

GLI STATI DI VITA DEL CRISTIANO. RIFLESSIONI SU UN'OPERA DI HANS URS VON BALTHASAR

PAUL O'CALLAGHAN

SOMMARIO: I. *Situare teologicamente la vita cristiana e gli stati di vita*: 1. Creazione, caduta, salvezza, *eschaton*. 2. La rilevanza e conoscenza dello stato originario. 3. La caduta e la redenzione. 4. Il complemento escatologico – II. *Gli "stati di elezione"*: 1. La base biblica. 2. Lo "stato eletto" di fronte allo stato secolare. 3. La vita consacrata. 4. Il sacerdozio ministeriale. 5. Il collegamento dinamico tra vita consacrata e sacerdozio. 6. La normatività della prima comunità degli Apostoli – III. *Il laicato e il matrimonio*: 1. I laici. 2. Il matrimonio – IV. *La mutua inerenza degli stati di vita del cristiano*: 1. L'armonia tra gli stati. 2. L'ambivalenza della secolarità cristiana – V. *Alcune osservazioni sull'impostazione balthasariana degli stati di vita*: 1. L'inizio e la fine. 2. Gesù Cristo, ermeneutica vivente della vita cristiana e dell'uomo. 3. Il discepolato e la vita religiosa. 4. La vita religiosa come "testimonianza escatologica". 5. Il celibato e l'obbedienza del sacerdote. 6. Il laicato e il matrimonio – VI. *A modo di conclusione*.

QUESTO studio sarà centrato su una delle opere più rilevanti di Hans Urs von Balthasar (1905-1987) riguardo la spiritualità cristiana, *Gli stati di vita del cristiano*. L'originale di questa opera, *Christlicher Stand*, redatto nella sua prima versione nel 1945, fu pubblicato con alcune modifiche più di trent'anni dopo, nel 1977.¹ Non si tratta di un'opera di importanza secondaria nella produzione di von Balthasar perché la vita cristiana vissuta occupa un posto di spicco all'interno della sua riflessione teologica. Egli era solito dire che il lavoro del teologo deve essere compiuto in ginocchio. Perciò, benché la tesi del libro sia di tipo pratico ed ecclesiale,² unitaria e di vasta portata, le impli-

¹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Johannes, Einsiedeln 1977. Abbiamo seguito con qualche leggera modifica la traduzione italiana fatta da Ellero Babini, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985 (traduzione abbreviata con la sigla SVC). Lo stesso von Balthasar puntualizza che la prima redazione del libro risale al 1945: *Il nostro compito: resoconto e progetto*, Jaca Book, Milano 1991, 65 (l'originale di questo resoconto semi-autobiografico fu pubblicato come *Unser Auftrag: Bericht und Entwurf*, Johannes, Einsiedeln 1984).

² Nella sopraccopertina della traduzione italiana si trova una breve spiegazione della tesi di base: «le forme, o stati di vita cristiana, sono sostanzialmente due: quella del cristiano chiamato alla santità nella vita familiare e quella della particolare sequela secondo i consigli di povertà, castità e obbedienza. Di questo fanno parte tanto coloro che, in ascetica solitudine, si dedicano esclusivamente alla preghiera e alla meditazione, quanto coloro che senza particolari segni esteriori vivono la loro chiamata in mezzo al mondo (Istituti secolari). In questo stato converge anche il clero la cui funzione ministeriale presuppone la vocazione alla sequela di Cristo secondo i consigli».

cazioni dogmatiche delle sue affermazioni si trovano ovunque nella sua ampia produzione teologica.

Le prime quattro sezioni dello studio tenteranno di spiegare come von Balthasar presenta e giustifica teologicamente la sua comprensione degli stati di vita del cristiano. Più avanti saranno considerati alcuni aspetti della sua riflessione che offrono il fianco a delle critiche o risultano meno saldamente fondati.

I. SITUARE TEOLOGICAMENTE LA VITA CRISTIANA E GLI STATI DI VITA

Il percorso fondamentale della visione spirituale di Hans Urs von Balthasar può essere riassunto in tre tappe. In primo luogo, la fede cristiana viene comunicata agli uomini per mezzo dall'amore.¹ *Soltanto l'amore è credibile*: così intitolò un breve ma impegnativo saggio,² che riprende la nota affermazione della prima lettera di Giovanni: «Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi» (4,16). L'amore è così centrale nel suo pensiero che, secondo alcuni autori, esso può essere identificato con l'essere stesso.³ Anzi, l'essere è l'amore. L'amore è alla base della metafisica. In secondo luogo, von Balthasar considera l'amore come il cuore dell'esistenza cristiana che è centrata sulla *missione*,⁴ in quanto la missione della Chiesa sorge dall'amore. Infine, siccome la missione viene determinata dalla vocazione divina, l'amore perfetto, a cui tutti sono chiamati, deve essere considerato il centro della teologia della vocazione, e quindi della teologia degli stati di vita del cristiano.⁵

Secondo le Scritture, in effetti, il destino comune di ogni persona, e specialmente di ogni credente, è l'amore (cfr. Ef 1,5). Ogni battezzato, ispirato da Dio, è chiamato ad un'amore senza limiti, tendente alla pienezza della perfezione.⁶ Nella perfezione, afferma von Balthasar, non vi sono distinzioni tra scelta e ob-

¹ Sulla centralità dell'amore in von Balthasar, cfr. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar: dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1981; M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis: Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Herder, Freiburg i.B. 1981; e IDEM, *L'amore trinitario al centro di tutte le cose*, «Communio» (ed. italiana) 203 (2005) 105-116. Un'opera rilevante al riguardo, tra i primi scritti di von Balthasar, è *Das Herz der Welt*, Die Arche, Zürich 1943.

² H. U. VON BALTHASAR, *Soltanto l'amore è credibile*, Borla, Roma 1982; l'originale si intitola *Glau-bhaft ist nur Liebe*, Johannes, Einsiedeln 1963.

³ Cfr. J. J. O'DONNELL, *Tutto l'essere è amore. Uno schizzo della teologia di Hans Urs von Balthasar*, in K. LEHMANN, W. KASPER (a cura di), *Figura e opera*, Communio, Köln 1989, 335-356. Recentemente, cfr. D. C. SCHINDLER, *Towards a Non-possessive Concept of Knowledge: the Relationship between Reason and Love in Aquinas and Balthasar*, «Modern Theology» 22 (2006) 577-607, specialmente 589ss; P. IDE, *L'être comme amour. Une triple figure de l'amour dans la Trilogie de Hans-Urs von Balthasar? Propositions et prolongements*, in *Chrétiens dans la société actuelle: l'apport de Hans-Urs von Balthasar pour le troisième millénaire*, Socéval, Magny-les-Hameux 2006.

⁴ Per quanto riguarda la centralità della missione, scrive von Balthasar: «Nel concetto di missione si incontrano tutti gli aspetti della creaturelità [...]. Se si cerca di dare un senso definitivamente coerente alle energie corporali e spirituali, ai destini e alle situazioni, prescindendo dalla missione, si brancolerà sempre nell'incerto, anzi ci si involupperà sempre più in un inestricabile intrico, che diventerà tanto più impenetrabile quanto più lo si interpreta soltanto in direzione dell'uomo e a partire da lui, invece di guardare insieme con lui in direzione della sua missione divina»: SVC 75s.

⁵ Il tema dell'amore è trattato in questi termini all'inizio (SVC 21-59) e verso la fine del libro (SVC 333-5).

⁶ Cfr. SVC 22s.

bligo, tra consiglio e comandamento.¹ L'amore è al di sopra di ogni legge.² Inoltre, egli sostiene che l'amore autentico prende sempre la forma di un voto, nel senso ampio della parola, perché gli innamorati vogliono impegnarsi totalmente, per sempre, senza condizioni.³

Da questa affermazione si impone una semplice ma importante conclusione: gli stati di vita nella Chiesa – von Balthasar pensa ai tre stati classici: vita consacrata, sacerdozio ministeriale, laicato – non si possono distinguere in base ad un "più" o un "meno" nell'amore, appunto perché tutti gli uomini sono chiamati ad amare senza limiti, con la pienezza della santità.⁴ Allora, se le cose stanno così, come si possono distinguere questi stati tra di loro?

È a questa domanda che von Balthasar vuole rispondere in *Gli stati di vita del cristiano*. Consideriamo a continuazione alcuni degli aspetti principali.⁵

1. Creazione, caduta, salvezza, eschaton

Per individuare la radice della distinzione tra gli stati di vita, afferma von Balthasar, occorre comprendere la natura del peccato, ovvero ciò che soffoca l'amore e ostacola l'autodonazione dell'uomo a Dio e al prossimo. Nella condizione di giustizia originale in cui fu costituito, l'uomo viveva in uno stato di integrità di fronte a Dio, al prossimo e al mondo,⁶ un'integrità che si manifesta in tre elementi: il pudore, la coscienza della propria mortalità e la necessità di distinguere tra il bene e il male.⁷ La pienezza d'amore a cui erano chiamati i nostri progenitori⁸

¹ Cfr. SVC 30-33. «Per l'amore la divisione tra comandamento e consiglio resta semplicemente incomprensibile»: SVC 44.

² Cfr. SVC 23-25. «Nella misura in cui l'amore si raffredda, la lava della sua inafferrabile vitalità si irrigidisce in determinate forme limitate e in esse assume la figura di comandamenti singoli. "Dove l'amore si irrigidisce, si accumula la legge"»: SVC 25.

³ SVC 33; 53ss; 139s. «Ogni vero amore ha la forma interna del voto [...]. Appena l'amore si desta veramente alla vita, l'attimo temporale vuole essere superato in una forma di eternità»: SVC 34. «Tutti i piccoli, reiterati e limitati sacrifici hanno valore e sono a Dio ben accettati se sono espressione e rafforzamento dell'indivisibile sacrificio dell'amore»: SVC 56. «Nella misura in cui l'amore stesso è essenzialmente offerta, possiede tanto formalmente quanto materialmente carattere di voto, contiene in sé contenutisticamente come formalmente i voti come sua essenza e come l'espressione sempre nuova di essa»: SVC 58.

⁴ «Se dunque a partire dell'amore dell'uomo per Dio una tale distinzione nella struttura della Chiesa non può chiaramente venir fatta, si dovranno allora prendere per la sua fondazione altri angoli visuali»: SVC 44.

⁵ Su questa opera, cfr. E. BABINI, *H. U. von Balthasar "Gli stati di vita del cristiano"*, «Teologia» 10 (1985) 272-281; J. J. O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, Geoffrey Chapman, London 1992, 127-138; P. MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano: riflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Collegio S. Lorenzo da Brindisi Laurentianum, Roma 2001; IDEM, *Significato della teologia di Hans Urs von Balthasar per gli istituti secolari e i movimenti ecclesiali*, in A.-M. JERUMANIS, A. TOMBOLINI (a cura di), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar: atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di H.U. von Balthasar (Lugano 2-4 marzo 2005)*, Eupress FTL, Lugano 2005, 385-412. L'ultima parte di *Gli stati di vita nella Chiesa (337-442)* è dedicata al tema specifico della vocazione e non sarà oggetto della nostra analisi.

⁶ «Egli viene creato, proprio per poter adempiere realmente questa vocazione all'amore, in quella interna ed esterna costituzione di chiara conformazione ed evidenza che noi chiamiamo stato originario (*Ur-Stand*)»: SVC 59.

⁷ Cfr. SVC 78-81.

⁸ «Ciò che egli può essere per natura si rapporta al suo essenziale destino così come la complicata anatomia di un occhio si rapporta al semplice atto del vedere [...]. Non diversamente si comportano

si esprimeva in un'esistenza vissuta secondo i tre "consigli evangelici",¹ in una vita di armonia, quindi, tra verginità e fecondità, tra povertà e ricchezza, tra obbedienza e libertà.² A questi tre consigli von Balthasar attribuisce un valore archetipico nella vita spirituale. Nel paradiso terrestre, non esistevano i tre stati come quelli che ora ci sono nella Chiesa (persone consacrate, ministri sacri, laici), perché in ogni uomo si concentravano gli elementi distintivi di ciascuno di essi.³ Segnatamente, sostiene che «lo stato originario è la perfetta sintesi dello stato di vita cristiano nel mondo e di quello che segue i consigli, dove lo stato dei consigli esprime l'atteggiamento e la disposizione interiori mentre lo stato mondano esprime l'adempimento e la corrispondenza esteriori».⁴ «L'uomo originario è non solo interiormente pronto a scegliere povertà, verginità e obbedienza se Dio lo vuole scegliere per questo stato; egli è piuttosto sin da principio realmente insediato in questo stato come "stato di perfezione" che Dio ha scelto per lui come il migliore che egli potesse ideare».⁵

2. La rilevanza e conoscenza dello stato originario

La rilevanza della riflessione balthasariana sullo stato originario sta nel fatto che esso determina la dinamica degli stati posteriori,⁶ fino al compimento escatologico, che costituirà in qualche modo un ritorno allo stato iniziale, al paradiso. Al contempo, sostiene von Balthasar, la nostra conoscenza della dinamica precisa di questo stato, pur all'interno della situazione decaduta dell'uomo, deriva innanzitutto dalla vita di Cristo, nuovo Adamo,⁷ e da quella di Maria, nuova Eva.⁸

nella creatura la sua natura (corpo e anima) e la sua vocazione: l'amore. La creatura non è essa stessa l'amore, poiché "Dio è amore". Essa è una natura che sta al servizio dell'amore»: SVC 64. «Tutti gli enti vengono ultimamente interpretati secondo il loro fine e il loro destino, e nel caso dell'uomo questo destino non è altro che l'amore»: SVC 65.

¹ Cfr. SVC 77-104.

² Oltre a SVC, von Balthasar tratta la questione dei consigli evangelici in *Sequela e ministero*, in *Sponsa Verbi (Saggi teologici 2)*, Morcelliana, Brescia 1970, 73-137, specialmente 121-130; e *Punti fermi*, Rusconi, Milano 1972, 223-237.

³ «Le linee di demarcazione che oggi delineano gli stati di vita cristiani sono collegati con lo stato della redenzione, che presuppone lo stato della caduta, del peccato»: SVC 77. ⁴ SVC 104.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Si tratta di una posizione metodologica di fondo per von Balthasar: «Partendo dallo stato originario come stato dell'uomo pensato, voluto e creato originariamente da Dio, deve poter venir dedotto e rischiarato alla fine quello stato posteriore che proviene esso pure da Dio. Gli stati posteriori, ognuno alla sua maniera, devono rispecchiare qualcosa di quell'idea che Dio volle sin dall'inizio realizzare con la creazione dell'uomo»: SVC 77.

⁷ «Soltanto volgendo lo sguardo a questo amore del Figlio, l'uomo comprende la sua vocazione: conoscere e guardare se stesso sotto nessun altro punto di vista che quello della missione, e così trovare nel perfetto servizio il perfetto adempimento di sé, l'eterna beatitudine»: SVC 73. Cristo «assunse l'inconcepibile e per l'uomo incomprensibile incarico di corrispondere all'interno del mondo decaduto all'originaria richiesta di Dio di un amore perfetto. [...] Nella sua incarnazione la discesa assume le forme della povertà, della verginità e dell'obbedienza»: SVC 136s. «Dobbiamo oltrepassare una concezione che vede lo status di Cristo semplicemente come superamento della differenza fra stato originario e stato decaduto, e riferire piuttosto al Suo status ultimamente anche lo stato originario»: SVC 158. Sulla questione dello stato cristiano come lo "stato di Cristo", cfr. SVC 157-172, e sulla sua antropologia cristocentrica, cfr. M. OUELLET, *Il mistero dell'uomo, immagine della Trinità*, «Communio» (ed. italiana) 203 (2005) 146-153.

⁸ Su Maria, cfr. specialmente SVC 173-181, "Lo stato di Maria".

Perciò, per quanto riguarda l'*obbedienza*, afferma che l'esistenza intera del Cristo consisteva nell'adempimento della volontà del Padre, con un'obbedienza filiale che univa l'autonomia e la libertà da una parte, con la teonomia e l'incondizionata sottomissione a Dio dall'altra.¹ È interessante notare che von Balthasar considera l'obbedienza di Cristo come riflesso della vita trinitaria, segnatamente dell'autorinuncia del Figlio di fronte al Padre, che costituisce proprio la sua esistenza come Figlio.² Anche se Cristo ha vissuto nel mondo,³ vive solo per il Padre e quindi staccato da esso.⁴ Riferendosi a Cristo nello stato presso il Padre e presso il mondo, l'autore scrive: «L'identità sta nel medesimo adempiere la volontà del Padre, in cui il cambiamento dell'obbedienza ha l'aspetto di un'emancipazione dal legame mondano».⁵ Di conseguenza, conclude, «lo stato d'elezione, che riceve in consegna come sua forma la croce, può venir designato come lo stato mondano più profondo e più intimo».⁶

Anche nella vita di Maria l'obbedienza occupava un posto centrale.⁷ E lo stesso si deve dire dell'uomo nel paradiso.⁸ Allo stesso tempo von Balthasar fa no-

¹ «Lo stesso stato di Cristo consiste nell'identità di libertà e obbedienza»: SVC 188.

² «Lo svuotamento (Fil 2,7) che il Figlio accetta su di sé venendo nel mondo [...] non è tuttavia per lui semplicemente una cosa che gli è estranea: esso viene reso possibile e come prefigurato nell'*eterno rinnegamento* di sé del Figlio nei confronti del Padre, autorinnegamento in cui egli non vuole essere altro che l'adorante immagine speculare della sua Origine [...]. Così grande è intima ricchezza dell'eterna vita trinitaria, che ogni situazione della vita terrena di Cristo (l'esultante gioia dell'unità col Padre come pure l'angoscia del trovarsi abbandonato da lui) è soltanto una rappresentazione all'esterno delle possibilità interne del loro eterno amore»: SVC 162. Così Cristo diviene «misura per tutte le creature analoghe, diviene concreta analogia dell'essere [...]». Per la creazione non c'è alcuna altra relazione ultima a Dio che in Cristo Signore»: SVC 165. «Togliendo al Signore ogni possibilità di una doppia collocazione, una in Dio, l'altra nel mondo, per unificare tutte le possibili collocazioni nel suo status onnicomprensivo, egli diventa non solo il Signore di tutti gli stati, ma anche, cosa che è assai più paradossale, il fondatore della divisione degli stati»: SVC 166.

³ Lo stato secolare viene modellato sui trenta anni di vita nascosta del Signore, come uno stato da lui liberamente assunto. «Lo stato di Gesù durante questo tempo non è lo stato mondano stesso, ma il modello dello stato mondano. [...] Il suo stare nel mondo è come la velatura del suo perdurante stare nel Padre, senza che si possa dire che il suo stare nel mondo sia per questo in realtà uno stato d'elezione»: SVC 167.

⁴ Con l'inizio del suo ministero pubblico, Gesù comincia insieme ai discepoli il nuovo stato in cui rinuncia la sua parentela umana, occasionando qualche conflitto: «questo confronto avviene laddove egli rinnega la sua parentela terrena verso madre e fratelli, per riconoscere ormai soltanto la parentela soprannaturale con coloro che fanno la volontà del Padre, in prima linea i suoi discepoli»: SVC 167.

⁵ SVC 167. «Solo perché il Padre lo lega all'ordine mondano egli è obbediente ai genitori nella prima fase di vita, e solo perché il Padre lo chiama ad uscire fuori del mondo egli si scioglie da quell'ordine per fondare il nuovo ordine soprannaturale»: SVC 168. Il suo inserimento nello stato secolare era «un lasciarsi legare per obbedienza nei confronti del Padre»: SVC 168. «In questa libertà dal mondo, che sulla base dell'unico stato di Cristo è propria ad ogni cristiano, diviene ora però di nuovo chiaro che lo stato mondano riceve la sua ultima idea e sostanza dallo stare nell'elezione»: SVC 168s. Il momento supremo dello staccarsi di Cristo dal Padre tiene luogo sulla Croce: «La sola radicalizzazione dello stato mondano non basta per suscitare la forma dello stato d'elezione; c'è bisogno di un atto qualitativamente nuovo di Dio»: SVC 170.

⁶ SVC 171.

⁷ «Nella perfetta obbedienza del suo sì ella spegnerà ciò che la bramata disobbedienza di Eva ha acceso»: SVC 105.

⁸ «Era un'obbedienza che non costava sforzo, poiché ad essi non veniva in mente di contrapporre

tare che l'obbedienza del cristiano non è in contrapposizione con l'inserimento normale del credente nella vita civile in quanto il cristiano deve essere un servo leale dello Stato.¹

Nel Giardino dell'Eden *la povertà* si viveva in una completa assenza della dinamica della "proprietà privata". Questa categoria infatti è entrata nel mondo a causa del peccato,² specificamente dell'avarizia.³ A favore della propria posizione von Balthasar cita diversi padri della Chiesa, in particolare Ambrogio e Giovanni Crisostomo.⁴ Nel paradiso nessuno aveva delle ricchezze proprie; le cose create appartenevano a Dio e venivano messe a disposizione di tutti.⁵ Di nuovo il punto di riferimento imprescindibile è Cristo, che non aveva dove posare il capo (cfr. Mt 8,20);⁶ anche la Vergine Maria fu modello di povertà.⁷ Von Balthasar osserva che la santità non è impossibile in assenza del voto di povertà, perché «l'uomo nello stato mondano era non meno chiamato all'amore perfetto». Tuttavia, aggiunge, lo stato mondano costituisce un ostacolo serio alla perfezione, perché l'uomo è obbligato a partire «da uno stato in cui gli ordinamenti mondani sono inestricabilmente mescolati con la caducità della natura umana».⁸

Infine, von Balthasar riflette sull'unione tra *verginità* e *fecondità* esistente nei nostri progenitori prima del peccato. Una tale simbiosi si incontra in modo imparagonabile in Cristo e in Maria. In Cristo, afferma, contempliamo una vita verginale che manifesta la sua fecondità sconfinata nella Croce. Lo stesso si può dire di Maria, Madre di Dio e sempre vergine.⁹ Alla luce di ciò, il nostro autore afferma che i nostri progenitori furono chiamati simultaneamente alla verginità

la propria volontà per fare la volontà di Dio. La loro volontà era semplicemente e ovviamente identica con questa obbedienza, era solo lo strumento che essi usavano per obbedire, e in forza di questa concordia con Dio essi si sapevano e si sentivano *sovranamente liberi* nella creazione. La loro libertà era protetta all'interno di questa obbedienza, e questa era a sua volta servizio a Dio nella fiducia, gratitudine e amore. Era sostanzialmente *fede*: SVC 83.

¹ «Tuttavia questa immensa pienezza e ampiezza dello status cristiano, come stare con Cristo nel Padre, come stare col Redentore nella croce e col Risorto nel Cielo *non è un dissolvimento del normale ambito terreno*»: SVC 192.

² Cfr. SVC 93-102. «La proprietà privata, al pari di ragione critica, libertà di scelta e sentimento di pudore, non è qualcosa di cattivo. Ciononostante essa appartiene, come tutte queste realtà, all'esistenza tipica del dopo la caduta del peccato»: SVC 93.

³ Cfr. SVC 97.

⁴ Cfr. S. AMBROGIO, *De officiis ministrorum*; e S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom. 12 in I Ep. Pauli Tim.*, 4 (PG 62,564). Von Balthasar fa notare che questa posizione non è condivisa ad esempio da san Tommaso d'Aquino ed altri autori medievali e moderni: SVC 99ss.

⁵ «Essi vivevano in uno stato che era contemporaneamente perfetta ricchezza e perfetta povertà»: SVC 93.

⁶ Cfr. SVC 127ss.

⁷ «Nella completa povertà che pone tutto il suo essere, corpo e anima, a disposizione dei piani di Dio, ella volgerà di nuovo la forzata povertà e miseria dell'umanità decaduta verso l'originaria ricchezza dell'offerta di sé»: SVC 105.

⁸ SVC 183.

⁹ «Nella perfetta purezza della sua eterna verginità ella realizzerà in sovrabbondanza la fecondità dell'Eden: partorerà Dio stesso, che redime il mondo dalla sua colpa»: SVC 105. Maria «diventa madre perché è e rimane vergine, perché è colei che è completamente consacrata a Dio. In lei diviene leggibile il primato dello stato d'elezione sullo stato mondano»: SVC 177. Dal punto di vista della missione, bisogna aggiungere che «la meta a cui tutta la sua esistenza tende è la maternità. *Ella è vergine per poter diventare madre*. [...] Ella è così pura e così amorosa che non necessita di clausura alcuna per non venir contaminata dal mondo. Laddove essa va, porta con sé la purezza, l'amore, il cielo»: SVC 177s.

e alla fecondità,¹ dunque alla perfetta castità.² Von Balthasar è consapevole che non siamo in grado di immaginare in che cosa possa consistere una tale fecondità verginale,³ però considera che la vita sessuale dei nostri progenitori non era come quella dell'uomo attuale, perché questa è segnata sempre, in qualche misura, dall'egoismo e dalla mortalità.⁴

3. *La caduta e la redenzione*

La caduta di Adamo rovinò il piano originario di Dio su se stesso e sull'umanità che da lui sarebbe dovuta nascere.⁵ La vita umana, che doveva consistere in una pura donazione di sé secondo i consigli evangelici, è così divenuta pesante e difficile a causa della concupiscenza e dell'egoismo. Da allora in poi, essa venne segnata da un'autonomia morale che prima non esisteva, dalla vita sessuale, dalla volontà di proprietà.⁶ Solo la morte di Cristo sulla Croce sconfigge

¹ «Adamo ha riconosciuto la sua donna solo allorché entrambi eran stati cacciati dal paradiso terrestre con la maledizione della fatica di lavorare e dei dolori di parto»: SVC 85.

² «L'irraggiamento del corpo ad opera della purezza dell'anima è effettivamente la castità assoluta [...]. La verginità di Eva non sarebbe stata minacciata, all'interno dell'Eden, dalla sua maternità»: SVC 86.

³ «I primi uomini avevano certo ricevuto il comando di essere fecondi e moltiplicarsi. Ma la fecondità dell'amore umano sarebbe stata nell'Eden – se l'uomo fosse rimasto in esso – un'altra rispetto a quella che diventò dopo la caduta del peccato [...] [in cui] sorge una *differenza tra verginità e fecondità*. La verginità di Eva non sarebbe stata minacciata, all'interno dell'Eden, dalla sua maternità»: SVC 86. Sulle diverse spiegazioni della "verginità feconda", verificate storicamente, anche tra alcuni padri della Chiesa come Gregorio di Nissa, cfr. SVC 87-92. Per von Balthasar, «la dottrina dei Padri e degli Scolastici [...] [è quella di] spiegare la compatibilità di verginità e riproduzione nello stato originario»: SVC 92. Afferma che la loro posizione sorge dalla «chiara convinzione della necessità di una unità delle forme di stato di vita oggi separate l'una dall'altra»: SVC 88.

⁴ Von Balthasar associa la riproduzione umana per via sessuale alla mortalità umana. «Non hanno ragione quei filosofi che hanno ipotizzato un inestricabile legame tra procreazione e morte? Avrebbe un senso la riproduzione sessuale se gli individui non cercassero, in una cattiva coscienza del loro dover morire, di conservare la loro specie? Non contiene forse in sé lo stesso atto della generazione un presentimento della morte?»: SVC 79. Si tratta di un tema presente più volte negli scritti di von Balthasar; cfr. ad es. *Teodrammatica II: L'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1981, 352ss. Egli segue specialmente la posizione di Agostino che disse: «è da ritenere che i loro corpi solo col peccato erano divenuti mortali e che non c'è alcun rapporto sessuale al di fuori dei nostri corpi mortali»: *De bono coniugali*, 1 (CSEL 41,187s), citato in SVC 92.

⁵ Nel paradiso, l'uomo era «la totalità di quello che dopo si è disgregato in parti contrapposte: la perfetta, salda e inattaccabile unità di fede obbediente che comprende e che è libera, di purezza verginale che è feconda, e di povertà che non distingue mio e tuo, ma è pienezza e ricchezza. Perché Adamo è obbediente, per questo egli è sovrano padrone della creazione. Perché egli ed Eva sono vergini, per questo essi sono destinati alla massima fecondità, che è quella della purezza. Ed è perché essi sono perfettamente poveri che vivono nella sovrabbondanza dei doni di Dio e non conoscono né necessità né bisogno»: SVC 103s.

⁶ «Tutti e tre i risultati della caduta sono inseparabilmente collegati: la sessualità da una parte con la morte e i suoi segni precursori [...], dall'altra con la volontà di proprietà e di possesso, al punto che proprio essi si svilupperanno fino a divenire il campo delle più mortifere battaglie per il potere. L'autonomia morale come riconoscimento del bene e del male non si lascia separare dall'autodisposizione sulla speciale determinazione degli istinti del corpo e dal possesso di sé quale garanzia e manifestazione esterna di questa autonomia. E la volontà di possesso è al fondo già identica alla volontà di padronanza del bene e del male e di comando della propria fecondità corporale»: SVC 103.

la forza malefica del peccato mediante un amore che giunge sino alla rinuncia totale della propria vita.¹ In altre parole, mentre nello stato paradisiaco c'era un'unica vocazione, un unico stato, vissuto secondo i consigli evangelici, nella condizione dopo la caduta sorgono diversi stati di vita, ciascuno dei quali riflette parzialmente il piano originario, però secondo la situazione attuale di peccato e di rottura.² Tuttavia, seppur condizionata in parte dalla realtà del peccato, precisa von Balthasar, la vocazione specifica di ogni persona proviene veramente da Dio, che cerca pazientemente la libera risposta di ciascuno.³

4. Il complemento escatologico

Ciò che abbiamo detto finora deve essere completato da un ulteriore insegnamento di von Balthasar, e cioè che nell'*eschaton*, alla fine dei tempi,⁴ la situazione dell'uomo sarà simile allo stato delle origini, in cui tutti i salvati vivranno perfettamente e senza fatica secondo i consigli evangelici di obbedienza, povertà e verginità.⁵ «Nel piano originario di Dio gli stati di vita che la Chiesa oggi conosce non avrebbero avuto bisogno di differenziarsi, staccandosi dalla sua unità. Povertà, verginità e obbedienza non sarebbero stati in opposizione alcuna rispetto a ricchezza, fecondità e libertà, ma sarebbero invece stati sin dall'inizio la loro più valida espressione e nel compimento del cielo la loro definitiva conferma [...]. Così lo stato finale nel cielo sarà il compimento dello stato originario nell'Eden».⁶

II. GLI "STATI DI ELEZIONE"

La Scrittura parla spesso del tema dell'elezione: nell'Antico Testamento rispetto al Popolo di Dio nella sua interezza, nel Nuovo piuttosto rispetto all'elezione

¹ Sulla dottrina sotierologica di von Balthasar, sviluppata in *Teodrammatica III* e molte altre scritti, cfr. specialmente l'opera di G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar: Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Queriniana, Brescia 1997, 491-604; per una lettura più critica della cristologia di von Balthasar, cfr. A. H. PITSTICK, *Light in Darkness: Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2006.

² Cfr. SVC 82s.

³ Cfr. O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, 129.

⁴ Cfr. SVC 105-110. Sull'escatologia di von Balthasar, cfr. *inter alia*, T. G. DALZELL, *The Enrichment of God in Balthasar's Trinitarian Eschatology*, «Irish Theological Quarterly» 66 (2001) 3-18; A. ESPEZEL, *La vita eterna: l'escatologia come desiderio e promessa*, «Communio» (ed. italiana) 203 (2005) 176-187; N. J. HEALY, *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as Communion*, Oxford University Press, Oxford New York 2005; S. LÖSEL, *Unapocalyptic Theology. History and Eschatology in Balthasar's Theodrama*, «Modern Theology» 17 (2001) 201-225; R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung: die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997; L. SABBIONI, *Giudizio e salvezza nell'escatologia di Hans Urs von Balthasar*, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1990.

⁵ «Anche il cielo non lo si può descrivere altrimenti che come la perfetta unità di ciò che adesso, nel mondo decaduto, si intravede in ambedue gli stati. Il cielo è il compimento dell'amore, la definitiva iniziazione negli abissi e nelle infinitamente aperte dimensioni della dedizione trinitaria. Così esso è in primo luogo la completa unità di obbedienza e libertà»: SVC 106. «Lo stato d'elezione non si riferisce più al Dio che è senza il mondo, ma alla sintesi creata all'origine nell'uomo e nel mondo, dei quali essa vuole essere formale disegno previo e che alla fine dei tempi sarà di nuovo riacquisita»: SVC 158.

⁶ SVC 110.

della Chiesa e dei singoli credenti.¹ Von Balthasar considera che lo “stato eletto” del cristiano è duplice: quello del sacerdozio ministeriale e quello della vita religiosa (o consacrata). Al contempo considera questi due stati come due lati di una medesima elezione di fondo, di fronte allo stato laicale che non è, invece, uno “stato d'elezione”.² Ci troviamo di fronte ad uno sviluppo della classica distinzione tra la via dei consigli e la via dei comandamenti.³ La vita nello stato d'elezione, sostiene, equivale a quella del “discepolato” nel Nuovo Testamento, in cui l'eletto viene invitato a “lasciare tutte le cose” (Mt 19,27).

1. La base biblica

Von Balthasar afferma che la distinzione tra discepolo e cristiano comune si trova proprio nel Nuovo Testamento.⁴ In alcuni momenti, osserva, Gesù incontra delle persone e, dopo averle aiutate (guarite oppure perdonate), le manda via, perché tornino alla vita di tutti i giorni (cfr. ad es., Mc 5,18s), in modo che annunzino agli uomini “ciò che il Signore [...] ha fatto” (Mc 5,19).⁵ In altri casi, invece, il Signore chiama alcuni uomini perché lo seguano dovunque egli vada, senza nessuna condizione: questo è lo stato d'elezione. Essere discepolo porta con sé la disposizione a seguire Gesù fino in fondo, se necessario fino alla morte

¹ Sulla questione dell'elezione e della vocazione, cfr. SVC 113-125.

² «L'opera della separazione porta alla formazione della Chiesa nella sua contrapposizione al “mondo”»: SVC 118. Così «il movimento dei due gruppi di seguaci è esattamente opposto. I discepoli pervengono a Gesù in base ad un invito, un quasi stereotipo “Vieni!” che li sollecita e che si contrappone al “Va!” con il quale Gesù congeda i non chiamati»: SVC 123.

³ Sono due le vie, dice von Balthasar, quella dei comandamenti e quella dei consigli: SVC 37, in base agli *Esercizi* di sant'Ignazio di Loyola, n. 135. «Di simili forme di vita ce ne sono secondo la tradizione comune solo due»: SVC 207. Su questa distinzione, cfr. la riflessione di J. L. ILLANES, *Precetti e consigli*, in L. MELINA, O. BONNEWIJN (a cura di), *La sequela Christi: dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2003, 177-196.

⁴ Sul discepolato nel Nuovo Testamento, cfr. SVC 121ss. Von Balthasar considera che coloro che hanno ricevuto una chiamata speciale da Gesù per seguirlo da vicino, “lasciando tutte le cose”, costituiscono una prima comunità di vita religiosa (un “discepolato itinerante”). Dal punto di vista biblico von Balthasar si appoggia specialmente sullo studio di H. SCHÜRMAN, *Il gruppo dei discepoli di Gesù come segno per Israele e come modello dello stato dei consigli ecclesiali* (1963), pubblicato in «Christus» 50 (1966) 184-209 e *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Patmos, Düsseldorf 1970, 46-60. Fa riferimento a questo studio diverse volte: SVC 12, 251, 282. Si tratta peraltro di una posizione abbastanza comune tra gli studiosi della vita consacrata: cfr. ad esempio S. LÉGASSE, *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Cerf, Paris 1965; J. M. R. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo: il progetto dei religiosi*, Paoline, Alba 1975, 142-205; IDEM, *Vie consacrée: sens et valeur permanente*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 16 (1994), col. 706-722; G. GOZZELINO, *Vita consacrata*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 3, Marietti, Torino 1977, 582-605, qui 584s; IDEM, *Seguono Cristo più da vicino. Lineamenti di teologia della vita consacrata*, EllediCi, Leumann (Torino) 1997, 30-39.

⁵ Cfr. SVC 121ss. «Egli si rivela per essi un salvatore, un liberatore, un consolatore, uno che li incoraggia, si rivela come colui che è la vera luce del mondo. Ma una volta impartita loro la grazia e una volta che essi stanno nella sua luce, egli li congeda e li fa tornare di nuovo in mezzo alla massa della gente. Egli li ricolloca nei loro ambienti come uomini nuovi, cambiati»: SVC 122. «L'incarico apostolico che quell'uomo ottiene rimane del tutto limitato e riferito soltanto alla sua persona; non può affatto venir scambiato con gli incarichi di predicazione che ricevono i discepoli»: SVC 123.

(cfr. Mt 16,24). Gesù disse di se stesso che non aveva dove posare il capo (cfr. Mt 8,20). Elevato sulla Croce, non appartiene più al mondo (cfr. Gv 18,36) e muore fuori dalla città santa (cfr. Eb 13,12). La Croce di Cristo, dove massimamente si realizza la salvezza, rappresenta il non-luogo, il radicale abbandono di Cristo da parte di Dio e da parte degli uomini, la rinuncia totale, l'espressione massima della *kenosi* divina, quindi il punto di riferimento ineluttabile per diventare suo discepolo.¹ In questo modo Gesù conferisce ai suoi uno speciale «stato d'esistenza all'interno del mondo creato».²

2. Lo «stato eletto» di fronte allo stato secolare

Lo stato eletto e quello secolare, messi insieme, rappresentano lo stato di Cristo, pur essendo diversi tra di loro;³ von Balthasar spiega il ruolo dell'uno e dell'altro in due momenti. Da una parte, lo stato eletto serve di modello per quello secolare;⁴ esso rappresenta la massima perfezione cristiana:⁵ «la vita secondo i consigli sarà sempre, teologicamente, l'elemento che qualitativamente fonda lo stato»;⁶ «non c'è infatti nessun'altra forma di sequela di Cristo, nessun altro compiere la volontà del Padre insieme con Cristo, che l'amore che offre tutto».⁷ Perciò lo stato d'elezione è essenziale perché l'opera salvifica di Cristo si faccia presente nel mondo.⁸ D'altra parte, lo stato eletto è in qualche modo “inferio-

¹ Cfr. SVC 127ss. Parlando degli eletti, dice von Balthasar che «così il loro stato diventa per il mondo qualcosa di incomprensibile e inafferrabile, qualcosa che sta al di là delle leggi e degli ordinamenti terreni, ai quali tuttavia essi non vengono sottratti ed esentati. Questo luogo impossibile per il mondo è da percepire e da abitare solamente nella fede che segue ciecamente»: SVC 128.

² SVC 130.

³ «Poiché l'unico e indivisibile stato di Cristo conteneva in sé il movimento da Dio al mondo e dal mondo a Dio, per questo la differenziazione degli stati non può condurre adesso a nessuna ripartizione di questa indivisibile via. Questo significa che *entrambi gli stati possono contenere in sé entrambi i movimenti* in unità, entrambi, anche se in maniera diversa, devono rappresentare in sé l'interesse dello stato di Cristo»: SVC 184.

⁴ «E lo stato d'elezione è talmente posto a servizio della comunità, per rappresentare di fronte alla comunità l'ideale che si ha di mira, che questo servizio costituisce tutta la sua giustificazione di esistere. Esso è dunque ordinato alla comunità come ciò che è secondario (San Tommaso d'Aquino, II-II, 184, 3)»: SVC 154s. «Una analoga graduazione viene ora fondata anche fra i due stati nella Chiesa, ma solo allo scopo di una reciproca subordinazione nell'amore. Il crollo dello stato originario paradisiaco come conseguenza del peccato venne mutato dalla grazia riconciliante di Dio in un mezzo di amore più grande, come l'*androgine* di Platone si divide nei due sessi e grazie a questa “caduta” dalla sua unità rende possibile il miracolo dell'eros»: SVC 155s.

⁵ «La chiamata allo stato d'elezione è una chiamata qualificata, speciale, differenziata, di fronte alla quale non sta in simile maniera nessuna altrettanto differenziata chiamata allo stato di vita nel mondo»: SVC 127. «La santità coincide talmente con ciò che dà la sua forma alla vita secondo i consigli, che ogni vocazione alla santità è una vocazione alla vita secondo lo spirito (anche se non necessariamente alla forma esterna) dei consigli»: SVC 327.

⁷ SVC 326.

⁶ SVC 311s.

⁸ Lo stato di elezione è in modo preminente, «lo stato di Cristo»: SVC 135. È lui il Salvatore perché in Lui «la differenza tra lo stato originario e lo stato attuale può venir pareggiata solo attraverso la sottrazione di ciò che l'ha causata: cupidigia e disobbedienza, che si staccò dall'ordine dell'amore»: SVC 137.

re” a quello secolare perché è collocato necessariamente al suo servizio.⁶⁷ In altre parole, la ragione per cui esiste uno stato d'elezione è perché tutti i credenti possano arrivare alla perfezione. «I vistosi doni di grazia degli stati speciali ci sono affinché i cristiani “abbiano di che rispondere a coloro il cui vanto è esteriore e non nel cuore” (2Cor 5,14)».⁶⁸ Per questa ragione, osserva von Balthasar, mentre tutti ascoltavano le parabole predicate da Gesù, furono solo gli Apostoli a ricevere dal Signore una spiegazione del significato che esse avevano, al fine di poterlo spiegare agli altri;⁶⁹ perché in effetti, le parole di Gesù erano rivolte a tutti gli uomini.⁷⁰

Si potrebbe sostenere che secondo von Balthasar lo stato eletto è “soteriologicamente paradigmatico” di fronte a quello laicale, perché, sotto Cristo, soltanto mediante la rinuncia della libertà, dei beni materiali e della fecondità umana, viene redento il mondo.⁷¹ «Per questo – aggiunge il nostro autore – la chiamata ad una simile rinuncia non può essere universale».⁷² Tuttavia, parlare di “superiorità soteriologica dello stato eletto” sarebbe forse poco per von Balthasar, perché tale stato rappresenta appieno la forma fondamentale e paradigmatica (*Gestalt*) sia dello stato originale che dello stato escatologico. Lo stato eletto corrisponde alla «idea dell'uomo così come Dio lo ha pensato e come deve diventare».⁷³

¹ «Gli eletti vengono dal Signore [...] perché attraverso questa forma di vita acquistano il presupposto per comprendere la verità del Vangelo in quella pienezza che è raggiungibile dall'uomo e perché la rendano comprensibile ad altri con la loro vita e il loro annuncio»: SVC 149s. In Cristo si verifica questo principio in modo speciale: Cristo, «il quale proprio nel suo più profondo abbassamento trova la sua massima elevazione»: SVC 315. «Le due forme di vita speciali appaiono ora chiaramente come strumentali allo stato principale della Chiesa, lo stato laicale»: SVC 330s.

² SVC 289. Gli eletti «mirano solo sempre a che la comunità possa partecipare a questa ricchezza»: SVC 290. Parlando della distinzione tra sacerdozio e stato laicale, dice von Balthasar: «lungi dal mettere in ombra la prima [tra stato laicale e quello consacrato], viene piuttosto condeterminata da essa»: SVC 156.

³ Cfr. SVC 151.

⁴ «Le parole che in un vangelo sembrano rivolte esclusivamente ai discepoli, in un altro sono indirizzate quasi sempre anche o soprattutto alle folle»: SVC 153. Von Balthasar parla in particolare del discorso delle Beatitudini.

⁵ «L'integrità dello stato paradisiaco non poteva in un mondo simile venire rappresentata e reintrodotta altrimenti che nella rinuncia a quei beni il cui prorompere fuori dal velame della grazia che li racchiudeva in sé appartiene all'essenza dello stato decaduto: possesso in proprio, fecondità legata all'istinto e caparbieta nel voler fare la volontà propria. Ma la pura e semplice rinuncia a ciò non basta come tale a restaurare la perduta unità dello stato paradisiaco»: SVC 143.

⁶ SVC 143.

⁷ «Lo stato di elezione è non solo ciò che ricorda a tutti che lo stato attuale dell'umanità è uno stato decaduto, che l'Eden e il Cielo sono la nostra patria comune, dove tutti dobbiamo far ritorno, ma è anche la rappresentazione di ciò che nello stato originario perduto e nello stato finale sperato era e sarà il *configurante*, ciò che conferisce la forma (*Formgebende*): la perfezione dell'amore nell'offerta di tutto ciò che è proprio, possedimenti, il proprio corpo e tutti beni dello spirito [...]. Lo stato d'elezione è uno *stato rappresentativo*: rende presente l'idea dell'uomo così come Dio lo ha pensato e come deve diventare. Certo, esso rappresenta questa idea all'interno del mondo decaduto, per così dire *in forma capovolta come in uno specchio*, in forma negativa, nella forma di rinuncia, la quale però, nella misura in cui origine e senso di questa rinuncia è l'amore del Redentore per il mondo, lascia trasparire già adesso l'intima pienezza del positivo: un ricordare la felicità dell'Eden e un gustare in anticipo la beatitudine eterna»: SVC 144.

3. *La vita consacrata*

Secondo von Balthasar la vita religiosa (o consacrata) costituisce una forma dello stato d'elezione, una chiamata alla forma intima di discepolato, una chiamata di totale abbandono di sé, in cui la persona non ha altra dimora se non Cristo stesso. Mediante una rinuncia totale, il religioso riprende in favore dell'umanità il cammino di ritorno verso il paradiso perduto; la vita religiosa quindi è l'immagine-specchio del giardino del paradiso, grazie alla quale l'uomo ritrova la sua integrità mediante la negazione.¹ Il centro di questa dinamica si situa, secondo von Balthasar, nell'*obbedienza* che, come quella di Cristo, cerca la volontà di Dio come unico nutrimento (cfr. Gv 4,34).² La verginità viene vissuta mediante la rinuncia dell'attività sessuale, che diventa condizione di una maggiore fecondità spirituale all'interno del Corpo Mistico. Infine, essendo Cristo stesso tutta la ricchezza del religioso, sarà Lui a riempire il vuoto lasciato dalla povertà mediante la sua infinita pienezza.³

Due aspetti della vita religiosa sono degni di menzione per comprendere il pensiero di von Balthasar. Da una parte, egli non adopera, per descrivere la vita consacrata, la classica terminologia di "stato di perfezione", perché si tratta in realtà di uno stato di continua ed eterna crescita, mai perfettamente raggiunto, anche dopo la morte. Casomai, si può parlare di ciò che chiama «la perfezione di tendere verso la perfezione». D'altra parte, data la centralità del voto dell'obbedienza nella vita d'elezione,⁵ von Balthasar sottolinea che la vita consacrata è caratterizzata *dall'indifferenza*, una nozione guida che riprende principalmente dagli scritti di sant'Ignazio di Loyola.⁶ In effetti, una volta che l'uomo abbia accolto la chiamata allo stato d'elezione, deve rimanere incondizionatamente aperto a qualsiasi cosa Dio gli possa chiedere.⁷

¹ Cfr. SVC 144.

² Cfr. SVC 133.

³ «L'espropriazione esteriore e interiore di un membro di un ordine religioso, attraverso i voti, mira di più ad una generale disponibilità e libertà per ogni forma di conformazione al Signore, quale può venir disposta tanto da Dio nella contemplazione, quanto dal superiore per l'azione»: SVC 238.

⁴ «Questo sacerdozio interiore e soggettivo ha il suo centro nella sempre dinamica adeguazione di tutta la vita personale alla forma oggettiva dell'offerta nella regola, nell'impegno giorno per giorno nuovo di lasciare che ciò che una volta per tutte è stato promesso col voto si realizzi [...]. È una forma di vita senza termine... "la perfezione del tendere verso la perfezione"»: SVC 234s. Sull'aspetto perpetuamente aperto della vita spirituale, anche quando l'uomo ha raggiunto la vita eterna, von Balthasar trova appoggio in Ireneo, Gregorio di Nissa e Bernardo di Chiaravalle.

⁵ «Se povertà e verginità sono l'accesso chiaramente delineato [...], il suo punto centrale è l'*obbedienza*»: SVC 133.

⁶ Sul ruolo degli *Esercizi* nella sua teologia, cfr. J. SERVAIS, *Hans Urs von Balthasar, interprète de saint Ignace: une théologie des "Exercices Spirituels"*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992; LÖSER, *Gli Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola*, 203-228; sulla questione dell'indifferenza, cfr. *ibidem*, 211-3.

⁷ Questa situazione di indifferenza si verificò in Maria, scrive von Balthasar: SCV 74s. «Questa prontezza [rispetto all'essere liberi per l'amore] è l'indifferenza che lascia che Dio scelga *quello* stato che egli ha stabilito»: SVC 147.

4. Il sacerdozio ministeriale

Abbiamo già ricordato che, secondo von Balthasar, lo "stato eletto" trova espressione non solo nella vita consacrata ma anche nel sacerdozio ministeriale. Si tratta, peraltro, di due stati dinamicamente collegati tra di loro,¹ anche se nel Nuovo Testamento, «lo stato dei consigli esiste prima dello stato sacerdotale».² Tre considerazioni vengono fatte da von Balthasar rispetto al sacerdozio e al suo legame con la consacrazione religiosa.

In *primo* luogo, il sacerdozio è sempre e fundamentalmente partecipazione al sacerdozio di Cristo, che si esprime nell'offerta di sé stesso al Padre per amore, nella povertà, verginità e obbedienza.³ Il cuore stesso dell'offerta di Cristo è l'obbedienza incondizionata all'iniziativa del Padre.⁴ Il sacrificio di Cristo è perfetto e insuperabile, perché in Lui si identificano la persona che offre (quella del Dio-uomo) e il sacrificio fatto (la propria vita).⁵ Von Balthasar osserva però che, sulla Croce, Cristo non sperimentava la consolazione del Padre; per questo sul Calvario pregò angosciato, «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27,46).⁶ In altri termini, nel momento della prova, il Padre si nasconde. Nel Gethsemani e sulla Croce Gesù si confronta con il crudo realismo di una volontà divina che deve accettare con obbedienza cieca, senza comprensione, senza consolazione.⁷ In questo senso, per von Balthasar

¹ «L'elezione al sacerdozio come ministero oggettivo nella Chiesa e l'elezione allo stato dei consigli come forma di vita soggettiva della sequela di Cristo sono ambedue forme d'espressione dell'unico stato d'elezione ecclesiale»: SVC 231. ² SVC 217.

³ «L'amore perfetto del Figlio possiede come sue modalità interiori povertà, verginità e obbedienza, e grazie ad esse diventa offerta sacrificale, queste modalità non significano nient'altro che la fondazione del suo sacerdozio»: SVC 218.

⁴ «Con la sua perfetta obbedienza d'amore Cristo ha mostrato, rappresentato in sé e reso nuovamente nota al mondo l'assoluta autorità del Padre. [...] Egli fu così obbediente che il Padre nella trasparenza dell'amore del Figlio poté impersonare in lui la sua propria autorità»: SVC 223.

⁵ «Cristo è sacerdote in quanto egli erige in sé l'unità di ministero e amore; egli detiene la carica sacerdotale solo perché è l'offerta per eccellenza. E Cristo realizza questa unità di ministero e sacerdozio solo per il fatto che egli è allo stesso tempo l'offerente e l'offerta, il sacrificante e il sacrificato. Egli assume insieme l'azione sacrificale e la passione sacrificale»: SVC 219.

⁶ Questa posizione trova le sue radici probabilmente nel pensiero di Adrienne von Speyr. A modo di esempio cfr. il testo di VON BALTHASAR, *Esercizi visti dal cielo*, 121-150, scritto insieme con von Speyr. «Il Figlio soffre storicamente sulla terra, e di fronte a lui sta la pienezza del cielo, che però nella sua passione lo accompagna in modo che ve lo lascia solo. E questo non come un evento tragico. Non si tratta semplicemente di un aumento della tenebra, ma più a fondo di un aumento della dedizione. Il Figlio non deve nella sua tenebra totale ricevere qualcosa come un segnale dal cielo che lo conforti»: *ibidem*, 144s. A tal proposito cfr. anche *ibidem*, p. 56.

⁷ «Il Redentore, che nella Passione assume su di sé e in sé il peccato del mondo, nel suo sacrificio deve a tal punto spogliarsi di ogni amore cosciente e sentito, che la stessa esecuzione del sacrificio nella notte della croce riceve il carattere di ciò che è puramente oggettivo e ministeriale. [...] Soffrire nell'amore non è la cosa più difficile, ma rinunciare per amore alla coscienza dell'amore, perdere per amore l'amore stesso, cosicché tutto appare ormai solo come un'esecuzione oggettiva, ministeriale, questa è l'ultima cosa nella sofferenza vicaria del Redentore»: SVC 221. «Nella "separazione" di Padre e Figlio durante la Passione è sottratto a questi tutto ciò che avrebbe potuto facilitarli l'obbedienza puramente ministeriale e formale che egli come redentore doveva prestare, grazie alla relazione per-

il sacrificio di Cristo è radicalmente “oggettivo”; ha un carattere per così dire “istituzionale”.

In *secondo* luogo, l'esercizio del sacerdozio ministeriale nella Chiesa riflette questa obbedienza “oggettiva” di Gesù.¹ Così come Cristo rappresenta il Padre sulla terra, il sacerdote rappresenta il Cristo, spesso mediante l'obbedienza di “non vedere”, come Gesù durante la sua Passione. Inoltre, tutto ciò viene intensificato nella vita del ministro dall'opposizione all'amore di Dio che proviene dal peccato presente in un mondo caduto.

In *terzo* luogo, infine, il teologo svizzero considera il sacerdozio ministeriale come qualcosa di oggettivamente necessario per assicurare la presenza di Cristo nel mondo e nella storia.² In particolare, egli insiste sullo speciale obbligo del sacerdote di guidare il Popolo di Dio con autorità, allo stesso modo in cui il superiore religioso esercita l'autorità sui suoi sudditi.³ È ovvio che nessun essere umano è in grado di rappresentare il Cristo in modo adeguato. Detto diversamente, la santità soggettiva del sacerdote non potrà mai raggiungere quella oggettiva che corrisponde al suo ufficio come rappresentante personale del Cristo.⁴ Per tal motivo il nostro autore parla della «aperta discrepanza tra ministero e persona»⁵ nel sacerdote. A causa di questa discrepanza Cristo si fa incondizionatamente presente ed agisce in questi uomini per mezzo di una grazia sacramentale speciale, quella appunto dell'ordine.⁶ E conclude: «Il prete, che d'ufficio è rappresentante della grazia redentrice di Cristo, non può rispondere a questa grazia altrimenti e meglio che con l'essere anche soggettivamente

sonale tra lui e il Padre: della paternità del Padre non è rimasto più niente altro che l'incondizionata esigenza d'obbedienza [...] nell'assoluta coscienza che la missione deve esser adempiuta»: SVC 319.

¹ Cfr. SVC 220.

² «Il ministero ecclesiastico va ampiamente al di là di una semplice rappresentazione astratta dell'autorità divina. Esso deve piuttosto trasmettere all'interno del suo potere d'ufficio l'intera pienezza della concreta presenza del Signore nella Chiesa e la elargizione sacramentale della sua grazia»: SVC 225.

³ Tramite «un vero e proprio ministero presbiterale [si doveva] impersonare per l'insieme della Chiesa quello che il superiore rappresenta all'interno di una comunità religiosa: l'autorità divina»: SVC 224. «E Cristo non potrebbe rimanere presente nella sua Chiesa veracemente e credibilmente se questa non ricevesse in consegna anche una rappresentazione sensibile del suo potere assoluto di insegnare e di guidare. [...] Una Chiesa che amministri il sacerdozio e la parola di Cristo, ma non rappresenti la sua potestà di guidare come pastore, non può essere la Chiesa del Signore; essa non rappresenterebbe per gli uomini nel mondo l'intera essenza del Redentore»: SVC 226. «A partire dal ministero ecclesiastico la forma ministeriale si pone al di sopra di ogni vita cristiana, e la tacita sottomissione della persona all'oggettiva (non necessariamente “sperimentata”) volontà di Dio, che vive in essa come viva missione, diventa la nota caratteristica che contraddistingue se uno è cristiano oppure no»: SVC 320s.

⁴ Osserva von Balthasar: «La funzione del ministero sacerdotale all'interno della Chiesa vive del fatto che essa è di più di quanto un qualsiasi uomo, anche col massimo impegno, può raggiungere e rappresentare da sé [...]. Quanto più il prete si pone a disposizione del suo ministero senza sue proprie accentuazioni, per vivere solo della sua funzione, tanto meglio egli la adempie»: SVC 232.

⁵ SVC 233.

⁶ Il sacerdozio ministeriale è indirizzato a «comunicare lo Spirito primariamente a livello ministeriale, in una totalità a cui esso esistenzialmente non può mai corrispondere, sebbene debba tentare di corrispondervi meglio che può»: SVC 237.

uomo sacerdotale nel senso di Cristo, cioè, come abbiamo visto, uno che nel completo olocausto della sua vita sta a disposizione di Dio e degli uomini».¹

5. Il collegamento dinamico tra vita consacrata e sacerdozio

Possiamo dunque domandarci: in quale maniera sono dinamicamente collegati tra di loro i due “stati di elezione”? Von Balthasar lo spiega nella seguente maniera: se i consigli evangelici rappresentano in modo primordiale la dedizione *soggettiva* della persona consacrata a Dio (principio mariano), il sacerdozio mette in rilievo invece il lato *oggettivo* di quella dedizione davanti al popolo di Dio (principio petrino).² «Nel prete prevale l'essere, nell'uomo dei consigli [evangelici] il dover essere».³

Tuttavia, secondo von Balthasar, questa affermazione va qualificata in due modi. In primo luogo la dedizione soggettiva del religioso diventa oggettiva quando (o se) si inserisce in una famiglia religiosa con una regola approvata dalla Chiesa.⁴ Inoltre il sacerdote, pur svolgendo un ministero oggettivo che rappresenta infallibilmente il Cristo, viene chiamato costantemente a vivere secondo i consigli evangelici per rendere sempre più credibile ed efficace il suo ministero dinanzi agli uomini.⁵ Ciò viene espresso, nella tradizione latina, dal celibato sacerdotale e dalla promessa di obbedienza al Vescovo.⁶ Von Balthasar lo spiega in questi termini: «Se *nel sacerdozio* viene posta a disposizione della Chiesa intera *l'azione del Capo* della Chiesa nella sua integrità e ogni giorno nuova attualità, attraverso membri eletti della Chiesa, *nella vita secondo i consigli* diventa visibile, in base alla medesima “*gratia capitis*”, *la personale cooperazione dei membri del Corpo Mistico* (nella misura in cui la Grazia può diventare visibi-

¹ SVC 237.

² «Il sacerdozio è primariamente una funzione ecclesiale, un ministero oggettivo, e in base a questo è in seguito una personale forma di vita. Lo stato dei consigli è primariamente una personale forma di vita, che in seguito diventa una forma di vita ecclesiale e con ciò analoga al ministero, obiettivamente anonima. Comune a entrambe le forme è che esse – fondate da Cristo nel medesimo atto – sono forme di elezione speciale, obbligano l'eletto ad un totale e di per sé irrevocabile legame ad una legge di vita superiore al soggetto: il prete attraverso la consacrazione sacramentale, colui che vive nello stato dei consigli attraverso la professione dei voti e l'assunzione di una regola che dia forma alla vita»: SVC 231s. «E questa dinamica personale, all'interno della medesima tensione generale tra forma di vita assunta e sforzo soggettivo di dedizione, è l'atteggiamento che contraddistingue lo stato dei consigli. [...] Ambedue, sacerdozio e stato dei consigli, hanno la loro propria legge all'interno dell'unica forma d'elezione»: SVC 236. ³ SVC 236.

⁴ «Lo stato dei consigli non è una funzione, bensì rappresentazione di Cristo nella forma di vita dei voti»: SVC 233.

⁵ Per il ministro «non c'è nessun puro e semplice “opus operatum”»; egli deve piuttosto fornire l'intera opera sacerdotale e sacrificale fino all'orlo. [...] *Visto così lo stato dei consigli come stato del pieno sacrificio soggettivo (holocaustum) appare come l'autentica prosecuzione cristiana dello stato sacerdotale dell'Antico Testamento*»: SVC 220.

⁶ «E giacché il Signore ha redento il mondo con la sua completa obbedienza d'amore (Fil 2,7) e nella vita secondo i consigli tutto ciò che viene offerto si riassume nel voto d'obbedienza (“quia votum oboedientiae continet sub se alia vota”: Tommaso d'Aquino, *S.Th.* II-II, q. 186, a. 8c), il voto d'obbedienza totale appare come la forma più preferibile di partecipazione alla redenzione, di continuazione dell'obbedienza di croce»: SVC 220.

le)». ¹ Il religioso «personifica nella Chiesa, di fronte al sacerdozio oggettivo e funzionale del ministero, il sacerdozio soggettivo, senza ufficio, dell'amore, e rappresenta così nella sua *vita* il Signore, come il sacerdote ministeriale lo rende presente oggettivamente (nella predicazione, Messa, Sacramenti e cura pastorale) in forza della sua potestà». ²

Secondo von Balthasar, la relazione mutua tra santità oggettiva e santità soggettiva, tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, si esprime in modo speciale nel Nuovo Testamento mediante le tre figure simboliche di Maria, Pietro e Giovanni. ³ Maria, con l'interezza del suo sì a Dio, esprime la perfezione dell'integrità del paradiso perduto con la caduta, e di conseguenza è la «cofondatrice dello stato dei consigli». ⁴ Al contempo, Lei rappresenta la perfetta convergenza tra persona ed ufficio, mentre dà compimento alla sua divina missione. La vita religiosa viene rappresentata propriamente dalla figura di san Giovanni, il discepolo amato dal Signore. Insieme con Maria, egli rappresenta la Chiesa dell'amore che si esprime perfettamente mediante i consigli evangelici, ⁵ in particolare ai piedi della Croce. ⁶ Così come per la Chiesa intera, «lo stato religioso deriva dalla croce e viene fondato sotto la croce». ⁷

Per comprendere pienamente la Chiesa, però, accanto a Maria e Giovanni bisogna situare anche Pietro. Secondo il quarto vangelo, Giovanni e Pietro, sentita la notizia della Risurrezione di Gesù, corrono verso la tomba vuota (cfr. Gv 20,3-10). Giovanni, che rappresenta la Chiesa dell'amore, dà precedenza a Pietro, rappresentante della Chiesa istituzionale. ⁸ A sua volta il Signore risorto affronta Pietro con la triplice domanda: «mi ami più di costoro?» (Gv 21,15-19): la pienezza dell'ufficio petrino non gli viene consegnata se non dopo la triplice dichiarazione dell'amore per Gesù. ⁹

¹ SVC 233.

² SVC 234.

³ SVC 240-251. Sulla questione, cfr. il recente studio di J. SERVAIS, *Maria, Pietro e Giovanni, figure della Chiesa*, «Communio» (ed. italiana) 203 (2005) 117-132.

⁴ SVC 249.

⁵ «Lo stato dei consigli viene [...] fondato insieme con Maria, non solo sotto il suo patronato, ma in maniera tale che essa viene espressamente legata alla nuova comunità [...]. Viene impiantata in essa come sua anima. [...] Mentre Maria insieme alle donne credenti sperimenta ed esegue sotto la croce la liturgia viva e personale (alla quale i discepoli, tranne uno, rimangono assenti e della quale ad essi verrà dopo trasmessa solo al forma funzionale), ottiene un posto, per sé e per la donna in generale, nel cuore della vita ecclesiale»: SVC 248.

⁶ «È un fatto della massima importanza che proprio Giovanni incontra sotto la croce la madre del Signore, che proprio egli la riceve dal Figlio come propria, che nell'attimo in cui l'amore profuisce definitivamente fuori di sé venga fondata questa comunità soprannaturale, la cellula originaria di ogni vita secondo i consigli [...]. I membri di un ordine religioso vanno incontro nella Croce l'uno all'altro, e il Crocifisso li unisce nell'amore, in un amore che può essere partecipazione al suo abbandono»: SVC 248.

⁷ SVC 250. «L'affermazione che Cristo ha fondato direttamente lo stato dei consigli appartiene al patrimonio fondamentale della tradizione ecclesiale»: *ibidem*.

⁸ «Il mattino di Pasqua Pietro e Giovanni si affrettano insieme verso il sepolcro; l'amore, non appesantito come lo è il ministero, è più veloce nel raggiungere la mèta; non sfrutta però la vicinanza concessagli contro il ministero, ma aspetta finché Pietro arriva, lascia entrare lui, ed entra a sua volta solo dopo che Pietro ha terminato il suo controllo ministeriale»: SVC 244.

⁹ «Un gesto impegnativo da entrambe le parti deve avvenire: da parte di Giovanni, che per amore al Si-

6. La normatività della prima comunità degli Apostoli

La conseguenza di ciò che abbiamo detto è che il primo “ordine” degli Apostoli, i “discepoli” in senso stretto, vivevano secondo i consigli evangelici. Citando san Tommaso d'Aquino, von Balthasar ritiene che gli Apostoli emisero dei voti.¹ Spiega infatti:

Questo “ordine” di Cristo si fonda su di una perfetta povertà, castità e una speciale obbedienza, che in primo luogo fu accettata da Cristo stesso, poi però, poiché questa forma di vita si deve conservare nella Chiesa, fu trasmessa in consegna ad essa. Qualunque cosa si possa pensare di questa tesi, certo è che lo stato dei consigli non risale ad una tardiva utilizzazione di alcuni sparsi accenni della Scrittura [...]. Fu voluto da Gesù come una realtà concreta, fu da lui fondato e anche vissuta nella sua prima comunità.²

Von Balthasar è consapevole della complessità degli sviluppi storici dello “stato di perfezione” e del sacerdozio ministeriale,³ però si allontana da quelle spiegazioni che collocano la chiamata alla vita consacrata in una posizione subordinata rispetto a quella sacerdotale.⁴

La comunità dei discepoli con Gesù deve [...] rappresentare *in nuce* tutti gli essenziali rapporti ecclesiologici e le strutture della Chiesa successiva: essa è tanto rappresentazione della Chiesa intera (chiamata fuori dal resto dell'umanità), quanto dell'intero stato d'elezione (di fronte al “popolo ecclesiale”), come pure dello stato sacerdotale (di fronte ai “laici”), e come infine del vero e proprio stato dei consigli (di fronte ad un cerchio più ampio di eletti, che all'incirca può venir rappresentato dai settantadue discepoli).⁵

gnore e alla Chiesa trasmette a Pietro, rinunciandovi, il suo primato dell'amore, e da parte di Pietro, che può assumere il suo primato del ministero solo se si appropria personalmente di questo amore più grande di Giovanni. [...] Così la “tensione” tra amore e ministero nella Chiesa è superata. Colui che può legare e sciogliere deve per primo essere pienamente legato, e sciolto da tutto ciò che non è il Signore»: SVC 245s. «Certo nella Chiesa l'amore non basta a se stesso, in quanto esso è dipendente dai Sacramenti e da tutte le mediazioni della grazia della Chiesa ministeriale, e in nessun “grado di perfezione” può fare a meno di questa Chiesa ministeriale. Ma la Chiesa amministra le grazie di Dio unicamente per trasmetterle a coloro che amano; la sua autorità è un servizio agli amanti, affinché in esse l'amore cresca. [...] E ultimamente Giovanni stesso è sacerdote; in quanto vergine egli è rappresentante dei “preti regolari” nei confronti del coniugato “prete secolare” Pietro»: SVC 247.

¹ «Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti» *S.Th.* II-II, q. 88, a. 4 ad 3, in SVC 251. ² SVC 251.

³ Cfr. l'*excursus* intitolato “Lo sviluppo dei due stati d'elezione”: SVC 251-271.

⁴ Caetano ad esempio distingue tra lo *status perfectionis propria* (centrato sulla santità propria, e destinato alle persone consacrate), e lo *status perfectionis alienae*, proprio del Vescovo, e centrato sul servizio alle anime (*In S.Th.* II-II, q. 184, a. 8, pp. 633-635). In SVC 276ss anche von Balthasar commenta su un'influente opera del cardinal Mercier (D. F. MERCIER, *La vie intérieure*, Beauchesne, Paris 1918), secondo cui lo “stato di perfezione” è qualcosa di esterno e sociale, regolato dal Codice di Diritto Canonico. La perfezione invece è dell'individuo (*ibidem*, 165-167). Secondo Mercier, la salvezza delle anime è al di sopra della vita contemplativa. E conclude Mercier: «Ciò che dà allo stato religioso la sua superiorità sullo stato laicale è non propriamente la castità, povertà, obbedienza, ma l'amore più disinteressato, che suggerisce i consigli e fa di essi la più pura offerta alla maestà del Signore. Ora però ci sono altre offerte di puro amore, e cioè tali che stanno più in alto di quelle che risiedono nella vocazione religiosa» (*ibidem*, 180). Mercier pensa in questo testo al servizio alle anime.

⁵ SVC 250.

III. IL LAICATO E IL MATRIMONIO

Dopo aver parlato degli “stati d’elezione”, corrispondenti alla vita religiosa e al ministero sacerdotale, ambedue basati sui consigli evangelici, ci si interroga sulla situazione di coloro che non ricevono una tale chiamata, ovvero il resto dei cristiani: i laici.¹

1. *I laici*

Von Balthasar insiste sul fatto che tutti sono chiamati da Dio alla perfezione dell’amore, ad essere santi, tutti sono stati «liberati dal potere delle tenebre e [...] trasferiti nel regno del suo Figlio diletto» (Col 1,13). Per ogni persona Dio ha una missione, necessaria per la crescita del suo regno; proprio nella risposta a tale chiamata si diventa persona.²

Tuttavia si potrebbe pensare che il ruolo del laico, in tali circostanze, sia eccessivamente passivo;³ egli si limita infatti a ricevere i doni divini tramite il ministero della gerarchia ecclesiastica. Von Balthasar ritiene che le cose non stiano così, in quanto la ricettività umana è sempre attiva, impegnativa, come l’aspetto femminile nella generazione della vita.⁴ Il cristiano, certamente, riceve e accetta la grazia divina, però lo fa mediante l’attiva comprensione della parola di Dio, l’esecuzione intelligente della sua volontà, la trasmissione ad altri dei doni divini.⁵ In modo particolare i laici non sono per nulla passivi per quanto riguarda il mondo, in cui sono chiamati a svolgere il loro “sacerdozio regale” (cfr. 1 Pt 2,9).⁶ Von Balthasar insiste molto sulla consistenza della loro missione, che è quella di reintegrare ciò che è stato perduto nel paradiso. Appunto per questo, la vita

¹ Sulla comprensione balthasariana del laicato, cfr. J. SERVAIS, *La missione del laico nel mondo secondo von Balthasar*, «Communio» (ed. italiana) 153 (1997) 87-101.

² «Su che cosa deve essere delle forze di una natura umana decide esclusivamente la missione che Dio le conferisce e che ultimamente proviene sempre immediatamente da Lui»: SVC 69. La missione è ciò «che lo rende persona»: SVC 70.

³ «Così per un momento la comunità laicale appare nei confronti del ministero sacerdotale come colei che passivamente riceve i doni [...] quale la portano e rappresentano gli eletti»: SVC 290. La nozione di “passività” in von Balthasar è complessa; il nostro autore tenta di superare la contrapposizione e conia l’espressione paradossale *passio activa*. ⁴ Cfr. SVC 289s.; 335.

⁵ «Infatti la pura passività non riceve realmente. Per possedere, bisogna accettare; e quanto più spirituale è il dono, tanto più bisogna accettarlo con gratitudine e con gioia. Allora il ricevere la grazia si muta da sé in una azione attiva, nell’azione di accettare, prendere in mano, comprendere, eseguire e donare ad altri [...]. Sono una sola cosa il ricevere la Grazia e l’essere inviati in missione»: SVC 291s. Come risultato: «I misteri dello stato sacerdotale e dello stato dei consigli non formano un piano superiore, esoterico, al di sopra dell’umile pianterreno della “vita cristiana normale”; essi sono piuttosto per promuovere e rivelare in ogni cristiano “le profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio” (Rm 11,33)»: SVC 292.

⁶ Von Balthasar conserva la nozione di “sacerdozio esistenziale” per coloro che professano i consigli. «Sacerdozio ministeriale dello stato clericale e il particolare sacerdozio esistenziale dello stato dei consigli non sono adesso più distinguibili dal complessivo sacerdozio di tutti nella Chiesa»: SVC 298.

del laico deve essere strutturata secondo i consigli evangelici: «deve trasferire nella sua vita anche l'esempio e le vie particolari dello stato dei consigli». ¹ Per quanto riguarda la povertà, il laico cristiano dovrebbe far uso delle cose create, senza però diventarne schiavo. Rispetto alla castità, il matrimonio viene vissuto come donazione degli sposi, e in esso l'*eros* viene trasformato in *caritas* (il celibato, secondo von Balthasar, appartiene soltanto agli "stati di elezione"; è proprio del laico invece sposarsi). Infine, per l'obbedienza, il cristiano si sottomette alla volontà di Cristo nella Chiesa senza perdere la propria libertà filiale.

Il nostro autore si oppone decisamente ad ogni sorta di clericalizzazione dei laici, chiamati da Dio a testimoniare i valori cristiani in un mondo secolare, ² a santificare la terra, a renderla più umana, più aperta all'azione redentrice di Dio, anticipando in qualche modo il regno di Dio sulla terra. Allo stesso tempo sono consapevoli che il cristianesimo in terra non godrà mai di una vittoria compiuta se non in forza del potere di Dio e a prezzo della morte, cioè sotto il segno della Croce. La vittoria deriva solamente dal Signore e non dallo sforzo umano. Per questo «le missioni grandi e qualitative spettano primariamente allo stato dei consigli. Questo viene posto nello stato di Cristo, per poter partecipare all'ampiezza della sua missione mondiale complessiva». ³

2. Il matrimonio

Lo stato di vita che corrisponde più propriamente al laico, secondo von Balthasar, è il matrimonio. ⁴ In esso gli sposi si uniscono tra di loro in Cristo mediante un voto perpetuo. ⁵ Lo sfondo ultimo della comprensione balthasariana del matrimonio è la comunità di persone nella Trinità, e in questo egli segue il pensiero di Riccardo di San Vittore. ⁶ Quando due persone si amano a vicenda, affermava il dottore medievale, la loro unione consiste in un *amor mutuus*. Allo stesso tempo, perché tale amore non diventi una forma sottile di amor proprio, esso ha bisogno del complemento di un terzo, che Riccardo chiama il *condilectus*. ⁷ Tra gli uomini il miglior esempio di questo *amor consummatus* è l'amore coniugale tra

¹ SVC 295.

² Cfr. SVC 299-314. «Ad essi spetta di rendere visibile in pratica nello spazio della Chiesa come si possono mettere a servizio dell'altruistico amore cristiano i beni culturali e materiali di un ordinamento mondano che è caduto in preda al peccato». Questa testimonianza laicale si compone di tre tappe, che corrispondono rispettivamente alla povertà, alla castità e all'obbedienza: «liberazione del denaro dalla sua contrapposizione a Cristo»: SVC 306; «rendere trasparente l'*eros* e il sesso alla "caritas" cristiana» *ibidem*; «Un matrimonio cristiano condotto santamente fa risplendere la Chiesa davanti al mondo»: SVC 307. Infine, «il terzo contributo del laico consiste nella prova che il cristiano può inserirsi nell'onnicomprensiva obbedienza della Chiesa al Signore, non solo nell'offerta della sua libertà di decisione, ma anche nella permanente autonomia del poter scegliere» *ibidem*.

³ SVC 308.

⁴ Sullo stato matrimoniale, cfr. SVC 195-216.

⁵ «Questa dedizione per la vita e per la morte ha qualcosa della forma dell'indissolubile, eterno voto che è immanente ad ogni amore»: SVC 212.

⁶ Cfr. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate* (tr. it. Città Nuova, Roma 1990). Von Balthasar considera il pensiero di Riccardo specialmente in *Theologik*, vol. 2: *Wahrheit Gottes*, Johannes, Einsiedeln 1985, 37-39.

⁷ Cfr. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate* III, 19.

marito e moglie che fiorisce nella nascita del loro figlio. L'amore matrimoniale quindi diventa un'immagine della Trinità, riflettendo l'amore del Padre e del Figlio che sboccia nell'invio dello Spirito Santo.

Von Balthasar spiega che il matrimonio non è una mera istituzione "naturale", ma riflesso della vita della Trinità.

Cristo infonde nuovamente dall'alto l'infinitamente più profondo mistero della *fecondità spirituale di fede, amore e speranza e con ciò anche lo spirito di povertà, castità e obbedienza*. [Per questo] [...] il matrimonio diventa capace di venire elevato a sacramento all'interno della Chiesa cristiana [...]. Il matrimonio cristiano non può dunque venir compreso se lo si considera dapprima solo come un istituto naturale con una determinata forma di amore naturale, istituto che successivamente verrebbe "innalzato" dal sacramento al livello della Grazia. Lo si deve sin da principio interpretare dall'alto, cioè dall'atto cristiano, che se è viva include sempre in sé l'amore e la speranza.¹

Sempre personalista nelle sue impostazioni di fondo,² von Balthasar considera che la finalità primaria del matrimonio è l'autodonazione degli sposi, non tanto la procreazione dei figli. Al contempo spiega che non c'è donazione senza frutti: questi consistono principalmente nei figli del matrimonio, vissuto secondo lo spirito dei consigli.³ È interessante notare che questo frutto si presenta agli sposi come qualcosa di sorprendente ed inatteso, pur essendo naturale.⁴ La fecondità, in altre parole, non può – e non deve – essere pianificata, ma piuttosto aspettata e vissuta come un dono imprevedibile di Dio.⁵

Un ultimo aspetto della riflessione balthasariana sul matrimonio riguarda il parallelo che esso ha con l'unione tra Cristo e la Chiesa (cfr. Ef 5,21ss).⁶ Nell'Eucaristia Cristo si dona alla Chiesa allo stesso modo in cui il marito si dona alla sposa. Nella loro unione gli sposi attuano simbolicamente l'amore reciproco tra Cristo e la Chiesa. Secondo von Balthasar, questo parallelismo non ha come conseguenza la subordinazione della donna all'uomo, perché in Cristo tutti sono uguali. Ovvero, la comprensione cristiana del matrimonio si esprime sia nell'uguaglianza che nella differenziazione.

¹ SVC 211s. Von Balthasar spiega che il matrimonio cristiano è colmo di grazia, poiché proviene dalla fonte più alta del matrimonio originario nel paradiso: SVC 202.

² Sull'antropologia cristiana secondo von Balthasar, cfr. gli studi di M. OUELLET, *L'existence comme mission: l'anthropologie théologique de Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1983; IDEM, *Cristocentrisme trinitaire*, «Anthropotes» 16 (2000) 305-324; e recentemente IDEM, *Il mistero dell'uomo*.

³ «Quanto maggiormente l'amore di un uomo assomiglia a quello divino, quanto maggiormente dunque rinuncia a se stesso e si sparge intorno a sé per assumere interiormente la forma di povertà, verginità e obbedienza, tanto maggiormente anche il frutto di questo amore sarà un frutto divino: un frutto superiore ad ogni umana fecondità e umana aspettativa»: SVC 215.

⁴ Il matrimonio è inferiore allo stato d'elezione perché non trasmette la vita della grazia. La persona sposata «non può trasmettere ai suoi figli la grazia sacramentale sulla quale cresce il suo matrimonio, poiché essi nascono a loro volta nella caducità del genere umano»: SVC 215s.

⁵ «Il credente attende ogni frutto da Dio, senza voler sapere in anticipo che cosa otterrà [...]. È impossibile per essi distinguere il "senso" del matrimonio dal suo "scopo"»: SVC 213.

⁶ Cfr. SVC 195s. «L'unità di misura dell'amore matrimoniale diventa l'amore tra Cristo e la sua Chiesa»: SVC 202.

Infine, von Balthasar sostiene che lo *stato celibe* è sempre caratteristico dello stato d'elezione. «A nessuno verrà in mente di porre accanto agli uomini sposati e a quelli che appartengono allo stato d'elezione un terzo stato proprio di coloro che nel mondo sono rimasti celibi [...]. Nessun “tertium quid” è pensabile come forma di vita fondante uno stato, accanto a queste due forme di vera dedizione, nessun “tertium quid” è previsto anche nella Rivelazione».¹

IV. LA MUTUA INERENZA DEGLI STATI DI VITA DEL CRISTIANO

È chiaro che per von Balthasar il punto di riferimento per la vita cristiana è lo stato di elezione, vissuto sempre secondo i consigli evangelici. Allo stesso tempo egli considera che lo stato eletto e lo stato matrimoniale sono necessari *insieme* per la realizzazione della missione della Chiesa. Da una parte, lo stato laicale, rappresentato essenzialmente dai coniugati, corrisponde all'inserimento della Chiesa nel mondo. Sono loro, i cristiani laici, che sono sulla linea di frontiera tra il regno della luce e quello delle tenebre. Se essi rappresentano la missione della Chiesa, aggiunge von Balthasar, i religiosi rappresentano però il suo cuore battente. Spieghiamo più da vicino questa immagine.

1. *L'armonia tra gli stati*

L'armonia tra i due stati – dell'eletto e del coniugato – viene spiegata da von Balthasar in due modi. Uno di essi è l'immagine della contrazione e dell'espansione del muscolo cardiaco: nel religioso il cuore della Chiesa si contrae, ma tale contrazione si verifica in vista dell'espansione posteriore, perché il sangue che porta la vita possa essere trasmesso a tutte le parti del corpo; questa è la dinamica della vita cristiana laicale.² L'altra immagine che von Balthasar adopera per spiegare la complementarità tra i due stati è quella dell'albero, che si estende dalle radici fino alla sua cima. Quanto più ampia è la corona dell'albero, tanto più profonde devono essere le radici.³ In altre parole, la missione dei laici sarà tanto più efficace quanto più la Chiesa sia radicata nelle sue profondità, cioè nell'amore simboleggiato dai consigli evangelici. In questo modo, seguendo la descrizione di san Paolo (cfr. 1Cor 12), tutti i membri del Corpo di Cristo, con i loro diversi carismi, vivono in un rapporto organico gli uni con gli altri. «Si può parlare di una cooperazione fra stato dei consigli e stato laicale di vita nel mondo, e di conseguenza anche fra stato presbiterale e stato laicale».⁴ «Si giunge così ad un reciproco darsi forma l'uno all'altro tra stato d'elezione e stato laicale».⁵ Nessuno stato può esistere senza l'altro, ma nella provvidenza di Dio ciascuno stato completa gli altri per far crescere il Corpo di Cristo in modo mutuamente armonico. In questo modo la Chiesa diventa in Cristo «la luce delle nazioni» (cfr. Mt 5,14; Gv 8,12).

¹ SVC 206s.

² SVC 300-2.

³ SVC 301.

⁴ SVC 309.

⁵ SVC 297.

2. *L'ambivalenza della secolarità cristiana*

Abbiamo già notato che secondo von Balthasar lo stato laicale si indirizza ad una missione specifica,¹ quella «di asservire la terra a sé, di moltiplicarsi, di regnare sul mondo».² Il nostro autore afferma però che si tratta di una situazione ambivalente, perché il laico «ha l'incarico, che continua a sussistere, di coltivare il mondo, ma per eseguirlo non possiede gli originari ordinamenti naturali, ma bensì quelli inestricabilmente fusi con la condizione della natura decaduta: l'ordinamento della proprietà privata e del diritto coercitivo, della procreazione legata all'istinto sessuale, della libera personale formazione di opinioni».³ Tutti questi elementi non appartengono allo stato originale.⁴ Aggiunge poi che il semplice cristiano «non ha la possibilità di ripresentare questa integrità [dello stato originale] sulla base del comando della creazione, come l'eletto invece la ripresenta sulla base della sua rinuncia».⁵ Per questa ragione «il comando di coltivare il mondo, insito nella natura, e la destinazione alla vita secondo i consigli, sono ben lungi dall'essere due metà di ugual valore di un tutto».⁶ Il cristiano nel mondo si trova "diviso", afferma von Balthasar citando san Paolo,⁷ con degli orizzonti operativi assai limitati.⁸

Il punto di riferimento inevitabile per la vita laicale, quindi, non è il mondo, ma lo stato d'elezione.

Lo stato mondano – scrive von Balthasar – va a finire irrefrenabilmente sotto la stessa legge dello stato d'elezione. L'incarico di gestire il creato, che egli condivide con il mondo che è all'esterno della Chiesa, non è un incarico specificamente cristiano, sebbene il cristiano debba cercare di eseguirlo nello spirito d'amore cristiano. Il compito specifi-

¹ «L'essere posto nello stato mondano, come un "non essere chiamato", può soltanto venir descritto come una missione qualitativamente determinata»: SVC 145. «Il cristiano nello stato mondano deve eseguire il comando di prendersi cura del mondo, come pure corrispondere all'universale vocazione all'amore cristiano»: SVC 146. Sul tema del impegno cristiano nel mondo, cfr. l'opera di H. U. VON BALTHASAR, L. GIUSSANI, *L'impegno del cristiano nel mondo*, Jaca Book, Milano 1971. Cfr. anche il recente saggio di M. WALDSTEIN, *L'impegno cristiano nel mondo*, «Communio» (ed. italiana) 203 (2005) 167-175.

² SVC 145. La visione che del mondo ha von Balthasar è drammatica se non tragica. È interessante notare le sue riflessioni sulla doppia crescita del bene e del male (cfr. *Teodrammatica II*).

³ In particolare von Balthasar considera che nello stato originale non si dava la libertà di scelta: SVC 26. In questo afferma di seguire MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua* (PG 91,1353).

⁴ SVC 145S.

⁵ SVC 146.

⁶ Cfr. 1 Cor 7,33; SVC 146.

⁷ «I laici devono rappresentare nella maniera più perfetta possibile l'amore cristiano a Dio e al prossimo nella loro quotidianità e irradiare così nel loro ambiente una luce calda, profonda, fruttuosa; essi non verranno però destinati a esercitare, in forza della loro comune missione ecclesiastica, anche un apostolato speciale, visibile da lontano. Qualche giovane laico che negli anni della sua formazione, in giovanile idealismo, aveva sperato di poter conciliare un simile apostolato con la sua professione nel mondo [...] farà da sé l'esperienza che il cerchio della sua missione viene per forza circoscritto ad un più modesto, più inapparente operare e illuminare in quel posto nel mondo nel quale egli è collocato»: SVC 332. L'efficacia del loro apostolato aumenterà «se i laici tradurranno negli ambiti del mondo gli impulsi spirituali provenienti dalla "Chiesa" (nel senso più ristretto del ministero e dello stato dei consigli)»: SVC 332.

camente cristiano per lo stato mondano non si distingue invece, nella sua essenza, dal compito dell'eletto: si chiama rinuncia e sacrificio come via della redenzione verso lo stato finale da aspettarsi in avvenire. Quindi, mentre lo stato d'elezione in base ad una speciale chiamata del Signore dà il permesso di anticipare in mezzo al mondo attuale il mondo venturo [...], lo stato mondano simboleggia la vita nel suo passaggio dall'èone presente a quello futuro.¹

Detto diversamente, «nella transitorietà della vita cristiana nel mondo risiede, come un surrogato, un risarcimento per la non avvenuta chiamata speciale».² Di conseguenza, secondo von Balthasar, «non si può stabilire un tranquillo equilibrio fra civilizzazione del mondo (*Kultur*) e croce, fra al di qua e al di là».³ Tutti i cristiani devono vivere secondo lo spirito dei consigli: «Nella prontezza alla rinuncia e così all'essere liberi per l'amore sta dunque ultimamente il comune denominatore di entrambi gli stati [...]. Questa prontezza è l'indifferenza che lascia che Dio scelga *quello* stato che egli ha stabilito».⁴

V. ALCUNE OSSERVAZIONI SULL'IMPOSTAZIONE BALTHASARIANA DEGLI STATI DI VITA

In diverse occasioni, von Balthasar ha scritto sul tema degli stati di vita nella Chiesa,⁵ ma l'opera *Gli stati di vita cristiana* offre come nessun'altra un'ampia visione d'insieme della sua comprensione, con una presentazione tanto consistente quanto attraente. Da una parte è riuscito ad offrire una spiegazione della varietà degli stati nella vita della Chiesa, che l'insistenza conciliare sulla chiamata universale alla santità (anche per von Balthasar, tutti sono chiamati all'amore), indubbiamente opportuna, aveva reso in qualche modo indifferenziata. D'altra parte, ha offerto una lettura cristologica dei tre consigli veramente profonda, precisa ed unitaria. Va notato però che all'interno della produzione teologica del nostro autore, *Gli stati di vita cristiana* ha avuto una storia alquanto travagliata, e che non sempre viene menzionata nelle ultime opere autointerpretative di von Balthasar.⁶ In ogni caso, vanno fatte alcune osservazioni.

¹ SVC 146.

² SVC 147.

³ SVC 146s.

⁴ SVC 147s. «La sola radicalizzazione dello stato mondano non basta per suscitare la forma dello stato d'elezione; c'è bisogno di un atto qualitativamente nuovo di Dio»: SVC 170.

⁵ Cfr., tra le sue prime opere, anche *Der Laie und der Ordensstand*, Johannes, Einsiedeln 1948; poi, *Sulla teologia degli istituti secolari*, in *Sponsa Verbi (Saggi teologici 2)*, Morcelliana, Brescia 1985, 409-442, originalmente pubblicato nella rivista «Geist und Leben» nel 1956; *Vi sono laici nella Chiesa*, in *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milano 1980, 155-171. Di notevole interesse anche una collezione commentata degli statuti di diverse congregazioni religiose: *Die Grossen Ordensregeln*, ed. italiana a cura di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 2003, con una prefazione che offre una chiara spiegazione de *Gli stati di vita cristiana*. Bisogna anche menzionare la collana sulla vita consacrata *Der neue Weg*, editata dalla casa editoriale fondata da von Balthasar, Johannes Verlag, Einsiedeln.

⁶ Già abbiamo fatto riferimento a *Il nostro compito*, dove si menziona l'opera nella p. 65. Nella collezione di testi autointerpretativi *La mia opera, ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994 (orig. *Mein Werk: Durchblicke*, Johannes, Einsiedeln 1990), invece, von Balthasar non menziona *Christlicher Ständ*, che è del 1977. Interessanti sono però le parole di von Balthasar quando ricevette il premio Paolo VI nel 1984: «Il me semble nécessaire d'insister sur la théologie des conseils évangéliques et de montrer

1. *L'inizio e la fine*

A partire dai semplici dati biblici, la nostra conoscenza della situazione dei nostri progenitori nel paradiso e di quella dell'umanità redenta alla fine dei tempi, è abbastanza limitata. Certo, dietro quel peccato misterioso e ottenebrante degli inizi, rivelato e redento da Cristo, sembra doveroso affermare il *fatto* di uno stato di giustizia e santità originali.¹ Che quello stato fosse vissuto dall'uomo come un amore senza limiti verso Dio e verso il prossimo, come spiega von Balthasar, è quantomeno verosimile. In caso contrario difficilmente si potrebbe spiegare la centralità che il Nuovo Testamento assegna al comandamento dell'amore (cfr. Mt 19,16-22) e alla permanenza della carità (cfr. 1 Cor 13,8). Esiste poi la certezza dogmatica che l'uomo nel paradiso ha veramente peccato. E se l'uomo ha peccato è perché poteva farlo; Agostino parla apertamente della possibilità reale di peccare come caratteristica peculiare dello stato originale dei nostri progenitori.² La libertà dell'uomo, anche quella che gli permetteva di offendere il Creatore, era reale. Dal punto di vista del dogma di fede, tuttavia, non si può dire molto di più.³

Abbiamo visto invece che secondo l'opinione di von Balthasar lo stato di giustizia originale sarebbe contrassegnato sostanzialmente dai tre consigli evangelici: l'obbedienza, la povertà e la castità.⁴ Sembra però che la sua affermazione,

qu'ils ne contiennent aucune fuite du monde puisqu'on se dévoue au salut du monde à la suite du Christ et de sa donation eucharistique»: *Premio Internazionale Paolo VI*, Istituto Paolo VI, Brescia 1984, 28.

¹ «A nostro giudizio», dice Giuseppe Colombo, l'esistenza dello stato di giustizia originale «è una tesi irrinunciabile, non solo sotto il profilo dogmatico [...] ma anche sotto quello teoretico. Infatti sotto il profilo teoretico, l'abbandono della teologia dello stato originario spingerebbe la teologia in un'aporia a nostro giudizio intollerabile, cioè all'affermazione di una condizione umana nella quale l'uomo esiste, ma senza trovarsi "situato" rispetto a Dio: è infatti evidente che l'abbandono della teologia dello stato originario riduce l'uomo in uno stato di "neutralità" rispetto a Dio, dal quale esce grazie alla propria opzione personale. Ora, di fronte a questa ipotesi, noi abbiamo due difficoltà gravi: ci sembra contraddittoria l'affermazione di un'esistenza *umana* antecedente alla determinazione del rapporto etico-spirituale con Dio; inoltre ci sembra che la visione conseguente a questo principio vada nel senso opposto a quella insegnata dalla rivelazione, cioè assegni fatalmente una priorità all'uomo nella determinazione del rapporto con Dio; cioè sia in sostanza una visione pelagiana. Sotto questo profilo, la teologia dello stato originario, naturalmente "aggiornata" secondo le esigenze critiche ma eventualmente integrate dalla riflessione teologica, ci sembra la condizione necessaria e irrinunciabile per salvaguardare il senso della rivelazione cristiana e con essa il senso stesso dell'uomo» G. COLOMBO, *Creazione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 206.

² Mentre lo stato escatologico viene caratterizzato dal *non posse mori*, quello protologico è contrassegnato dal *posse non mori*: S. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, 6,25; CSEL 28/1, 197.

³ Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* descrive lo stato originario dell'uomo "in santità e giustizia" con i termini armonia, dominio sulla terra, e intimità con Dio: nn. 374-379.

⁴ Sulla teologia dei consigli evangelici, cfr. ad esempio I. MENNESSIER, *Conseils évangeliques*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 2 (1953), 1592-1609; J.-M. R. TILLARD, S. DE FIORES, *Consigli evangelici*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1982, 242-262; A. PIGNA, *Consigli*, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. 1, ed. E. Ancilli, Città Nuova, Roma 1990, 610-614; ILLANES, *Precetti e consigli*.

come vedremo qui di seguito, avrebbe bisogno di essere più rigorosamente fondata.

Nel paradiso l'uomo era invitato ad *obbedire* a Dio (cfr. Gn 2,16s); in questo modo esprimeva la sua coscienza del limite invalicabile esistente tra la natura creata e la sovranità divina.¹ La sua comunione con il Creatore e la sua capacità di glorificarlo dipendeva da tale obbedienza. Bisogna tuttavia ricordare che l'esercizio concreto dell'obbedienza originale, pur rivolto a livello oggettivo sempre e solo verso Dio, era strettamente legato al comandamento principale ricevuto dall'uomo costituito "a immagine e somiglianza" del Creatore, quello cioè di *dominare sulla terra* (cfr. Gn 1,26).² In altri termini, l'obbedienza dell'uomo a Dio aveva un riferimento diretto e ineludibile, sin dall'inizio, *al mondo creato*, sia nell'evitare il male (non mangiare dall'albero, Gn 2,17), che nel fare il bene, partecipando appunto attivamente allo stabilirsi definitivo della sovranità divina sul creato, "dominando" sulla terra mediante il lavoro (cfr. Gn 2,15). E se per il primo di questi elementi l'uomo doveva semplicemente compiere ciò che Dio gli aveva detto, con un'obbedienza faticosa e forse cieca, compatibile quindi con la balthasariana "indifferenza"³ che non sembra lasciare spazio per l'*eros* nella carità, per il secondo doveva impegnare responsabilmente e consapevolmente tutte le sue energie, i suoi talenti, le passioni, l'intelligenza e la libera volontà (cfr. Sir 17,1-10). Perciò, l'obbedienza in quanto consiglio evangelico poteva costituire *una parte* della risposta umana a Dio in Paradiso, ma non *tutta* essa.⁴ Von Balthasar sembra considerare che le autonome facoltà umane sono diventate "qualcosa a sé" a causa della caduta originaria, quando sono uscite dall'ambito retto della grazia.⁵ Ma esse sono delle realtà costitutive dell'essen-

¹ Cfr. specialmente GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dominum et vivificantem* (1986), n. 36.

² Sulla creazione dell'uomo a "immagine di Dio" e il destino umano di dominare sulla terra, cfr. ad esempio D. T. ASSELIN, *The Notion of Dominion in Genesis 1-3*, «Catholic Biblical Quarterly» 15 (1954) 277-294; D. J. HALL, *Imaging God: Dominion as Stewardship*, National Council of Churches, New York 1986; J. M. MILLER, *In the 'Image' and 'Likeness' of God*, «Journal of Biblical Literature» 91 (1972) 298-304.

³ «Nella misura in cui l'amore come offerta è nello stesso tempo indifferenza nei confronti della volontà di Dio, rimane pronto nel suo generale carattere di voto a lasciarsi realizzare in questa o quella concreta forma di vita e stato ecclesiale, a seconda di quella che è la volontà di Dio»: SVC 58.

⁴ Parlando «della responsabilità per il mondo davanti a Dio» che ha il cristiano, R. GUARDINI afferma in un'opera del 1939 che «vi si collega il fenomeno [...] del laico. La sua natura non può essere definita negativamente – come avviene tanto spesso, nel senso che il laico non abbia nessun *ordo* sacro. In verità egli rappresenta la prima e fondamentale forma dell'uomo credente. Mentre il presbitero serve direttamente la Rivelazione, egli è riferito in modo particolare al mondo; ma il mondo è creazione di Dio. La responsabilità per esso gli è affidata quale compito cristiano. Egli, in quanto cristiano, non deve soltanto difendersi dai pericoli del mondo e così "salvare la propria anima", ma la salvezza dell'anima per lui si compie in quanto egli procura che il mondo si faccia giusto davanti a Dio [...]. La volontà di Dio non pende al di sopra del mondo, ma sta in esso – nel fatto che il mondo è così com'è»: *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2002, 49.

⁵ «Nell'atteggiamento di fondo uno può essere pienamente generoso e povero, e tuttavia egli non può far a meno di esigere per sé certi beni del mondo che gli sono necessari e che di donarli non ha neppure il diritto. Così pure egli non può rinunciare in questo modo all'uso autonomo della sua ragione e della sua libera volontà; egli ha per così dire distillato questi poteri dalla loro unità con la grazia

za dell'uomo, donategli da Dio per poter compiere la Sua volontà, e far sì che, in Cristo, Dio sia «tutto in tutti» (1Cor 15,28).¹ Il punto di riferimento per l'obbedienza dell'uomo è certamente l'obbedienza di Gesù al Padre. Gesù, però, pur «obbediente fino alla morte» (Fil 2,8), era tutt'altro che inconsapevole di ciò che realizzava mediante il suo sacrificio:² pur portandolo alla morte, la sua non era un'obbedienza *ut cadaver*.

Per quanto riguarda la *povertà*, non ci sono dati biblicamente chiari che dimostrino l'*assenza* della proprietà privata anteriormente al primo peccato dell'uomo.³ Lungo la storia altri autori hanno mantenuto una posizione diversa di quella di von Balthasar.⁴ Tommaso d'Aquino ritenne certamente che l'autorità civile e la proprietà privata fossero necessarie alla natura umana, e non solo a quella caduta:⁵ prescindere volontariamente da essa lungo la storia del cristianesimo sarebbe l'eccezione, non la regola. Indubbiamente il peccato aveva introdotto un disordine nella dinamica del possesso individuale dei beni che Dio aveva donato a tutti gli uomini, e questo disordine andava redento (cfr. Mt 13,22; 19,22, ecc.). Inoltre, la proprietà privata non può essere considerata come un assoluto, nel contesto di ciò che la Chiesa ha chiamato "l'ipoteca sociale di

dello stato originario, e adesso essi restano a lui in mano come doni, come natura sua, sovraccaricata però dalla maledizione, non più organo interno invisibile della fede e dell'amore, ma parte estratta artificialmente dal tutto, con la quale soltanto egli non sarà più in grado di adempiere alla sua destinazione originaria. *Al posto della fede e dell'amore egli ha ricevuto in cambio il bene dell'autodeterminazione*, ma questo bene in sé positivo resta però, visto a partire dall'origine, risultato di un depotenziamento e non è più sufficiente, senza la fede e l'amore, a raggiungere la destinazione originaria: SVC 102 (il corsivo è nostro). Seguendo Massimo il Confessore (studiato da von Balthasar in *Liturgia cosmica: l'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*, Ave, Roma 1976, 179-208) e san Bonaventura, per il nostro autore «Adamo, creato in grazia, ha avuto la possibilità di conoscere ciò che è materiale a partire dello spirito, e la natura a partire dal soprannaturale. Il modo di conoscere oggi normale, secondo cui lo spirituale può venire intuito ed attinto solo attraverso un impegnativo processo di astrazione che parte dal sensibile, modo di conoscere che per Aristotele viene considerato come appartenente all'"essenza" dell'uomo, è per Bonaventura una conseguenza della caduta del peccato»: SVC 84, nota 2.

¹ In altre opere von Balthasar fa notare che l'uomo riterrà una piena libertà nel cielo: *Teodrammatica*, IV: *L'azione*, Jaca Book, Milano 1986, 368ss. Cfr. A. ESPEZEL, *La vita eterna: l'escatologia come desiderio e promessa*, «Communio» (ed. italiana) 203 (2005) 176-187, specialmente, 181s.

² Sulla questione della fede e della visione in Cristo morente sulla Croce, cfr. p. 90 *infra*.

³ Inoltre bisogna tener conto che secondo alcuni, il voto di povertà dei religiosi non implica necessariamente l'assenza di proprietà personale, essendo compatibile con il possesso di beni patrimoniali. Il voto rompe piuttosto il legame naturale che esiste tra lavoro e proprietà.

⁴ Si tratta la questione nell'opera recente di R. STARK, *The Victory of Reason*, Random House, New York 2005, 78-80.

⁵ Sul tema della proprietà privata in san Tommaso, cfr. *S.Th.* I-II, qq. 100 e 105; II-II, q. 66, 118, 119. L'Aquinate dà tre ragioni a sostegno del diritto di proprietà privata, che corrispondono alla natura umana: perché ognuno è più sollecito a procurarsi cose a lui solo appartenenti che a procurare ciò che è comune; perché promuove l'ordine tra le persone; perché così si conserva più facilmente la pace nella convivenza umana (cfr. specialmente *S.Th.* II-II, q. 66, a. 2). Al contempo Tommaso, distinguendo tra il diritto di proprietà e l'uso di beni, insiste sull'obbligo morale di provvedere con i propri beni alle necessità del prossimo (*S.Th.* I-II, q. 32, aa. 5-6). Ugualmente Tommaso deduce la necessità del governo civile tra gli uomini dalla loro socialità (cfr. specialmente la sua *De regimine principum*). Non applica questi principi apertamente all'uomo nella condizione di giustizia originale.

tutti i beni".¹ Tuttavia, senza la proprietà personale l'uomo non potrebbe vivere in serenità, né esercitare la propria responsabilità nei confronti di un mondo creato sul quale egli opera, né donarsi agli altri con spirito di sacrificio; in effetti, se venisse a mancare la categoria della proprietà privata, non potrebbe esistere neanche quella del dono e della carità.

Infine, riteniamo che la nozione balthasariana della *fecondità verginale* dei nostri progenitori nel paradiso è assai difficile da giustificare dal punto di vista scritturistico,² sebbene sia forse possibile qualche fundamentazione patristica, comunque non molto chiara.³ In Maria maternità e verginità certamente coincidevano, come frutto però di un miracoloso intervento divino:⁴ non si trattava quindi di una situazione normale o paradigmatica. È vero che, secondo la Scrittura, Adamo ed Eva generano dei figli dopo il loro peccato (cfr. Gn 4,1s) – e questo von Balthasar lo fa notare –⁵ ma ciò non vuol dire che la generazione umana mediante l'unione sessuale fosse esclusa *a priori* nello stato di giustizia originale. Sta di fatto che un collegamento tra generazione umana per via sessuale da una parte, e peccato oppure morte dall'altra, si è verificato non di rado lungo la storia del pensiero, anche di quello cristiano.⁶ Si tratta tuttavia di una associazione che per molti versi va evitata.

Ciò che è stato detto dello stato di giustizia originale può essere anche applicato allo stato del cristiano in cielo. In effetti, la riserva escatologica, doverosa in ogni discorso fatto a partire dalla fede, vieta di offrire delle descrizioni troppo dettagliate sulla vita dei salvati, sull'inferno, sulla risurrezione dei morti, sul giudizio, e via dicendo,⁷ come lo stesso von Balthasar ha mostrato negli anni '50.⁸ Inoltre, le descrizioni e le immagini offerte dalla Scrittura rispetto al destino ultimo del cristiano – la divinizzazione, la vita eterna, la visione beatifica, la comunione viva tra gli uomini, l'incessante e perpetua lode di Dio, il gioioso

¹ Sulla questione della proprietà privata, cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus Annus* (1991), nn. 6, 7, 12 e specialmente 30-43.

² Cfr. ad esempio G. ARANDA-PÉREZ, *Corporeidad y sexualidad en los relatos de la creación*, in P. J. VILADRICH, J. ESCRIVÁ IVARS (eds.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Rialp, Madrid 1991, 19-50; M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*, Paulinas, Madrid 1993.

³ Sui Padri della Chiesa, cfr. una selezione di testi in F. ASENSIO, *¿Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso?*, «Gregorianum» 30 (1949) 490-520, su Ambrogio; 31 (1950) 35-62, su Agostino; 31 (1950) 163-191, su Isidoro, Alcuino, Bernardo, Scoto, Ruysbroeck; 31 (1950) 362-390 su Giustino, Epifanio, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno.

⁴ Sulla verginità di Maria, cfr. *inter alia*, CONCILIO LATERANENSE (649), DS 503. Von Balthasar lo spiega così: Maria «diventa madre perché è e rimane vergine, perché è colei che è completamente consacrata a Dio. In lei diviene leggibile il primato dello stato d'elezione sullo stato mondano»: SVC 177.

⁵ Cfr. SVC 85s.

⁶ Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale*, 2 voll., Mursia, Milano 1998-2000.

⁷ Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996, 166-168; M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Dehoniane, Bologna 2000², 248s.; J. J. ALVIAR, *Escatología*, Eunsa, Pamplona 2004, 24-26.

⁸ In particolare in uno studio conosciuto del 1956 von Balthasar tenta di "personalizzare" il discorso escatologico ed evitare espressioni troppo cosmocentriche: *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967.

banchetto celeste, la soddisfazione di tutti gli aneliti del cuore umano, e via dicendo – non fanno pensare in primo luogo ai tre consigli evangelici di povertà, castità verginale ed obbedienza.

2. Gesù Cristo, ermeneutica vivente della vita cristiana e dell'uomo

Bisogna dire però che von Balthasar non pretende di disporre di un quadro dettagliato né dei primi passi dell'umanità e della storia della salvezza, né della fine del mondo, in base a determinati brani della Scrittura. Il suo punto di riferimento conoscitivo, afferma, è sempre e solo Cristo, e insieme con lui, Maria.¹ Fedele alla grande tradizione teologica, egli si mostra convinto che la nostra conoscenza dello stato di giustizia originale, del peccato originale, della salvezza e dell'escatologia, parte dal Cristo e dipende da lui.² Più volte, lungo il suo itinerario teologico, egli si è dimostrato convinto del punto programmatico della *Gaudium et spes*: «Cristo rivela l'uomo all'uomo».³ E secondo von Balthasar, come abbiamo già accennato, sono Cristo e Maria a farci vedere che il primo Adamo e la prima Eva dovevano vivere in paradiso in uno stato di obbedienza, povertà e verginità feconda, perché era questa la loro condizione.

Bisogna tener conto però che la vita celibe e feconda di Gesù non serve per dimostrare che questa doveva essere la condizione primigenia dell'umanità. Il testo conciliare della *Gaudium et spes*, in effetti, parla di Cristo che «rivela l'uomo all'uomo». Facendo ciò sembrerebbe offrire a prima vista una lettura della vita di Cristo come modello da imitare nella nostra. Il papa Giovanni Paolo II, approfondendo questo testo conciliare nella sua prima enciclica, *Redemptor hominis*, spiega che Cristo compie questa rivelazione non tanto (o non solo) come un "modello da imitare", ma piuttosto mediante la *redenzione* dell'uomo, la sua salvezza.⁴ In altri termini, Cristo è il punto di riferimento dell'uomo non solo quanto alla sua umanità iconica, ma anche quanto alla sua Divinità, perché è il Figlio incarnato, come spiega l'enciclica,⁵ colui che restituisce al peccatore la dignità perduta. Cristo perciò non si presenta semplicemente come "uno di noi", come qualcuno da imitare umanamente, ma come il *Dio fatto uomo*.⁶ La grande

¹ Cfr. *infra*, pp. 64ss.

² Parlando di sant'Agostino, A. TRAPÈ commenta: «Dalla teologia della redenzione Agostino deduce la teologia del peccato originale; e non al contrario, come spesso si pensa. Il peccato originale costituisce una separazione da Dio, perché Cristo ci ha riconciliati con Dio; tutti ne sono partecipi, perché Cristo ha redento tutti; non è solo imitazione del cattivo esempio di Adamo, perché la redenzione non è solo imitazione del buon esempio di Cristo. Due solidarietà dunque, di segno opposto, ma necessariamente collegate, con Adamo e con Cristo» S. Agostino, in INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Patrologia*, vol. 3, Piemme, Casale Monferrato 1978, 409.

³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 22. Sulla presenza di questo documento negli scritti di von Balthasar, cfr. Á. CORDOVILLA PÉREZ, *Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, «Communio» (ed. italiana) 203 (2005) 154-166.

⁴ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 22; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptor hominis* (1979), n. 10.

⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶ Atanasio spiega che se Cristo non fosse Dio, non ci potrebbe salvare: *Orat. II contra Arianos*, 67-69.

tradizione cristiana ha sempre compreso che Cristo plasma una nuova umanità non solo in base al suo esempio etico (questa posizione riduzionista è tipica del moderno *Aufklärung*), ma in forza alla sua Divinità. Cristo è sempre «il primogenito» (Rm 8,29), in cui «abita tutta la pienezza della divinità corporalmente» (Col 2,9), Colui che «essendo di natura divina [...] spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana» (Fil 2,6s).

Tornando alla questione della sua vita celibe, non era conveniente che Gesù in quanto Figlio *Unico* di Dio esercitasse alcuna paternità secondo la carne, ma soltanto secondo lo spirito (cfr. Gv 1,13), perché la nostra figliolanza rispetto al Padre è modellata su quella eterna del Cristo, e sempre derivata da essa.¹ La forza redentrice che emanava dalla sua Persona doveva essere comunicata agli uomini *tramite il Battesimo e la fede* in lui, non tramite la generazione e la sponsalità, aspetti più tipici dell'iniziazione religiosa sia giudaica che islamica. Certamente, se il *peccato d'origine* si trasmette tramite la generazione umana,² non così avviene per la *grazia salvifica*; essa si ottiene solo con la fede battesimale in Gesù. La condizione celibe del Cristo, quindi, conveniva proprio alla sua condizione divina, e di conseguenza alla sua missione salvifica nei confronti dell'umanità. Perciò il suo stato terreno non deve essere considerato in tutto esemplare di fronte al primo uomo, creato sin dall'inizio «maschio e femmina» (Gn 1,27), uomo e donna destinati ad essere uniti, secondo la forte ed inequivoca espressione biblica, in «una sola carne» (Gn 2,24; cfr. Mc 10,8; Ef 5,22ss). E neppure deve esserlo per il credente cristiano.

In effetti, il celibato di Cristo non era principalmente cifra della sua santità o del distacco dal mondo. Egli amava fino in fondo il mondo (cfr. Gv 1,11), creatura sua (cfr. 1 Cor 8,6; Col 1,16), tanto da essere disposto a rinunciare alla vita per salvare l'uomo (cfr. Mt 18,11; Gv 3,16). L'intensità della sua sofferenza sulla Croce era proporzionata all'amore che aveva per gli uomini (cfr. Gv 13,1) e all'amore per la vita che stava per perdere, perché l'amava più di qualsiasi altro.³ Neppure per l'efficace predicazione itinerante del regno di Dio era necessario che Gesù Cristo fosse celibe (cfr. Mt 9,35; 10,11; Mc 6,6.56; Lc 8,1; 9,6). È chiaro che dedicò pochi anni al ministero pubblico, mentre per la maggior parte del suo soggiorno terreno lavorò come una persona qualsiasi, svolgendo l'umile mestiere di artigiano a Nazaret. Riassumendo, il celibato di Cristo si presenta principalmente come una contropartita alla sua Divinità e come condizione di possibilità della

¹ «Le Christ est surtout célibataire parce qu'il est le chef d'une famille, l'Église, fondée non pas charnellement mais spirituellement par l'Esprit Saint et la filiation divine, où la génération charnelle est donc subordonnée à la génération spirituelle»: L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, EDUSC, Roma 2002, 73. Nella stessa direzione si esprime B. DE MARGERIE, *Mystère de la sexualité humaine et célibat sacerdotal du Christ*, in *Le Christ pour le monde. Le cœur de l'Agneau*, Beauchesne, Paris 1971; A. AMATO, *Il celibato di Cristo nelle trattazioni cristologiche contemporanee*, «Ephemerides liturgicae» 95 (1981) 363-395.

² Cfr. CONCILIO DI TRENTO, *sessio V de Peccato Originale* (1546), can. 3 (DS 1513).

³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.* III, q. 46, a. 6 ad 4.

sua missione di salvezza *universale*,¹ che si cifra nella comunicazione di una figliolanza (quella divina e partecipata) da offrire come grazia, tramite la fede e il Battesimo.

La maternità verginale di Maria esprimeva lo stesso mistero della divinità di Gesù. In effetti, Maria non poteva concepire Gesù a partire dall'unione con nessun uomo, semplicemente perché Gesù era il Figlio *di Dio* e solo di Dio.² Negare la maternità verginale di Maria equivale in pratica a negare la divinità del suo Figlio, e a collocare qualsiasi credente allo stesso livello di Lui. Non vogliamo certamente sostenere che von Balthasar abbia negato le verità fondamentali della fede riguardante la divinità di Gesù;³ la sua cristologia è calcedonese, anzi, le sue riflessioni attorno a Gesù Cristo come *l'universale concretum* hanno notevolmente contribuito, lungo gli ultimi decenni, ad arginare una certa teologia che mirava a relativizzare la Persona e l'opera di Gesù Cristo non riconoscendolo quale unico Mediatore di salvezza per l'umanità. Semplicemente dobbiamo affermare che dalla verginità feconda di Gesù e dalla maternità verginale di Maria non si può inferire che i nostri progenitori abbiano vissuto una vita sostanzialmente celibe. Sembra che von Balthasar voglia sviluppare un'antropologia cristiana complessiva a partire da una visione ecclesiale e spirituale particolare, finendo in qualche modo per strumentalizzare il dogma cristologico, come succede facilmente quando la cristologia si associa ad una visione spirituale forte.

Rispetto alla povertà e all'obbedienza di Gesù e di Maria le cose sono più semplici.⁴ Gesù e Maria indubbiamente praticavano queste virtù in modo filialmente radicale. Di Gesù, Paolo ci dice che è stato obbediente «fino alla morte» (Fil 2,8). Von Balthasar considera che questa *kenosi* del Figlio di Dio implicava che Gesù si rapportasse con il Padre in un regime di fede,⁵ e che nella sua morte e discesa al più profondo degli inferi Egli identificava se stesso con la realtà del peccato, fino al punto di soffrire la pena dei «condannati» mentre si univa a loro per poterli salvare dal loro destino estremo.⁶ Perciò, secondo von Balthasar, mentre Gesù moriva, il Padre gli rimase nascosto.

¹ «Per mezzo del celibato, il Figlio di Dio poteva appartenere più completamente a tutti gli uomini [...]. Una famiglia particolare l'avrebbe tolto in parte a tutte le altre famiglie e a tutti gli altri uomini»: AMATO, *Il celibato di Cristo*, 384.

² Alcuni Padri hanno visto nella verginità di Maria un segno della generazione «verginale» del Verbo da parte del Padre. Cfr. S. AMBROGIO, *De virginibus*, 5; S. GREGORIO DI NISSA, *De virginitate*, 2,1,1-11.

³ Tuttavia sono interessanti le osservazioni di PITSTICK, *Light in Darkness*, 281-313.

⁴ Oltre alle virtù della povertà, della castità e dell'obbedienza, Gesù invitava gli uomini a vivere molte altre virtù vissute da lui in grado sommo: l'umiltà, la mansuetudine, la forza, la pazienza e soprattutto la carità.

⁵ Cfr. specialmente i saggi di VON BALTHASAR, *Fides Christi*, in *Sponsa Verbi* («Saggi teologici», 2), Morcelliana, Brescia, 41-72; e *Teodrammatica III*, 161ss.

⁶ Su questo aspetto della teologia di von Balthasar, cfr. *inter alia* le sue opere *Teologia dei tre giorni: Misterium Paschale*, Queriniana, Brescia 1990, e *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1997. Sull'impostazione balthasariana della «fede» di Gesù e la sua visione immediata di Dio, cfr. le osservazioni critiche di PITSTICK, *Light in Darkness*, 166-190. L'autrice insiste sulla fondatezza della tradizione spirituale riguardante la compatibilità, all'interno dell'esperienza mistica, della felicità con la sofferenza: cfr. *ibidem*, 243ss. Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, Lett. Apost. *Novo Millennio Ineunte* (2001), n. 26.

Altri autori, però, spiegano diversamente l'esperienza di Gesù sulla Croce e nella morte, affermando che Gesù godeva della visione diretta del Padre, e in Lui contemplava tutta la storia e tutti gli uomini, insieme alla loro vita, ai loro peccati e le loro disgrazie.¹ Gesù quindi sperimentava non solo la lontananza dal Padre (cfr. Mt 27,46), indotta dal suo avvicinarsi al peccato umano liberamente assunto (cfr. 2 Cor 5,21), ma anche la consolazione paterna. In altre parole, la gioia e l'angoscia di Gesù provenivano dalla stessa fonte: il Padre contemplato, amato e obbedito. L'obbedienza di Gesù era indubbiamente faticosa (cfr. Lc 22,42), ma non ci sono motivi per dire che fosse cieca o "oggettiva", secondo il senso dato a questa espressione da von Balthasar. "Vedeva", si può dire, il senso del suo sacrificio, della sua obbedienza. Di conseguenza, neppure l'obbedienza dei nostri progenitori doveva essere necessariamente cieca od oggettiva, e neanche lo deve essere quella dei credenti.

Per quanto riguarda la povertà, si può certamente dire che durante diversi anni della sua vita, secondo i Vangeli, Gesù non aveva dove posare il capo (cfr. Mt 8,20). Ma per il «figlio del falegname» (cfr. Mt 13,55) di Nazaret le cose non furono sempre così. I momenti di "non-appartenenza" (corrispondenti per lo più alla sua "vita pubblica") sono semplicemente il risultato della sua ininterrotta unione con il Padre e del suo impegno missionario. In effetti, Gesù si staccava dalla compagnia degli uomini per poter pregare (cfr. Mc 1,35) e si muoveva da villaggio in villaggio per poter predicare ovunque (cfr. Mc 1,38). Si può notare inoltre come Gesù invitasse i discepoli del Battista a vedere dove egli abitava (cfr. Gv 1,38s). Frequentemente lo si trova a casa di Lazzaro, Marta e Maria a Betania (cfr. Mt 21,17; 26,6; Mc 11,11s; 14,3; Gv 11-12). Inoltre, secondo un insegnamento del papa Giovanni XXII, Gesù, come qualsiasi altro essere umano, insieme con gli Apostoli, poteva avere a sua disposizione dei mezzi economici.² È chiaro che la proprietà privata non gli era *a priori* vietata.

All'interno della visione cristologica (e trinitaria) di von Balthasar la questione principale sembra essere quella del vero significato della *kenosi* che, secondo la lettera ai Filippesi, costituiva la vita di Cristo. Non è chiaro però se la presenza singolare del Verbo nel mondo tramite l'incarnazione possa costituire un "identificarsi" con il peccato, come sembra pensare il nostro autore. Costituisce piuttosto un inserimento trasformante del Verbo in un mondo caduto, che nella realtà più profonda già gli apparteneva (cfr. Gv 1,11). In altre parole l'incarnazione, la *kenosi*, era un evento profondamente affermativo del mondo creato e delle sue virtualità. È in base a questa solidarietà con la realtà creata che Gesù ha potuto redimere l'umanità caduta.

In poche parole, dalla Persona e dall'opera salvifica di Gesù non si può dedurre che l'esistenza dei nostri progenitori fosse vissuta secondo il modello dei consigli evangelici. *Mutatis mutandis*, lo stesso si può dire dei santi in cielo.

¹ Cfr. il recente studio di T. J. WHITE, *The Voluntary Action of the Earthly Christ and the Necessity of the Beatific Vision*, «Thomist» 69 (2005) 497-534, che raccoglie alcuni momenti recenti del dibattito.

² Cfr. DS 930s.

3. *Il discepolato e la vita religiosa*

Cosa si può dire della distinzione che, secondo il Nuovo Testamento, sembra esistere tra coloro che, pur credendo in Gesù, rimanevano presso le loro famiglie, e coloro i quali – pochi, a quanto pare – diventarono suoi “discepoli” e lo seguivano da vicino? Sembra che tra i credenti della prima ora esistesse uno “stato di elezione” separato e distinto dalla moltitudine dei credenti. Concretamente, dobbiamo chiederci se questo “discepolato” neotestamentario corrisponda ad una specie di originaria comunità di vita consacrata, come insegna von Balthasar.

Che la vita religiosa sia stata modellata consapevolmente sul motivo della *sequela Christi* è un fatto storico, indiscutibile. Però un'accurata indagine scritturistica mostra due realtà.¹ La prima è che a livello sostanziale nel Nuovo Testamento essere “discepolo” equivale semplicemente ad essere cristiano.² E la seconda, che se in qualche caso fosse lecito distinguere sostanzialmente tra “i discepoli” e gli altri credenti, il gruppo nettamente separato sarebbe da identificarsi con i Dodici, gli Apostoli.³ Sono stati loro ad essere *eletti* specialmente dal Signore ed *inviati* a predicare la Buona Novella con una autorità e potere (*exousia*) nuova, quella di Cristo.⁴ Anzi, furono eletti *per* essere inviati nel nome di Cristo e con la sua potenza. Missione singolare, dunque, basata sull'identificazione singolare con l'agire salvifico del Cristo, e di conseguenza, *status* speciale.

In altre parole, se è lecito parlare di una polarità strutturale fondamentale tra i cristiani, biblicamente fondata, essa si verifica tra i credenti e i ministri, ovvero tra i fedeli comuni e i sacerdoti. Questo modo di cifrare la distinzione strutturale fondamentale nella Chiesa ha il vantaggio di potersi derivare direttamente dalla dinamica della grazia sacramentale (battesimale oppure di ordine), e non dalle qualità umane o virtù dei credenti, cioè dal grado di generosità con cui rispondono alla grazia.⁵

¹ Sul tema del discepolato nel Nuovo Testamento, oltre all'articolo di H. Schürmann più volte citato da von Balthasar, esiste una vasta bibliografia. Tra le opere meno recenti, è ancora valida K. H. SCHEKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt: eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes*, Herder, Freiburg i.B. 1957; e tra le più recenti, L. SÁNCHEZ NAVARRO, “*Venid a mí*” (Mt 11,28-30): *el discipulado, fundamento de la ética en Mateo*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2004.

² Così lo spiega ad esempio R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, Paoline, Alba 1971, 48s., 70, 75, 78. Nella stessa direzione, cfr. le riflessioni interessanti di K. V. TRUHLAR, *Laïcs et conseils*, in *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Herder, Roma 1963, 161-195, e D. LAFRANCONI, *Legge morale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 2, Marietti, Torino 1977, 356-371.

³ Per più testi ed informazioni, cfr. G. LEONARDI, *Discepolo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 106-123.

⁴ Di particolare importanza è Mt 10: «Chiamati a sé i dodici discepoli, diede loro il potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattie e d'infermità» Mt 10,1; cfr. Mt 28,19ss.

⁵ In questa affermazione teniamo conto della dottrina della giustificazione come criterio ermeneutico, che la teologia luterana a buon diritto tenta di applicare sistematicamente ad ogni discorso teologico, particolarmente quello antropologico e quello ecclesiologico, per assicurare la priorità della grazia rispetto ad ogni agire creaturale. Sul tema, cfr. A. E. MCGRATH, *Der articulus iustificationis als axiomatischer Grundsatz des christlichen Glaubens*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 81 (1984) 383-394; P. O'CALLAGHAN, *Fides Christi. The Justification Debate*, Four Courts, Dublin 1997,

Di conseguenza, la vita religiosa, complessa e molto ricca nel suo sviluppo storico sin dai primi momenti del cristianesimo,¹ deve essere considerata come una *espressione importante* della *sequela Christi* propria dei discepoli, chierici o no,² basata su un'imitazione forse più letterale e visibile dello stile di vita di Gesù durante il suo ministero pubblico.³ Non sarebbe corretto però considerarlo l'*analogatum princeps* della *sequela Christi*. Tocca a tutti i cristiani vivere radicalmente secondo il Vangelo,⁴ sia rimanendo nel loro posto nel mondo, sia dedicandosi alla predicazione pubblica del Vangelo, sia accettando l'estrema testimonianza del martirio, sia dedicandosi a Dio mediante la professione pubblica dei voti di povertà, castità e obbedienza.

4. La vita religiosa come "testimonianza escatologica"

È un luogo comune nella storia della spiritualità affermare che la vita religiosa costituisce un segno speciale della vicinanza salvifica di Dio all'uomo: si dice comunemente che le persone consacrate danno e devono dare al mondo una "testimonianza escatologica". Si tratta di un'espressione che la Chiesa ha spesso adoperato.⁵ Abbiamo visto che secondo von Balthasar la vita religiosa costituisce, già in terra, una sorte di "ritorno in paradiso". Per questo egli considera che la vita in cielo sarà un riflesso della vita secondo i consigli evangelici: per quanto riguarda la povertà, perché Dio sarà «tutto in tutti» (1 Cor 15,28); per la castità, perché i risorti vivranno «come gli angeli», senza prendere «né moglie né marito» (Mt 22,30); e infine rispetto all'obbedienza, perché la volontà di Dio sarà perfettamente adempiuta (cfr. Mt 6,10).

In che cosa consiste, sostanzialmente, la "testimonianza escatologica" delle persone consacrate? Secondo la breve formula di Giovanni Paolo II riportata nell'esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata* (1996), essa si articola in due momenti: «la vita consacrata *annuncia* e in certo modo *anticipa* il tempo

199-208; C. J. PETER, *Justification by Faith and the Need of another Critical Principle*, in H. G. ANDERSON, T. A. MURPHY, J.A. BURGESS (ed.), *Justification by Faith (Lutherans and Catholics in Dialogue, VII)*, Augsburg, Minneapolis 1985, 304-315; R. SAARINEN, *Die Rechtfertigungslehre als Kriterium*, «Kerygma und Dogma» 44 (1998) 88-103.

¹ Cfr. l'interessante *excursus* di von Balthasar sullo stato d'elezione in SVC 240-284, ed anche l'esortazione apostolica post-sinodale di GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata* (1996). Per una breve fenomenologia della vita consacrata nella storia, cfr. GOZZELINO, *Seguono Cristo più da vicino*, 29-78.

² Nella *Lumen gentium* si legge: «Si deve riconoscere che lo stato religioso non sta di mezzo tra la condizione dei chierici e quella dei laici, perché da entrambe le parti Dio chiama alcuni fedeli cristiani a beneficiare di questo dono speciale nella vita della Chiesa, e ad aiutarne la missione salvifica, ognuno con un modo suo proprio» n. 43.

³ «Il fondamento evangelico della vita consacrata va cercato nel rapporto speciale che Gesù, nella sua esistenza terrena, stabilì con alcuni dei suoi discepoli, invitandoli non solo ad accogliere il Regno di Dio nella propria vita, ma a porre la propria esistenza a servizio di questa causa, lasciando tutto e imitando da vicino la sua *forma di vita*» GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 14.

⁴ Cfr. *Lumen gentium*, nn. 39-42.

⁵ Cfr. ad esempio GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, nn. 7, 14, 16, e specialmente 265.

futuro». ¹ Per quanto abbiamo visto, la vita vissuta secondo i consigli per von Balthasar è innanzitutto *anticipo reale* della vita escatologica. ² Per questa ragione tale vita dovrà perdurare per sempre. Secondo la classica analisi di Tommaso d'Aquino, invece, i consigli assumono un ruolo piuttosto strumentale e secondario nella ricerca della santità cristiana: *annunciano* il tempo futuro, senza identificarsi con esso. Sono mezzi per un fine, ³ non il fine stesso. ⁴ E questa è una posizione comune tra gli studiosi. ⁵ In altre parole, la vita vissuta pubblicamente secondo i consigli, prima di essere rappresentazione della vita futura, è servizio alla vita presente. Consideriamo la questione più da vicino. ⁶

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 32.

² Cfr. SVC 37-48; 257-260 e *supra*, p. 68.

³ Sul ruolo strumentale e secondario dei consigli nella vita cristiana, sempre subordinati alla carità, cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.* II-II, q. 184, a. 3c, e q. 186, a. 2c, testi commentati da von Balthasar in SVC 259s.

⁴ In un testo importante (*S.Th.* II-II, q. 186, a. 7), san Tommaso d'Aquino parla di tre aspetti della *religionis status*, plasmato dalla pubblica professione dei tre consigli evangelici. Tale stato è esercizio che tende verso la perfezione della carità; esso appaga le preoccupazioni esterne; diventa olocausto per cui l'uomo si offre totalmente a Dio. Dato che mediante la professione dei consigli si ottengono questi tre fini, si può affermare che *ex tribus votis status religionis integratur*, "lo stato religioso è costituito da questi tre voti". Tuttavia, von Balthasar offre il seguente commento, che a nostro avviso va più in là del testo tomassiano, e della sua comprensione strumentale dei consigli: «proprio l'eliminazione di tutto ciò che ostacola la piena unione con Dio è oggetto dei consigli [...] Tommaso non può fare a meno di lasciare i consigli in una certa tensione, in cui essi da una parte appaiono un mezzo per un fine che li trascende [il ruolo strumentale degli consigli, come mezzi per tendere alla carità], poi però appaiono anche come una "partecipazione a" e un "riposo in" questo fine [l'appagamento delle preoccupazioni esterni], e infine come una rappresentazione e un'esperienza del fine stesso [l'olocausto a Dio]»: SVC 48.

⁵ G. Gozzelino, alla fine della sua riflessione sulla vita consacrata, e in base agli studi di F. Wulf, afferma che la natura dei consigli «è interamente ed esclusivamente funzionale», art. *Vita consacrata*, 582-605, qui 602. A. Pigna spiega che «è tanta l'eccellenza dei consigli evangelici, che talvolta si cade perfino nella tentazione di stimarli per se stessi, dimenticando che essi non sono il fine ma solo un mezzo, efficace quanto si voglia, ma sempre un mezzo» *Consigli*, 612. Questo autore descrive i consigli in tre momenti: come "via peculiare alla perfezione", "manifestazione di perfezione" e "esigenza di perfezione". Quest'ultimo aspetto, sostiene, include perlomeno lo "spirito dei consigli". Questa posizione di Pigna, pur valida sotto molti versi, è deficiente in quanto sembra attribuire «alla vita religiosa una qualifica di stato cristiano paradigmatico, che a nostro parere non le corrisponde»: ILLANES, *Precetti e consigli*, 195. Illanes, commentando il testo di Tommaso, distingue tra gli oggetti propri dei consigli evangelici (che sono mezzi) e le virtù corrispondenti (che appartengono al fine). «I testi dell'Aquinate non lasciano dubbi sull'importanza che attribuisce ai consigli di povertà, castità e obbedienza per quanto riguarda la configurazione della vita religiosa [...]. La castità in quanto consiglio fa riferimento non al dominio sull'istinto sessuale, ma alla rinuncia al matrimonio, unita alla piena continenza sessuale. La povertà viene intesa non come distacco dai beni materiali, ma come una rinuncia alla proprietà su questi beni. L'obbedienza si riferisce non alla disposizione ad adempiere pienamente la volontà di Dio, ma alla rinuncia della propria volontà, ponendo in mani di un altro la direzione della propria esistenza. In tutti i casi si distingue, quindi, tra l'oggetto della virtù, al quale ci siamo riferiti nella prima parte delle tre contrapposizioni precedenti, e l'oggetto del consiglio al quale si riferisce il secondo elemento di quelle contrapposizioni»: *ibidem*, 192s. Secondo Tommaso, infatti, è possibile raggiungere la santità senza assumere i consigli (cfr. *ibidem*, 194).

⁶ Sulla vita religiosa intesa principalmente come segno, cfr. ad esempio R. CARPENTIER, *Testimoni della città di Dio: iniziazione alla vita religiosa*, Ancora, Milano 1957; A. ESCALLADA TIJERO, *Primacia de la tensión escatológica en la vida religiosa*, «Ciencia Tomista» 11 (1973) 457-529; R. FISICHELLA, *La vita consacrata "profezia" per la Chiesa*, «Vita consacrata» 30 (1994) 426-432; G. GOZZELINO, *La vita religiosa*

Sin dall'inizio Dio ha consegnato all'uomo, costituendolo a suo immagine e somiglianza, tre poteri fondamentali: rispetto ai beni materiali della terra, rispetto alla generazione dei figli, e rispetto alla libera gestione della propria vita.¹ L'uomo doveva godere naturalmente e liberamente di questi beni mentre poneva in opera il comandamento di "dominare sulla terra".² Ma i nostri progenitori, peccando, hanno abusato dei doni divini, adoperandoli come se non avessero la loro origine in Dio, e hanno tentato vanamente di vivere con un'indipendenza inattuabile ed un'autonomia sterile, come se Dio non esistesse. Il peccato introdusse un disordine profondo nell'uomo non solo dinanzi al Creatore, ma anche all'interno della comunità umana e dell'insieme dei beni creati.

Allora la vita consacrata, che si presenta precisamente come rinuncia totale e pubblica della libera disposizione di quei beni, non implica nessuna volontà di sottovalutare né di disprezzare la ricchezza della vita terrena donata da Dio all'uomo. Significa, piuttosto, la proclamazione pubblica, dinanzi all'umanità decaduta, che tutto ciò che essa possiede è mezzo, e ha solo Dio come fonte e fine. La vita consacrata diventa, quindi, una testimonianza viva e pubblica per l'umanità del *sólo Dios basta* di Teresa d'Avila.³ Essa ha, in altre parole, un valore soteriologico notevole per la vita della Chiesa. Vivendo di fronte agli uomini solo da Dio e per Dio, e rinunciando agli occhi del mondo ad ogni dominio sui mezzi che danno garanzia sul proprio futuro (ricchezze materiali, figli, volontà), la persona consacrata svela l'attaccamento peccaminoso e disordinato degli uomini verso i beni della terra,⁴ e al contempo contribuisce in Cristo a redimere tale attaccamento.

Di conseguenza, possiamo dire con la *Lumen gentium* che «la professione dei consigli evangelici appare [...] come un segno che può e deve attirare efficacemente i membri della Chiesa a compiere generosamente i doveri della vocazione cristiana». ⁵ Nell'esortazione *Vita consecrata* l'idea si ripete molto spesso. In

come segno e testimonianza, in A. FAVALE (a cura di), *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo*, Elle di Ci, Leumann (Torino) 1970, 349-382; IDEM, *Seguono Cristo più da vicino*, 81s., 128ss., 162; G. LIGABUE, *La testimonianza escatologica della vita religiosa*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1968; IDEM, *Teologia della vita religiosa*, Centro Ecumenico "Ut unum sint", Roma 1972; L. LOCHET, *Aux sources de renouveau adapté de la vie religieuse. Sa valeur de signe dans l'Église*, «Vie spirituelle» 117 (1967); R. SCHULTE, *La vita religiosa come segno*, in G. BARAÚNA (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II: studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica "Lumen gentium"*, Vallecchi, Firenze 1965, 1061-1092.

¹ Tommaso, come altri autori, si ispira, per la sua riflessione sui consigli evangelici, alla dottrina aristotelica dei tre beni umani: le cose esterni o materiali, il proprio corpo, e il bene dell'anima (principalmente la volontà) *Ethica* I, 8 (1098b12). Al primo corrisponde la povertà, al secondo la continenza, al terzo l'obbedienza: cfr. *S.Th.* II-II, q. 186, a. 7c. Si sa che la dottrina sui tre consigli è apparsa in forma sistematica non prima del sec. XII. ² Cfr. p. 85, nota 2.

³ Dalla poesia *Nada te turbe*, in *Obras completas* (ed. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O. STEGGINK), BAC, Madrid 1997, 667.

⁴ Questo aspetto si trova presente nella spiegazione di T. MATURA rispetto al radicalismo cristiano vissuto dai religiosi: «il est l'élément perturbateur nécessaire au dynamisme, à l'insatisfaction, à l'attente de ce que doit advenir mais l'est pas encore» *La radicalisme évangélique: aux sources de la vie chrétienne*, Cerf, Paris 1978, 201.

⁵ *Lumen gentium*, n. 44. E altrove si legge: «Poiché infatti il popolo di Dio non ha qui città perma-

essa Giovanni Paolo II scrive: «la missione della vita consacrata: indicare come meta agli altri fratelli e sorelle, tenendo fisso lo sguardo sulla pace futura, la beatitudine definitiva che è presso Dio». ¹ José Luis Illanes sostiene che la vita religiosa «rende testimonianza dinanzi alla totalità dei cristiani della profondità dell'amore che Dio offre e del bisogno di corrispondere a questo amore non in un modo superficiale o approssimativo, ma in maniera piena e radicale». ² La vita consacrata quindi diventa segno, testimonianza viva di fronte all'umanità intera. ³ Anche se la vita consacrata non è solo un segno. È un segno basato sulla rinuncia pubblica dei beni creati, la quale dà alle persone che la compiono una speciale vicinanza a Dio, una particolare efficacia apostolica, che spinge l'umanità al fervore delle origini cristiane e alla radicalità della fede. In breve, si tratta un segno che proclama Dio come l'Assoluto. ⁴

Tutti i cristiani sono chiamati alla radicalità evangelica; ⁵ se sono fedeli alla propria vocazione potranno godere in questa vita e nell'altra del "centuplo" di

nente, ma va in cerca della futura, lo stato religioso, che rende più liberi i suoi seguaci dalle cure terrene, rende visibile per tutti i credenti la presenza, già in questo mondo, dei beni celesti, meglio testimonia la vita nuova ed eterna, acquistata dalla redenzione di Cristo, e meglio preannuncia la futura resurrezione e la gloria del regno celeste»: *ibidem*.

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 33. La stessa idea viene ripetuta molto spesso lungo il documento, nei nn. 1, 15, 20, 25, 32s, 35, 65, e specialmente nel cap. 3, nn. 72ss, 76, 84, 87, 109.

² ILLANES, *Precetti e consigli*, 195. E lo stesso autore: «El religioso, experimentando como cristiano la llamada a la santidad, la testimonia de forma, en uno u otro grado, pública, puesto que, en virtud de su consagración, ha sido constituido ante la Iglesia y ante el mundo entero como recordatorio o despertador de esa exigencia de santidad a la que todo cristiano debe responder»: *Llamada a la santidad y radicalismo cristiano* (1987), in *Laicado y sacerdocio*, EUNSA, Pamplona 2001, 163-186, qui 179.

³ È la posizione sostenuta più volte da K. RAHNER, *Sui consigli evangelici*, in *Nuovi Saggi*, vol. 2, Paoline, Roma 1968, 513-552; *Per una teologia della rinuncia*, in *Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1965, 79-96. Per Rahner, la vita religiosa è una sorte di «segno oggettivo della fede nella grazia soprannaturale e trascendente» E. FERASIN, *Un lungo cammino di fedeltà*, LAS, Roma 1996, 65. La perfezione della vita religiosa non è in funzione della carità a cui tutti sono chiamati, spiega Rahner, ma all'epifania della fede. Così si comprende il valore della rinuncia, volontaria e pubblica, dei beni creati. In questo modo le attività laicali hanno valore anche in sé, e la vita religiosa svolge un compito *manifestativo* dell'assoluto di Dio. Malgrado i pregi di questa spiegazione che condivido appieno, G. MOIOLI ha fatto notare che con essa Rahner sembra collocare la realtà della grazia divina proprio all'interno dei valori terreni, autonomi e autosufficienti: *Matrimonio e verginità*, "Enciclopedia del Matrimonio", a cura di T. GOFFI, Queriniana, Brescia 1968³, 400. Ugualmente J. SERVAIS fa notare che la posizione di Rahner isola lo stato laicale da quello religioso: *Il regno di Dio e la vita consacrata*, in «Studia Missionalia» 46 (1997) 171-194.

⁴ Cfr. l'attenta analisi di GOZZELINO, *Seguono Cristo più da vicino*, che riflette a lungo sulle proposte più rilevanti fatte negli ultimi decenni sulla specificità della vita consacrata: la teologia delle due vie, quella del ripristino del fervore delle origini e della alterità della fede, la dottrina del segno, quella della rinuncia, e la teologia dell'apostolato: *ibidem*, 79-131. Questo autore comunque tenta di sintetizzare queste proposte in una sola, descrivendo il religioso come "professionista dell'Assoluto": *ibidem*, 140-153. Per un riassunto, cfr. IDEM, l'articolo *Vita consacrata*, 594-600.

⁵ Si tratta di un aspetto centrale del magistero del Concilio Vaticano II: *Lumen gentium*, nn. 39-42. TILLARD, (cfr. le opere citate a p. 69, nota 4) e MATURA (*La radicalisme évangélique*) hanno tentato di trovare il nocciolo essenziale della vita religiosa non più nella vita secondo i consigli (pur non escludendone, ovviamente), ma nella *radicalità evangelica*. Cfr. il riassunto di ILLANES, nel suo studio *Llamada a la santidad*, specialmente 172-176. Questo autore fa vedere che l'invito al radicalismo cristiano è indirizzato a tutti i credenti e non soltanto ad alcuni.

ciò che hanno lasciato, oltre alla vita eterna (cfr. Mt 19,29; Mc 10,30). Solo alcuni però sono chiamati, mediante voti pubblici, a dare una testimonianza pubblica della loro fiducia incondizionata in Dio, creatore del cielo e della terra, fonte di ogni bene. Queste sono le persone consacrate. Anche se i voti che esse esprimono pubblicamente mirano alla pienezza umana in Dio (per questo si parla di "testimonianza escatologica"), non è corretto affermare che i consigli evangelici, come tali, costituiranno la caratteristica propria e il profilo esistenziale della vita eterna. In realtà, la volontà di rinunciare *in modo perpetuo* ai beni creati potrebbe, senza volerlo, dare agli uomini un giudizio di valore sostanzialmente negativo (o di indifferenza) rispetto al mondo creato, dono di Dio: al libero agire dell'uomo, alla vocazione matrimoniale, ai beni terreni.

Una loro rinuncia *temporanea*, invece, potrebbe servire come ricordo vivo, gioioso e corredentivo del valore limitato dei beni creati da Dio e indirizzati alla sua gloria. Nella vita eterna, in effetti, i giusti avranno abbondanza di beni a loro disposizione, come dimostrano le immagini evangeliche del banchetto (cfr. Mt 22,1-14; Ap 19,9-18), senza esserne mai saziati. Si verificherà appieno la sentenza di Paolo ai Corinzi: «Tutto è vostro: Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio» (1Cor 3,21-23). Ugualmente i giusti potranno gioire della gloria dei figli da loro generati, naturali oppure spirituali.¹ Infine, pur fissi in Dio e contemplandolo eternamente, i beati saranno perfettamente liberi di fare quello che vogliono.² Anzi, si può pensare che in cielo l'uomo riceverà di nuovo da Dio, moltiplicati, purificati ed elevati, tutti i beni creati che liberamente in questa vita egli ha rinunciato per amore di Dio in unione con Cristo.³

5. Il celibato e l'obbedienza del sacerdote

Von Balthasar insegna che la ragione di fondo del celibato e dell'obbedienza del sacerdote sta nell'ordine della sua santità soggettiva. Per questo conviene che il ministro ordinato, che agisce *in persona Christi*, e quindi secondo la santità oggettiva di Questi, cerchi anche una santità personale, in questo caso seguendo i consigli evangelici, per dare una maggiore efficacia al proprio ministero.

Bisogna però tener presente che la vera ragione del celibato e dell'obbedienza del sacerdote non è primariamente ordinata alla sua conformità interiore al Cristo (cosa richiesta ad ogni cristiano), ma piuttosto allo svolgimento del suo ministero oggettivo di impersonare il Signore Gesù, Verbo incarnato, sommo ed eterno Sacerdote, Redentore del mondo. Come abbiamo già visto, il celibato di Gesù deriva in fin dei conti dalla sua divinità, e dal fatto che, in obbedienza al

¹ Cfr. il mio studio *La muerte y la esperanza*, Palabra, Madrid 2004, pp. 69s.

² Si tratta di un tema sviluppato ad esempio da san Gregorio di Nissa: cfr. V. E. F. HARRISON, *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa*, Edwin Mellen Press, Lewiston - Queenston 1992.

³ Imposto la questione nel mio studio *La muerte y la esperanza*, 69-73, in base ad autori come R. Guardini, G. Marcel, G. M. Hopkins, E. Jünger, W. Pannenberg.

Padre, vuole comunicare la forza salvifica divina a tutti gli uomini, non in base alla generazione umana ma per mezzo della fede e del Battesimo. Conviene che il sacerdote sia celibe fundamentalmente perché deve fare le veci di Gesù nel suo agire salvifico.¹ È il *ministero* del sacerdote ciò che rende sommamente conveniente il suo celibato: non solo il *fatto* del ministero, ma più ancora il *contenuto* del ministero. Ovvero, non è semplicemente il fatto che il celibato permetta al sacerdote di dedicare tutto il suo tempo e le sue energie al bene spirituale del popolo di Dio. Più ancora, il celibato del sacerdote esprime il fatto che la grazia salvifica *viene soltanto da Dio* per mezzo della fede e dei sacramenti. Il sacerdote in quanto celibe diventa quindi icona, ricordo vivo, della salvezza che viene per grazia.

Qualcosa del genere si può dire dell'obbedienza sacerdotale. Essa non è in primo luogo un mezzo ascetico per dominare la propria volontà di fronte ai capricci delle passioni disordinate, facilitando così la propria crescita in santità. Con la ricezione degli ordini sacri il ministro, sacramentalmente identificato con Cristo, diventa depositario di tutti i beni divini destinati agli uomini: la parola di Dio, il sangue di Cristo, la medesima vita eterna. È questa infinita ricchezza che deve amministrare ciò che lo obbliga all'obbedienza ecclesiastica. In altre parole, il sacerdote deve obbedire fedelmente, nella Chiesa, per ragioni radicalmente oggettive, proprio perché i beni da trasmettere non sono suoi, ma interamente di Cristo. Si tratta comunque di un aspetto della vita sacerdotale che von Balthasar apprezza.²

6. Il laicato e il matrimonio

Le affermazioni di von Balthasar riguardanti lo stretto legame tra laicato e matrimonio vanno, a nostro avviso, redimensionate. Non solo perché sin dall'inizio del cristianesimo alcuni cristiani, senza assumere voti pubblicamente secondo i consigli evangelici, hanno vissuto una vita celibe, sentendosi chiamati da Dio ad essa;³ ma anche perché non sembra legittimo, dal punto di vista biblico, attribuire lo "stato di elezione" soltanto ai sacerdoti e alle persone consacrate.

¹ Nel decreto *Presbyterorum ordinis* del Vaticano II (1965) ci si riferisce con queste parole al celibato sacerdotale: «La missione sacerdotale è tutta dedicata al servizio della nuova umanità che Cristo, vincitore della morte, suscita nel mondo con il suo Spirito, e che deriva la propria origine "non dal sangue, né da volontà di carne, né da volontà d'uomo, ma da Dio" (Gv 1,13)» n. 16. Cfr. anche PAOLO VI, Enc. *Sacerdotalis caelibatus* (1967), GIOVANNI PAOLO II, Es. Apost. *Pastores dabo vobis* (1992), n. 29e.

² Il sacerdozio «non solo esige obbedienza, ma è nella sua stessa essenza obbedienza»: SVC 232.

³ Tra l'altro, cfr. C. TIBILETTI, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, G. Bretschneider, Roma 1983²; V. GROSSI, *La verginità negli scritti dei Padri, in Il celibato per il regno*, Milano 1977, 133-164; L. BOUYER, *La verginità, in La spiritualità dei Padri: II-V secolo: martirio, verginità, gnosi cristiana*, Dehoniane, Bologna 1984, 75-120; L. GUY, *Radical Discipleship: Asceticism and Monasticism*, in *Introducing Early Christianity: a Topical Survey of its Life, Beliefs, and Practices*, Inter-Varsity, Downers Grove (IL) 2004, 133-164 (l'autore, protestante, dubita che il celibato nei primi tempi del cristianesimo fosse oggetto di voto: *ibidem*, 134-137).

Nella lettera agli Efesini si legge che in Cristo, Dio «ci ha scelti [oppure “eletti”] prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (Ef 1,4s). La categoria veterotestamentaria di elezione equivale, quindi, a quella paolina della predestinazione,¹ una categoria applicabile in primo luogo a Cristo, poi alla Chiesa nel suo insieme, e certamente non escludente *a priori* nessun credente cristiano.² Indubbiamente la chiamata del cristiano laico non si presenta sempre accompagnata dalle forme ecclesiali speciali o formalizzate, né viene vissuta necessariamente nel contesto di un'esperienza spirituale consapevole e puntuale con un cambiamento nello stile di vita. Tuttavia, la vocazione del laico cristiano non è meno divina per il fatto di essere associata ad una grande varietà di circostanze umane quotidiane, che alla luce della fede sono tutt'altro che contingenti.

VI. A MODO DI CONCLUSIONE

Le esortazioni apostoliche post-sinodali *Christifideles laici* e *Vita consecrata* di Giovanni Paolo II tengono conto della mutua inerenza dei tre stati – vita consacrata, sacerdozio ministeriale, laicato – all'interno della Chiesa, perché essa possa compiere la sua missione di salvezza.³ Un modo simile di parlare si trova anche negli scritti di von Balthasar.⁴ Tuttavia, come abbiamo visto, egli tende a presentare la vita consacrata come paradigmatica della vita cristiana in genere.

¹ Cfr. L. SERENTHÀ, *Predestinazione*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 2, Marietti, Torino 1977, 775-790, qui 776.

² Sulla centralità della predestinazione per l'antropologia teologica contemporanea, cfr. F. G. BRAMBILLA, *Antropologia Teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, 157-213. Oggi è pacificamente accettata l'applicazione della nozione di elezione e predestinazione a Cristo e alla Chiesa, prima ancora che agli uomini presi individualmente, tra l'altro per evitare i problemi inestricabili sorti all'interno della teologia post-agostiniana e calvinista.

³ «Nella Chiesa-Comunione gli stati di vita sono tra loro così collegati da essere ordinati l'uno all'altro. Certamente comune, anzi unico è il loro significato profondo: quello di essere *modalità secondo cui vivere l'eguale dignità cristiana e l'universale vocazione alla santità nella perfezione dell'amore*. Sono modalità insieme *diverse e complementari*, sicché ciascuna di esse ha una sua originale e inconfondibile fisionomia e nello stesso tempo ciascuna di esse si pone in relazione alle altre e al loro servizio» GIOVANNI PAOLO II, *Es. Apost. Christifideles laici* (1988), n. 55. E in *Vita consecrata*: «Le vocazioni alla vita laicale, al ministero ordinato e alla vita consacrata si possono considerare paradigmatiche, dal momento che tutte le vocazioni particolari, sotto l'uno o l'altro aspetto, si richiamano o si riconducono ad esse, assunte separatamente o congiuntamente, secondo la ricchezza del dono di Dio. Esse, inoltre, sono al servizio l'una dell'altra, per la crescita del Corpo di Cristo nella storia e per la sua missione nel mondo» n. 31.

⁴ «In forza dell'amore tutte le forme di stato di vita ottengono il loro senso ultimo solo nel puro essere l'uno per l'altro e in una specie di reciproca inabitazione (*circumincessio*), attraverso cui l'amore diventa la forma ultima della vita ecclesiale»: SVC 333s. L'amore «deve essere vissuto e rappresentato nella cristianità, e visto a partire da esso rimane secondario se esso viene presentato come l'amore originario del Capo che crea tutto (nell'operare dell'ufficio sacerdotale), o come il tentativo di una risposta del Corpo, tentativo che in risposta all'uomo Cristo è raffigurato in forma femminile (nello stato laicale), oppure infine come il nodo d'indissolubile amore fra i due (nello stato dei voti)»: SVC 335.

Sembra più corretto rapportare tra loro i tre stati in chiave di complementarità piuttosto che di paradigmaticità. Perché il paradigma è solo Cristo. In particolare, la vita religiosa:

Incita non già ad imitare o riprodurre in qualche maniera il suo modo di vivere, ma ad entrare in comunione con Cristo e a percorrere, con Cristo e aprendosi all'azione dello Spirito Santo, il cammino che ognuno è chiamato a percorrere. In altre parole, non c'è, parlando con rigore di termini, nessuna condizione di vita paradigmatica in senso assoluto. Ogni vocazione cristiana, dalla secolare alla religiosa, dalla sacerdotale alla laicale, rende particolare testimonianza a valori diversi, risalta diversi aspetti dell'insondabile ricchezza di Cristo e contribuisce in un modo o in un altro alla missione della Chiesa. Le vocazioni sono, in conseguenza, complementari e si edificano e stimolano a vicenda. Nessuna però rimanda in ultima istanza a se stessa, ma tutte rimandano a Cristo.¹

ABSTRACT

L'articolo presenta il contenuto del libro "Gli stati di vita del cristiano" di Hans Urs von Balthasar. In base ad una riflessione sugli inizi della vita umana sulla terra e sull'identità spirituale di Cristo e di Maria, il teologo svizzero presenta lo stato vissuto secondo i consigli evangelici come paradigmatico per la vita cristiana, non solo per la persona consacrata, ma anche per la vita del ministero ordinato e, in qualche modo, della vita laicale. Nella seconda parte dello studio, si segnalano alcuni aspetti della riflessione di von Balthasar che mostrano dei limiti nella loro fondamentazione teologica: essi riguardano gli inizi dell'umanità, l'identità di Cristo e dei primi suoi discepoli, la qualità paradigmatica della vita religiosa, il significato dell'obbedienza e del celibato sacerdotali.

The article presents and critiques von Balthasar's work "The Christian State of Life". On the basis of his understanding of the beginnings of human life on earth and of the spiritual identity of Christ and Mary, von Balthasar presents life lived according to the evangelical counsels as paradigmatic for Christian life, not only that of consecrated women and men, but also that of ordained ministers and even of lay faithful. Some defective aspects of his thought are then considered, especially in respect of the beginnings of humanity, of the identity of Christ and his first disciples, of the paradigmatic quality of religious life, of the meaning of obedience and celibacy for ordained ministers.

¹ ILLANES, *Precetti e consigli*, 195s. Così come conviene evitare che la vita religiosa sia presentata come qualcosa di paradigmatico per la vita cristiana, Illanes ricorda la necessità di evitare il pericolo opposto, cioè che non diventi paradigmatico lo stato laicale: *Llamada alla santidad*, 183, nota 27.