge non servono più a nulla e più che supportare impediscono lo sviluppo del rapporto religioso autentico. Balthasar è ben consapevole di quest'interpretazione esistenziale-dialogica del rapporto tra uomo e Dio in Buber e riassume:

«A sinistra e a destra cadono tutte le forme indurite che possono fraporsi e che continuamente si sono frapposte come sbarre nel mezzo del puro e fluido rapporto personale tra l'Io e il Tu del Signore dell'alleanza e del popolo dell'alleanza. Quel che resta è l'incondizionato stare in piedi dell'uomo [...] di fronte all'incondizionata presenza del suo Dio. In questo "essere presente" di Dio sta l'incondizionato, la "rivelazione"; non in una dottrina dogmatica sull'"essenza" di Dio in sé»²².

All'origine del personalismo religioso di Buber c'è, secondo Balthasar, la sua riflessione sul profetismo biblico. Il profeta è per Buber l'uomo religioso per antonomasia. Il profeta è colui che sta faccia a faccia con Dio: Dio chiama il profeta, che risponde in assoluta obbedienza e fedeltà. In questo senso, per Buber anche Cristo stesso si inserisce nella tradizione profetica ebraica²³. Un'altra caratteristica che, secondo Balthasar, nel pensiero di Buber è di centrale importanza per definire il profeta è il suo agire

²⁰ H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, cit., pp. 36-37; ed. it., p. 64. Cfr. anche M. Buber, *Der Glaube des Judentums*, in P. Mendes-Flohr - B. Witte (eds.), *Martin Buber Werkausgabe*, 20 (*Schriften zum Judentum*), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2018, pp. 63-74, qui p. 64; ed. it. a cura di N. Bombaci, *La passione credente dell'ebreo. Due saggi*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 49-79, qui p. 52.

²¹ Il rapporto dialogico sia intra-umano sia religioso (tra uomo e Dio) nel pensiero di Buber e Buber come esponente eminente del pensiero dialogico, insieme a Franz Rosenzweig e Ferdinand Ebner, è la seconda prospettiva secondo la quale Balthasar si occuperà di Buber. Questa seconda prospettiva, assai diversa da quella di *Dialogo solitario* e che qui compare solo nella descrizione del principio profetico, si trova all'inizio e soprattutto alla fine del primo volume della *Teodrammatica*. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, I (*Prolegomena*), Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, pp. 595-596; ed. it. a cura di E. Guerriero, *Teodrammatica*, I (*Introduzione al dramma*), Jaca Book, Milano 1980, p. 612. Anche nella *Teologica* Balthasar riflette sul pensiero di Buber come esponente della filosofia dialogica. Cfr. H.U. von Balthasar, *Theologik*, II (*Wahrheit Gottes*), Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, pp. 45-53; ed. it. a cura di E. Guerriero, *Teologica*, I (*Verità di Dio*), Jaca Book, Milano 1987, pp. 37-46. Cfr. inoltre riguardo a questo tema anche *l'Introduzione* di Silvano Zucal all'edizione italiana di *Dialogo solitario*: S. Zucal, *Introduzione a Dialogo solitario*, cit., pp. 11-35.

²² H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, cit., p. 38; ed. it., pp. 65-66.

²³ *Ibi*, pp. 110-111; ed. it., pp. 123-124. C. Schmidt nel suo saggio *Messianische Differenz und dialogische Theologie* sostiene che proprio nelle contrapposte interpretazioni della figura di Gesù Cristo – ciò che lui definisce la «differenza messianica» – sta il nocciolo dell'impossibilità del dialogo tra Balthasar e Buber. Buber non riconosce Gesù Cristo come il Messia e lo inserisce nella tradizione profetica, come colui che lotta contro il potere costituito, in nome della realizzazione del regno di Dio nel mondo. Balthasar, invece, ne dà – come vedremo anche noi in seguito – un'interpretazione dogmatico-trinitaria, basata secondo Schmid sulla dottrina delle due nature di Cristo. C. Schmidt, *Messianische Differenz und dialogische Theologie*, «Communio», 47(2019), pp. 403-420, qui pp. 403-404.

concreto nella storia: il rapporto religioso autentico tra il profeta e Dio, il «faccia a faccia dell'io e del Tu» non porta a una contemplazione mistica, a-sociale e inattiva del divino, ma parte dalla chiamata divina e dalla disponibilità dell'uomo per trasformarsi in azione concreta nella storia; il profeta deve compiere una missione che gli viene affidata da Dio che lo guida nelle situazioni concrete della storia. Egli fa da tramite tra Dio e il popolo e come guida del popolo agisce nella storia, in nome di Dio. Il rapporto Dio-profeta si basa inoltre sulla libertà reciproca, la libertà di Dio di scegliere il profeta, di chiamarlo e di affidargli una missione e la libertà dell'uomo di rispondere nell'obbedienza o di rifiutarsi. Balthasar nota inoltre come per Buber i veri profeti nella Bibbia non siano tanto i tardi "profeti classici", ad esempio Daniele ed Ezechiele, nei quali è presente una forte connotazione apocalittica che blocca la libera scelta e la libera azione dell'individuo nella storia, poiché tutto è già prestabilito e deciso in anticipo²⁴; e neppure i profeti del tempo dei re, epoca in cui il potere da carismatico ed essenzialmente nelle mani di Dio, come lo era al tempo dei giudici, è passato nelle mani del sovrano; in quest'epoca al profeta non rimase nessun altro ruolo che quello di protesta nei confronti del potere regale. Le vere figure profetiche sono per Buber piuttosto Abramo, Mosè, i giudici. Per Buber, il profeta è un uomo di fede e obbedienza radicale, guida del popolo e non il detentore del potere divino sulla terra, il profeta è solo rappresentante di questo potere; ma il potere rimane divino non viene rinchiuso in strutture politiche-umane. Balthasar dice a questo proposito:

«La riduzione al principio profetico – come la intende Buber e come viene essenzialmente integrata e spiegata dal principio sacramentale che andrà sviluppato in seguito – non può essere recuperata altrimenti che in una regressione della storia veterotestamentaria a partire dalle forme più tarde del periodo post-esiliare, deviate e senza speranza, fino all'epoca della profezia classica [...], fino all'epoca delle origini, che alla fine viene raggiunta e che è l'unica ad essere veramente normativa, nella quale gli irrigidimenti istituzionali non sono ancora avvenuti e nella quale l'idea teopolitica si manifesta in modo puro nei grandi momenti, pur tenendo conto di tutta l'imperfezione storica. Buber sa che cosa perde con questo pensiero regressivo: niente di meno che il senso progressivo, la direzione di flusso della storia israelitica, l'anticipazione ebraico-immanente di ciò che Buber vuole a tutti i costi rifiutare: l'interpretazione paolina della fede e della legge»²⁵.

Sempre nel capitolo *Il principio del profetico*, Balthasar aveva già spiegato in che cosa consistesse l'interpretazione paolina della fede: il venir meno dell'importanza esclusiva della legge e il credere a una giustificazione esterna, attuata dalla grazia di Cristo²⁶. Emerge quindi qui di nuovo tutta la problematicità del pensiero di Balthasar su Buber. La sua tesi: Buber, piuttosto che accettare la

²⁴ Per quanto riguarda questa differenza tra apocalittica e profetismo cfr. P. Valenza, *Il profeta come figura di confine. Sguardo storico e interpretazioni filosofiche*, «Pólemos», 10,1(2017), pp. 45-67, in particolare pp. 58-59. <https://www.rivistapolemos.it/il-profeta-come-figura-di-confine-sguardo-storico-e-interpretazioni-filosofiche/?lang=it> (ultimo richiamo 21.02.2024).

²⁵ H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, cit., pp. 47-48; ed. it., pp. 73-74.

²⁶ *Ibi*, p. 39; ed. it., p. 67.

concezione della fede paolina e Cristo come compimento delle promesse dell'ebraismo, attua un'inversione di flusso e una regressione della storia veterotestamentaria e individua il propriamente ebraico nella fede fiduciale di Abramo e nel principio profetico delle origini. Attua quindi una regressione storica che si oppone allo svolgimento storico dell'ebraismo e alla sintesi superiore delle sue contraddizioni attuata dal cristianesimo.

Il principio sacramentale

Nel quarto capitolo di *Dialogo solitario*, che è da considerarsi un'estensione del capitolo sul profetico, Balthasar sottolinea l'importanza del concerto, del reale nella comunicazione tra l'io e il Tu divino, tra l'uomo e Dio nel pensiero di Buber. Ciò si vede bene nell'importanza che, secondo Buber, la terra assunse sempre per il popolo ebraico: tutte le minacce e le promesse di Dio hanno sempre la terra come oggetto²⁷. In secondo luogo, Buber amplia la sua concezione del concreto. Ad esempio, nel chassidismo, l'aspetto concreto della relazione tra l'uomo e Dio si può rintracciare nell'importanza che questo movimento conferì alle cose semplici, alle cose del mondo naturale e quotidiano. Balthasar, avvicina l'interpretazione buberiana della figura del chassid a quella del profeta. Entrambi, infatti, hanno per Buber le stesse caratteristiche: una comunicazione privilegiata con la divinità che, tradotta sul piano sociale, diventa guida del popolo o della comunità. Per quanto riguarda il chassid, però, Buber – secondo Balthasar – sottolinea anche un altro aspetto che riguardo al profeta non era emerso: il rapporto tra il chassid e Dio è mediato infatti proprio dalle cose concrete. Balthasar cita da *Il messaggio del chassidismo*:

«Le cose e gli esseri in cui dimorano tutte le scintille divine vengono offerte a quest'uomo, affinché egli, nel contatto con esse, redima le scintille. Questa è l'esistenza dell'uomo nel mondo: le cose e gli esseri gli vengono offerti nella loro possibilità sacramentale. [...] Essa è la concretizzazione mondana di questo preciso attimo personale, disposto a farsi sacramento, pronto a farsi portatore di un evento reale di redenzione; ciò che viene dato, aggiunto, offerto, è ciò in cui Dio si rivolge a me e in cui da me vuole avere risposta»²⁸.

Dio si rivolge all'uomo tramite le cose e nella cura delle cose si deve manifestare anche la risposta dell'uomo a Dio. Buber dice ancora più chiaramente in un altro passo de *Il messaggio del chassidismo* non citato da Balthasar: «Dio parla all'uomo nelle cose e negli esseri che gli fa incontrare nella vita; l'uomo risponde attraverso quelle sue azioni che si prendono cura proprio di queste cose e di questi esseri»²⁹. Inoltre, nella citazione precedente la comunicazione tra Dio e l'uomo mediata dalle cose

²⁷ *Ibi*, pp. 53-57 e p. 60; ed. it., pp. 78-81.

²⁸ *Ibi*, pp. 57-58; ed. it., p. 81. Cfr. inoltre M. Buber, *Geleitwort zur Gesamtausgabe*, in P. Mendes-Flohr - B. Witte (eds.), *Martin Buber Werkausgabe*, 17, (*Chassidismus II. Theoretische Schriften*), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2016, pp. 132-133; ed. it. a cura di F. Ferrari, *Il messaggio del chassidismo*, Giuntina, Firenze 2012, p. 34. Traduzione modificata dall'autrice.

²⁹ M. Buber, *Geleitwort zur Gesamtausgabe*, cit., p. 131; ed. it., *Il messaggio del chassidismo*, p. 32.

viene messa in relazione alla dottrina cabalistico-chassidica della *Shechinah*: una scintilla divina (*Shechinah*) è presente nelle cose, tramite le quali Dio si rivolge all'uomo. Balthasar, riprendendo una definizione buberiana, intitola questo capitolo *Il principio del sacramentale*, proprio perché le cose in cui è presente la *Shechinah* diventano sacramento, segno concreto della presenza di Dio nel mondo. «Le cose e gli esseri vengono offerti [all'uomo] nella loro possibilità sacramentale», diceva Buber nella citazione precedente. Anche l'uomo, in quanto liberatore della scintilla, assume un ruolo di centrale importanza. Le cose divengono sacramento solo attraverso la percezione del segno divino da parte dell'uomo e la sua decisione di prendersi cura delle cose o di liberare la scintilla divina presente in esse, per ricongiungerla al divino. Buber giungerà a dire che grazie a questa azione dell'uomo sia il mondo sia Dio stesso vengono redenti. Nel 1948 riassume questo ruolo centrale dell'uomo ne *Il Problema dell'uomo* come segue: «[L]uomo può giungere ad avere il potere di unificare il Dio superiore al mondo con la sua *Schechinah* [la gloria divina] che dimora nel mondo stesso»³⁰.

La centralità dell'elemento mondano-concreto per l'ebraismo nel rapporto tra l'uomo e Dio diventa per Buber anche un criterio di critica del cristianesimo: questa religione, accusa Buber, non prende sul serio il suo compito terreno e produce una separazione tra religione e politica. Balthasar riporta questa critica buberiana e la svolge – sempre seguendo il pensiero di Buber – in alcuni punti: (1) Il pensiero cristiano della pienezza dei tempi spinge l'uomo cristiano ad aspettare che ritorni ciò che è già accaduto nel passato, lo spinge ad aspettare il ritorno di Cristo che, alla fine dei tempi, redimerà tutto e tutti. Ciò che è decisivo nel cristianesimo si è già avverato nel passato e i cristiani attendono passivamente solo che ritorni nel futuro; nell'ebraismo, invece, ciò che è decisivo si può avverare in ogni momento e dipende dalla realizzazione concreta attuata dal singolo. L'ebraismo, quindi, porta in sé un aspetto attivo, politico, sociale che nel cristianesimo è andato perduto³¹. (2) La *Civitas Dei* per il cristianesimo non è di questo mondo³²; ciò porta a una separazione tra naturale e soprannaturale che conduce quasi necessariamente a una mancanza di cura da parte dell'uomo cristiano per l'aspetto mondano, concreto, politico. Per Israele, invece, questa separazione non esiste: l'elezione e la missione di Israele sono soprannaturali, in quanto conferite da Dio, ma, al contempo, sono anche terrene, carnali, poiché vanno realizzate sulla terra e “nella” terra. Nel capitolo *La missione di Israele* Balthasar, riprendendo questa critica di Buber, individua il compito contemporaneo di Israele nei confronti della Chiesa proprio nell'ammonimento rivolto ad essa di ricordarsi dell'importanza della dimensione sociale e politica³³.

³⁰ M. Buber, *Das Problem des Menschen*, in P. Mendes-Flohr - B. Witte (eds.), *Martin Buber Werkausgabe*, 12, (*Schriften zu Philosophie und Religion*), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2017, p. 292; ed. it. a cura di I. Kajon, *Il problema dell'uomo*, Marietti 1820, Bologna 2019, p. 93. Traduzione modificata dall'autrice.

³¹ H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, cit., p. 61; ed. it., p. 84. Cfr. a questo anche proposito il capitolo *Israele e i popoli*, in particolare: *ibi*, pp. 89-90; ed. it., pp. 107-108.

³² *Ibi*, p. 60; ed. it., pp. 83-84.

³³ *Ibi*, pp. 114-115; ed. it., pp. 127-128.

Tuttavia, l'accentuazione della dimensione mondana, concreta diventa per Balthasar problematica nel pensiero di Buber quando essa è univoca; quando la dimensione escatologica trascendente del Regno di Dio viene eliminata e la sua realizzazione proiettata esclusivamente nell'Aldiquà. In altre parole, quando l'ordine divino viene a coincidere con l'ordine sociale creato dall'uomo stesso, «che va dall'etico fino al politico»³⁴. La *Civitas Dei* è così esclusivamente di questo mondo³⁵: è l'idea utopica di Gerusalemme che diviene l'anima del mondo e della storia universale³⁶. In quest'ottica – si lamenta Balthasar in conclusione – Buber deve respingere come decadente e non biblica un'escatologia dell'Aldilà come quella cristiana, che non solo è trascendente, ma che per di più non vale come orizzonte per il popolo, ma solo per la singola persona, con il giudizio, la redenzione e la resurrezione personali³⁷.

Il principio della fine delle parole

Nell'ultimo brevissimo capitolo, intitolato *Alla fine delle parole*, il principio profetico e quello sacramentale vengono uniti in un unico principio. La contraddizione ricercata da Balthasar nel pensiero di Buber non si manifesta infatti nello scontro tra di loro, ma tra un unico principio profetico-sacramentale e il principio della fine delle parole. In cosa consiste quest'ultimo? Alla fine delle parole, l'elemento di comunicazione tra Dio e l'uomo, sia esso la parola rivolta al profeta o la *Schechinah*, che Dio fa trovare all'uomo nelle cose semplici e che l'uomo deve liberare, viene meno. Viene meno il dialogo. Non perché Dio non comunichi più con l'uomo, ma perché vengono mutate le regole della comunicazione. Ciò accade perché la stessa idea di Dio è un'altra: non più un Dio trascendente e lontano che supera la distanza tra sé e l'uomo tramite la parola rivolta al profeta o con la *Schechinah*, ma un Dio presente nel mondo e nell'uomo stesso. Parola e comunicazione sacramentale divengono quindi superflue. L'uomo, per trovare il divino, deve ora cercare in sé stesso. Balthasar dice, facendo un *collage* di citazioni tratte dalle opere giovanili di Buber – proprio in esse, infatti, secondo Balthasar, si può rintracciare al meglio il principio della fine delle parole:

«Proprio perché si tratta dell'unità, la chiamata dialogica della voce assoluta viene riposta completamente nell'interiorità dell'essere. "Non la parola in sé è qui verità, ma la vita, la vita vissuta e quella da vivere, e la parola è solo in forza della vita". "La dottrina assegni pure al divino un aldilà posto sopra, [...] le forze originarie

³⁴ *Ibi*, p. 67; ed. it., p. 89. Traduzione modificata dall'autrice.

³⁵ Cfr. a questo proposito C. Schmidt, *Messianische Differenz und dialogische Theologie*, cit., pp. 412-413. Schmidt critica Balthasar e sostiene che, attraverso la sua «radicale riduzione della storia al suo fondamento assoluto trascendente nella Trinità», Balthasar incorre costantemente nel «pericolo di un'indifferenza nei confronti del mondo, sancita teologicamente [...]. Provocando [così] un dualismo politico-teologico [...]. [L]a fede emigrata nella trascendenza», si lamenta Schmidt, da un lato, lascia in mano ai poteri esistenti la guida politica terrena, dall'altro, accusa gli ebrei di difendere un'escatologia immanente, che si occupa solo della politica mondana. Traduzione dell'autrice.

³⁶ H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, cit., p. 69; ed. it., p. 90.

³⁷ *Ibi*, p. 70; ed. it., p. 91.

conducono oltre la separazione, facendo sì che l'unità si partorisca nell'atto libero dell'uomo compiuto"»³⁸.

Abbiamo quindi un'unità tra il divino e l'umano che non ha più bisogno della parola per comunicare. Balthasar definisce in modo molto efficace questo nuovo rapporto tra il divino e l'umano una *überworfthafte Einigung*³⁹, un'unione oltre la parola tra Dio e l'uomo, tra Dio e il mondo. Come detto sopra, il tipo di comunicazione cambia, perché cambiano l'idea di Dio e l'idea dell'uomo alla sua base. Il divino, definito nella citazione precedente anche come «forze originarie», è presente in maniera rizomatica nel mondo, come una struttura del sottosuolo presente ovunque e nascosta, che regge il mondo intero. L'uomo compiuto è colui che sa di questa presenza divina nel mondo e in se stesso e la porta a espressione nelle sue azioni libere. Questa azione libera è quindi una forma di cooperazione e attuazione congiunta tra l'uomo e il principio divino che esprime.

Ci si chiede – per comprendere meglio il pensiero dialettico di Balthasar, che nella costruzione della contraddizione schiera il principio sacramentale dalla parte del profetico in contrapposizione al principio della fine delle parole – che differenza ci sia tra il modello della fine delle parole e il modello sacramentale visto sopra, il modello della *Schechinah*, poiché anch'essa implicava in qualche modo una presenza divina nel mondo.

La *Schechinah*, per essere sacramento, segno concreto di Dio nel mondo, sparso qua e là affinché l'uomo lo possa trovare, presuppone che Dio sia esterno al mondo – o nel caso della dottrina dello *Tzimtzum* che si sia ritratto per lasciare spazio al mondo. Sono solo le scintille – i segni della gloria divina – che sono presenti nel mondo, non è Dio stesso. Questo essere-esterno, essere-lontano di Dio viene ribadito anche dal processo liberatorio della *Schechinah*: l'uomo libera la scintilla di Dio imprigionata nelle cose, affinché essa si riunisca al divino trascendente. Ne *Il problema dell'uomo*, come abbiamo già visto, Buber dirà: «[L]uomo può giungere ad avere il potere di unificare il Dio superiore al mondo con la sua *Schechinah* [la gloria divina] che dimora nel mondo stesso»⁴⁰. La *Schechinah* liberata, si muove verso l'alto e si ricongiunge al «Dio superiore». L'unità avviene tra *Schechinah* – la gloria di Dio dispersa nel mondo – e Dio e l'uomo funge da agente liberatore.

Nel principio della fine delle parole, invece, la presenza di Dio nel mondo non è puntuale e sacramentale, come nel caso della *Schechinah*, ma è continua: Dio è presente in maniera strutturale, come principio immanente e portante del mondo intero. Dio è la struttura sotterranea che regge e

³⁸ *Ibi*, p. 109; tr. it., p. 132. Traduzione leggermente modificata dall'autrice. Per le citazioni di Buber si veda: M. Buber, *Ceruth. Eine Rede über Jugend und Religion*, in P. Mendes-Flohr - P. Schäfer (eds.), *Martin Buber Werkausgabe*, 8, (*Schriften zu Jugend, Erziehung und Bildung*), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005, p. 118 e p. 123; ed. it., *Ceruth. Un discorso su gioventù e religione*, in A. Lavagetto (ed.), *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, Mondadori, Milano 2013, pp. 248-271, qui p. 260 e pp. 266-267.

³⁹ H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, cit., 120; ed. it., p. 133.

⁴⁰ Cfr. nota 30.

porta il mondo. Qui, non è la *Schechinah* che si ricongiunge a Dio, ma troviamo piuttosto l'unità di Dio e dell'uomo stesso. L'uomo, infatti, deve guardare nella sua interiorità per trovare Dio e «l'unità si [partorisce] nell'atto libero dell'uomo compiuto». L'uomo tramite le sue azioni attua la sua propria unità con Dio. Si tratta quindi di due modelli religiosi completamente diversi l'uno dall'altro e Balthasar giustamente abbina il principio sacramentale e la dottrina della *Schechinah* al principio dialogico-profetico, proprio perché anche la dottrina della *Schechinah*, pur partendo da certa presenza di Dio nel mondo, presuppone però chiaramente la distanza e il distacco tra Dio e il mondo, tra Dio e l'uomo.

Nella semplificazione dialettica che Balthasar fa del pensiero di Buber, troviamo quindi schierati, da un lato della contraddizione, il principio profetico-sacramentale, in un'unica coorte della distanza tra Dio e l'uomo e, dall'altro, il principio della fine delle parole che rappresenta – a livello comunicativo – l'unità-identità tra Dio e l'uomo. Abbiamo già detto più volte che la tattica di Balthasar – tattica che per Buber a ragione doveva essere oltraggiosa – era quella di individuare delle contraddizioni interne all'ebraismo che in esso non potevano essere risolte e di rimandare, per la loro soluzione, alla sintesi superiore attuata dal cristianesimo. Quindi ci dobbiamo chiedere: secondo Balthasar, in che cosa si manifesta la sintesi di questa contraddizione presente nel pensiero di Buber?

Il mistero trinitario

Nell'ultimo capitolo di *Dialogo solitario*, Balthasar riassume ancora una volta questa contraddizione presente nel pensiero di Buber:

«Sapienza della mistica era l'aspirazione giovanile all'unificazione al di là delle parole; sapienza della distanza è il fermarsi della vecchiaia di fronte al mistero del distacco. Ambedue sono cifre dell'Assoluto. Buber le fa sussistere una accanto all'altra, in un interrogativo aperto»⁴¹.

E aggiunge: «Una risposta nel mistero e un tacitarsi della domanda le può offrire solo il cristianesimo». Qui, quindi, si manifesta ancora una volta in modo chiaro quello che Buber dovette percepire come un insopportabile gesto di arroganza, cioè la pretesa della soluzione dialettica delle aporie dell'ebraismo – costruite da Balthasar prima ad arte – nel cristianesimo. Ciò che sembra strano, però, è il modo in cui Balthasar esplicita questa risposta cristiana, questa risposta che solo il cristianesimo è in grado di fornire alle aporie dell'ebraismo. Sinora, infatti, in questo capitolo, Balthasar ha parlato del rapporto tra uomo e Dio, che, come abbiamo visto, secondo lui, è duplice e contraddittorio nel pensiero di Buber: unità oltre la parola e distanza profetica-sacramentale. Questa duplicità del rapporto uomo-Dio viene descritta anche nella citazione appena riportata. La risposta cristiana proposta da Balthasar, però, consiste inaspettatamente in una descrizione del mistero trinitario, quindi nella descrizione di una

⁴¹ H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, cit., 120; ed. it., p. 133.

dinamica intra-divina. L'uomo e la sua relazione con Dio – che sino a questo momento era il tema di questo capitolo – vengono introdotti solo nell'ultima riga del seguente passo, che altrimenti è dedicato appunto alla struttura trinitaria:

«Lo stesso Dio assoluto è identità delle tre persone divine in un'unica essenza divina. Persone, il cui procedere l'una dall'altra e la cui eterna alterità l'una dall'altra costituisce la legge originaria dello spirito, della conoscenza, dell'amore; la cui "relazione" però non è qualcosa di secondario, qualcosa che viene aggiunto dopo; invece, essenza e personalità sono parimenti originarie. Solamente questo mistero riesce a placare la domanda bruciante sul senso dell'essere creato dell'uomo e dello spirito umano»⁴².

Ci si chiede perché il mistero trinitario plachi la domanda sull'uomo. I quesiti che ci si pongono sono quindi due: (1) Perché per risolvere l'ambiguità che Balthasar ci ha presentato nel pensiero di Buber sul piano religioso – cioè nel rapporto tra uomo e Dio – dobbiamo guardare alla dinamica interna alla Trinità? (2) Perché dobbiamo guardare al mistero della Trinità per rispondere alla «domanda bruciante» sull'uomo? Iniziamo da questa seconda domanda, anche se poi, alla fine, le due risposte convergono. (1) Balthasar parte dalla sofferenza dell'uomo e della natura per il loro distacco dal divino. «[L]a domanda bruciante sul senso dell'essere creato dell'uomo» riguarda proprio questa sofferenza:

«[N]oi cristiani dobbiamo ammettere che con il fondamentale fatto cristologico viene compiuto un passo che va oltre la distanza originaria vetero testamentaria. Che Dio voglia prendere su di sé la sofferenza del mondo in Cristo, nella sua natura umana, prova che questa sofferenza non è indifferente a Dio, che egli, nella sua natura divina, se ne sente toccato, colpito»⁴³.

Cristo viene mandato da Dio, per colmare la distanza tra sé e l'uomo, poiché Dio si preoccupa della sofferenza dell'uomo, del mondo e della natura. Cristo – dice Balthasar citando Karl Rahner –, con la sua venuta, diventa qualcosa che egli *fomaliter* non è già da sempre: uomo⁴⁴. Poiché Cristo si fa uomo, la dimensione umana/mondana viene innalzata e coinvolta nella divinità. Quindi grazie alla mediazione di Cristo la struttura interna trinitaria viene a riguardare anche l'uomo. L'essere umano se vuole, grazie alla rivelazione e redenzione attuate da Cristo e ripercorrendo a ritroso il percorso cristologico tramite la fede, può prendere parte alla dinamica intra-divina. L'uomo viene coinvolto in quel gioco pericoretico e duplice tra le persone della Trinità: identità essenziale tra di loro e differenza nella relazione, come veniva descritto da Balthasar nella citazione precedente, che senza questa spiegazione sembrava ingiustificata. Il mistero trinitario placa quindi «la domanda bruciante» sul senso dell'uomo, perché per

⁴² *Ibi*, pp. 120-121; ed. it., p. 134. Traduzione modificata dall'autrice.

⁴³ *Ibi*, p. 123; ed. it., p. 136.

⁴⁴ *Ibi*, p. 124; ed. it., p. 136.

l'uomo, grazie alla mediazione di Cristo, si apre la possibilità di partecipare alla dinamica trinitaria e di superare così la distanza dolorosa da Dio.

(2) Abbiamo detto inoltre che il mistero trinitario serve a Balthasar per proporre una soluzione alle aporie che secondo lui sono presenti nel pensiero di Buber. Ci dobbiamo ora chiedere perché e in che modo avviene questa soluzione. Si deve notare, infatti, come le due dimensioni presenti nella descrizione balthasariana della Trinità – identità essenziale tra le persone e differenza relazionale delle persone – corrispondano alle dimensioni che vanno a formare quell'aporia che nel pensiero di Buber, secondo Balthasar, rimaneva irrisolta: unità oltre la parola e principio profetico-sacramentale della distanza. La differenza tra queste due coppie, quella cristiana trinitaria e quella ebraico-buberiana consiste nel fatto che, mentre nel pensiero di Buber, secondo Balthasar, la contraddizione tra i due principi si trova a livello di relazione tra l'uomo e Dio (sebbene essi implicino sempre anche una determinata concezione di Dio, che però rimane solo sullo sfondo), il superamento cristiano di questa aporia avviene, invece, prima di tutto nella descrizione della struttura trinitaria, quindi in una dinamica esclusivamente intra-divina. Solo in un secondo momento, come abbiamo appena visto, anche l'uomo, grazie alla mediazione di Cristo, può partecipare a questa dinamica intra-divina in entrambi i momenti⁴⁵.

Balthasar parla quindi di «risposta [alle contraddizioni dell'ebraismo] nel mistero»⁴⁶. Egli presenta, come abbiamo appena visto, una giustificazione teologico-divina della sintesi: nella struttura trinitaria sono presenti le due dimensioni di (relazione nella) differenza e identità e solo la divinità riesce a tenerle insieme in una superiore *coincidentia oppositorum*. Solo grazie alla rivelazione del mistero trinitario da parte di Cristo e soprattutto alla possibilità di partecipazione a questo mistero per l'uomo, l'uomo è in grado di riprendere e attuare quella sintesi, che originariamente era possibile solo nella Trinità, anche nel suo rapporto con Dio. In questo modo, Balthasar può giungere ad affermare che la sintesi di quella contraddizione religiosa umana (che il pensiero di Buber metteva in evidenza in tutta la sua forza contraddittoria) può essere risolta solo nel cristianesimo.

Conclusione

⁴⁵ Nell'*Introduzione a Dialogo solitario* S. Zucal sostiene che «la dialettica con il suo metodo cerca di fare dell'uomo e del mondo una *imago Trinitatis* a partire dal basso, per poi risalire e avvicinarsi a poco a poco e per gradi all'archetipo, anzi per raggiungerlo dialetticamente [...] tramite il processo di *Aufhebung*». Cfr. S. Zucal, *Introduzione a Dialogo Solitario*, cit., pp. 26-27. Questa osservazione di Zucal si riferisce alla *Teologica* e alla descrizione che lì Balthasar fa della differenza fondamentale tra metodo dialettico e metodo dialogico. Mi sembra che in *Dialogo solitario*, invece, ci sia un movimento inverso, cioè dall'alto al basso: il mistero della Trinità viene rivelato all'uomo da Cristo e solo in seguito a questa rivelazione, l'uomo è in grado di riconoscersi come *imago Trinitatis*. C'è inoltre da aggiungere che questa autocoscienza dell'uomo come immagine della Trinità risolve secondo Balthasar in una sintesi superiore quella aporia dialettica che era presente nel pensiero di Buber.

⁴⁶ H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, cit., p. 120; ed. it., pp. 133-134. Traduzione modificata dall'autrice.

Nonostante, nel suo tentativo di dialogo con Buber, Balthasar fosse in anticipo sui tempi – per lo meno rispetto alla Chiesa cattolica che si esprimerà sul suo rapporto con l’ebraismo solo qualche anno dopo nella dichiarazione *Nostra Aetate*; nonostante il tentativo di dialogo di Balthasar con Buber sembri essere sincero e sentito, a riprova di ciò anche il fatto che nell’intervista del 1984 Balthasar non voglia parlare di questa argomento che, anche a distanza di così tanto tempo, sembra per lui essere doloroso. Nonostante tutto ciò, Buber, come sappiamo da Balthasar stesso, si rifiutò di portare avanti il dialogo con lui. Balthasar purtroppo non ci racconta quali furono i punti di critica di Buber, dice solo che gli diede una lavata di capo⁴⁷. Tuttavia, noi oggi possiamo intuire quale fu il punto principale di scandalo: la tesi che le aporie dell’ebraismo vengano risolte in una sintesi superiore attuata dal cristianesimo. Questa sintesi avviene innanzitutto a livello storico, nella dinamica dialettica tra promessa (dell’ebraismo) e compimento (nel cristianesimo). In secondo luogo, essa avviene a livello dogmatico-religioso nella soluzione sintetica delle aporie del rapporto religioso, così come esso secondo Balthasar è descritto da Buber, nel mistero trinitario. Era ovvio che per Buber – portavoce di una religiosità personalistica, vissuta che va oltre i riti, i dogmi, la legge stessa – questo ruolo centrale conferito a un “meccanismo storico-dialettico” e a un dogma, per di più cristiano, fosse qualcosa di incettabile, tanto da spingerlo a interrompere il dialogo con Balthasar. Ci si chiede inoltre, concludendo, se Buber accettasse l’aporia individuata da Balthasar nel suo pensiero tra il principio profetico-sacramentale e il principio della fine delle parole o se non le vedesse semplicemente come due fasi diverse e successive della sua produzione filosofica, imputando quindi a Balthasar di volere rintracciare un’aporia nel suo pensiero ad arte, per poi, partendo da lì, proporre la sintesi superiore-dialettica cristiana.

⁴⁷ Cfr. nota 2.