

Bollettino balthasariano (2001-2002)

André-Marie Jerumanis

Centro di studi Hans Urs von Balthasar – Facoltà di Teologia (Lugano)

Si offre con questo "Bollettino balthasariano" una rassegna dei volumi pubblicati su Balthasar negli anni 2001 e 2002, senza tuttavia la pretesa di esaustività; si tratta di uno strumento volto a descrivere il contenuto di tali studi, quale contributo a un aggiornamento bibliografico.

I. Recensione dei libri su Hans Urs von Balthasar pubblicati nell'anno 2001

1. A. Nichols, *Introduction to Hans Urs von Balthasar. Say it is Pentecost. A guide through Balthasar's Logic*, T&T Clark, Edimburgh 2001, pp. 227.

Aidan Nichols conclude la sua introduzione alla presentazione della Trilogia di von Balthasar con il suo terzo libro, nel quale guida il lettore attraverso i meandri della *Teologica* per soffermarsi, infine, sull'*Epilogo* della Trilogia. Si tratta, come afferma l'autore stesso, di uno studio di «haute-vulgarisation», che vuole offrire al clero e ai laici un vademecum del pensiero di von Balthasar. In effetti, è il primo studio elaborato in tal modo e potrà diventare un punto di riferimento per l'accesso alla comprensione del pensiero di Balthasar. Questo studio è certamente un complemento molto utile ad un'altra lettura teologica introduttiva, più centrata sulla cristologia di Balthasar, cioè quella di G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997. Nichols segue von Balthasar da vicino, proponendo un riassunto molto fedele del testo balthasariano, senza sbilanciarsi verso un'interpretazione personale del pensiero. Rileviamo la chiarezza della suddivisione, che permette al lettore di cogliere dai titoli o dai sottotitoli il nucleo della

trattazione balthasariana. Il libro comprende quattro parti, corrispondenti ai tre volumi della *Teologica* e all'*Epilogo*. Nella prima parte, *Truth of the world*, l'autore presenta nel secondo capitolo la relazione stabilita da Balthasar tra essere e verità; nel terzo capitolo esamina il rapporto soggetto-oggetto e Dio; nel quarto capitolo si sofferma sulla concezione balthasariana della libertà e del suo collegamento con l'intimità dell'essere; nel quinto capitolo il mistero della verità viene analizzato mediante la problematica dell'immagine e della realtà; nel sesto capitolo si tratta dell'essere in situazione; nel settimo capitolo l'autore spiega come per Balthasar il concetto di mistero sia concepibile con una ontologia razionale; infine, nell'ultimo capitolo della prima parte, il lettore viene introdotto nella presentazione balthasariana del rapporto tra la verità del mondo e la verità divina mediante la categoria della partecipazione. Nella seconda parte, *Truth of the Word*, l'autore presenta la logica divina, partendo dalla teologia giovannea del rapporto tra verità e amore (cap. 9), per sviluppare il concetto di come nel cristianesimo la logica divina sia logica d'amore (cap. 10). Si passa poi alla logica trinitaria – a partire dalla via analogica, secondo Balthasar – che permette di risalire dall'economico verso l'immanente trinitario (cap. 11). Il dodicesimo capitolo mostra come per Balthasar si tratti di una Cristo-logica. Nel passo successivo, Nichols ci introduce nella logica divina, esaminando la relazione intratrinitaria del Logos (cap. 13) e l'emergenza del mondo mediante il Verbo (cap. 14). Nel capitolo 15 l'autore evidenzia il compimento in Cristo del mistero della creazione per via cata-logica. Nei due ultimi capitoli l'autore presenta la logica dell'incarnazione del Verbo che si fa carne e affronta nel medesimo tempo la logica della contraddizione del peccato. Nella terza parte, *Truth of the Spirit*, l'autore presenta la dimensione pneumatologica della cristologia, mostrando in quale modo lo Spirito, in quanto spirito d'amore, entra nella Logica (cap. 18) e spiegando gli elementi della cristologia balthasariana dello Spirito (cap. 19). In seguito viene presentato lo Spirito Santo come esegeta (cap. 20), come essere personale (cap. 21), in simbiosi con l'opera del Figlio (cap. 22), come Spirito nella Chiesa (capp. 23-24) e come Spirito della missione intramondana (cap. 25). Infine, nell'ultimo capitolo della *Logica*, viene evidenziata la dimensione escatologica, che permette di concepire il dinamismo dell'assunzione di tutta l'umanità, riconciliata mediante il Figlio e ormai presa nella logica di risalita verso il Padre (cap. 26). Nichols conclude il suo studio con la quarta parte, nella quale presenta l'*Epilogo* di Balthasar. È certamente uno studio destinato al pubblico anglosassone, in quanto si vede l'attenzione particolare dell'autore a mostrare le difficoltà che può generare il pensiero metafisico in un ambiente segnato dalla filosofia analitica (cfr. p. 9). Il libro presenta anche un interesse particolare, in quanto realizzato da un teologo dome-

nicano, conoscitore della teologia dell'Aquinate e capace di cogliere meglio di chiunque il positivo della ricerca balthasariana nonché le sue affinità e differenze con la tradizione scolastica. Da una parte, Nichols mostra con chiarezza come l'ontologia filosofica di Balthasar, presentata nel primo volume della *Teologica*, sia una rilettura della *philosophia perennis* (cfr. p. 1), fecondata da Goethe e Schelling (cfr. p. 211). Dall'altra parte, l'autore fa giustamente riferimento alle difficoltà che potrebbero nascere dalla lettura della *Logica*, in quanto essa presenta delle innovazioni nel campo della teologia trinitaria e dell'escatologia, spesso riferite al pensiero di Adrienne von Speyr (cfr. p. 212). Molto prudentemente, egli rimanda al giudizio della *Catholica*, sotto la guida del Magistero, per la valutazione di queste novità. Tali riserve non impediscono a Nichols di scorgere nel pensiero di von Balthasar una fonte d'ispirazione per i cattolici, capace di offrire un supplemento di dinamismo e di attrattività che spesso mancano.

2. M. Imperatori, *H. U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico nella modernità*, Pontificio Seminario Lombardo, Roma 2001, pp. 591.

Come messo in evidenza nella prefazione di Piero Coda, lo studio realizzato da Mario Imperatori è originale in quanto la sua ricerca sulla teologia di Balthasar nella prospettiva storico-teologica offre indicazioni rilevanti, ma finora poco affrontate, per cogliere la teologia del teologo svizzero in quanto teologia della storia nella storia. Nel suo ampio lavoro, condotto con precisione e chiarezza, Imperatori cerca di verificare la pertinenza della chiave storico-teologica, partendo dal libro di Balthasar *Teologia della storia* (1950) e mostrando come il suo contenuto venga sviluppato e ampliato ne *Il tutto nel frammento* (1963) (cap. I) e poi nelle opere successive. Così in un primo momento rileva l'intenzionalità storico-teologica che anima in profondità tutta quanta l'*Estetica* balthasariana (cap. II), per dedicarsi in seguito soprattutto alla *Teodrammatica* (capp. III-VI) e concludere lo studio della Trilogia mostrando come nella *Logica* la Teologia della storia sia determinata essenzialmente dalla cristologia dello Spirito e dalla ecclesiologia pneumatica (cap. VII). Nel capitolo VIII, l'autore presenta l'*Apokalypse der deutschen Seele*, come a conferma della validità della chiave storico-teologica per leggere l'intera opera dell'autore. Nell'epilogo (cap. IX), Imperatori ci offre un'ampia sintesi, molto densa e ricca di suggerimenti per ulteriori studi, nella quale evidenzia la persistenza e la centralità della dimensione storico-teologica nell'opera di Hans Urs von Balthasar. L'autore rileva molto accuratamente che la storicità, per il teologo svizzero, deriva dal

centro stesso del suo teologare, centro eminentemente cristologico e trinitario. Infatti, l'evento cristiano non è un evento confinato nel passato ma «ha una permanente attualità resa tale non soltanto dalla Parola e dai sacramenti, ma anche dai doni dello Spirito e dalla santità cristiana» (p. 543). La teologia della storia di Balthasar appare come una teologia nella storia, in quanto entra in dialogo critico con la modernità, partendo dal cuore cristologico e trinitario della fede per prendere in considerazione critica gli interrogativi della modernità e far emergere aspetti finora poco sottolineati del mistero cristiano. In questo senso è giusto parlare della modernità come *kairos* in Balthasar. L'ermeneutica balthasariana nei confronti della modernità, pur essendo esplicitamente teologica – anzi teodrammatica –, non è per questo unilateralmente negativa (cfr. p. 551). In continuo rapporto dialettico con Hegel, egli gli dà una risposta definitiva – secondo Imperatori – nella sua concezione dell'essere come dedizione, il che gli permette di concepire la «separazione come unione» (p. 453). L'autore non manca, inoltre, di evidenziare il confronto balthasariano con Heidegger e Nietzsche, che è molto critico ma che, nello stesso tempo, riesce a valorizzare in loro aspetti significativi per il cristiano della postcristianità. Imperatori ha il merito di sottolineare che il carattere postcristiano della modernità non viene mai nostalgicamente contrapposto da Balthasar ad un regime di cristianità (p. 552). Il confronto con la modernità non si opera sul versante anti-modernista ma attraverso una lotta interiore di purificazione della fede dei cristiani stessi. Appare anche significativa la presentazione dell'epoca postcristiana, secondo l'analisi di Imperatori, così come emerge da Balthasar. Infatti, nella prospettiva di Balthasar, modernità e postmodernità «sono in realtà entrambe espressioni diverse, benché opposte, di uno stesso atteggiamento che caratterizza spesso la libertà moderna e che consiste, in ultima istanza, nel rifiuto della libertà umana di riconoscersi come donata a se stessa da un Altro» (p. 553). Imperatori osserva che il dialogo critico con la modernità comporta delle incidenze teologiche che porteranno Balthasar a reinterpretare *teologicamente* la dottrina calcedonese delle due nature, dottrina attorno alla quale ruota tutta la dogmatica tomista. Come rileva l'autore, non si tratta più di «una immutabilità puramente metafisica definita a partire dall'opposizione essere-divenire, ma significa l'immutabilità del dono di sé che definisce, appunto, la natura divina trinitariamente interpretata» (pp. 570-571). Egli mostra come tale novità esiga di fare riferimento ad altri concetti-chiave, come la missione, l'inversione trinitaria, la kenosi e la sostituzione vicaria. Questi concetti, che creano tanti problemi nel pensiero di Balthasar, sono analizzati da Imperatori a partire da un'ermeneutica propriamente balthasariana, e ciò ne mostra la coerenza profonda. Così l'analisi del concetto di kenosi è particolarmente illuminante

(cfr. pp. 573-576), offrendo fondamentali accorgimenti ermeneutici (tutto nasce dalla pienezza dell'Amore trinitario e dalla dimensione pericoretica dell'Amore trinitario), senza i quali non si può sfuggire alla critica – sostenuta da una teologia più vicina a Tommaso – secondo la quale vi è il rischio di cadere effettivamente nelle braccia di Hegel (cfr. p. 576).

3. S. Hesse, *Berufung aus Liebe zur Liebe. Auf der Spurensuche nach einer Theologie der Berufung unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags von Hans Urs von Balthasar*, EOS Verlag, St. Ottilien 2001, pp. 496.

La ricerca svolta da Stefan Hesse, con lo scopo di elaborare una teologia della vocazione a partire dalla teologia di Hans Urs von Balthasar, rappresenta un contributo notevole per manifestare la fecondità del pensiero balthasariano. Hesse ha il merito di aver collocato la sua ricerca sul teologo svizzero nel campo più ampio della Sacra Scrittura (cap. III) e del Magistero recente (cap. IV), evidenziando come il pensiero del teologo di Basilea vi si trovi in perfetta sintonia e possa rappresentarne anche un arricchimento coerente (cap. V). L'ultimo capitolo è un capolavoro sintetico che riprende i dati della ricerca effettuata e offre, in un approccio critico, una teologia della vocazione che si articola in otto punti. In una prima sezione l'autore evidenzia la dimensione trinitaria della teologia della vocazione riferendosi a Balthasar, per il quale tale teologia si radica nella Trinità immanente. La vocazione ha dunque il suo ancoraggio nella Trinità, che ne rappresenta la condizione di possibilità. Solo dopo aver definito il fondamento trinitario della vocazione l'autore parla di una cristologia della vocazione che si presenta come un dispiegamento della dinamica immanente trinitaria di chiamata e risposta. Cristo appare allora sia come *Christus vocans* sia come *Christus vocatus*. Il riferimento scritturistico permette a Hesse di parlare effettivamente di Cristo come colui che chiama, ma nello stesso tempo come di colui che è chiamato e mandato. Hesse parla in questo contesto di una «pneumatologia della vocazione» (p. 355) che il pensiero di Balthasar sviluppa a partire dalla missione del Figlio, in quanto lo Spirito Santo fa corrispondere la volontà del Figlio alla volontà del Padre. In tal modo la vocazione di Cristo si presenta come prototipo di ogni vocazione, essendo Cristo il compimento perfetto del dialogo che esiste tra Dio e l'uomo. La dimensione ecclesiologica della vocazione rende sempre attuale il *Christus vocans*. Hesse rileva ancora come la teologia ecclesiologica di Balthasar si costruisca su un triplice significato del termine *Ekklesia*, che viene compreso non tanto come il popolo della nuova alleanza ma come la "convocazione" (la *Herausgerufenheit*), facendo così apparire più chiara-

mente la dimensione vocazionale, costitutiva della Chiesa. Si distingue in questo modo una triplice vocazione. Una prima *ekklesia* si riferisce alla creazione del mondo dal nulla e in modo particolare all'essere dell'uomo. Una seconda *ekklesia* intende la Chiesa come lo spazio dell'elezione e, alla fine, vi è una chiamata ad entrare in uno stato di vita ecclesiale ben specifico. La vocazione divina raggiunge dunque l'uomo primariamente nello spazio della creazione, là dove il mondo e l'uomo sono tutti e due "chiamati". Mediante la rivelazione cristiana l'ordine della creazione viene chiamato all'ordine della redenzione e l'uomo è invitato a divenire cristiano. Una terza differenziazione, secondo Balthasar, si realizza nella Chiesa attraverso il sacerdozio o la vita consacrata vissuta secondo i consigli evangelici. Hesse mostra come in Balthasar avvenga una sorta di riclericalizzazione della nozione di vocazione, che viene riservata a questi due stati di vita (cfr. p. 358). A partire da questo fondamento trinitario, cristologico ed ecclesiologico della vocazione, l'autore elabora la *Gestalt* della chiamata, fondandosi sulla forma della chiamata filiale e mostrandone la dimensione kenotica, essenziale al punto tale da affermare che distaccarsi dalla forma kenotica di Cristo significa relativizzare la vocazione ed affermare la negazione stessa del *Deus vocans* (cfr. p. 360). La vocazione avviene allora non solo *ad se* ma anche *pro vobis*, all'interno della *Communio* ecclesiale ma anche nel mondo. È uno dei punti classici di Balthasar, ossia quello di aver mostrato che la Chiesa non esiste per se stessa ma per il mondo, in quanto Dio ha bisogno dei cristiani per il suo mondo (cfr. p. 361). Infine l'autore evidenzia come dalla teologia della vocazione così elaborata emerga l'idea della necessità di una integrazione sempre maggiore tra la persona e la funzione, offrendo la teologia della missione di Balthasar un fondamento per pensare in Cristo l'identità tra persona e missione. Hesse completa la sua sintesi sviluppandone le conseguenze per la comprensione dell'antropologia (l'uomo non ha la vocazione, ma è vocazione), per il *kairos* della vocazione, per la pastorale delle vocazioni. Da ultimo offre una criteriologia della vocazione. Il libro si conclude con un prezioso elenco di testi del magistero sulla vocazione (cfr. pp. 381-426). Lo studio di Hesse avrebbe potuto sviluppare maggiormente la dimensione ignaziana della teologia della vocazione in Balthasar, integrando la ricerca di Jacques Servais sulla teologia degli *Esercizi spirituali* (*Théologie des Exercices spirituels. H. U. von Balthasar interprète saint Ignace*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996), opera importante che non appare nella bibliografia.

4. H. Steinhauer, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2001, pp. 579.

Con il libro di Hilda Steinhauer viene colmata una lacuna nello studio del pensiero mariologico di Hans Urs von Balthasar. L'autrice comincia, in una lunga introduzione (111 pagine), a collocare la mariologia del teologo svizzero nel contesto della mariologia contemporanea, mostrandone le fonti, la ricezione e facendo il punto riguardo alla ricerca attuale, alla «Balthasars Erforschung», nel campo della sua mariologia. Nella prima parte del suo studio, *Die ewige Eröffnung der Schöpfung - Das marianische Prinzip* (pp. 112-256), la Steinhauer ci offre elementi essenziali per concepire il fondamento creaturale del principio mariano. In un primo momento viene messa in evidenza la finitudine del mondo e la sua creazione come dono di Dio, nonché la specificità balthasariana nel concepire la possibilità della creazione a partire dal mistero della kenosi intratrinitaria. Dopo aver mostrato l'impostazione cristologica della creazione (Cristo come idea della creazione) e la dimensione della teologia dell'immagine, l'autrice presenta la relazione della libertà finita e infinita in Balthasar, il compimento del soggetto spirituale e della sua libertà nella libertà della persona teologica. Nell'ultimo paragrafo della prima parte viene esplicitato il significato concreto del principio mariano balthasariano. L'autrice evidenzia come il principio mariano, in quanto dimensione della creazione, sia un principio femminile, drammatico, ecclesiale e libero che determina lo sviluppo di tutto l'insegnamento su Maria. La Steinhauer rileva molto giustamente le conseguenze metodologiche che ne derivano per la mariologia: occorre un approccio del principio mariano a partire dalla totalità, il che significa l'integrazione del principio mariano a partire dall'origine, all'interno della storia della salvezza, mediante una lettura teologica dei testi scritturistici e un approccio alla storia dei dogmi che non si limiti alla definizione dei dogmi ma li situi all'interno della tradizione globale della Chiesa (cfr. p. 236). Appoggiandosi alla seconda parte della *Teodrammatica*, l'autrice evidenzia diversi aspetti del principio nella persona di Maria di Nazaret, aspetti che determinano tutta la teologia mariologica di von Balthasar, come la solidarietà infinita del «sì» mariano, l'abbandono di Maria da parte del Figlio, Maria come madre della Chiesa e la dimensione femminile sovratemporale della Donna apocalittica. Nella seconda parte della ricerca della Steinhauer, *Maria als dramatische Person* (pp. 257-494), viene sviluppata la tesi fondamentale di Balthasar, secondo la quale il principio mariano è da sempre personificato in Maria, e la dimensione creaturale del principio, evidenziata nella prima parte, viene collocata all'interno della

storia della salvezza, ossia tra il paradiso e lo statuto della caduta, e non può dunque essere presentato correttamente senza l'ordine della redenzione. In modo molto dettagliato e preciso viene trattata nel primo capitolo, dopo aver presentato la situazione originale della creazione e la caduta, la comprensione balthasariana dell'Immacolata Concezione, che viene illustrata attraverso un'analisi dell'obbedienza, della castità e della povertà di Maria e della sua implicazione per la Chiesa. Riteniamo che questa ricerca rappresenti un capolavoro di studio su Balthasar, contribuisca ad una migliore comprensione dell'originalità del pensiero mariano di Balthasar e offra, effettivamente, numerosi arricchimenti per la mariologia. Rileviamo in particolare come la teologia della sessualità di Balthasar sia ben presentata e considerata in profonda relazione con la mariologia. Inoltre la presentazione degli stati di vita cristiana, in profondo rapporto con la fecondità verginale di Maria, contribuisce a far percepire la ricchezza della teologia degli stati di vita, non solo nel contesto della cristologia, come si fa solitamente, ma a partire dal suo cuore mariano, in quanto la mariologia viene pensata in correlazione alla cristologia. Nella terza parte della sua ricerca, *Maria als unverzichtbares Urbild kirchlicher Existenz* (pp. 495-526), la Steinhauer ha il merito di aver mostrato la dimensione esistenziale della mariologia, essendo in essa fedele al pensiero di Balthasar che sempre si è impegnato ad elaborare una dogmatica per la vita. Prendendo come riferimento il commento di Balthasar a *Lumen gentium* 8, l'autrice evidenzia i limiti della Costituzione dogmatica, limiti che il teologo di Basilea vede nella concezione riguardo alla relazione tra la Chiesa e Maria. Essa è, per Balthasar, non solo Madre di Cristo e tipo della Chiesa, ma anche l'ausiliatrice sponsale del redentore e Madre-Chiesa in persona. La Steinhauer sottolinea come la mariologia di Balthasar permetta di promuovere una venerazione mariana che eviti di isolare Maria dai credenti – come fa la mariologia preconciare dei privilegi – (cfr. p. 502). Un'autentica venerazione mariana consiste nel mettere in rilievo il suo spirito verginale, di servizio, di donazione, dell'essere-per-gli-altri. I credenti devono poter vedere in Maria la norma concreta della loro determinazione mariana personale (cfr. p. 502). Essa deve essere vista dal credente come il prototipo personale compiuto della propria fede. L'autrice ne mostra alcune conseguenze per la pietà mariana, che deve essere concepita in profonda correlazione con Cristo (e la Trinità) e la Chiesa (cfr. pp. 503-504). Nella conclusione si rileva infine come la dimensione mariana sia onnicomprensiva della teologia balthasariana, in quanto appare come il frutto pasquale della Croce, includendo la dimensione drammatica nella mariologia a partire dalla teologia della croce. Hilda Steinhauer è riuscita ad avvicinare il lettore ad una mariologia non accademica e, con uno spirito di raffinatezza, a mostrarne la logica

interna a partire dal mistero della croce. In conclusione, è dunque doveroso sottolineare la chiarezza dello studio nonché il metodo utilizzato, che offre per ogni affermazione un riferimento all'opera di Balthasar.

5. S. Lösel, *Kreuzwege. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, Schöning, Paderborn-München-Wien-Zürich 2001, pp. 293.

La ricerca dell'autore sulla *Teologia Crucis* di Hans Urs von Balthasar, compiuta sotto la guida di Jürgen Moltmann, contribuisce a cogliere l'importanza del pensiero del teologo svizzero per il dialogo ecumenico. In qualità di teologo protestante, Steffen Lösel, attraverso un approccio dialogale e critico alla comprensione balthasariana del mistero della morte di Cristo, mostra come, a suo giudizio, «Balthasar si presenta nella sua *theologia crucis* come l'erede cattolico del riformatore di Wittenberger» (p. 269). Va rilevata, a questo proposito, la notevole prefazione di Moltmann che esprime la sua soddisfazione per lo studio ed il lavoro compiuto. Nel primo capitolo Lösel affronta la questione epistemologica della conoscenza di Dio mediante il mistero della croce, presentando ed entrando in discussione con l'epistemologia teologica del teologo svizzero. L'autore prende in considerazione il concetto balthasariano di *analogia crucis*, evidenziando le convergenze e le divergenze tra l'epistemologia di Balthasar e la teologia della croce dei riformatori. L'autore osserva come le questioni e le critiche che si possono muovere a Balthasar riguardino fondamentalmente il fatto di sottovalutare in maniera tendenziosa l'impatto del peccato sulla teoria della conoscenza (cfr. p. 98). Lösel esamina la questione dell'*analogia*, fondandosi sulla critica di Jüngel al concetto cattolico di *analogia entis* e mostrando che «l'economia cristocentrica permette a Balthasar di integrare l'*analogia entis* nello spazio dell'*analogia fidei* e di rendere così ancora possibile una via apofatica dietro la figura della rivelazione» (p. 101). L'autore accetta la visione del rapporto natura-grazia della teologia balthasariana, ma si interroga sull'apriori religioso nel contesto della caduta, che modifica profondamente il modo dell'auto-comunicazione di Dio nel mondo. Löser si mostra molto critico – a nostro avviso erroneamente – quando afferma che esiste in Balthasar «una quasi identità tra le figure di rivelazione nelle religioni e nella religione cristiana, tra la figura di Gesù Cristo e la Chiesa» (p. 104). Significa non tener conto dell'impegno di Balthasar per salvaguardare la gratuità della rivelazione contro la via cosmologica e antropologica (cfr. a questo proposito *Solo l'amore è credibile*). Per quanto riguarda l'accentuazione balthasariana della rivelazione di Dio *sub contraria specie*, Lösel evidenzia che per il teologo svizzero la Croce è l'autorivelazione definitiva di Dio, ma non sot-

tolinea abbastanza il carattere di giudizio della Croce; in tal modo viene sottovalutata la relazione tra la Croce e il peccato (cfr. p. 107), dimenticando la discontinuità tra ciò che Dio è in sé e ciò che Dio è nel velamento della Croce e mettendo così in crisi la conoscenza umana di Dio. L'unica conoscenza possibile avviene mediante la conoscenza della fede. Lösel considera criticamente la concezione balthasariana della fede, secondo la quale tale fede sembra essere una disposizione della natura umana, dimenticando il suo carattere di gratuità. Nel secondo capitolo, *Kreuz und Trinität*, l'autore, dopo aver presentato la *Teodrammatica*, discute i fondamenti della dottrina balthasariana sulla Trinità economica e immanente, in particolare la sua concezione della persona fondata cristologicamente e trinitariamente, cosa che porta ad una certa comprensione della vita trinitaria. L'autore chiude questo capitolo con una conclusione critica molto ricca sull'antropologia, sulla cristologia e sulla dottrina della Trinità nella *Teodrammatica*, sintesi che offre diversi elementi per uno studio ulteriore del pensiero del teologo di Basilea. Nel terzo capitolo, *Kreuz und Erlösung*, Lösel affronta la soteriologia drammatica di Balthasar, riguardo alla quale pone diverse questioni, ad esempio sulla sua concezione di sostituzione vicaria come sacrificio, sulla sua concezione "limitativa" della solidarietà alla salvezza personale dal peccato, dimenticando la solidarietà salvifica orizzontale con i sofferenti innocenti di questo mondo, e sulla sua concezione della sofferenza di Dio. Riguardo alla cooperazione umana alla redenzione, l'autore si mostra critico verso la mariologia di Balthasar, scorgendo diverse difficoltà nel concepire Maria come persona rappresentativa della Chiesa e dell'umanità (cfr. p. 261). Inoltre viene criticata la concezione balthasariana dell'esistenza cristiana come pro-esistenza eucaristica e la partecipazione dell'uomo al *pro nobis* della Croce. L'autore accetta una solidarietà con la sofferenza di Cristo, ma si mostra reticente a vederne una dimensione partecipativa alla sostituzione vicaria di Cristo. Al termine della sua ricerca, Lösel riconosce a Balthasar il merito di essersi impegnato a rendere fecondo per la teologia cattolica il punto di vista dei riformatori (cfr. p. 267), in particolare l'importanza dell'ordine della grazia, fondata cristologicamente a partire dalla rivelazione della Croce, per la conoscenza di Dio; la Croce come fine di ogni estetica mondana e di ogni conoscenza della Verità; l'assenza di forma della Croce come luogo dell'irradiazione dell'amore trinitario per il credente, manifestazione della gloria divina. Löser vede qui un superamento della teologia luterana della croce, ma non una contraddizione con essa (cfr. p. 268). La teologia dei tre giorni è considerata dall'autore come uno sviluppo della patristica e della forma luterana dell'*admirabile commercium*, oltrepassando il pensiero luterano con il realismo dell'esperienza dell'abbandono e dell'inferno. L'autore vede un'altra convergenza possibile con la

teologia della giustificazione: la salvezza e il *solus Christus*; la partecipazione alla salvezza mediante la fede; la cooperazione umana è sempre un'opera della grazia. A partire dalla constatazione di queste convergenze, l'autore arriva a cogliere nella teologia di Balthasar una felice integrazione del pensiero del riformatore di Wittenberg (cfr. p. 269). Questa relazione è riconosciuta anche per il fatto che il pensiero balthasariano presenta elementi di convergenza con la filosofia di Hegel e con la teologia di Barth e di Moltmann (cfr. p. 269). Tuttavia Lösel critica la lettura semplificata che Balthasar fa della dialettica di Lutero e pone diverse domande critiche alla teologia della croce del teologo svizzero, domande che devono, secondo lui, condurre ad un ulteriore dialogo, cosa che non solo è necessaria ma possibile. Lo sforzo realizzato dall'autore per entrare nel pensiero di Balthasar ci appare notevole e ricco di pertinenti analisi, svolte in uno spirito di dialogo costruttivo che non chiude le porte ad una ricerca ulteriore della verità. Segnaliamo infine che lo studio realizzato da A. Toniolo sulla teologia della croce nel contesto della modernità nel pensiero di E. Jüngel, Balthasar e Hegel (1995) offre alcuni elementi per un utile e fecondo confronto.

6. M. M. Turek, *Towards a Theology of God the Father. Hans Urs von Balthasar's Theodramatic Approach*, Peter Lang, New York-Washington-Baltimore-Bern-Frankfurt am Main-Berlin-Brussels-Wien-Oxford 2001, pp. 327.

Nella prefazione all'opera di Margaret M. Turek, scritta da Christoph Schönborn, viene sottolineato il valore della sistematizzazione tentata dall'autrice della dottrina balthasariana di Dio Padre. La Turek procede in due tappe, ponendo nella prima parte, *The revelation of the trinitarian Father: a theodramatic approach*, i fondamenti teodrammatici della dottrina trinitaria di Balthasar, collegando esplicitamente le categorie del teatro alla vita intratrinitaria e permettendo, con ciò, lo sviluppo della dottrina sul Padre nonché la possibilità di mostrarne la specificità. L'autrice riprende, dunque, i tre elementi costitutivi della drammatica – autore, attore, regista – come fondamenti metaforici per sviluppare l'azione triforme della Trinità economica. Questi fondamenti vengono completati dalla presentazione della cristologia teodrammatica, in modo particolare della relazione tra la Persona e la missione in Cristo, della rivelazione del Padre/autore nella Persona-missione del Figlio/attore. Rileviamo, inoltre, l'importanza molto giustamente accordata dalla Turek all'obbedienza filiale nel pensiero di Balthasar, mostrando come la libertà dell'obbedienza filiale sia immagine della libertà generativa del Padre e in quale modo si debba intendere la dipendenza, la recettività, la disponibilità del Padre verso il Figlio.

Infine esamina la relazione tra la trinità immanente ed economica nel pensiero del teologo svizzero, sottolineando che l'economia divina rivela, non essendo identica alla trinità immanente, anche l'essere trinitario divino (cfr. p. 60). Nella seconda parte, *The inner-Trinitarian Father and the ordo doctrinae*, che forma il cuore della ricerca della Turek, viene presentata in modo sistematico la teologia balthasariana del Padre a partire dal «dramma originale» della generazione paterna del Figlio nella Trinità eterna ed immanente; si inizia a rilevare, sulla scia di Walter Kasper, l'importanza di Balthasar per pensare Dio come Padre trinitario e l'originalità del pensiero al riguardo della neo-scolastica, ricordando che la teodrammatica di Balthasar offre un fondamento teologico ed uno sviluppo sostanziale delle direttive contenute nel testo della Commissione Teologica Internazionale (cfr. CTI, *Teologia, Cristologia, Antropologia*, 1981). Nella sezione A, la Turek rileva giustamente che, a differenza di un approccio essenzialista della natura del Padre, Balthasar, fondandosi sull'evento di Cristo, è capace di spiegare la generazione eterna del Figlio a partire dalla sua espressione temporale ed offre elementi di risposta a coloro che considerano come irrilevante la vita intratrinitaria paterna per la storia umana (cfr. p. 96). A partire da questo punto, la Turek sviluppa le caratteristiche della paternità intra-trinitaria secondo il teologo svizzero. Il Padre-generatore appare come la sorgente della divinità trinitaria (B), Padre che manifesta la sua libertà infinità nell'autodonazione incondizionata (C). La kenosi paterna (l'«Ur-Kenosis») è la designazione balthasariana della realtà dell'autodonazione paterna (D). È proprio la kenosi originale che costituisce una delle pietre d'inciampo per la ricezione del pensiero di Balthasar. La Turek presenta il pensiero di Balthasar a questo proposito in modo esteso, offrendo alla ricerca un prezioso strumento di lavoro. Sarebbe stato utile aggiungere un riferimento alla concezione balthasariana della dialettica, ciò che propriamente la distingue dalla dialettica puramente aristotelica e hegeliana, al fine di evitare malintesi o troppo facili rimproveri alla concezione balthasariana della vita intratrinitaria. È notevole la sezione sulla libertà paterna, concepita come un lasciar fare al Figlio (E). L'autrice non manca inoltre, dopo aver brevemente trattato della recettività (F) e della dipendenza paterna (G), di confrontarsi con un altro punto spinoso della teologia trinitaria immanente, ossia la sofferenza di Dio, parlando di «affettività paterna dell'immutabile Dio» (H). Partendo dal documento della Commissione Teologica Internazionale del 1981 (II, B), la Turek procede ricordando che la problematica ultima della teodrammatica è di conciliare due concezioni di Dio che si oppongono come due estremi incompatibili: la posizione mitologica e la posizione filosofica. A nostro parere, l'autrice presenta un'esposizione molto ben sviluppata del mistero dell'affettività divina che non si oppone all'immutabilità.

Rileviamo nell'*excursus* una presentazione molto intelligente della concezione balthasariana della speranza universale, il che introduce nel vero pensiero di Balthasar, evitando semplificazioni unilaterali (cfr. pp. 189-200). La ricerca dell'autrice si conclude con un istruttivo capitolo sulle diverse teologie contemporanee della paternità divina, come quelle di Giovanni Paolo II, F. X. Durrwell, J. Galot, autori nei quali la Turek vede numerosi elementi comuni con l'impostazione di base di Balthasar. Lo studio di Margaret Turek rivela una grande sensibilità teologica ed una capacità sintetica in grado di cogliere l'essenziale, senza però perdere di vista il contesto globale delle affermazioni di Balthasar. È un lavoro che rende fedelmente il pensiero del teologo di Basilea, di tipo descrittivo e non primariamente di tipo critico.

7. M. Neri, *La testimonianza in H. U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, EDB, Bologna 2001, pp. 420.

Marcello Neri propone una teologia della testimonianza, elaborata a partire dalla teologia della rivelazione e della fede di Balthasar. Non si accontenta di citare l'autore, ma coglie la provocazione del teologo di Basilea in vista di uno sviluppo critico di tutte le conseguenze: «Non si tratta di un lavoro su Balthasar ma di un lavoro con Balthasar» (p. 30). In un saggio introduttivo al libro, Pierangelo Sequeri mostra tutto il valore, per la teologia fondamentale, della ricerca compiuta, mettendo in evidenza la mancanza di una teoria rigorosa della coscienza credente; egli vede proprio nella categoria della testimonianza la mediazione necessaria per concepirla. Il recupero del coinvolgimento esistenziale nell'atto di fede per evitare uno sbilanciamento intellettualistico dell'immagine della fede, permette di concepire la testimonianza come la forma elementare della comunicazione della fede. Neri considera che «la figura della testimonianza rappresenti il principio teologico-fondamentale sintetico e organizzatore della scansione estetico-drammatica della teologia balthasariana» (p. 31). Nel primo capitolo l'autore offre un'esposizione dei presupposti metodologici per l'elaborazione di una teologia della testimonianza: la teologia come attestazione della forma della rivelazione; la vita credente come «esistenza escatologica» che supera la dicotomia tra la dogmatica e la spiritualità, prendendo come modello l'affidamento originario di Gesù al Padre che coincide perfettamente con l'agire pratico della sua libertà (cfr. p. 48). Nel secondo capitolo si descrive la testimonianza che è Gesù. La cristologia di Balthasar viene riletta a partire dalla tematica della testimonianza, ciò che gli permetterà di concepire la singolarità della testimonianza del Figlio per fondare il carattere particolare della

testimonianza ecclesiale. Rileviamo in particolare la sezione consacrata alla testimonianza di Gesù, nella quale considera la *fides Jesu* come relazione testimoniale, la *missio Jesu* come azione testimoniale e la sua libertà «in esercizio testimoniale». La definitività dell'agire testimoniale di Gesù viene concepita come il senso ultimo dell'esistere umano, il cuore trafitto essendo simbolo della definitività testimoniale della carne di Gesù. Nel terzo capitolo, che si presenta come il nucleo della ricerca dell'autore (cfr. pp. 163-324), l'autore mostra la pertinenza della testimonianza filiale in quanto fondamento della testimonianza ecclesiale. Partendo dalla non violenza della forma cristica, egli analizza la relazione che esiste tra la testimonianza e la libertà, appoggiandosi sull'analisi blondeliana secondo la quale la conoscenza "teorica" della datità è sempre orientata alla figura pratica di una decisione reale. Neri evidenzia nella prima sezione del capitolo che la libertà umana vive sempre all'interno dell'ispirazione che fluisce da Dio. Di conseguenza «solo nell'attuazione consequenziale di carattere testimoniale del soggetto conoscente (*actio fidei*) la *res carnis* dell'evento originario di Dio nella sua effettuabilità originaria giunge a un'evidenza ultima di contenuto...» (p. 173). L'autore trova nella teologia fondamentale di H. Verweyen una fonte feconda per corroborare la sua teologia della testimonianza e il suo rapporto con la libertà. Esiste dunque una relazione interna tra l'*actio* e l'*intellectus fidei*, tutti e due possedendo però una loro specificità. Nella seconda sezione Neri, in dialogo con la proposta filosofica, cristologica e teologica-fondamentale di H. Verweyen, offre un'analisi fenomenologica feconda per una concezione cristiana della coscienza a partire dagli spunti emersi dalla teologia della testimonianza di Balthasar: «In Verweyen l'apriori dialogico non è semplicemente nominato nell'orizzonte di una più radicale cesura, come avviene in Balthasar; piuttosto, esso viene perseguito come figura fondamentale della coscienza/libertà che sa e si affida al darsi effettuale dell'incondizionato» (p. 226). Neri parla di coscienza *attestata* per significare la sua genesi attraverso la mediazione storica della provocazione che viene dalla manifestazione espressiva di un altro soggetto (cfr. p. 221), in modo che «solo attraverso questa mediazione testimoniale di una libertà altra l'io è in grado di raggiungere realmente la propria autonomia» (p. 222). A partire da questa concezione l'autore chiarisce nella terza sezione la relazione che intercorre tra la singolarità cristologica dell'evento originario di Dio, il suo profilo universalmente inclusivo, e il senso teologico dell'esistenza *in actu primo revelationis* della mediazione storica della fede della Chiesa. La categoria della *Stellvertretung*, intesa come *testimonialità rappresentante*, permette all'autore di evidenziare che non c'è testimonianza per Dio senza libera inclusione dell'uomo. In relazione con la teologia dell'elezione di Balthasar, egli mostra come la testimonianza è la forma fon-

damentale dell'elezione ecclesiale. Neri conclude questa sezione con un apporto molto originale, proponendo un'ontologia della rappresentanza testimoniale (*De Gratia*) e un'ermeneutica della testimonianza (*De Ecclesia*). Il quarto capitolo, intitolato «Il caso serio del vivere. Esistenza cristiana come testimonianza per Gesù», è un abbozzo di una comprensione teologica del vissuto cristiano come stile testimoniale, concepito a partire della morte di Gesù come luogo fondante dell'inclusione testimoniale. Questo ancoramento permette all'autore di mostrare la struttura battesimale della testimonianza ecclesiale e la sua relazione con l'eucaristia. Neri parla della testimonianza come della pratica letterale dell'eucaristia (cfr. p. 364). Nel capitolo conclusivo, l'autore si fonda sull'ermeneutica balthasariana dei «quaranta giorni», che vengono considerati dal teologo di Basilea come una temporalità non chiusa in se stessa ma «come lo snodo ermeneutico fondamentale tra l'evento singolare della forma di rivelazione e l'appropriazione universale di essa attraverso la mediazione diacronica della *fides* ecclesiale» (p. 385). Infine l'autore affronta la questione della testimonianza qualitativamente differenziale delle Scritture, che rimangono un *medium*, una testimonianza, una mediazione capace di essere «omologia testimoniale della carne di Gesù» (cfr. p. 395). La ricerca di Marcello Neri merita di essere elogiata per la sua originalità e per il tentativo di rendere fecondo il pensiero di Balthasar, mostrandone la sua attualità sia per la teologia fondamentale che per la teologia morale.

8. P. Reifenberg – A. van Hoof (Hg.), *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen. Festschrift für Walter Seidel*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 2001, pp. 409.

Il *Festschrift für Walter Seidel* offre un volume incentrato sul dialogo tra autori per i quali Seidel ha nutrito una profonda ammirazione e, nel caso di Balthasar, anche un'amicizia. La scelta di de Lubac e di Siewerth è inoltre condizionata dal fatto che Balthasar si è trovato durante la sua vita in relazione di discepolo-maestro con loro. Nella prima parte vengono presentati diversi aspetti fondamentali del pensiero di de Lubac sotto il titolo *Du bist aller Wesen Ziel*, indicando il fondamentale orientamento a Dio della natura umana. Sottolineiamo in particolare l'articolo di M. Figura sulla natura e la grazia, la presentazione di *Catholicisme* da parte di R. A. Siebenrock, la problematica dell'ateismo e dell'umanesimo cristiano di X. Tillet. La seconda parte, dedicata a G. Siewerth con il titolo *Das Sein als Gleichnis Gottes*, permette di scoprire il pensiero di un autore che Balthasar ha contribuito a far conoscere e del quale egli si riconosce debitore. Tre articoli sono riservati all'aspet-

to biografico, mostrando l'attualità del suo pensiero (H. Ott, W. Neidl, E. Tourpe). I quattro articoli successivi offrono un'introduzione al pensiero di Siewerth, articoli raccolti nella sezione *Mit Siewerth denken* (F. Graf, J. Lambert, S. Grätzel, A. Wiercinski). Infine, nella sezione conclusiva *Nach Siewerth denken*, viene illustrato in modo concreto la fecondità del suo pensiero, in particolare con gli articoli di M. Bieler sulla libertà e la creazione, di M. Schulz sull'essere, il mondo, l'uomo in quanto analogia della Trinità, e di J. Reiter sulla questione del senso. Le due prime parti, rivolte allo studio di H. de Lubac e di G. Siewerth, formano un tutto organico con la terza parte intitolata *Hans Urs von Balthasar – Das Geheimnis des Menschen* (pp. 289-394) e che presentiamo brevemente. Nei suoi ricordi su Balthasar, il cardinale K. Lehmann si riferisce alla grande scoperta teologica che rappresentava per lui la Trilogia di Balthasar (cfr. p. 291) e sottolinea quanto siamo debitori dell'opera di Hans Urs von Balthasar, che merita di essere letta ed approfondita, secondo il consiglio di Giovanni Paolo II riferito da Lehmann (cfr. p. 292). L'articolo di E. Kunz, sulla spiritualità ignaziana e la sua integrazione antropologica, offre una chiave di lettura essenziale del pensiero balthasariano (pp. 293-303). Kunz si riferisce all'esperienza ignaziana della fragilità umana e del suo bisogno di salvezza, della sua creazione per lodare Dio nel santo timore e nel servizio. Tutto è determinato dalla glorificazione di Dio nell'amore per lui, suscitando la santa indifferenza che libera l'uomo per Dio (cfr. p. 297). L'uomo è invitato da Dio a salvarsi, lasciandosi guidare nella sua vita da Dio stesso, permettendogli di agire nell'agire umano. In questo senso è nell'antropologia che si manifesta la grazia di Dio (cfr. p. 301). Dio è vicino all'uomo già nella sua nostalgia di Dio, alla quale solo la grazia può rispondere in maniera autentica. La lettura di Kunz trova negli studi di J. Servais e W. Löser un'ampia conferma. P. Henrici affronta la questione del paragone tra Kierkegaard e Balthasar, mostrando certamente i parallelismi che esistono, ma insistendo anche su un'antinomia tra la Trilogia di Balthasar e la posizione di Kierkegaard sull'estetica (pp. 304-314). Henrici pone giustamente l'accento sull'influsso che Balthasar potrebbe avere sulla teologia cattolica e pone la domanda se esso potrebbe essere paragonabile a quello del filosofo danese sul protestantesimo (cfr. p. 314). J. Splett propone una rilettura del piccolo opuscolo balthasariano *Der Christ und die Angst*, evidenziando la lettura dell'angoscia che ne fa il teologo di Basilea a partire dalla rivelazione, la quale dà una densità tutta propria al fenomeno dell'angoscia esistenziale dell'anima moderna (pp. 315-331). T. Krensky offre una lettura interdisciplinare dell'antropologia teodrammatica di Balthasar e sul significato del ruolo e della missione personalizzante (pp. 332-350). M. Bieler mostra come il dialogo di Balthasar con le religioni dell'Estremo Oriente permetta di cogliere in modo equili-

brato la relazione tra l'Immanenza e la Trascendenza, in quanto è Dio che precede e che offre la salvezza in Cristo (pp. 351-366). J. Disse analizza la relazione che esiste nella teologia di Balthasar tra la persona e la verità, a partire dalla simbiosi tra i due concetti nel capitolo 14 del vangelo di Giovanni (pp. 367-384). Balthasar integra in modo conseguente, a suo giudizio, l'aspetto personale della verità a livello sia filosofico che teologico (cfr. p. 384). S. Gräzel conclude la parte dedicata a Balthasar con una riflessione sulla sua filosofia ed etica a partire dal rapporto tra la verità e il gioco (pp. 385-394). Egli mostra l'importanza dell'interpretazione balthasariana di persona, non riducibile alla domanda del "che cosa è" ma piuttosto del "chi è", offrendo così una via appropriata per interpretare le grandi questioni dell'antropologia e della bioetica odierna.

II. Recensione dei libri su Hans Urs von Balthasar pubblicati nell'anno 2002

1. A. Strukelj, *Leben aus der Fülle des Glaubens, Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 2002, pp. 367.

Il libro di Anton Strukelj offre al pubblico di lingua tedesca una traduzione della sua dissertazione, discussa nel 1980 alla Facoltà di Teologia di Ljubljana, nell'attuale Slovenia. Il valore del libro risiede nella qualità della presentazione del pensiero di Hans Urs von Balthasar sugli stati della vita cristiana, proponendo una lettura e interpretazione dei testi fondamentali di *Christlicher Stand* (1977), una qualità riconosciuta da Balthasar stesso nella prefazione al libro (cfr. p. 8). Egli ha trattato una tematica difficile senza semplificazione, con finezza e ampiezza. Lo studio di Strukelj offre un felice e necessario complemento al libro di S. Hesse sulla teologia della vocazione (2001). Strukelj ha presentato il pensiero di von Balthasar in sei capitoli, sottolineando nel primo capitolo in modo pertinente ciò che l'autore ha voluto realizzare con la sua immensa opera, ossia aprire la via della *sequela Christi* al maggior numero di persone (cfr. p. 12). In un secondo capitolo il professore di dogmatica dell'università di Ljubljana presenta il fondamento cristologico-trinitario degli stati di vita, per mostrare in seguito come questo fondamento apra in un modo coerente alla dimensione mariana ed ecclesiale della *sequela Christi*. Egli mostra bene come per Balthasar tutti gli stati sono rappresentati in Cristo, ma mostra anche che, in modo paradossale, in Cristo troviamo il punto di partenza della separazione degli stati di vita. Nel terzo capitolo Strukelj presenta lo stato del cristiano

in generale, offrendo un'analisi molto precisa della problematica del rapporto tra i due stati, quello laicale e quello dei consigli, e mostrandone il radicamento in Cristo: in tal modo è evitata un'interpretazione sbagliata del pensiero di Balthasar. Anche se la forma di vita esterna è diversa, l'atteggiamento interiore è quello della *sequela Christi*. Nel quarto capitolo l'autore rinvia alla teologia della vocazione di Balthasar ed al suo rapporto con le diverse forme di vita (sacerdozio, vita secondo i consigli, matrimonio). Nel quinto capitolo, che rappresenta il nucleo della ricerca di Strukelj e nel quale egli si concentra essenzialmente sulla seconda parte di *Christlicher Stand*, troviamo una presentazione sistematica delle diverse forme di vita cristiana. È di particolare interesse la prima parte di questo capitolo, nella quale l'autore presenta la teologia del sacerdozio di von Balthasar in relazione al documento sul sacerdozio di Cristo della Commissione Teologica Internazionale (1970) e al documento finale del Sinodo dei vescovi tenutosi a Roma nel 1971 sul sacerdozio (Balthasar, tra l'altro, è stato segretario della CTI e del Sinodo del 1971). Strukelj inoltre, con lodevole chiarezza, offre gli elementi essenziali della spiritualità sacerdotale secondo von Balthasar in pagine molto significative sul valore del celibato sacerdotale (cfr. pp. 223-225). Nella seconda parte di questo ampio capitolo viene presentata la vita secondo i consigli, il suo significato teologico e la sua attualità nella vita della Chiesa. Balthasar vede nella vita dei consigli, come è sottolineato da Strukelj, la pienezza della sequela personale di Cristo; è il cuore pulsante della Chiesa. Nella terza parte del quinto capitolo l'autore sviluppa la teologia del laicato di Balthasar, per il quale lo stato del fedele laico è lo stato fondamentale della Chiesa. La funzione del laico è di essere predicatore attraverso la vita e di diventare così la luce del mondo; la vita consacrata ha come missione, da parte sua, quella di essere luce del laicato (cfr. p. 279). La vita del laico si realizza essenzialmente nella vita familiare. Strukelj sviluppa i punti essenziali della teologia del matrimonio del teologo svizzero (il valore del corpo, la fecondità ad immagine della fecondità trinitaria, il *Mysterium paschale*). Strukelj evidenzia in questa parte del suo lavoro come la teologia degli stati cristiani di Balthasar possieda un legame intrinseco con la teologia di Adrienne von Speyr (cfr. p. 299). Nell'ultima parte del capitolo viene illustrata la teologia degli istituti secolari. Essi rappresentano, per Balthasar, una forma di vita secondo la radicalità del vangelo ben adatta al nostro tempo. Strukelj rileva come questa nuova forma di vita nella Chiesa sia il nucleo di tutta l'opera sugli stati di vita del teologo di Basilea. È una forma di vita consacrata (sono laici) concepita come esilio nel mondo (cfr. p. 314). Esiste così, secondo Balthasar, un ponte tra il laico e lo stato dei consigli. Nell'ultimo capitolo Strukelj illustra la teologia degli stati riferendosi ad un aspetto molto originale della teolo-

gia di Balthasar, ossia alla sua concezione simbolico-reale dei quattro archetipi ecclesiali che esprimono i quattro modi di concepire la vocazione personale all'interno della Chiesa quadriforme. Gli stati di vita trovano in Maria, Pietro, Giovanni e Paolo delle personificazioni che divengono modelli concreti per concepire la vita cristiana.

2. E. Ade, *Le Temps de l'Eglise. Esquisse d'une théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, pp. 357.

Lo studio di Edouard Ade contribuirà certamente ad illustrare la teologia della storia di Hans Urs von Balthasar a partire da una ricerca, elaborata e chiara, sul significato cristiano del tempo dopo la risurrezione di Cristo. Numerosi sono stati gli studi sulla teologia della storia di Balthasar, in particolare quelli di A. Peelman e M. Imperatori, tuttavia la specificità del presente lavoro risiede nell'aver evidenziato il modo d'accesso alla teologia della storia, prendendo in considerazione le indicazioni date da Balthasar stesso, secondo il quale la Chiesa (personificata in Maria) e la sua relazione con il tempo (concepita cristologicamente) costituisce il cuore della sua teologia della storia. L'autore, pur riconoscendo che esistono diverse ricerche in questo ambito – come per esempio i lavori di K. J. Wallner, *Gott als Eschaton*, e quello di A. Romani, *L'immagine della Chiesa "Sposa del Verbo" nelle opere di Hans Urs von Balthasar*, o ancora di B. Leahy, *The Marian Principle in the Church according to Hans Urs von Balthasar* –, constata che essi non sviluppano in maniera articolata oppure non prendono in considerazione il punto d'incontro tra la Chiesa e l'*eschaton* (cfr. p. 11). Ade si sforza di evidenziare i fondamenti della percezione analogica del tempo nella concezione balthasariana a partire dalla norma del tempo divino-umano di Cristo nella sua relazione con il tempo creaturale della Vergine Maria. Nella prima parte del suo lavoro, *L'analogie du temps* (pp. 19-123), l'autore ci offre una descrizione delle basi antropologiche, teologiche ed ecclesiologiche del tempo, mostrando come i due poli significativi dell'analogia del tempo, costituiti dall'uomo e da Dio, si incontrino nel mistero della Chiesa. Nella seconda parte, *Eglise et temps. Visage, genèse et forme* (pp. 125-249), Ade prende in considerazione la questione del tempo della Chiesa a partire dalla sua genesi e dalla sua forma, offrendo un contributo originale per la comprensione del pensiero balthasariano, specialmente evidenziando come la Croce costituisca il punto di partenza del tempo della Chiesa. È proprio lì che il «sì» mariano, come forma personale della Chiesa, riceve la sua forma definitiva e che lo Spirito Santo, il quale dovrà operare la confor-

mazione della Chiesa, è «dato» (seguendo in questo la prospettiva giovannea). Rileviamo in particolare la dimensione pneumatologica della teologia della storia di Balthasar che Ade è riuscito a evidenziare con precisione. È proprio lo Spirito Santo che trasforma l'evento unico del tempo di Cristo in norma universale per tutti i tempi, in un modo tale che «la Chiesa, che è il Corpo mistico di Cristo animato dallo Spirito, potrà, a partire da questa definitività avvenuta nella storia, dispiegare un tempo assolutamente universale, che comprende sempre già, sotto la forma del compimento, il tempo di Israele e il tempo dell'umanità pagana» (p. 249). Nella terza parte, *Le contenu du temps de l'Eglise* (pp. 251-332), l'autore esamina il contenuto del tempo della Chiesa, mostrandone l'implicazione esistenziale per il tempo dell'uomo «cristiano» chiamato alla *sequela Christi*. Il tempo della Chiesa appare così come il tempo della «sequela», che si dispiega non solo nella vita del singolo, ma anche in relazione con la dimensione oggettiva strutturale e spirituale della Chiesa. Essa è fondata in Cristo ed è presenza di Cristo. La Chiesa si presenta così come una realtà sovra-storica mediante la relazione del Cristo glorificato con lo Spirito Santo nella Chiesa. Ciò impedisce ogni speculazione su una terza età dello Spirito che sarebbe un superamento del tempo di Cristo. Ade, infine, presenta il tempo della Chiesa con il tempo d'Israele in relazione con il tempo delle nazioni. In un approccio critico l'autore mostra come Balthasar, pur non avendo elaborato speculativamente una teologia dell'inculturazione, offra una teologia che è un dispiegamento di una teologia dell'inculturazione. L'analisi delle tre diastasi – sequela e Cristo, pneuma e istituzione, conversione d'Israele e tempo delle nazioni – ci appare molto precisa e contribuisce a mostrare in profondità il pensiero del teologo svizzero e la sua fecondità per l'elaborazione di una teologia fondamentale. Nella sua conclusione generale Ade riprende gli elementi balthasariani validi per una teologia della storia, facendo emergere il carattere drammatico della storia. La ricerca realizzata da Edouard Ade offre al mondo teologico francese, accanto allo studio di Peelman (1978), un importante strumento di lavoro per entrare nella teologia della storia di Balthasar. È dunque un lavoro di tipo descrittivo, che cerca di dispiegare la logica interna della teologia della storia del nostro autore. Ade è riuscito nell'intento proclamato all'inizio della sua ricerca, evitando la pesantezza di numerose citazioni ed offrendo così una sintesi personale solidamente fondata sui testi chiave del teologo svizzero. Rileviamo la chiarezza delle sue sintesi alla fine di ogni capitolo e una capacità di sistematizzazione che appare in modo particolare nelle diverse tabelle (la doppia determinazione teologica del tempo, p. 57; il tempo reale e il tempo irreali, p. 60; la nuova tipologia del tempo, p. 65).

3. S. García Acuña, *La decisión cristiana. La fundamentacion de la ética cristiana según el pensamiento de Hans Urs von Balthasar*, Edicep, Valencia 2002, pp. 699.

La concezione della teologia morale di Hans Urs von Balthasar viene presentata per la prima volta in modo esaustivo in questo studio di Santiago García Acuña. Esso è un utile complemento alla ricerca sulla morale di Balthasar realizzata da C. Steck, *The Ethical thought of Hans Urs von Balthasar: Missioned in Christ*, Crossroad, New York 2001. Nella prefazione al libro il cardinale P. Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio per la Cultura, situa l'importanza dello studio sulla morale balthasariana nel contesto della postmodernità, riconoscendo il valore della ricerca: «Si tratta di una lucida investigazione che rende con precisione e integrità la forma e il contenuto dell'etica balthasariana» (p. 15). L'autore è effettivamente riuscito a mostrare tutto l'impianto filosofico e teologico delle famose *Nove tesi per una etica cristiana* (1975), redatte da Balthasar per la CTI e che possono sembrare semplicemente uno scritto occasionale redatto da un autore che non è primariamente un moralista. Al contrario, García Acuña riesce a dimostrare la tesi fondamentale di Balthasar, secondo la quale la teologia morale è dogmatica integrale. Per il teologo spagnolo non c'è dubbio che «la riflessione etica non è un elemento collaterale e secondario dell'opera di Balthasar, ma è il centro del suo interesse e il nucleo della sua investigazione filosofico-teologica» (p. 25). L'autore lo mostra nella sua ricerca svolta in tre parti (dogmatica, antropologica ed etica). Il piano del lavoro riflette il metodo teologico di Balthasar stesso, che, a differenza della morale autonoma, preferisce mostrare come il cristiano possa fondare il suo agire sulla sua fede, la quale, da parte sua, determina una certa visione dell'uomo e di conseguenza il suo agire. Nella prima parte, *El "Misterio de Cristo": la fuente y el cumplimiento primeros de la ética cristiana*, l'autore rende ragione dell'ordine cristocentrico delle *Nove tesi*, mostrando tutte le conseguenze per l'etica cristiana della concezione balthasariana della Trinità, che considera le processioni intratrinitarie a partire dall'amore delle persone divine. Cristo, per il teologo svizzero, è alfa e omega di tutto il creato al punto che può effettivamente essere considerato Norma concreta universale dell'agire etico umano. L'autore rileva molto bene il fondamento cristocentrico della morale di Balthasar partendo dal disegno di Dio in Cristo, sottolineando come la predestinazione e la creazione in Cristo determinino la comprensione tra l'ordine della creazione, della grazia e della redenzione. Questa fondazione apre la via alla descrizione del comportamento prototipico del Figlio, della sua esistenza kenotica come paradigma del comportamento morale dell'uomo davanti a Dio e gli altri

uomini. García Acuña conclude questa parte con una presentazione della concezione balthasariana della legge e in modo particolare della legge naturale e del suo compimento in Cristo. Nella seconda parte, intitolata *El sujeto moral cristiano*, rileviamo in particolare il secondo capitolo, nel quale l'autore presenta l'infrastruttura del soggetto morale cristiano: *Homo creatus est*. Questo capitolo conferisce grande valore alla ricerca dello studioso spagnolo, in quanto mette in evidenza la dimensione antropologica della morale balthasariana, venendo incontro alla richiesta della morale autonoma che preferisce partire dal soggetto autonomo, mostrando che non si può accusare il pensiero di Balthasar di riduzione cristocentrica e nemmeno di cristomonismo. Egli presenta così dapprima il soggetto umano nella sua dimensione ontologica ed epistemologica, affermando la sua consistenza davanti a Dio e la sua libertà, che tuttavia è teonomica. In seguito, nel terzo capitolo viene presentata l'antropologia teologica di Balthasar, la persona teologica, l'epistemologia cristiana e la libertà cristiana. Nell'ultima parte, intitolata *La decisión ética*, l'autore tratta dapprima nel quarto capitolo l'etica balthasariana sotto l'aspetto creaturale e poi sotto l'aspetto cristiano, mostrando come per Balthasar la dimensione naturale possieda un'autentica densità. Esiste un'etica creaturale che viene descritta da García Acuña come l'etica del divenire esistenziale e come l'etica dell'*analogia entis*. In parallelo, nel quinto capitolo, l'autore evidenzia la logica cristiana dell'etica di Balthasar, fondando giustamente la decisione cristiana nella fede mariana presentata come il presupposto e il nucleo dell'etica cristiana. La conformazione ontologica a Cristo implica, per Balthasar, una conformazione etica che l'autore descrive come la forma del morire e del risuscitare con Cristo, che, in definitiva, è la forma dell'amore. García Acuña descrive questa conformazione etica come una sequela etica, evidenziandone l'aspetto drammatico. Nella conclusione l'autore offre una personale sintesi critica del pensiero di Balthasar, affermando che «il sempre-più grande amore trinitario-cristologico può essere considerato il nucleo specifico, sintetico e dinamico dell'etica cristiana secondo il pensiero di Balthasar» (p. 657). Al pensiero di Balthasar viene riconosciuto il merito di superare il rischio di una riduzione antropologica della morale, ancorando l'etica nella dogmatica. Viene mostrato come si può distinguere, con Balthasar, un'etica naturale senza separarla dall'etica cristiana, essendo le due in una relazione analogica, superando così la problematica della dialettica moderna tra autonomia ed eteronomia. Il merito del teologo spagnolo è quello di essere stato capace di ordinare il pensiero così poco sistematico eppure così poliedrico di Balthasar, e di aver mostrato come la fondazione cristocentrica della morale non minacci l'autonomia dell'uomo ma che, anzi, la fondi e le permetta il suo pieno sviluppo. Ci sembra di dover rilevare che, a

differenza di Steck, García Acuña non sviluppa in modo esaustivo, pur menzionandola, la dimensione della glorificazione di Dio, che peraltro è una tematica centrale dell'agire cristiano nel pensiero balthasariano, seguendo in questo la morale biblica, sant'Ireneo e la spiritualità ignaziana.

4. K. Mongrain, *The systematic thought of Hans Urs von Balthasar. An Irenaeum retrieval*, The Crossroad Publishing Company, New York 2002, pp. 240.

Kevin Mongrain propone una rilettura critica del pensiero di Balthasar, evidenziandone una delle fonti principali. A suo parere la teologia di Balthasar è ispirata principalmente a Henri de Lubac. Lo mostra partendo dalla lettura che Balthasar fa di Ireneo, considerato dall'autore come l'articolazione migliore per capire l'influenza del teologo francese sul pensiero del teologo di Basilea. Egli è convinto che solo in questa prospettiva si può cogliere correttamente la sua teologia ed elaborare una critica dell'opera balthasariana a partire dalla sua logica interna (cfr. p. 17). Nella prima parte del suo studio, nel primo capitolo, *True Gnosis and the Corpus Triforme*, l'autore si sofferma a presentare il ritratto balthasariano di sant'Ireneo. Mongrain si basa su tre saggi di Balthasar: il primo si riferisce all'introduzione all'antologia di testi dell'*Adversus haereses*, il secondo al ritratto di Ireneo proposto da Balthasar nel secondo volume di *Gloria* e infine il terzo al lungo *excursus* sulla teologia di Ireneo nel secondo volume della *Teodrammatica*. L'autore non esclude l'influenza di altri Padri della Chiesa, ma reputa che il pensiero di Ireneo offra a Balthasar l'ermeneutica per comprendere la patristica (cfr. p. 28). Il tema fondamentale messo in evidenza è la teologia della reciproca glorificazione di Dio e della creazione. Mongrain distingue in seguito quattro sottotemi, come la gnosi autentica e il paradosso dossologico, la falsa gnosi e il suo rifiuto del paradosso dossologico; la gnosi autentica e il *corpus triforme*; la pedagogia divina che educa l'umanità a riconoscere e a partecipare al *corpus triforme*; infine il conflitto drammatico tra l'autentica gnosi e la falsa gnosi. Nella seconda parte della sua ricerca, intitolata *Corpus Triforme Corollaries*, Mongrain esamina più in dettaglio lo statuto del cristiano, protagonista della battaglia teodrammatica per il *corpus triforme*, appoggiandosi su tre corollari della cristologia di Ireneo. Nel secondo capitolo, *Creation and Redemption*, egli considera come per Balthasar il primo corollario della cristologia del *corpus triforme* sia l'unità della creazione e della redenzione, un'unità nella differenza. L'autore sviluppa il pensiero di Balthasar sulla relazione che esiste tra la natura e la grazia come ermeneutica della teologia della Gloria di Ireneo. Nel terzo capitolo, *The Old and New Covenants*, viene presa in considerazione la concezione baltha-

sariana dell'unità dell'antica e della nuova alleanza a partire dal secondo corollario della cristologia di Ireneo: l'azione redentrice dell'incarnazione del Logos in Gesù e nella Chiesa incontra la capacità di ricevere la grazia inserita nella costituzione iconica dell'uomo al livello creazionale. Nel quarto capitolo, *Christ and Church*, Mongrain si riferisce al terzo corollario della cristologia del *corpus triforme* di Ireneo evidenziando in Balthasar l'insistenza sull'unità nella differenza tra lo Spirito del Cristo risorto e la Chiesa istituzionale. Egli mostra come per Balthasar, in coerenza con l'ecclesiologia di Ireneo, la Chiesa sia un'istituzione pedagogica che mira ad incarnare nei suoi membri il soprannaturale secondo una mistagogia dossologica (cfr. p. 109). Nella terza parte del libro, *Theology in an agonistic context*, l'autore mostra il parallelismo tra la teologia di Balthasar e la lotta contro la gnosi di Ireneo, in quanto considera l'intero progetto di Balthasar come una difesa dell'autentica fede contro i suoi nemici «postcristiani» (p. 133). Nel quinto capitolo, *The making of Modern Gnosticism*, l'autore presenta la concezione balthasariana dello gnosticismo moderno, seguendo la sua analisi di Hegel e di Marx. Nel sesto capitolo, *Refuting unhistorical theologies of Salvation history*, vengono analizzate le teologie di K. Rahner, di K. Barth, di J. Moltmann e la teologia della liberazione secondo il criterio della loro capacità di resistenza allo gnosticismo. Nel settimo capitolo, *Theodramatic and the Doxological Rule of Resistance*, l'autore considera la risposta balthasariana in ambito teologico per opporsi alla deriva gnostica, sviluppando la chiave teodrammatica e dossologica della sua teologia, prima di concludere nell'ottavo capitolo, *Opening the possibility of internal critique*, con un discernimento critico sul progetto teologico di Balthasar. È proprio quest'ultimo capitolo che può essere considerato come un modello di ermeneutica balthasariana, in cui l'autore offre una chiave per interpretare la teologia di Balthasar seguendo il metodo della critica interna. Mongrain cerca di mostrare che solo un tale metodo permette di giudicare la critica mossa da alcuni autori alla teologia trinitaria di Balthasar, alla quale viene rimproverato un certo gnosticismo hegeliano. Inoltre egli risponde alla critica di coloro che considerano l'assenza di una dimensione politica nel pensiero del teologo di Basilea. Lo studio realizzato da Kevin Mongrain offre agli studiosi di Balthasar un metodo di interpretazione secondo il metodo della critica interna, evitando di rivolgere all'autore critiche estrinseche segnate da unilateralismi riduttivi. Mongrain dunque, con la sua lettura della teologia di Balthasar secondo la chiave di Ireneo, contribuisce ad arricchire la conoscenza del pensiero balthasariano mostrandone l'unità sistematica.

5. R. F. Luciani Rivero, *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, pp. 628 (Analecta Gregoriana 285).

Nella prefazione allo studio di Rafael Luciani, il professor E. Salmann sottolinea che il lavoro realizzato «deve la sua sobrietà e chiarezza a san Tommaso, il senso teo-filosofico drammatico per il mistero trinitario e l'afflato speculativo a Balthasar, la profondità e la sensibilità sofferta per le contraddizioni, per la abissalità mistica del mistero teandrico e il suo carattere ferito-aperto, serrato ed estetico-estatico a Przywara» (p. 9). Luciani presenta uno studio tipologico dell'analogia a partire dal pensiero di Tommaso d'Aquino, di Erich Przywara e di Hans Urs von Balthasar. La questione dell'analogia appare presto nel cammino intellettuale del teologo di Basilea, in modo particolare nel suo dialogo con Karl Barth negli anni cinquanta. L'influsso del suo maestro di filosofia Erich Przywara a Pullach, per quanto riguarda l'importanza dell'*analogia entis*, l'accompagnerà durante tutta la sua vita. Inoltre si dirà che, in ultima istanza, Balthasar ha ereditato da san Tommaso la sua concezione dell'analogia. La ricerca svolta da Luciani permette di chiarificare le fonti della concezione balthasariana dell'analogia e di verificare le asserzioni ormai abituali sulla sua metafisica. L'investigazione dell'autore si svolge in tre momenti che formano le tre parti dello studio. Ogni parte è costruita su una tematica specifica dell'analogia, come si può constatare dai titoli: parte I: *analogia nominum*; parte II: *analogia entis*; parte III: *analogia trinitatis*. Luciani considera che ogni autore ha privilegiato una forma di analogia, l'Aquinate l'*analogia nominum*, Przywara l'*analogia entis*, Balthasar l'*analogia trinitatis*. Luciani, pur vedendo questi diversi principi d'azione, riesce ad evidenziare un'unità tra i tre autori. Nella prima parte l'autore presenta il mistero della differenza nella forma del linguaggio. Esiste, secondo Tommaso, un eccesso semantico nell'unità in tensione tra la *res significata* e il *modus significandi*, tensione tra una somiglianza dentro una dissomiglianza sempre più grande. Luciani vede questa concezione presente nel pensiero di Przywara, con la parola che si colloca nel mistero dell'unità in tensione, o in Balthasar, quando parla del mistero dell'espressione e della relazione tra il tutto e il frammento. Luciani mostra come l'*analogia nominum* si risolva come analogia della parola nella forma del *Verbum Caro*. Nella seconda parte l'autore presenta l'*analogia entis* secondo la rilettura del pensiero di Tommaso fatta da Przywara. L'analogia è così la struttura originaria della realtà che è segnata da una tensione contraddittoria e dinamica, fondata sulla *distinctio realis* tomista tra esistenza ed

essenza. Questa concezione sarà in seguito ripresa da Balthasar, che vedrà proprio nell'analogia il principio di differenziazione e di polarità del reale. Il mistero della differenza che nasce nell'*actus essendi* non si colloca dunque solo al livello semantico o logico, ma rimanda al livello ontologico, superando una concezione semplicemente logica dell'analogia, che viene integrata nel ritmo polare dell'*analogia entis* che si compie cristologicamente. Nella terza parte, seguendo il pensiero di Balthasar, l'autore analizza il mistero della differenza sotto la forma dell'*analogia trinitatis*, che è presente implicitamente in san Tommaso come *analogia generationis et intelligentiae* e che consiste nel vedere nelle relazioni intratrinitarie il fondamento del mistero della differenza e l'archetipo della struttura analogica originaria della realtà. È nel mistero della croce (Przywara) che l'alterità e la differenza trovano la loro espressione massimale secondo la logica del *commercium* che fa del *Verbum Caro* l'analogia concreta per eccellenza, come afferma Balthasar. Secondo una tale visione, la *Gestalt* della rivelazione, presente nella deformazione dell'*Ungestalt* della Croce, manifesta l'*Uebergestalt* della gloria di un amore divino che ama la sua creatura fino a darsi sulla Croce e che è l'espressione economica dell'*analogia generationis* immanente, della quale la forma ultima è la kenosi intradivina come origine di tutte le possibili differenze esistenti. Luciani afferma che in questo modo si recupera cristologicamente nella *Caro* del *Verbum* la profonda unità esistente tra l'ordine logico, l'ordine ontologico e l'ordine teologico-trinitario (cfr. p. 15). Nella parte conclusiva l'autore mostra la fecondità dell'analogia per recuperare la teologia simbolica. La *theologia gloriae*, la *theologia crucis* e la *theologia simbolica* sono tre momenti che si compenetrano e richiedono una teologia simbolica della croce, nella quale si manifesta la sovrabbondanza sempre più grande dell'amore di Dio (cfr. p. 561). Una tale concezione permette di concepire la teologia come un *intellectus amoris* che supera ogni discorso senza però squalificarlo, e che determina l'agire umano secondo la logica del dono e dell'alterità. L'autore alla fine della sua ricerca arriva ad affermare che non c'è teologia senza analogia e che la logica teologica è l'analogica, la logica del ritmo del *semper maior* (cfr. p. 575). La teologia deve dunque recuperare un'ermeneutica analogica. Riguardo allo studio comparativo dei tre autori, Luciani sottolinea la ricchezza di ciascuno, escludendo un'opposizione tra di loro, collocandoli, anzi, nel loro contesto storico ed all'interno del loro pensiero, evitando così ogni riduzionismo dell'analogia al solo livello gnosologico, ontologico o teologico. Consideriamo lo studio di Rafael Luciani un'opera di riferimento per gli studi ulteriori, che contribuisce a chiarire la discussione che nasce attorno alla concezione balthasariana dell'analogia, mostrandone la sua con-

tinuità con il pensiero della *distinctio realis* tomista e la sua originalità nel fondarla nel mistero dell'amore trinitario.

6. Michael Schulz, *Hans Urs von Balthasar begegnen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2002, pp. 174 (Zeugen des Glaubens).

Il libro di Michael Schulz offre un primo sguardo introduttivo sulla vita e sul pensiero di Balthasar in una forma molto viva che mira a fare incontrare l'autore. Nella prima parte introduce il lettore nella vita del teologo di Basilea, con un titolo significativo che riflette bene il *leitmotiv* della sua vita, espresso anche nel titolo di un libro del grande teologo, ossia *Ein Leben im Einsatz Gottes*: una vita nell'impegno con Dio. L'autore ci conduce a conoscere la personalità del teologo e i momenti chiave della sua vita con sottotitoli accattivanti, come per esempio *Kirchenväter contra Fussball* (Padri della Chiesa contro gioco del calcio, p. 30) o ancora *Wie viele Ziele braucht der Mensch?* (Di quanti fini ha bisogno l'uomo?, p. 32), per presentare la questione del dibattito natura-grazia della *Nouvelle théologie*. L'autore ha indicato così diverse tappe che segneranno il cammino spirituale e intellettuale del teologo svizzero. Rileviamo in particolare la descrizione della vocazione, la sua genesi e la sua maturazione intellettuale (cfr. pp. 24-39). In seguito l'autore descrive la prima attività pastorale con parole molto espressive: «Le attività del tutto "abituale" di un assistente spirituale studentesco» (p. 40). Riguardo a questa fase della vita di Balthasar, Schulz allude all'occasione mancata di scrivere una dogmatica assieme con Karl Rahner (cfr. pp. 43-44) e al suo dialogo con Karl Barth (cfr. pp. 44-45). Segue una lunga descrizione, su quasi 20 pagine, dello scambio spirituale e intellettuale con Adrienne von Speyr (cfr. pp. 48-65). Viene in seguito presentata brevemente la feconda fase di produzione letteraria, che porterà alla Trilogia. Rileviamo ancora l'allusione alla inadeguata classificazione di Balthasar tra i teologi conservatori o progressisti (cfr. pp. 70-72) e la sua polemica con Karl Rahner sul cristiano anonimo (cfr. pp. 72-77). Schulz prosegue in questa prima parte con la discussione nata attorno alla posizione di Balthasar sull'inferno (cfr. pp. 80-81) per concludere con la presentazione della relazione tra carisma e ministero, mostrando la fecondità per la Chiesa suscitata dalla nascita delle nuove comunità, alla quale Balthasar stesso ha partecipato con la fondazione della Comunità di San Giovanni. Nella seconda parte, intitolata *Herrliche Theologie*, Schulz si mostra molto originale, in quanto propone di presentare la teologia di Balthasar secondo la sua valenza antropologica, cercando in un certo senso di conciliare la visione dall'alto, privilegiata da Balthasar, con la via dal basso, adoperata da K. Rahner. Inizia dapprima con un rife-

rimento ad un'espressione di Balthasar, il quale definisce il suo pensiero come una meta-antropologia della verità (cfr. pp. 89-90). Schulz evidenzia come il teologo di Basilea non rinunci a valorizzare l'attività della ragione (cfr. pp. 92-95), accogliendo la *distinctio realis* dell'Aquinate (cfr. pp. 95-97) e accettando in tal modo l'essere come cammino verso Dio, come un essere concepito primariamente nella logica del dono (cfr. pp. 97-100). Inoltre l'autore considera le affinità possibili tra il pensiero di Balthasar e l'idealismo, avendo accolto la dimensione soggettiva dell'essere (cfr. pp. 101-102). In seguito, in un secondo momento della presentazione del pensiero di Balthasar, l'autore analizza la sua concezione della logica divina, insistendo su come, per Balthasar, Dio è il Dio di una possibile rivelazione, allineandosi su questo con K. Rahner (cfr. pp. 103-112). Schulz riconosce alla teologia trinitaria di Balthasar un posto unico nella storia della teologia del XX secolo (cfr. p. 113), ma è cosciente che ci possono essere problemi con la concezione classica degli attributi di Dio. Perciò affronta la questione della differenza tra la concezione greca di Dio e quella cristiana, riferendosi alla possibilità di parlare della sofferenza d'amore per Dio (cfr. pp. 115-117). Nella tappa successiva (cfr. pp. 123-141), l'autore presenta la cristologia di Balthasar e la questione della relazione tra la Trinità economica e immanente. Schulz rileva molto giustamente l'originalità balthasariana e la sua forza speculativa nel concepire la creazione, la caduta e la salvezza a partire dalla differenza trinitaria che permette di comprendere la problematica della salvezza, la teologia del Sabato santo e il destino trinitario dell'uomo. Rileviamo come l'autore, con questo percorso, conduca il lettore a cogliere il tratto fondamentale del pensiero di Balthasar, costituito dal principio trinitario come principio strutturante tutta la realtà (cfr. pp. 156-165) e fonte di ogni fecondità umana ed ecclesiale (cfr. pp. 166-170). Occorre notare che Schulz è cosciente del fatto che si tratta di un esperimento e qualche lettore potrebbe pensare ad una forzatura di tutto il pensiero di Balthasar, il quale, lo ricordiamo, ha in realtà deciso di cominciare la sua trilogia non secondo l'ordine classico di logica, etica, estetica, ma di rovesciarlo, dopo aver iniziato a scrivere sulla fenomenologia della verità nell'anno 1948. In effetti, Balthasar considera come priorità metodologica la reintroduzione della via estetica nel pensiero teologico, al fine di condurre la teologia ad un decentramento di se stessa, aprendo il soggetto all'ascolto del Tutto che precede l'uomo e che lo invita ad entrare nella logica della glorificazione, e così a rispondere a diversi titanismi dell'epoca moderna che nascono da un'esaltazione del soggetto. Schulz è cosciente di capovolgere la via balthasariana. È un tentativo che ha senso in quanto mette in dialogo Balthasar con Rahner e contribuisce a scagionare Balthasar dal rimprovero di un riduzionismo cristocentrico che soffochi l'*humanum*. Certamente ci sono

altre vie possibili per presentare il progetto teologico di von Balthasar, come ha fatto per esempio Kevin Mongrain partendo da sant'Ireneo e dalla tematica della glorificazione reciproca tra Dio e l'uomo, cogliendovi tutta l'importanza della *Herrlichkeit*, che non è solo un preambolo alla teologia di Balthasar ma il suo fondamento portante.

Il volume è stato tradotto in italiano presso la casa editrice Eupress di Lugano nel novembre 2003.

7. M. Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-1967)*, Echter, Würzburg 2002, pp. 336.

Lo studio di Manfred Lochbrunner su Balthasar concerne la sua attività in quanto autore, editore e traduttore, aspetti abitualmente sorvolati dai biografi di Balthasar, contribuendo così a colmare una lacuna importante nella «Balthasar-Forschung». In cinque studi Lochbrunner ci permette di conoscere quattro collane, dirette da Balthasar nel periodo che si estende dal 1942 al 1967, concludendo con una ricerca sul progetto di una collana di patrologia. Nella prima collana – *Klosterberg. Europäische Reihe* (1942-1952) pubblicata dalla *Verlag Benno Schwabe* e comprendente 51 volumi –, Balthasar viene presentato come costruttore di un'Europa spirituale negli anni bui della seconda guerra mondiale, avendo come progetto una risposta alla barbarie nazista mediante la grande tradizione umanistica dell'Europa e una partecipazione alla sua ricostruzione dopo la guerra. Per realizzare il suo progetto pubblicherà autori che vanno da Sofocle e Platone a Goethe, Nietzsche, Novalis, Nerval, Claudel, Buber, Huizinger e Carl J. Burckhardt. Tra le scoperte di Lochbrunner segnaliamo l'impulso dato al progetto da Konrad Farner, un convinto marxista e membro del partito comunista svizzero. Il secondo studio di Lochbrunner ci mette in relazione con la seconda collana – *Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde* (1942-1951; 1955-1967), con i 18 volumi editi dalla *Benzinger Verlag* –, dedicata alla testimonianza e all'annuncio della fede da parte di uomini di Chiesa come Agostino, Newman, Charles de Foucauld, ecc., svelando i tratti essenziali della futura ecclesiologia di Balthasar quali la dimensione mariana, la teologia dei santi, una valutazione degli stati di vita e la mistica oggettiva. Nella terza collana – *Christ Heute* (1947-1966) con i 49 volumi editi dalla *Johannesverlag* – Balthasar intraprende, con l'aiuto dei suoi numerosi amici, un dialogo sulle grandi domande dell'uomo contemporaneo. Come nota Lochbrunner, si intravede un preludio alle grandi questioni trattate dal concilio Vaticano II. Il dialogo, svolto da Balthasar senza timore, si presenta come la volontà di manifestare al mondo l'in-

superabile eccellenza della forma critica e ci permette di scoprire il senso della vera cattolicità della Chiesa. Il quarto studio di Lochbrunner percorre la quarta collana – *Sigillum* con i suoi 26 volumi (1954-1965) –, nella quale Balthasar riflette sulla santità della Chiesa, proponendo al mondo l'ideale della santità a partire da alcune grandi figure della teologia, della spiritualità e della mistica e mostrando in tal modo come, per Balthasar, il vero dialogo con il mondo presupponga la santità. In tutti gli studi realizzati da Lochbrunner rileviamo la sua precisa metodologia. Per ogni collana egli presenta il progetto nella sua genesi a partire dall'intenzione espressa da Balthasar, offrendo in seguito un breve approccio contenutistico dei volumi scritti da Balthasar stesso e di quelli dei collaboratori (riguardo ai quali riferisce diversi episodi della loro collaborazione con il teologo di Basilea) e rilevando numerosi tratti della personalità balthasariana, nonché informazioni preziose su quest'epoca dal punto di vista storico, culturale e teologico. Alla fine di ogni studio, viene offerto l'elenco di tutti i volumi della collana. Rileviamo la seria documentazione dell'autore che si appoggia sull'archivio di Balthasar, in modo particolare sulla sua corrispondenza, i contratti d'edizione, le fatture. L'autore, oltre alle sue quattro ricerche, propone uno studio inedito su un progetto per una collana dedicata ad una biblioteca di patristica. Appoggiandosi sulla corrispondenza di Balthasar, sulla testimonianza degli ultimi due (ancora viventi) tra i 16 collaboratori previsti per il progetto e sui diversi archivi, Lochbrunner è riuscito a ricostruire le circostanze della genesi di questo progetto e il piano previsto, proponendo anche diverse spiegazioni dello scacco balthasariano in un progetto che non ha mai potuto vedere la luce (cfr. p. 312). Il lavoro svolto da Lochbrunner offre una novità alla quale ogni nuova biografia dovrà ormai riferirsi. Mostra, inoltre, l'ampiezza dell'impegno di Balthasar nella ricostruzione di una cultura cristiana, rivelando, come rileva Lochbrunner, la preoccupazione di Balthasar per l'uomo del XX secolo, che egli considerava come il vero motivo della nascita delle diverse collane (cfr. p. 1).

8. G. Parotto, *Zum Einfluss von Hans Urs von Balthasar auf Erich Voegelin, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv Ludwig-Maximilians-Universität, München 2002, pp. 86.*

Lo studio di Giuliana Parotto porta alla luce un aspetto inedito della fecondità intellettuale di Balthasar attraverso lo studio della sua influenza su Erich Voegelin, influenza che è riconosciuta da Voegelin stesso nella sua autobiografia, quando allude all'importanza della lettura del *Prometeo* di Balthasar del 1937, pubblicato nel primo volume di *Apokalypse der deutschen Seele*. Quest'opera balthasariana gli

fece conoscere, per la prima volta, la problematica dello gnosticismo e del suo impatto sulle ideologie moderne (cfr. p. 6). Come riferisce la Parotto nel suo studio, l'attenzione alla tematica della gnosi appare chiaramente nella *History of Political Ideas* di Voegelin (cfr. p. 8). Voegelin stesso riconoscerà che nella redazione della *History of Political Ideas* l'aiuto di Balthasar per cogliere la storia dello spirito del XIX secolo fu notevole (cfr. p. 9). Un altro riferimento a Balthasar appare nel *Die Neue Wissenschaft der Politik* (1952) e più tardi nel *Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit* del 1960. Voegelin è particolarmente attento alla problematica della relazione tra la natura e la soprannatura che serve per spiegare il rapporto tra l'utopia e la gnosi (cfr. p. 11). La Parotto mostra che l'abbinamento tra gnosi e storia è da collegare alla *Theologie der Geschichte* del 1950 di Balthasar. Dopo aver evidenziato queste relazioni, l'autore presenta un'analisi più elaborata dell'articolazione di questa relazione tra gnosi e storia in Balthasar e Voegelin. Nel primo capitolo viene presentata la concezione della gnosi dell'*Apokalypse der deutschen Seele*, la dimensione assiologica e teleologica dell'escatologia. Nel secondo capitolo evidenzia la ripresa di queste dimensioni dell'escatologia nel *Die Neue Wissenschaft der Politik* di Voegelin, per mostrare la differenza tra l'escatologia immanentistica della gnosi moderna – che genera una concezione della storia senza finalità – e l'escatologia cristiana (cfr. p. 28). Nel terzo capitolo l'autore riflette sulle differenze tra Balthasar e Voegelin nel modo di interpretare la tematica della gnosi. Se per Balthasar la gnosi è un tentativo di far prevalere la conoscenza sull'amore (cfr. p. 44), per Voegelin è la mancanza di fede a limitare la conoscenza umana e la sua comunicazione con il Dio trascendente (cfr. p. 49), in quanto la fede impedisce il ripiegamento su se stesso dello spirito. In questo senso la fede è, per Voegelin, un apriori del pensiero non solo teologico ma anche filosofico. Nel quarto capitolo si approfondisce dal punto di vista antropologico la differenza tra Voegelin e Balthasar. L'autrice vede l'influenza di Scheler sull'antropologia dell'apertura dello spirito (del rimanere aperto) di Voegelin, che si distanzia dalla dimensione interpersonale nel rapportarsi a Dio dell'antropologia balthasariana, per la quale la trascendenza non si riduce ad un volto anonimo senza figura, come per Voegelin (cfr. p. 59). Di conseguenza l'autrice s'interroga, nel quinto capitolo, se Voegelin non cada egli stesso nello gnosticismo secondo i criteri sviluppati da Balthasar (cfr. p. 60). Nel sesto capitolo la Parotto presenta la relazione esistente tra l'ontologia e la storia a partire dalla prospettiva cristocentrica che appare nella *Theologie der Geschichte*, in quanto, per Balthasar, Cristo è l'Archetipo, il centro della temporalità e della storia, essendo egli l'*universale concretum et personale* (cfr. p. 78). Inoltre Cristo non è solo il senso come forma della storia, ma anche senso come norma,

distinguendosi in ciò dalla concezione dell'*Eidos* di Voegelin, che lo comprende piuttosto in senso aristotelico. Per Balthasar l'*eidos* dell'uomo si trova in Dio; è l'*eidos* nella grazia (cfr. p. 80). In questa prospettiva, come nota la Parotto, per Balthasar Cristo non è solo un *eidos* tra gli altri ma l'*eidos* della storia, l'*Eschaton* in quanto compimento della storia (cfr. p. 81). Voegelin non ha mai voluto integrare tale compimento cristologico, volendo limitarsi all'orizzonte puramente filosofico (cfr. p. 82). Nella sua conclusione l'autrice rileva che, nonostante l'influsso di Balthasar su Voegelin sia evidente per quanto riguarda la struttura della destinazione soprannaturale e della gnosi, egli se ne differenzia a causa di un'interpretazione diversa dell'escatologia cristiana. Se per Balthasar l'assiologia rappresenta il rapporto verticale con l'assoluto, e la teleologia lo sviluppo di questo rapporto sulla linea temporale, per Voegelin l'assiologia e la teleologia vertono entrambe sulla direzione trascendente. Questo determina la concezione del «rimanere aperto» balthasariano sostanzialmente dall'amore, mentre quello di Voegelin è sostanzialmente relativo al mistero, la cui premessa è costituita dalla fede (cfr. p. 86). Lo studio della Parotto contribuisce ad illustrare la specificità del pensiero balthasariano, oltre che ad evidenziare l'influenza intellettuale di Balthasar su autori contemporanei come Voegelin.

9. R. Sala, *Dialettica dell'antropocentrismo. La filosofia dell'epoca e l'antropologia cristiana nella ricerca di H. U. von Balthasar: premesse e compimenti*, Edizioni Glossa, Milano 2002, pp. 464 (Dissertatio Series Mediolanensis 10).

Lo studio di Rossano Sala permette di superare un'opposizione sterile tra via antropologica e via teologica, classificando unilateralmente Balthasar nella seconda. Giustamente, come osserva Pierangelo Sequeri nella prefazione, «il teologo di Basilea ha nutrito la *mens theologica* nella frequentazione diretta e creativa della *Denkform* antropologica contemporanea: filosofica, estetica, spirituale, letteraria» (p. X). Sala intende offrire al lettore il percorso balthasariano come modello di uno stile cristiano del pensare, così come Sequeri sottolinea ancora nella prefazione, a proposito del bisogno attuale di «un *pendant* culturale del pensare cristiano, capace di credito e legittimazione in chiave antropologica e squisitamente filosofica» (p. XI). L'autore è convinto che le opere maggiori di Balthasar siano l'esito di un lavoro preparatorio che consiste di tre filoni: il filone del dialogo con la cultura, il filone della patristica e della spiritualità ed infine il filone dell'ecclesialità. L'autore si concentra nel suo studio sul primo filone, il meno conosciuto dei tre. Inizia con una breve introduzione, nella quale sottolinea l'importanza di una fede in dialogo con la cultura, il che trova un esempio nel metodo balthasariano dell'apprezzamento cri-

tico, capace di integrare i frammenti di verità presenti in ogni pensatore (cfr. p. 11). Nella prima parte Sala presenta il pensiero di Balthasar in dialogo con l'uomo d'oggi, a partire dalla sua opera giovanile del 1956 *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, opera che egli analizza nel primo capitolo, considerandola come una fenomenologia dell'uomo contemporaneo. L'autore ne presenta un'analisi precisa ma anche condotta con un discernimento critico, considerandola come un'opera interlocutoria, nel senso che Balthasar abbandona in seguito un modo trascendentale e antropocentrico di proporre la teologia (cfr. pp. 65-80). Nel secondo capitolo viene presentata la piccola opera balthasariana *Der Christ und die Angst*, nella quale il teologo di Basilea analizza uno degli aspetti della modernità, ovvero l'angoscia. Sala vi vede una risposta di Balthasar per l'uomo di oggi, concludendo con una breve ripresa critica a proposito del mancato dialogo con le scienze umane (cfr. pp. 106-114). Nella seconda parte, nucleo principale dello studio, l'autore presenta il pensiero balthasariano in dialogo con la filosofia nel primo periodo della sua produzione, che precede l'incontro con Adrienne von Speyr. Nel terzo capitolo viene considerato un testo fondamentale per comprendere il cammino filosofico di Balthasar: si tratta di *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*, pubblicato alla fine del 1946 ma che mantiene tutto il suo valore, in quanto presenta il rapporto tra filosofia e teologia, tra fede e ragione (cfr. p. 121), e nel quale sono presenti tutti i temi filosofici più cari a Balthasar, come la relazione genetica della filosofia con la rivelazione, la differenza ontologica, l'*analogia entis*. Dopo questo capitolo, che l'autore considera come il filo rosso della ricerca successiva, si affronta in un'analisi sistematica il dialogo di Balthasar con la filosofia moderna svolto nella *Apokalypse der Deutschen Seele*. La sua analisi è preceduta dal quarto capitolo, molto utile in quanto propone un'introduzione metodologica alla lettura dell'*Apokalypse*. Il quinto capitolo presenta il primo volume dell'*Apokalypse*, *Prometeo*, che è dedicato all'analisi della visione romantica e idealistica del mondo, riassunta da Balthasar nel mito di Prometeo, sottolineando che il clima spirituale dell'epoca prometeica nasce da una frammentazione della sostanza escatologica cristiana. Nel sesto capitolo Sala si sofferma sul principio dionisiaco, che è la cifra originale, secondo Balthasar, per interpretare la cultura tedesca da Nietzsche in avanti. Egli confronta il pensiero di Nietzsche con quello di Dostoevskij secondo tale principio. Nel settimo capitolo l'autore mostra come per Balthasar la guerra metta a nudo la contraddizione dionisiaca e provochi uno spostamento, all'interno del dionisiaco, dal polo naturale verso il polo spirituale con l'egemonia dello spirito sulla vita. Sala presenta l'analisi balthasariana della fenomenologia di Scheler e di Husserl come correnti che offrono al mito dionisiaco la sua ontologia formale; egli

prosegue con l'analisi dell'antropologia della finitezza di Heidegger e di Rilke e conclude con l'inizio del dialogo che Balthasar intrattiene con la teologia di Barth, vedendo in essa una teologia dionisiaca. Nell'ottavo capitolo l'autore offre al lettore una ripresa critica molto suggestiva della visione balthasariana, evidenziando, fra l'altro, il metodo decisamente antropologico, che giunge, alla fine, ad una risultante cristocentrica, allorché il Balthasar maturo rovescerà i presupposti metodologici dell'*Apokalypse* pur senza rinnegarli (cfr. p. 407). La ricerca di Sala merita un apprezzamento positivo, in quanto arricchisce la conoscenza di un periodo poco studiato del pensiero di Balthasar, conoscenza che permette però di cogliere la genesi di tutto il suo successivo progetto filosofico e teologico. Della conclusione dell'autore riteniamo molto positiva la sua insistenza sulla necessità di una lettura integrale di Balthasar (cfr. p. 440), la non adeguatezza della divisione tra un Balthasar primo e secondo (cfr. p. 441), la possibilità di assumere la lezione balthasariana per un dialogo con l'umanesimo contemporaneo (cfr. p. 442).