# Aspettative di sviluppo dell'estetica teologica. Orizzonti reali e immaginari

*di Carlos Medina Labayru*

*Of the two aspects that make up the consciousness of the* Logos *in the Christian tradition the modern rationalist paradigm unilaterally considers only one of them; the moment of the pure concept, outlawing that of the* eidos *or imaginal form. The response that Balthasar suggests to restore the form, and in particular the* Christi *form, is not to fight in vain against the consummation of historical events that have reduced the* Logos *in this way, but to conceive a new alternative that is not properly a* Theology *but rather an* Aesthetics *that is theological. In relation to the novel by Herman Hesse,* The Glass Bead Game*, I postulate that this project of* Theological Aesthetics *displays useful elements not only for theological reflection, but also for the ecclesiological one.*

*Keywords: Von Balthasar - Theological Aesthetics - Hesse - Ecclesiology*

## 1. Un'estetica teologica massimamente eidetica.

La trilogia di Von Balthasar sviluppa un'estetica teologica che, come l'ha definita O'Ryan, è "massimamente eidetica" [1], cioè centrata sulla visione, o forma (*eidos*) della realtà nel suo senso più completo possibile. Il fondamento ultimo di questo *eidos* del Reale è la forma della Trinità, o *forma Christi*, e quindi è un'estetica specificamente "teologica". Il fatto che sia una *Estetica Teologica* e non una *Teologia Estetica* equivale alla proclamazione di una certa preminenza dell'*eidos* su un concetto razionalista e ristretto del *Logos* privo di un significato che il termine includeva nelle sue origini greche e con forza ancora maggiore in seno alla mentalità cristiana. È chiaro che per i filosofi greci la parola *Logos*, che esprime il pensiero nel suo aspetto discorsivo, è intesa a sua volta come la sostanza stessa o la causa del mondo, il che rende possibili due interpretazioni alternative. Innanzitutto, se si enfatizza la componente relativa al discorso, l'identità descritta può prestarsi all'affermazione di un certo razionalismo intellettualistico in cui tutta la realtà come testimonianza della metafisica è compresa nella Logica intesa come sistema esaustivo delle leggi del mondo esibite di fatto, o potenzialmente, in senso formale. Al contrario, se viene enfatizzata la seconda componente dell'equazione, che concepisce il *Logos* come la sostanza ultima, allora sembra che il *Logos* sia qualcosa di più della mera razionalità del concetto e che al suo interno entrino anche le figurazioni dell'immaginazione dotate di un legittimo valore noetico. L'opera di Platone è l'epitome di questa ambiguità di significati nella tradizione greca, perché sebbene sia stato accusato – come ha fatto Heidegger tra gli altri – di concepire la verità come correttezza delle proposizioni – e quindi di essere il pioniere di un idealismo razionalista ostinato nella tradizione occidentale – egli stesso era un poeta, e le sue affermazioni ontologiche fondamentali non si ancorano esclusivamente nella ragione formale.

Il pensiero cristiano, da parte sua, partito da questa eredità greca, ha chiarito l'oscillazione semantica a favore del secondo senso, approfondendo l'idea che il *Logos* fosse la sostanza del mondo. Infatti, identificando il *Logos* con il Verbo di Dio, che dà origine alla creazione e che si è incarnato nella persona di Gesù Cristo, il termine è stato consacrato nel suo significato di Assoluto, testimonianza del Reale. Così, mentre in Occidente prevalse la convinzione paradigmatica che la struttura dell'essere del mondo equivale a quella del pensiero (ed é espressione del reale), il concetto del *Logos* come forma integrale della realtà è stato confermato. Questa situazione finisce, però, con l'arrivo della modernità, che

*1* - C. O´Regan, *The Anatomy of Misremembering. Von Balthasar´s reponse to philosophical modernity.* Vol. I *Hegel*, Herder & Herder Book, St. Louis 2014, pp. 374-517.

rompe con questo modello e dissacra il mondo, installando un nuovo paradigma mentale che non solo separa il mentale (*res cogitans*) dal fisico (*res extensa*), ma che anche stabilisce esplicitamente l'eterogeneità di questi ordini. Questa tendenza successiva del razionalismo è sancita, infatti, con Kant, quando decreta che il Reale in definitiva costituisce un piano *noumenale* che non è governato dalle categorie del nostro intendimento (*Verstand*). Non è più solo che le nostre idee abbiano un'origine soggettiva o psicologica, separata dalla sfera del fisico-naturale, ma che le strutture (categoriche) che animano questi due mondi sono completamente eterogenee tra loro. La metafisica è cognitivamente impossibile in relazione alla realtà ultima.

Il nucleo dell'impresa filosofica di Hegel risiede nel tentativo di ricostituire il modello ontico del *Logos*[2] in uno stadio di pensiero e cultura moderno e post-illuminato. Sebbene la *Conoscenza Assoluta* – come avverte Hegel – sia ridotta nella sua verità se limitata a una formula monolitica, è comunque utile vedere che l'ontologia che egli postula non è altro che l'esistenza di una piena identità tra pensiero ed essere; *che il razionale è reale e il reale razionale*, o che la struttura del pensiero è la stessa della struttura dell'essere *in re*, con il quale sia il dualismo cartesiano che l'esistenza di un mondo *noumenale* vengono annullati contemporaneamente. Con ciò sembrerebbe a prima vista che l'antica tradizione sia stata recuperata, portata al suo culmine nella versione cristiana che concepisce il *Logos* come qualcosa di più della ragione formale-logica. Ma la verità è che secondo Balthasar non è così, e che anche quando l'opera di Hegel sembra essere un superamento della modernità illuminata e perció un effettivo recupero della tradizione cristiana, questa viene ancora piú nascosta. Anzi, quando inosservato, questo costituisce un movimento ancora più dannoso dell'esplicita contravvenzione della verità cristiana che il pensiero moderno comporta, considerato in genere. Si tratta del fatto che una falsificazione che pretende di corrispondere a una certa dottrina è molto più pericolosa per essa di una dottrina contraria che cerca di confutarla direttamente, perché agendo dall'interno – diciamo – in modo surrettizio, installa gradualmente se stessa al posto della versione originale senza creare scompiglio fino al punto che un effettivo lavoro di sostituzione è già consumato e non c'è modo di tornare indietro.

Ciò che O'Ryan vuole sottolineare in relazione al massimo carattere eidetico dell'opera di Balthasar indica la critica che quest'ultimo rivolge a Hegel, poiché

*2* - Cfr. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, dove Taylor parla del modello del *Logos ontico* riferendosi all paradigma mentale – proprio dell'antichità – che fonda la convinzione che la struttura dell'essere del mondo è equivalente a quella del pensiero e mostra ciò che è reale.

*l'Estetica Teologica* è proprio l'opposto di una filosofia del concetto auto-mediato come quella che sviluppa Hegel, che perdendo di vista l'*eidos* come forma della visione estetica potrebbe al massimo costituire – anzi – una *Teologia Estetica* che privilegia il *Logos* nella sua ristretta accezione moderna. Balthasar osserva che la gerarchia stabilita da Hegel per la sequenza storica delle "forme assolute dello Spirito", che concepisce la religione come superiore all'arte, si traduce nell'opinione che l'avvento del cristianesimo, come vera religione, significherebbe la fine dell'Arte[3] (in particolare, del dramma antico, e più in particolare della tragedia). Il problema in relazione a questo è che Hegel non concepisce il *Logos* cristiano nel modo integrale che sostiene Balthasar, ma piuttosto lo riduce alla dialettica del concetto, quindi non riconosce uno spazio effettivo in questo transito che preservi – e ancor meno sviluppi – il valore (noetico) dell'immagine. Ciò si perde nel corso storico che Hegel immagina, il che è confermato dall'idea che la filosofia, dopo tutto, costituisce il discorso maestro che a sua volta sostituisce la religione come espressione della verità dello Spirito. Così, la stessa dialettica che incoraggia il superamento dell'arte da parte del cristianesimo è quella che più tardi – nel sistema hegeliano – descrive il superamento della religione cristiana da parte della filosofia[4].

Questo background razionalista che abroga l'*eidos*, sublimandolo nel concetto, non si limita a rivelare una comprensione ristretta del valore noetico dell'arte nel contesto della genuina tradizione cristiana, ma, a parere di Balthasar, impedisce a Hegel di cogliere la vera Essenza del dramma universale oltre la sfera greca come qualcosa che compromette non solo la possibilità della conoscenza, ma l'esistenza stessa dell'uomo nel suo destino ultimo. La conformazione più alta e più rivelatrice che il dramma – o il drammatico – acquisisce si ha con il cristianesimo, che ne rivela la portata escatologica nella sua interezza. Ciò che definisce correttamente il dramma è che è vissuto esistenzialmente, non una mera rappresentazione[5]. La religione dell'arte greca registra questo fatto in una certa misura. Il dramma è una forma di culto politico-religioso. È un evento civico che compromette l'esistenza della *polis* e con essa quella dei cittadini. In quanto tale, il dramma viene recitato esistenzialmente, o ha una componente esistenziale. Tuttavia, con il cristianesimo l'orizzonte di questo impegno si allarga ancora di più, collegandolo alla verità escatologica universale che governa sul piano personale per ogni individuo come tale. Il mondo è propriamente il teatro in cui l'uomo interpreta il suo destino ultimo rappresentando il suo ruolo di persona oltre alla sua partecipazione di cittadino della

*3* - H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica V.1 Introduzione al Dramma*, Jaca Book, Milano 2012, pp. 58-61.

*4* - *Ibid.*, p. 65.

*5* - *Ibid.*

*polis* etica. Ma, dato che il destino ultimo dell'uomo è definito nel cristianesimo dall'attesa dell'aldilà, della sua perdizione o salvezza dopo il giudizio, il dramma acquista un carattere escatologico che in rapporto alla storia allude ad un'apocalisse. In sintesi, il dramma nella sua costituzione più integrale, come postula Balthasar, implica una sorta di *apocalittica escatologica*. Questo è il *Teodramma*, in cui si rivela il contenuto tematico dell'Estetica Teologica, poiché il valore noetico delle forme – o immagini – esaminate, risiede nella capacità di queste d'insegnare la verità di tali motivi escatologici e in definitiva la forma per eccellenza del *Logos* divino.

Niente di tutto questo, però, troviamo in Hegel, che postula la fine del dramma – e dell'arte in generale – perché non contempla questo coinvolgimento esistenziale (e performativo) della persona con il suo orizzonte escatologico. Egli infatti non vede che l'ambientazione del dramma è effettivamente la scena del mondo e non solo il palcoscenico del teatro formale, o perché non tiene conto – se lo diciamo diversamente – della dimensione esistenziale inclusa nella vita drammatica. Balthasar descrive questa situazione di omissione del vero dramma, che caratterizza la scrittura di Hegel nel suo contenuto sulla storia, più come un'epica che come un dramma in sé, perché nell'epica si tratta di eventi che vengono raccontati da un narratore esterno che affronta la storia da una posizione esterna. Il cristianesimo per Hegel è la religione in cui Dio si rivela esplicitamente come è in se stesso mentre lo Spirito, da parte sua, è l'atto di questo manifestarsi nella storia; è l'attività stessa di questa auto-manifestazione di Dio e del suo dispiegarsi. Ma questo significa che "non c'è più nulla di segreto in Dio"[6], nulla di potenzialmente nascosto alla Ragione, che come tale corrisponde all'attualità dello Spirito. Ciò non significa – ovviamente – che l'intera natura di Dio sia *de facto* smascherata, ma significa che è conoscibile e che allo stesso modo il significato della storia è concettualmente appropriabile. Pertanto, Balthasar giudica il lavoro di Hegel come una versione moderna e rinnovata dello gnosticismo della prima era cristiana, che riduce la fede a una forma umana di conoscenza[7]. Quindi, se c'è un apocalittico nel racconto hegeliano della storia è comunque un apocalittico gnostico in stile epico, non drammatico come quello che sostiene Balthasar. In realtà, argomenta Balthasar, la verità di Dio, nel suo Spirito, non è appropriabile nè conoscibile affatto, ma il mistero rimane sempre, e questo è infatti sottolineato dalla reale natura della drammatica condizione dell'esistenza, che rende la storia qualcosa che alla fine sfugge alla ragione perché vive – e quindi si rifà – nella decisione sempre attuale dell'uomo. L'anima dell'uomo – di ogni singolo uomo – è ciò che si impegna esistenzialmente

*6* - G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* V.1, Clarendon Press, Oxford 2007, p. 332.

*7* - H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica,* V.5, Jaca Book, Milano 2015, pp. 510-525.

sotto l'orizzonte dell'*eschaton* così che la storia non è solo il processo di certi eventi che descrivono il raggiungimento della *Conoscenza Assoluta*, ma una storia di salvezza personale e collettiva che potrebbe essere meglio descritta come il reclutamento o la selezione di coloro che saranno gli abitanti della città di Dio, o Paradiso, e la definizione di quegli altri invece che lo saranno del fuoco. Questa dimensione escatologica non ha posto nella descrizione di un'epica, ma richiede il dramma. Oppure, in altre parole, dato che ciò che viene riprodotto nella storia è l'anima stessa della persona e non una semplice conoscenza indipendente il cui valore è esogeno ad essa, la sua descrizione autentica può avere solo la forma del drammatico[8].

In sintesi, seguendo questi ragionamenti possiamo già vedere perché, secondo Balthasar, non è la teologia che dovrebbe venire al primo posto nella scienza cristiana di cui abbiamo bisogno oggi. Dire che questa scienza deve essere un'estetica teologica e non una teologia estetica equivale a sostenere che è, in senso stretto o fondamentalmente, un'estetica e non una teologia. Ma questo movimento di trasformazione che Balthasar postula da una teologia a un'estetica è una necessità a causa dei tempi attuali e della loro rispettiva mentalità paradigmatica. È dovuto in particolare al fatto che la comprensione del *Logos* nella modernità è stata risolta da un concetto del *Logos* gnostico, razionalista, che ha dimenticato – o negligentemente omesso – il momento della forma, ovvero dell'*Eidos*. È in questa contingenza che il cristianesimo non può più fondamentalmente poggiare su una teologia come nei tempi precedenti, perché il *Logos* significa adesso qualcos'altro, molto più ristretto.

## 2. Hegel e la moderna deformazione secolare della Trinità cristiana

L´affettazione più profonda della distorsione moderna del significato tradizionale del *Logos* si verifica nella concezione cristiana della Trinità in quanto *forma Christi*[9]. La moderna ipertrofia razionalista porta a perdere di vista il senso *eidetico* del *Logos* e, così facendo, lo stabilisce nel suo mero carattere logico-razionale, privandolo del momento estetico della forma. Ma la forma universale che più propriamente costituisce l'essenza del *Logos* per la tradizione cristiana è la *forma Christi* della Trinità. In questo modo, al suo livello più profondo, l'indebolimento dei

*8* - "noi possiamo interrogarci sull'«essenza» dell'uomo soltanto nel vivo atto della sua esistenza. Non esiste altra antropologia fuori di quella drammatica". H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica,* V.2: *Le persone del dramma: l'uomo in Dio,* Jaca Book, Milano 2012, p. 317.

*9* - P. Coda, *La percezione della forma, fenomenologia e cristologia in Hegel*, Cittá Nuova, Roma 2007.

fondamenti della tradizione occidentale – causata dalla distorsione del *Logos* – risiede proprio in questa affettazione della *forma Christi* nella misura in cui è vissuta sotto il nuovo clima mentale moderno.

Se ammettiamo che la filosofia costituisce l'istanza per eccellenza in cui si effettua la chiarificazione critica dell'esperienza quotidiana degli individui, e quindi si esprime l'ontologia di un paradigma attuale – cioè la mentalità e l'*ethos* di una certa epoca – allora sembra che possiamo indicare la concezione hegeliana della struttura triadica del *Logos* come l'epitome in cui la suddetta deturpazione del significato della *forma Christi* è esibita con maggiore fermezza. Abbiamo già visto che il sistema di Hegel, nonostante le sue pretese di superare il razionalismo moderno che eredita dall'Illuminismo, subordina l'equazione estetica al dominio della razionalità, con il quale in realtà non fa altro che portare al suo maggior raggio d'azione il derivato razionalistico, anche se in modo surrettizio. Ora si tratta di vedere rigorosamente come questo movimento sia correlato alla rispettiva concezione e deformazione della Trinità.

Sulla deformazione hegeliana del concetto cristiano della Trinità ci sono già indagini decisive[10], ma ciò che mi interessa sottolineare qui è solo il modo in cui questa azione riflette la deriva iper-razionalista della cultura. In questo senso, credo che ciò che ha fatto Hegel nel concepire la dialettica nella sua struttura triadica sia stato spersonalizzare e portare a un concetto puro la dinamica intrinseca del *Logos* che nelle epoche precedenti era sperimentata sotto la figura della divina Trinità. Il *Logos* appare ora chiaro come la pura attività dell'intelletto (pensiero), anch'esso incarnato nell'essere reale, ma distaccato dalla sua figurazione umana.

Diamo un'occhiata a questo in modo più dettagliato. In definitiva, il nucleo tematico della metafisica hegeliana si è concentrato sulla relazione stessa tra le parti dell'oggetto e il soggetto che costituiscono la struttura dell'autocoscienza, invece che su nessuna di queste separatamente. O in altre parole, nel concepire il sistema della struttura dialettica stessa come veramente reale, in ultima analisi, al di sopra dei poli particolari[11]. Il reale non è né l'oggetto né il soggetto

---

***10*** - Sto pensando specificamente ai lavori di P. Coda, *Il negativo e la Trinitá, ipotesi su Hegel,* Cittá Nuova, Roma 1987; e di C. O´Regan, *The Heterodox Hegel*, SUNY, Albany 1994.

***11*** - Questa concezione dell'essere come rapporto dialettico tra soggetto e oggetto è chiaramente evidenziata nell'introduzione alla *Fenomenologia dello Spirito* dove Hegel stabilisce i termini della struttura che la soggiace. Dobbiamo intendere la parte del soggetto come *il sapere che conosce l'oggetto*, o il *per-sè* dell'oggetto per la coscienza, mentre l'oggetto, da parte sua, costituisce la verità o il *in sè*. Ebbene, da qui in poi, ciò che fa Hegel è sostituire, come criterio ultimo della realtà, la distinzione interno-esterno del soggetto-oggetto con l'idea che la dialettica che regge l'opposizione della coscienza tra la sua verità e la sua conoscenza dell'oggetto è la stessa dialettica che avviene nella realtà – potremmo dire extra-menta-

separatamente, indipendentemente, ma piuttosto entrambi (entrambi i momenti sono reali) ma in quanto determinati dal movimento dialettico. Ora, questo movimento possiede intrinsecamente una struttura triadica che presumibilmente, se applicata alle dinamiche dello Spirito, esibirebbe lo sviluppo stesso della Trinità cristiana nella storia. Nel contesto del sistema hegeliano ciò significa passare dal campo di studio trattato nella *Logica* a quello della *Fenomenologia*. Tuttavia, se osserviamo attentamente la dialettica del *Geist* ci rendiamo conto che il motivo che spiega la trasformazione delle figure dell'autocoscienza – cioè il passaggio dall'una all'altra nella serie – è ancora una mera necessità logica, non storica, o almeno non proprio storica nel senso più profondo in cui la teologia cristiana intende la storia, che include l'*eschaton*. Si pensi a cosa spiega, ad esempio, il passaggio dalla *coscienza stoica* alla *coscienza infelice* o da una figura qualsiasi all'altra e si vedrà che ciò che è coinvolto sono mere considerazioni logiche sul significato di ogni momento storico empirico per il divenire dell'autocoscienza verso il raggiungimento di un certo stato comprensivo del soggetto (conoscenza assoluta) così come ciò che, in base a questo divenire, corrisponderebbe dialetticamente ad affermarsi nella fase successiva. La forma logica o dialettica è ciò che guida la successione delle figure[12], ma non c'è spazio per ciò che potrebbe essere completamente al di fuori della stretta giurisdizione dell'intelletto poiché non avviene ancora, ma è comunque governato da uno specifico senso dell'ordine scatologico. Nello specifico, mi riferisco alla storia della salvezza – personale e collettiva – che è una parte fondamentale della vita dello Spirito per la religione, che non potremmo tagliare senza snaturarne la posizione, come sostiene Balthasar[13]. È quella che si potrebbe chiamare – lo abbiamo già detto – come la storia del reclutamento degli abitanti della città di Dio, immancabilmente associata, nella vera tradizione cristiana, all'azione salvifica di Cristo. In questa azione Gesù si rivela nella sua forma personale, il che significa che ciò che è coinvolto è la figura concreta delle tre persone, e non semplicemente una figurazione astratta dei momenti logico-epistemici della divina Trinità, come la concepisce Hegel, operante nella storia.

Questo mostra poi che Hegel ha elevato al più alto livello la dialettica con la sua intrinseca struttura triadica, concependola come la consistenza ultima di ciò che è reale. La rivelazione originale di questa essenza trina della struttura, o

---

le o *in re* –. O cos'è lo stesso ma detto in un altro modo, che ciò che è reale alla fine è la dialettica, o il movimento stesso; non l'oggetto o il soggetto separatamente (cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Akademie-Verlag, Berlin 1998, pp. 68-69).

**12** - *Ibid.*, pp. 72-73.

**13** - H.U. von Balthasar, *Teodramática,* V.3: *Las Personas del Drama: el hombre en Cristo*, Ediciones Encuentro, Madrid 2007, p. 37.

forma del mondo, avviene con il cristianesimo, e quindi sembra che il lavoro di Hegel fosse legato a questa tradizione. Tuttavia, Hegel in realtà sottoscrive solo l'aspetto logico-razionale del *Logos* dialettico, sottolineando la struttura triadica della sua dinamica. Ma gli eventi di questa – così concepiti – sono soltanto dei momenti astratti della razionalità, che tralasciano la figurazione "personale" della Trinità. Il fatto è che, per la tradizione cristiana, le tre istanze implicate sono più che semplici tappe di una determinata successione di superamento storico-epistemico, o di conoscenza – che si suppone agisca nella storia –, ma piuttosto il dispiegarsi concreto della realtà di Dio nelle sue tre persone. E poiché quest'ultima, la *forma Christi*, è la più alta e profonda espressione della forma essenziale, o *eidos*, nella tradizione cristiana occidentale, questo riduzionismo quindi non solo implica che Hegel abbia erroneamente decretato la fine dell'arte, rimuovendo la forma, come abbiamo visto prima, ma che con esso abbia anche stravolto tutta la metafisica.

L'opera di Hegel, in sintesi, non è il superamento ma il successivo e più perfetto compimento del paradigma e dell'*ethos* moderni, la cui più profonda affettazione di deformazione del *Logos* incombe sulla tradizione cristiana, in particolare, sostituendo l'autentica *forma Christi* della Trinità delle persone con una figurazione razionalistica della struttura triadica della realtà unitaria dell'essere e del pensiero.

## 3. Ecclesiologia ed estetica teologica. Una prospettiva immaginata.

Dal momento che la filosofia moderna, e con essa l'intero *ethos* del modo di vivere e di pensare moderno, hanno privato la figura del *Logos* – nel pensiero cosciente dell'uomo – del suo contenuto estetico, o immaginale-*eidetico*, e che questo è anche tradotto in una completa trasgressione della metafisica tradizionale senza aver eretto però una nuova alternativa di pari sistematicità e robustezza nel suo spessore storico, vale la pena interrogarsi sui nuovi presupposti sulla base dei quali forse si potrá erigere una rinascita della Chiesa che la riporti al suo vero posto e importanza nel contesto delle istituzioni sociali dopo la sua relativa perdita di influenza nella modernità. La storia non torna indietro né si ripete nella sua essenza, per cui non è sensato aspettarsi che si ripristini quella situazione (premoderna) in cui la chiesa si mescola e si confonde con lo Stato, condividendo in modo ibrido la funzione coercitiva del diritto civile sugli uomini. "A Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio", disse Gesù Cristo. La perdita di potere e influenza politica che la Chiesa ha subito in Occidente durante la modernità può ben costituire uno scenario virtuoso che finisca per favorirla in futuro quando si guardi indietro all'opera della modernità. Infatti, se guardiamo attentamente al nostro tempo, vediamo

che una conseguenza pratica centrale del pensiero iperrazionalista è stata l'idea paradigmatica che una riforma sociale verso un mondo più etico potrebbe essere prodotta attraverso mezzi politici. Questa però è ed è sempre stata un'illusione, con la differenza forse che prima della separazione tra Stato e Chiesa – come effettivo assetto istituzionale – sembrava più difficile vederla, mentre oggi, se siamo vigili, pare che siamo in una posizione migliore per arrivare a capire in pieno il senso storico profondo di quelle sagge parole di Gesù. La Chiesa non è lo Stato. Ed è bene che siano separati. Ai fini della formazione di una società buona o ben ordinata, le istituzioni politiche sono certamente importanti. Sono una base minima che non può mancare. Ma con quella base minima raggiunta e mantenuta in uno stato operativo relativamente desiderabile, la missione della Chiesa è molto più importante. È un'istituzione, in realtà, della sfera della società civile in contrapposizione allo stato-pubblico, il cui messaggio punta non alla coercizione legale o morale, ma alla profonda conversione interna e sincera degli uomini. Per questo, è solo attraverso la religione, e attraverso la sua istituzione, la Chiesa, che potrebbe avvenire una vera riforma spirituale ed etica dell'umanità, mentre aspettarsela dalla politica è insensato.

Quindi, se la separazione chiesa-stato si rivela una virtù e la mancanza di potere politico non è un danno, il vero problema che ha colpito la Chiesa nei tempi moderni è stato piuttosto la perdita della sua influenza culturale. Di conseguenza, dato che questo deterioramento obbedisce, nel profondo, al corso storico di deformazione del *Logos* che abbiamo descritto – in cui la funzione logico-razionalista prevale sul momento della forma *eidetica*, e finisce per nasconderla –, si scopre che l'impresa di Balthasar di erigere la dottrina ecclesiale come un'estetica – fondata nell'*eidos* – piuttosto che come una teologia –fondata nel "logos" moderno – è di vitale importanza. Qui nella possibile esecuzione dell'*estetica teologica* per la riformulazione della dottrina risiede l'enorme potenziale pratico del lavoro balthasariano per la storia della Chiesa.

Ma infine, quale forma potrebbe assumere una Chiesa la cui dottrina è fondata sull'estetica (teologica) in contrapposizione all'antica Chiesa fondata sulla teologia? È impossibile saperlo in anticipo e qualsiasi visione deliberatamente tentata non ci riesce. Credo però che un'immaginazione idealizzata, appunto artistico-letteraria, di quel modello di futura istituzione si possa trovare prefigurata nel romanzo "Il giuoco delle perle di vetro" di Herman Hesse, titolo che costituisce una delle sue opere più ampie e molto probabilmente nell'intenzione dell'autore il suo capolavoro. Non ho molto spazio per descrivere nel dettaglio il modo in cui l'istituzione dell'Ordine immaginata da Hesse, del gioco, evoca una possibile forma della futura Chiesa umana, ma ci sono almeno due aspetti centrali che vorrei rilevare qui – almeno menzionarli e descriverli breve-

mente – che possono renderne conto, tenendo conto della prevista evoluzione a favore dell'Estetica.

Il primo punto è che il gioco delle perle, che è l'attività e il prodotto del lavoro dei membri dell'Ordine, non è una dottrina eretta alla maniera di una dogmatica delle proposizioni teologiche corrette, ma piuttosto costituisce un esercizio spirituale il cui prodotto è un particolare tipo di opera d'arte. Hesse si preoccupa di non chiarire affatto cosa sia uno di questi giochi, poiché la scena si riflette in un futuro di un grado più elevato di evoluzione culturale, quindi sembra normale che situati nel nostro presente moderno non siamo capaci di concepire cosa implichi quel mondo e con esso il gioco stesso. Comunque, ciò che è chiaro è che il gioco è un prodotto che riunisce le più alte conoscenze della cultura umana, inclusa la filosofia, e che si incarna come un "gioco" alla maniera dell'Arte[14]. Si tratta, quindi, eminentemente di un'espressione artistica più che limitatamente razionale, il che implica, secondo quanto esposto, il recupero della forma – dell'*eidos* – all'interno del *Logos*, che si era persa durante la modernità con la sua enfasi paradigmatica del momento concettuale. Quindi, anche se non c'è tacita menzione della *forma Christi*, se guardiamo alla tradizione cristiana c'è da aspettarsi che sia ancora implicita, poiché è la più alta espressione della forma spirituale. Con questo, l'istituzione del gioco delle perline è un'espressione dello spirito oltre che della religione. È, infatti, la forma culminante che la dottrina può raggiungere e che le viene data come postula Balthasar non come una teologia, ma come un'estetica teologica massimamente eidetica.

Che l'istituzione del gioco sia concepibile come una religione sembra essere confermato anche dal fatto che appare istituzionalizzata nella pratica come un Ordine, caratterizzato dalla disciplina e dalla coltivazione dello spirito sotto un regime che evoca quello del monachesimo[15]. Questo ci porta al secondo punto, dell'istituzionalità della religione nella società umana, come Chiesa, e del suo rapporto con lo Stato, poiché nella scena narrata da Hesse tutto indica che è stata finalmente raggiunta una completa maturazione di ciò che oggi vediamo forse sviluppato nella sua prima fase, in cui si comincia a comprendere appieno che il consolidamento della separazione Chiesa-Stato non significa di per sé un danno alla Chiesa ma anzi la indirizza nel suo vero ruolo sociale e culturale. Questo, ovviamente, non significa che gli uomini di Chiesa non esercitino un'attività "politica" o "diplomatica"; è certo che devono farlo, a maggior ragione se occupano posizioni di gerarchia istituzionale, ma piuttosto che non è più, però, la Chiesa, considerata di per sé un'Istituzione legata allo Stato, direttamente o indirettamente coinvolta nella pro-

**14** - H. Hesse, *Das Glasperlenspiel*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2012, pp. 7-8.

**15** - *Ibid.*, pp. 253-254.

mulgazione e attuazione delle leggi. La differenza è importante e potrebbe essere illustrata dicendo che il coinvolgimento della Chiesa nella lotta per il potere dovrebbe essere limitato a ciò che è solo necessario per preservare la propria esistenza in modo positivo, ma non invece per estendere la sua influenza come dottrina globale sulle coscienze facendo le leggi come se fosse a capo di uno stato teocratico. Ed è proprio questo ciò che sembra essere completamente assunto e decantato nella coscienza culturale del mondo futuro immaginato da Hesse nel suo romanzo. La storia biografica di José Knecht, il protagonista della storia, non è solo quella della sua ascesa come grande maestro nel gioco delle perline man mano che cresce, ma anche quella della sua ascesa gerarchica all'interno dell'Ordine come grande diplomatico, o politico in questo senso, incaricato di assicurare l'esistenza e la prosperità dell'Ordine a livello sociale e culturale. L'Ordine, tuttavia, non è confuso con lo Stato in quanto istituzione politica incaricata della legislazione e del controllo dell'ordine sociale, né è coinvolto in una temporanea lotta per il potere. Invece, la sua indipendenza è sancita come istituzione culturale sostenuta spontaneamente dalla società civile.

Ma ecco un altro punto decisivo, che spiega quella che ho descritto come la completa maturazione del ruolo sociale e culturale della Chiesa, riflessa nel romanzo di Hesse, non compiuta solo nella sua prima fase ma, ancor di più, in una seconda, da cui la nostra età moderna è ancora lontana, e che denota così, più chiaramente, che l'immagine mostrata si riferisce a un'epoca futura di cultura superiore. È il fatto che nel mondo descritto, l'istituzione dell'Ordine del gioco delle perline – analoga alla Chiesa – sembra chiaramente godere di un completo riconoscimento sociale ed essere in prima linea nell'influenza culturale[16]. La Chiesa è, per così dire, l'istituzione per eccellenza della cultura umana e quindi è riconosciuta in un clima di cultura e di evoluzione sociale superiore dell'umanità. Con questo la Chiesa realizza davvero la sua essenza.

In breve, tenendo conto del modo in cui il romanzo del Gioco delle Perline mostra – forse – nella sua impostazione immaginata, la relazione essenziale tra la natura della dottrina di una religione (la religione cristiana), nel suo successivo stato evolutivo come Estetica, e l'istituzione della Chiesa, possiamo forse estrarre il seguente insegnamento. Lo Stato è l'istituzione politica per eccellenza, ma il suo raggio d'azione in una società buona è in realtà inferiore. Il massiccio sviluppo di una democrazia robusta, con le sue istituzioni funzionanti e un'economia prospera, come sembra essere stato relativamente raggiunto attualmente in alcune delle nazioni più sviluppate, potrebbe essere preso come prova in questa direzione. La politica in esse è sempre meno rilevante, almeno rispetto alle aspettative utopiche

**16** - *Ibid.*, pp. 34-40.

che erano nutrite per il suo rendimento atteso nella coscienza del XIX e XX secolo. Lo Stato dovrebbe limitarsi a governare, cioè legiferare e amministrare ragionevolmente la Res-publica sulla base della volontà di una società civile spiritualmente sana. Da parte sua, invece, la Chiesa è l'istituzione culturale o di civiltà per eccellenza, che sostiene e riflette questa armonia dello spirito e del senso comune della popolazione all'interno della società civile. È chiaro che questa funzione è molto più decisiva e profonda della funzione politica. La Chiesa non aspira in primo luogo a dare una verità teologica da imporre proposizionalmente, ma ha come fondamentale esibire la bellezza della *forma Christi* che da sola espone la verità. La Chiesa manifesta la gloria di Dio in modo artistico e solo secondariamente formula la sua verità in modo dottrinale o filosofico-dogmatico. In questo modo rimane aperta al riconoscimento spontaneo e intimo dell'uomo, le coscienze aderiscono al corpo della Chiesa perché vedono che esso interpreta pienamente le loro individualità soggettive, cosa che solo puó fare una Chiesa la cui dottrina si basa soprattutto sull'immagine-eidos, e non su un logos razionalista.

In definitiva, vediamo che la prevalenza dell'*eidos* nell'estetica teologica, mostrando la dottrina a modo suo, è associata all'evoluzione di una certa forma istituzionale della Chiesa, che le corrisponde. La rivendicazione di una verità teologica, intesa come correttezza delle proposizioni, si presta facilmente ad una disputa tra ordini ideali opposti in campo pratico. Se, inoltre, in questo contesto, la Chiesa viene confusa con lo Stato, in un modo o nell'altro, tale disputa diventa una volontà di controllo, tipica del carattere paradigmatico iper-razionalista di realizzare quegli ideali attraverso il diritto positivo nel mondo (la figura dello Stato Teocratico). Ma ciò che finisce per essere imposto in questo modo sono sempre i termini della volontà puramente umana. Cioè la volontà che detta la storia del mondo, o della città degli uomini, non quella di Dio e la sua storia escatologica di salvezza. Al contrario, una dottrina che privilegia l'espressione dell'*eidos*, nella forma artistica che si limita a esibire la gloria di Dio e la *forma Christi*, sfugge a quella volontà di controllo, perché nessuno è in possesso di una verità ultima e completa propositivo-dogmatica. Riconosce, invece, che c'è sempre un residuo di mistero nella rivelazione divina, e che questo residuo può essere vissuto solo esperienzialmente, evocato nell'angolo più intimo del cuore dell'uomo, o della comunità che è unita a Dio. È una verità che non può essere razionalmente detta in modo esaustivo, ma solo evocata e risvegliata nel sentimento di bellezza dall'arte. In questo modo, e lungo questo percorso, la volontà di controllo, e la sua idea di costruire uno stato teocratico attraverso il potere della legge perde naturalmente forza. Ma con questo, lungi dal perdere una reale influenza, la Chiesa si avvicina alla sua vera e gloriosa realizzazione come istituzione che per sua natura è, non come capo di questo o di un altro organo

politico – nazionale o locale – ma dell'impresa della civiltà, o della società umana; diventa così veramente una Chiesa cattolica, universale. E quando questo è compreso e assimilato, o profondamente impostato nella mente, riflette che è stato raggiunto un più alto livello culturale e di civiltà dell'associazione umana, come tende a mostrare il racconto dell'Ordine del Gioco delle Perline.

CARLOS MEDINA LABAYRU
Profesor Adjunto. Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Valparaíso, Chile
*carlos.medina@uv.cl*