

Bollettino balthasariano (2003)

André-Marie Jerumanis

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

In questa seconda edizione del «Bollettino balthasariano», relativa all'anno 2003, si include all'inizio anche la recensione di un volume comparso nel 2002, che non è pervenuto in tempo per essere inserito nella prima edizione del «Bollettino» (2001-2002), pubblicata nel n. 3 (2003) della RTLX.

A. PEELMAN, *Le salut comme drame trinitaire. La Theodramatik de Hans Urs von Balthasar*, Médiaspaul, Montréal 2002, pp. 476.

Achiel Peelman offre al mondo francofono una presentazione della drammatica teologica di Balthasar. Essa merita di essere considerata come un apporto allo studio della drammatica in quanto proviene non da un giovane teologo, ma da uno studioso e docente di teologia da numerosi anni alla Facoltà di teologia dell'Università Saint-Paul nel Canada: nella sua analisi critica dell'opera balthasariana si può intravedere un pensiero maturo e dunque prudente nel far dialogare la drammatica con il pensiero teologico contemporaneo. Nell'introduzione l'autore insiste sull'importanza di leggere Balthasar tenendo unite la sua estetica e la sua drammatica ed espone l'intenzione di analizzare criticamente i grandi temi della teodrammatica senza presentare in modo sistematico i volumi – scelta giustificata, secondo Peelman, dal pensiero circolare di Balthasar. Il suo studio si svolge in cinque capitoli. Nel primo capitolo, «La mise en scène du drame trinitaire», l'autore colloca la teodrammatica nell'insieme dell'opera balthasariana, esponendo brevemente i fondamenti filosofici e il linguaggio teatrale per esporre il dramma dell'esistenza umana e della vita divina. Peelman evidenzia l'intenzione di Balthasar di costruire una teologia più concreta – dunque drammatica – e utilizza a questo scopo il lin-

guaggio teatrale per esprimere più drammaticamente la rivelazione in reazione al razionalismo dei manuali di teologia moderna (53). Inoltre sottolinea come la drammatica divina prenda sul serio la questione della relazione tra la libertà finita (umana) e infinità (divina). Infine conclude questo primo capitolo con una esposizione degli elementi di base della soteriologia drammatica. Evidenziando la struttura della soteriologia neotestamentaria, e la sua interpretazione storica, patristica, medievale e contemporanea, Peelman mostra che l'intenzione di Balthasar è di far incontrare nella soteriologia drammatica la soteriologia della solidarietà e della sostituzione, rilevando subito, all'inizio del suo studio, un limite della soteriologia di Balthasar che non tiene conto dell'apporto delle scienze umane (92). Nel capitolo secondo, «L'entrée en scène des personnages du Théodrame», Pelmann analizza un aspetto centrale della drammatica, quello della partecipazione al gioco divino da parte di coloro che sono stati chiamati sulla scena del mondo a realizzare la loro missione, sempre secondo la norma cristica dell'accordo perfetto tra la missione e la persona. L'autore insiste sulla dimensione cristocentrica del pensiero di Balthasar per sottolineare come Cristo è il protagonista divino per eccellenza, mostrando che la sua cristologia è «una teologia dell'ortoprassia del Dio Trinitario, cioè della sua azione salvifica nel e per il mondo» (99). La cristologia di Balthasar è fondamentalmente una soteriologia che ha come asse portante la croce. Nello stesso tempo, il professore canadese, rileva che la scena teodrammatica è uno spazio aperto dallo Spirito. Si trova poi un accenno al problema della metodologia balthasariana (105-112). Peelman sviluppa la cristologia della missione presentando la coscienza «missionaria» di Cristo e analizzando in modo positivo la questione dell'inversione trinitaria che non rimette in questione l'unione eterna tra Padre e Figlio (125). Dalla cristologia della coscienza passa alla cristologia ontologica, che sfocia nella sua definizione «teologica» della persona a partire dalla quale considera l'inclusione degli altri protagonisti sulla scena del mondo nella missione di Cristo. Per Balthasar ogni essere umano come soggetto spirituale scopre suo ruolo unico in relazione con la persona di Cristo. A questo punto della sua riflessione, Peelmann si chiede se il teodramma balthasariano non diventi esclusivista, partendo dall'analisi del suo concetto teologico di persona, dello spazio ecclesiale dell'azione drammatica e della mediazione cosmica di Cristo. Secondo Peelman è essenziale mantenere «una relazione dialettica tra "soggetto spirituale" e "persona" (attore e attrice), tra comunità umana e comunità ecclesiale, tra solidarietà cosmica e comunione dei santi cristologica e pneumatologica» (160). Nel terzo capitolo, «Le salut comme drame trinitaire», considerato dall'autore come il centro del suo studio (14), tratta direttamente

della salvezza come dramma trinitario. Egli presenta i temi maggiori della teologia baltasariana quali il significato redentivo della Croce, la morte di Cristo come morte *pro nobis* (sostituzione), il mistero del Sabato Santo o il significato per la salvezza della discesa di Cristo negli inferi. Per valutare l'apporto del pensiero di Balthasar alla riflessione teologica, propone una riflessione che non si limita a procedere secondo un riferimento esclusivo alla tradizione, ma cerca di capire il pensiero all'interno dello sviluppo della teologia balthasariana. Peelman insiste sul fatto che per Balthasar il dramma della salvezza è essenzialmente un dramma trinitario, «un dramma che si svolge nel seno stesso del Dio trinitario la cui vita non è "statica" ma "dinamica"» (169). Secondo l'autore, Balthasar ha scelto una via intermedia tra Rahner, Hegel e Moltmann cercando di capire come Dio può essere coinvolto nel dramma della salvezza e come il dramma che si svolge sulla scena del mondo si lascia interpretare solo a partire dal dramma originario. Sarà il tema della sostituzione ad essere considerato come il tema centrale della soteriologia drammatica di Balthasar, che cerca una terza via tra la teoria classica della redenzione proposta da Anselmo e la posizione estrema di Lutero. Sarà sempre in relazione al tema della sostituzione che Balthasar presenta la morte di Cristo come un «sacrificio» ed elabora la sua teologia del Sabato Santo (170). Peelmann afferma che Balthasar evita il razionalismo filosofico di Hegel e il rischio di presentare la negatività come una necessità, per via della sua filosofia dell'amore che concepisce la coestensività della verità e dell'amore, ma si domanda se eviti sufficientemente il radicalismo di Lutero (*simul justus et peccator*) (209). Infine si occupa del problema dell'immutabilità di Dio e della *passio divina*, mostrando che parlare di *passio* non tocca l'immutabilità di Dio. Per Balthasar la sofferenza non fa parte dell'essenza divina (228), ma è da leggere nel contesto della libertà divina. Tuttavia Peelmann si chiede se Balthasar riesca veramente a distanziarsi da coloro che inscrivono la sofferenza nell'essenza di Dio, questione difficile da risolvere visto il carattere non sistematico della sua teologia e l'uso del linguaggio poetico e metaforico di Adrienne von Speyr (235). Il teologo dell'Università Saint-Paul conclude con prudenza che l'apporto di Balthasar alla questione della *passio divina* è notevole, ma certamente non l'ultima parola su tale problema (238). Nella quarta parte, «Le déploiement du drame trinitaire», Peelmann evidenzia il ruolo drammatico della Chiesa nel mediare storicamente la salvezza di Cristo. Dapprima presenta i tratti fondamentali dell'ecclesiologia balthasariana: persona drammatica della Chiesa, il principio mariano (Maria come centro «personale» della Chiesa), la nozione di «anima ecclesiastica», la figura della Chiesa come «immagine dinamica dell'Amore» incentrata sull'Eucaristia. Poi illustra la

Recensioni

drammatica interna della Chiesa, a partire dalla concezione della Chiesa come Sposa e Istituzione e come proto-sacramento, evidenziando la tensione drammatica tra la Chiesa come «evento» e la Chiesa come «istituzione». Nella sua dimensione sacramentale, la Chiesa vive questa tensione tra la mediazione della salvezza per i suoi membri e la sua missione di salvezza universale. Per quanto riguarda la dimensione esterna della Chiesa, Peelman afferma che la teologia di Balthasar è una teologia per la missione evangelizzatrice della Chiesa (265). Balthasar insiste sul fatto che la Chiesa può essere luce per il mondo se nella sua sostanza è attraversata dalla vita di Cristo. La missione intesa come autotrascendenza della Chiesa comprende sempre un elemento di crisi, in quanto richiede dai suoi membri una decisione per Cristo, e in quanto incontra l'ambiguità del mondo e la resistenza delle strutture, è chiamata a umanizzare questo mondo innanzitutto attraverso la testimonianza personale (270). Peelman esamina il posto d'Israele e dei popoli nello sviluppo del teodramma. L'autore nota che Balthasar figura tra i primi teologi cattolici che hanno cercato di sviluppare una teologia del giudaismo dopo la venuta di Cristo. Viene evidenziato il mistero permanente dell'elezione di Israele, che possiede il carattere di persona teologica. Esiste una rottura primitiva tra Israele e la Chiesa, che segna profondamente quest'ultima: manca il cuore d'Israele (279); è un dramma per la Chiesa, più profondo del dramma con il mondo. Infine Balthasar offre elementi per considerare una complementarietà tra la missione d'Israele e la missione della Chiesa (288). Peelman si chiede in seguito se esista nella dramma cristocentrico di Balthasar un posto per le religioni extrabibliche e le altre nazioni, constatando che il teologo di Basilea si mostra poco preoccupato delle altre religioni. Non sembra attribuire alle altre nazioni uno statuto di persona teologica (295). L'autore si distanzia nettamente da una tale posizione sostenendo che si tratta di una svalutazione non sostenibile della situazione culturale dei popoli extrabiblici (296). Egli considera che la Bibbia stessa presenta la storia d'Israele come paradigma per gli altri popoli e che la Chiesa missionaria ha il dovere teologico di accogliere la «preistoria» degli altri popoli (298). Su questo punto sembra che Peelmann sia troppo critico. Il fatto di affermare una differenza di qualità nella prospettiva biblica tra la storia del popolo eletto e la storia di qualsiasi popolo è semplicemente prendere atto del mistero d'elezione d'Israele e del valore «particolare» dell'esperienza religiosa dell'AT, che diventa condizione di un linguaggio universale di salvezza. D'altronde, voler attribuire ad altre esperienze particolari uno statuto di «rivelazione» suscita la questione dell'unicità della rivelazione cristiana. Ci sembra che nel pensiero di Balthasar non ci sia disprezzo per l'*humanum* presente in ogni cultura, ma una con-

siderazione del compimento della rivelazione in Cristo e dunque di un punto di non ritorno per il cristiano a partire dal quale entrare in dialogo con le culture. Peelman fa riferimento alla teologia di Rahner, considerandola su questo punto più attenta al nuovo dato storico del pluralismo culturale e religioso attuale (304). Secondo Peelman, Balthasar si è tenuto a distanza dalla questione della pluralità delle religioni, convinto di dover affermare prima di tutto la propria identità per iniziare un dialogo secondo (312). Tuttavia l'autore riconosce che ci sono elementi validi nel pensiero di Balthasar per costruire una teologia cristiana delle religioni, come l'insistenza sul fondamento contemplativo della vita umana, come il mistero della comunione dei santi, come il ruolo dello Spirito nel teodramma trinitario e universale (322). Nel quinto capitolo, «Le dénouement du drame trinitaire», Peelman evidenzia l'orizzonte trinitario dell'escatologia balthasariana (340). Sarà la figura dell'Agnello dell'Apocalisse a determinare tutta la sua escatologia, in quanto Cristo è considerato da Balthasar come l'Alfa e l'Omega. Cristo è il senso dell'universo perché si trova a fondamento del mondo (344) e ciò permette di integrare l'essere umano nell'Amore trinitario (348). La via cristiana viene compresa da Balthasar come la via dell'Amore che contribuisce a determinare la figura della speranza cristiana, chiamata a valorizzare il tempo presente (356). L'autore sottolinea come l'integrazione nella vita trinitaria significhi prendere sul serio la drammatica divina della comunione dei santi, nucleo essenziale del pensiero drammatico di Balthasar. Infine Peelman affronta la questione dell'universalità della salvezza, presentando l'intenzione fondamentale di Balthasar di affermare la speranza per tutti. Egli nota che Balthasar non nega l'esistenza dell'inferno in quanto correlata all'idea della libertà umana, ma sottolinea che la rivelazione cristiana ci obbliga a sperare per tutti. Nel suo epilogo, Peelman riconosce che la teodrammatica di Balthasar è originale nel campo della teologia contemporanea, ma conclude affermando che esiste una *reductio ad crucem* e un restrinzione cristologico; peraltro invita a far uscire quest'opera straordinaria dall'isolamento, cercando di contestualizzarla nell'ambito odierno. A proposito della riduzione cristologica, ricordiamo che esistono interpretazioni che invece sottolineano l'equilibrio di Balthasar nell'affermare l'autonomia della creatura in Cristo, come lascia intravedere il suo dialogo con Barth sulla *analogia entis*. Pensiamo che il pensiero di Balthasar permetta di uscire da un estrinsecismo tra la natura e la grazia pur mantenendo la loro consistenza reciproca. *Analogia entis* e *analogia fidei* rimandano l'una all'altra.

Recensioni

S. MYCEK, *Cristianesimo e missione. Dialogo col pensiero teodrammatico di Hans Urs von Balthasar*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2003, 307 pp.

La ricerca svolta nella tesi dottorale del giovane teologo polacco attorno al concetto di missione nella teodrammatica di Balthasar segue il metodo analitico-critico e mira a proporre una sintesi sistematico-descrittiva della teodrammatica. L'opera si divide in quattro parti. Nella prima parte, «Delineamento del problema della missione», Stanislaw Mycek propone un panorama del concetto di missione nella teologia trinitaria secondo la teologia classica di Agostino e di Tommaso d'Aquino e secondo la teologia moderna (capitolo 1). Tratta poi nel capitolo 2 la specificità della formulazione balthasariana, mettendo in rilievo l'approccio drammatico della vita intra-trinitaria come «kenosi» in Dio che fonda ulteriori kenosi, e che apre sull'inversione trinitaria e sulla giustificazione teologica della sofferenza di Dio. L'autore rileva come il pensiero balthasariano sia originale soprattutto per quanto riguarda l'inversione trinitaria. Nella seconda parte, «La realizzazione divina della missione», l'autore presenta nel capitolo 3 la cristologia della missione (processione eterna, missione temporale, e sottomissione eterna) ed entra in dialogo critico con essa. Mycek rimprovera in modo particolare a Balthasar la sua concezione dell'analogia metaforica e il suo riferimento alla von Speyr, che viene usato in modo acritico e lo porta a una vicinanza pericolosa con la gnosi (103), oltre che a un avvicinamento con il sistema dialettico idealista di Hegel per quanto riguarda la generazione del Figlio come generazione dell'Altro (104). Mycek sostiene che Balthasar «fa uscire la creazione e la fa ritornare a Dio in forza della kenosi, della distanza, ma non in forza dell'amore divino» (104). Egli osserva che «nel caso del linguaggio teodrammatico si perde la distinzione tra le perfezioni miste esistenti in modo formale e virtuali» (104). Inoltre critica l'introduzione nell'ordine immanente della prospettiva economica del dono, che porta addirittura ad una forma di «triteismo» (105). Egli si chiede se la prospettiva eucaristica-kenotica non lasci un dubbio sull'unione ipostatica che potrebbe attuarsi sia nella persona del Logos sia nella natura umana (109). Affronta poi criticamente l'inversione trinitaria e la discesa agli inferi, chiedendosi «se davvero esista una necessità e un diritto di mettere allo stesso livello, o peggio, il Figlio di Dio nella sua discesa agli inferi e un peccatore» (113). A proposito della coscienza della scienza di Gesù, egli si mostra reticente sulla concezione balthasariana della coscienza della missione, che sembra creare una confusione sulla visione beatifica e attribuire a Gesù la fede (118). Più positivamente l'autore auspica un approfondimento del rapporto esistente tra la drammatica di Balthasar e quella di

Bulgakov, il che permetterebbe di capire meglio la loro cristologia «eucaristica» (120). Egli conclude questo capitolo con una tonalità più positiva suggerendo di qualificare la cristologia di Balthasar come «cristologia dell'incontro» che offre elementi positivi per la riflessione antropologica e la vita cristiana, oltre che un punto di discernimento critico del pluralismo religioso (125). Nel capitolo 4, viene presentata la dinamica pneumatologica della realizzazione divina della missione. Entrando in discussione con la pneumatologia teodrammatica di Balthasar, Mycek considera che l'inversione trinitaria rispecchia in qualche modo la teologia kenotica di Bulgakov, essendo tuttavia originale in quanto sintesi delle tradizioni occidentale e orientale (135). L'autore afferma che «la categoria balthasariana dell'inversione forse potrebbe dare una nuova luce sul mistero dell'Incarnazione, sulla missione congiunta del Figlio e dello Spirito Santo, sulla presenza del Dio Trinitario nel mondo» (135). Si sofferma sulla distinzione tra lo Spirito soggettivamente ed oggettivamente inteso della pneumatologia balthasariana, per vedervi un'influenza di Hegel, riferendosi a una critica di I. Bokwa: «Non si può fino in fondo essere sicuri se von Balthasar sia riuscito in tutto ad eliminare l'idea di Hegel di "rendere logico il Mistero". La cosa la più discutibile in questo concetto è il concetto di "differenza assoluta" su cui viene edificata la struttura dell'amore trinitario» (140). Tuttavia per Mycek «non si può identificare la teologia balthasariana con la filosofia hegeliana», anche se cade nella trappola linguistica avvicinandosi al suo ritmo dialettico (142); comunque domina in Balthasar una legge di relazione dinamica e non di negazione hegeliana (143). Notiamo che qui l'analisi appare molto sinuosa. L'autore conclude il suo studio sulla pneumatologia di Balthasar definendola «pneumatologia dell'incontro» in quanto «movimento dello Spirito che si manifesta in modo oggettivo (*extremum*) nell'istituzione e nel sacramento della Chiesa e in modo soggettivo (*intimum*) nella vita del cristiano» (146). Infatti lo Spirito Santo rende possibile un incontro tra il Padre e il Figlio nell'eternità. Nella terza parte, «La partecipazione umana alla missione», Mycek presenta il lato antropologico della missione, analizzandola nella prospettiva mariologica, ecclesiologica ed antropologica. Nel quinto capitolo viene studiata la figura mariana della missione, mostrando in modo particolare la co-missione redentrice di Maria e l'inter-missione di Maria. Rileviamo la valutazione positiva della mariologia «teodrammatica»; ne vengono evidenziati il radicamento cristologico-trinitario, il privilegio mariano della preredenzione descritta teodrammaticamente e la cooperazione teodrammatica. Nel capitolo 6 si descrive lo spazio ecclesiologico della missione. Sulla personalità della Chiesa, Mycek nota che «la Chiesa come persona e come istituzione drammatica in von Balthasar si rivela

Recensioni

come prolungamento personale e istituzionale della missione di Cristo» (180); qui si allude però alla difficoltà che crea la definizione della persona teologica che rischia di confondere l'origine naturale e soprannaturale e si opta per la soluzione di L. Scheffczyk, che preferisce parlare della Chiesa come di una persona collettiva, sostenuta dal Verbo e sempre di fronte a Lui. Ci sembra al contrario che Balthasar sia molto attento a distinguere Cristo e la Chiesa. Sulla santità soggettiva e oggettiva, distinzione che Mycek attribuisce all'influenza di Hegel, riconosce che la riflessione balthasariana risulta molto originale (197). Conclude la sua presentazione dell'ecclesiologia teodrammatica definendola «ecclesiologia dell'incontro», in quanto la Chiesa rende possibile l'incontro tra Dio e l'uomo. Nel capitolo 7, Mycek presenta l'antropologia teologica di Balthasar, caratterizzata da una distinzione dell'uomo come soggetto spirituale e come persona teologica in Cristo tramite una missione personale. Balthasar parla effettivamente di missione personalizzante e socializzante dell'essere umano. L'autore sottolinea che la definizione balthasariana della persona teologica pone il problema della relazione tra la natura e la grazia. A proposito della situazione dell'uomo allo stato originale l'autore si chiede se la lettura balthasariana non lasci pensare che il peccato originale sarebbe stato commesso a «causa» del Dio Trinitario, affermazione a nostro avviso senz'altro riduttiva del pensiero di Balthasar che merita una lettura più fedele, secondo l'intenzione stessa dell'autore (208). L'antropologia teologica di Balthasar viene qualificata dall'autore come antropologia dell'incontro, sulla scia delle conclusioni precedenti. Nell'ultima parte, Mycek offre al lettore una prospettiva sistematica della missione. Viene proposta, nel capitolo 8, una sintesi sulle possibili dimensioni teo-drammatiche del cristianesimo. Ne rileviamo alcuni aspetti. In modo particolare si evidenzia la validità di una definizione teodrammatica di persona in quanto «donazione», che permetterebbe un'applicazione alla vita spirituale; invece nella teologia trinitaria rifiuta di considerare un tale approccio come elemento costitutivo della vita trinitaria perché porterebbe a un triteísmo; un tale approccio viene accettato come aspetto della vita trinitaria: «essere per» (225). Mycek è piuttosto reticente a usare la categoria di dramma per una teologia della vita trinitaria *ad intra*; ne vede piuttosto un'utilità per descrivere la vita *ad extra* della Trinità. Per quanto riguarda l'antropologia teologica, ritiene che Balthasar possa essere un punto di riferimento per l'antropologia teologica moderna, insistendo però sul fatto che la persona è dalla sua nascita persona ontologica e non solo soggetto spirituale, affermazione che Balthasar certamente non negherebbe. L'autore, nelle sue considerazioni in quest'ultima parte, pone giustamente la questione della relazione tra la filosofia e la

teologia, lasciando così intendere che le difficoltà con alcuni aspetti del pensiero di Balthasar vengono da un certo modo di intendere l'analogia dell'essere. L'autore si riferisce a una sola scuola filosofica per valutare la comprensione dell'analogia di Balthasar, escludendo a priori un dialogo più approfondito a livello filosofico. Sarebbe peraltro stato utile approfondire il pensiero filosofico di Balthasar. Rimandiamo in modo particolare allo studio di Rafael Francisco LUCIANI RIVERO, *El misterio della 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. Lo studio di R. Luciani è un'opera di riferimento che contribuisce a chiarificare la discussione sorta intorno alla concezione balthasariana dell'analogia, mostrandone la sua continuità con il pensiero della *distinctio realis* tomista e la sua originalità nel fonderla nel mistero dell'amore trinitario. A mo' di conclusione, l'intenzione dell'autore di entrare in dialogo critico con Balthasar offrendo una «sistematizzazione della controversia balthasariana» non può certo essere rimproverata. Ci sembra però che spesso predomini una condanna senza appello di alcune opinioni teologiche di Balthasar.

La tesi di Mycek non è certamente l'ultima parola sulla teologia della missione in Balthasar¹.

Recensioni

E. LÓPEZ-TELLO GARCÍA, *Simbología y lógica de la redención: Ireneo de Lyon, Hans Küng y Hans Urs von Balthasar leídos con la ayuda de Paul Ricoeur*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, pp. 389 (Tesi Gregoriana. Serie Teología 102).

Il padre benedettino Eduardo López-Tello García offre al pubblico un approccio di lettura molto originale e fecondo della nozione teologica della sostituzione vicaria di Balthasar, a partire dalla filosofia ermeneutica di P. Ricoeur. Inserito in un lavoro organico nel quale analizza anche l'impatto della lettura ermeneutica della redenzione in autori come Ireneo e H. Küng, l'autore illustra il valore della sua lettura, avendo scelto i tre autori in quanto archetipi di una teologia narrativa e dell'incarnazione (Ireneo), di una teologia liberale e umanista (H. Küng), di una sote-

¹ Va segnalato che proprio in questi giorni il volume di Mycek è apparso in una seconda edizione aggiornata, con un titolo leggermente modificato: *Missione di salvezza. Dialogo con la Teodrammatica di Hans Urs von Balthasar*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2005.

riologia della sostituzione (Balthasar). La redenzione viene considerata come un testo da interpretare. Nella prima parte, «Economía de la salvación como proceso metafórico: Ireneo leído a la luz de P. Ricoeur», Ricoeur permette all'autore di leggere l'economia della salvezza in Ireneo come processo metaforico considerando la dialettica del simbolo che possiede una consistenza reale. In tal modo illustra come il circolo ermeneutico di Ricoeur offra una comprensione del pensiero di Ireneo in cui la riflessione teologica è profondamente esistenziale attraverso l'uso dei simboli: «La metafora unisce misteriosamente la vita con la vita futura» (85). La riflessione simbolico-teologica di Ireneo appare particolarmente feconda per percepire il valore esistenziale della salvezza che genera nel lettore, attraverso la conversione di un «processo metaforico» in «processo salvifico», la speranza del futuro (91). Nella seconda parte, capitolo VII: «Itinerario hermenéutico: el conflicto en Küng, a la luz de Ricoeur y su articulación ulterior en la reflexión», l'autore intende esaminare l'opera di Küng *Christ sein* a partire da *Le conflit des interprétations* de Ricoeur, interpretando la dialettica del soggetto e mostrando come si possano unire interpretazioni in conflitto. Egli analizza la nozione di conflitto in Küng alla luce del pensiero di Ricoeur, costruendo un'articolazione tra interpretazioni opposte per mezzo del simbolo. L'autore vede la possibilità di conciliare la demitologizzazione concepita come duplice ermeneutica, distruttiva e costruttiva (in riferimento al potenziale simbolico) (218). In tal modo è possibile articolare l'assurdità di un padre che punisce con la figura di un padre misericordioso. López parla proprio della via larga del simbolo che permette di evidenziare contraddizioni all'interno dell'opera di Küng, sottolineando che non si può affrontare la questione della demitologizzazione senza aprirsi attraverso il simbolo alla dimensione escatologica della speranza offerta dalla figura paterna del Dio della risurrezione. Nella terza parte, «La alteridad en el corazón del Sí mismo, camino para el intercambio admirable: H. U. von Balthasar leído en la perspectiva de Paul Ricoeur», l'autore inizia nel capitolo XI a evidenziare le diverse interpretazioni che offrono G. Marchesi e P. Martinelli circa l'opera del teologo di Basilea. Mentre, secondo l'autore, Marchesi cristallizza tutto il pensiero di Balthasar attorno alla sostituzione vicaria per poi trattare della kenosi, Martinelli considera le difficoltà a concepire una sostituzione senza collocarla primariamente nella teologia della kenosi (233). Riferendosi alla nozione di sostituzione di Ricoeur, López cerca di risolvere il conflitto d'interpretazione sul concetto centrale della sostituzione vicaria. Nel capitolo XII analizza le implicazioni soteriologiche della filosofia del linguaggio di Ricoeur applicata all'opera di Balthasar. Si tratta di un capitolo significativo, teso a percepire tutte le sfumature dell'argomen-

tazione ulteriore dell'autore nella sua lettura ricoeuriana di Balthasar. Nei capitoli successivi l'autore, seguendo la dinamica di Ricoeur – descrivere, riferire e prescrivere –, affronta in modo dettagliato l'azione salvifica della Trinità. Nel capitolo XIII, descrive dapprima l'azione salvifica nella cornice di *Soi-même comme un autre*, per poi passare al collegamento dell'azione con il suo agente, il Figlio, per via della categoria dell'«ascrizione». La salvezza viene presentata nel contesto della «filosofia dell'azione», che apre alla nozione della kenosi come modo di «pensare l'iniziativa divina» che rimanda sempre all'aspetto positivo della donazione. Nel capitolo XIV l'autore passa dal descrivere al riferire l'azione per mezzo della teoria narrativa di Ricoeur. L'identità narrativa e il pensiero del «medesimo» permettono all'autore di illustrare la soteriologia baltasariana. 1) L'identità personale viene affrontata sulla base dell'argomentazione di Ricoeur che distingue *l'identità come idem* (che indica la continuità del medesimo nel tempo; essa viene descritta come relazione: identità numerica, identità qualitativa e continuità) e *l'identità come ipse* (che indica la singolarità), tra i quali esiste non solo una dialettica complementare ma anche una dialettica del sé e dell'altro: il Sé dell'uomo è altro da se stesso, è alterità. 2) L'identità narrativa illustra il modo con il quale Ricoeur cerca a concepire la dialettica tra il medesimo e l'*ipse*. L'autore applica al concetto di kenosi in Balthasar la configurazione narrativa dell'identità personale. Poiché la configurazione per Ricoeur è cordanza discordante, la kenosi funziona come sintesi dell'eterogeneo (300). Nel capitolo XV, López si richiama alla concezione ricoeuriana del «medesimo nel cuore dell'altro» ed entra in dialogo con la nozione di sostituzione in Balthasar. Insiste sulla prospettiva etica per pensare la redenzione. Come la vita buona con e per gli altri è il fine ultimo dell'azione, si può considerarla come il risultato della vittoria sul mistero dell'iniquità mediante una introduzione nella vita trinitaria – il *pro nobis* essendo concepito come un scambio di posto tra il peccatore e Dio (318). Inoltre, alla luce del concetto di sollecitudine, López mostra come Ricoeur offre la possibilità di pensare la dimensione dialogale della stima di se stesso che apre alla responsabilità e al soffrire con gli altri, che nel linguaggio baltasariano corrisponde secondo il nostro autore al «mirabile scambio» (321). Egli distingue una dialettica di primo grado (reciprocità dell'amicizia) da una dialettica di secondo grado che rimanda all'alterità e che corrisponde in Balthasar al concetto di alienazione (322) e permette di parlare della responsabilità per l'altro nella missione (323). Inoltre sottolinea come la chiamata alla responsabilità inglobi anche l'idea della sofferenza con l'altro. «La stima di sé come altro e dell'altro come sé è la formulazione in termini ricoeuriani del comandamento dell'amore» (328). È la formulazione ermeneutica di

questa idea di stima-amore come sostituzione. La dimensione interpersonale della salvezza concepita sulla positività dell'alterità in Dio permette di pensare l'alterità sul modello dialogico dell'amore (331). Si capisce così come «l'inclusione del peccatore non si realizza per via di un processo dialettico, ma attraverso l'integrazione di opposti (io-tu) in una *fecondità* particolare che suppone una "generazione del bello", segno della positività dell'altro in Dio e nella quale la pluralità ha un ruolo attivo come potenza di attuazione, in particolare come *atto congiunto di amore (con-dilectio)*» (332). L'autore conclude rilevando la relazione che ne emerge tra l'etica e la sostituzione: la vita con e per gli altri è così espressione della sostituzione. La vittoria sulla morte nell'atto della morte è per Ricoeur servizio per gli altri che si prolunga nella diaconia della comunità (339). La *ipseità* consiste *nell'essere con e per gli altri*, in modo da poter interpretare la morte di Cristo come «puro essere l'uno per l'altro» (339). L'alterità-sostituzione che nasce nel cuore della ipseità si comprende come unità profonda di amore e di libertà che si radica nella vita profonda della Trinità (340). Nel capitolo XVI, in modo retrospettivo, dopo aver seguito tutto il processo ermeneutico delineato in *Soi-même comme un autre*, López conclude facendo emergere una nuova prospettiva della teologia di Balthasar. Egli mette in evidenza come Balthasar vada oltre il contrasto tra *idem* e ipseità. Secondo López, la Trinità è archetipo di ogni sostituzione: in tal modo si può capire che la categoria della kenosi non è sufficiente per spiegare la soteriologia balthasariana. L'ermeneutica della sostituzione significa che non è sufficiente l'alterità, ma bisogna superarla, perché l'alterità nasce da una ipseità. Dal concetto di kenosi non si deduce logicamente il suo superamento. Dalla nascita dell'alterità nel cuore della ipseità sorge l'autodonazione in libertà non solo con, ma per l'altro, cosicché il sé è essere altro distinto da sé, permettendo a questo altro di essere un sé come altro (344). In tal modo l'ermeneutica del sé di Ricoeur offre la possibilità di comprendere la soteriologia di Balthasar. Si può considerare la vita trinitaria come amore divino che si dona, la kenosi come riflessione su questo amore e infine la sostituzione stessa come ermeneutica dell'alterità dell'amore di Dio (345). Nella sua conclusione generale l'autore rileva che l'ermeneutica di Ricoeur offre la possibilità di pensare e di vivere metaforicamente la redenzione. «Balthasar descrive la sostituzione come mirabile scambio, che ci offre una metaforologia possibile della redenzione nella quale la mutualità dello scambio è superata dalla dialettica dell'alterità nello spazio drammatico dell'azione congiunta dei co-attori; uno spazio nel quale Dio e gli uomini ricevono la capacità di attuare in questo dramma... la metafora dell'intercambio si fonda su una concezione del soggetto come medesimo, capace di essere concepito,

a sua volta, come *ipse-amor* responsabile della missione che realizza l'inclusione degli altri per mezzo della condilezione, riflessività congiunta dell'amore» (365). Va rilevato come López noti giustamente che una delle questioni più difficili da affrontare in questa concezione dell'ipseità come logica della redenzione è la questione ontologica. Egli vede nell'ipseità concepita da Ricoeur come «attestazione» una possibile ontologia: essere in libertà per gli altri (366). L'ermeneutica teologica permette di affermare che «la sostituzione è la categoria adeguata che permette di pensare la logica di questa ipseità-alterità e la possibilità di vivere la redenzione come processo di personalizzazione in Cristo» (366). La ricerca di López mostra tutta la fecondità di una lettura ricoeuriana dell'opera di Balthasar per percepire in profondità l'arricchimento che offre il teologo di Basilea nel pensare il mistero della salvezza radicandolo nel mistero trinitario. Nel dibattito sul pensiero di Balthasar e in modo particolare sulla sua concezione della kenosi in Dio (*Urkenosi*), la via proposta da López sulle orme di Ricoeur taglia i ponti con la classica polemica attorno a Balthasar sulla vita intratrinitaria, offrendo una pista per integrare la kenosi nella teologia dell'amore e per capire che l'alterità nasce sempre da una ipseità. Dire che l'essere divino è dinamico non significa che c'è progresso in Dio, significa che Dio è vita dinamica eterna, nel quale ciascuna delle persone è in quanto si dona. Una tale lettura ricoeuriana necessita certamente di una previa assimilazione del suo pensiero e di un atteggiamento aperto verso una riflessione non sistematica che può generare qualche difficoltà. Per coloro che sono abituati a dialogare criticamente con Balthasar a partire dalla *philosophia perennis*, lo studio di López sembrerà una provocazione, che a nostro avviso non si deve troppo rapidamente respingere, ma dalla quale invece lasciarsi interpellare in quanto permette di dialogare con Balthasar a partire dal pensiero postmoderno stesso, utilizzando gli strumenti della filosofia del linguaggio e dell'ermeneutica.

Recensioni

I. RAGUZ, *Sinn für das Gott-Menschliche. Transzental-teologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar*, Echter Verlag GmbH, Würzburg 2003, pp. 546 (Bonner Dogmatische Studien 36).

Il giovane teologo croato Ivica Raguz ci offre nel suo studio sull'estetica di Kant e di Balthasar un approccio molto originale che tenta di far dialogare filosofia e teologia. Agli studiosi del pensiero di Kant ricorda l'importanza della sua estetica per una filosofia della religione e invita i teologi ad assumere non solo la teoria della

conoscenza e l'etica kantiana, ma ad integrare la sua estetica trascendentale. Per gli studiosi di Balthasar è un invito a non dimenticare la sua estetica teologica che attraversa tutta la sua opera (25). Nella prima parte, «Sinn für das Gott-Menschliche in der "Kritik der Urteilskraft"», l'autore presenta l'estetica trascendentale ne *La Critica del Giudizio* di Kant, ricordando come per il filosofo di Königsberg esistono una speranza e un senso immanente al mondo. «La speranza deve aver senso per il mondo, per avere senso per l'uomo» (469). È proprio nell'esperienza estetica che attraversa la dinamica del "di più" della sua ragione che l'uomo scopre l'unità significativa con se stesso e con il mondo (19). «Nell'esperienza del bello l'uomo si sente unito con la natura e sperimenta la totalità del mondo in armonia con se stesso; nel sentimento del sublime l'uomo malgrado i limiti della natura sperimenta la legge morale come grazia...» (470). La terza critica di Kant prepara l'uomo alla religione in quanto il mondo viene percepito come grazia. L'autore interpreta la *Critica del giudizio* come una critica della speranza umana che apre secondo lui ad una comprensione più completa di tutto il pensiero filosofico kantiano e in modo particolare della sua concezione della religione (472). Nasce così la possibilità di un altro fondamento per una filosofia della religione che va oltre la *Critica della Ragion pura* e la *Critica della Ragion pratica*, offrendo il punto d'aggancio per un tentativo di dialogo nella seconda parte del suo lavoro con l'estetica teologica di Balthasar. L'autore è cosciente che la dinamica balthasariana è contraria a quella di Kant, nel senso che si tratta di accogliere il senso dato dall'alto per l'*humanum* e il *divinum* in Gesù Cristo. L'autore evidenzia che per Balthasar la concezione del rapporto tra Dio e mondo è determinata dal suo approccio all'analogia, che è analogia di proporzionalità e di attribuzione (480). L'estetica trascendentale di Balthasar non analizza l'esperienza del bello a partire dal soggetto, ma come proprietà dell'essere. Nella terza parte della sua ricerca, «Epilog- Versuch einer kritischen Verbindung der kantischen mit Balthasars transzental-theologischer Ästhetik», Raguz tenta un dialogo tra le due visioni a partire dai loro punti forti e deboli. Mentre a Kant l'autore rimprovera il suo fenomenismo e a Balthasar il suo oggettivismo, riconosce tuttavia il valore kantiano del soggetto autonomo e il valore balthasariano dell'unità organica tra il *divinum* e l'*humanum*. A Kant viene imputata la debolezza di un pensiero che si limita all'*analogia proportionalitatis* con il rischio di rimanere al livello fenomenologico, aprendo la strada a una disontologizzazione dell'estetica, e di considerare la moralità, l'idea di Dio e il senso del mondo come irreali (477). A proposito di Balthasar l'autore denuncia l'atteggiamento prevalentemente negativo verso l'estetica di Kant, sottolineando così una forma di incoerenza che tradirebbe il suo metodo integrativo; non esita infatti ad affermare:

«Pensiamo che l'estetica teologica trascendentale di Balthasar è significativa per l'uomo contemporaneo solo se si lascia fecondare dall'estetica kantiana» (464). A Balthasar vengono inoltre rimproverati un oggettivismo esagerato e una concezione passiva dell'uomo che rischia di essere manipolato dalla Chiesa e dalla società in nome di un'obbedienza all'ordine oggettivo (483). Raguz sviluppa una filosofia estetica della religione nella quale cerca di liberare Balthasar dal suo oggettivismo e Kant dal suo soggettivismo. Inoltre mostra come una teologia che si fondi sull'estetica teologica è essenzialmente una teologia del senso (sentimento). Da qui il titolo del suo libro, «Senso per il divino e l'umano», che può anche significare sentimento per il divino e l'umano. L'autore è dunque convinto che l'estetica dei tempi moderni è un *locus theologicus* per la teologia fondamentale odierna. Per quanto riguarda la critica mossa a Balthasar, se è vero che una certa passività dell'uomo sembra a prima vista emergere, è altrettanto vero che un approfondimento della santa indifferenza ignaziana e un riferimento all'epistemologia dell'autore nella *Teologica I* rivela che Balthasar è attento alla bipolarità dell'oggetto e del soggetto. Inoltre la sua concezione della *Erblickungslehre* mostra una partecipazione del soggetto nel processo della conoscenza. Ci sembra che l'affermazione, secondo la quale l'uomo contemporaneo segnato dalla rivoluzione antropologica copernicana non è più in grado di accogliere un discorso estetico significativo a partire dall'impostazione balthasariana (che apparrebbe ad una concezione premoderna) che privilegia l'essere, meriti alcune riserve. A Balthasar viene rimproverato di favorire un certo elitarismo, mentre la maggioranza non è più in grado di pensare a partire dall'oggetto (488). Ma è proprio nel nome della verità che precede ogni uomo che Balthasar, partendo dalla sua metafisica dell'infanzia, sviluppa un pensiero ben radicato nell'esperienza dell'uomo d'ogni epoca e anche dell'uomo postmoderno. Infatti Balthasar parte da una comprensione dell'essere come dono. Ci potremmo chiedere se l'autore non legga troppo facilmente come segno dei tempi la chiusura all'essere da parte dell'uomo di oggi, dimenticando che l'uomo che viene preso in considerazione è l'uomo occidentale postmoderno, mentre il pensiero africano o asiatico rimane più aperto all'ordine cosmico e a un certo concetto dell'essere (488). Inoltre il ritorno del religioso sotto la forma della *new age* e il rifugio nell'anonimato di un Essere senza volto non è in un certo senso che una reazione contro un soggettivismo chiuso, che giustamente non è più capace di offrire senso alla vita. L'ultimo capitolo dell'epilogo che rappresenta la conclusione della ricerca svolta da Raguz merita di essere menzionato in quanto lodevole tentativo di integrazione teologica dell'esperienza del bello e del sublime. In effetti ci offre un'estetica teologica che cerca di integrare la proposta kantiana partendo dall'esperienza del bello e del

Recensioni

sublime della persona di Gesù Cristo che radicalizza ogni esperienza del bello e del sublime, integrando l'esperienza della drammaticità della ricerca di senso da parte dell'uomo. L'autore permette a una certa teologia che s'ispira alla filosofia trascendentale kantiana di non accontentarsi solo dell'epistemologia di Kant e della sua teoria morale, invitandola a prendere sul serio il valore del gusto estetico, aprendo così all'uomo contemporaneo l'esperienza del senso a partire dall'esperienza della sensibilità per il bello e il sublime.

D. OETTLER, *In der Spur des Anderen. Motivationstheoretische Überlegungen anhand von Emmanuel Levinas und Urs von Balthasar*, Lit Verlag, Münster-Hamburg-London 2003, pp. 91 (Pontes Band 17).

Dietrich Oettler esamina nel suo breve studio il rapporto tra il sapere e l'agire nel desiderio di superare l'aporia esistente tra di loro. Parte dalla constatazione dell'insufficienza del sapere per generare un comportamento morale. Nel primo capitolo, «Analyse der Aporie zwischen Wissen und Handeln», l'autore passa in rassegna diversi modi di considerare nella storia della filosofia morale la relazione tra la conoscenza e l'azione, a partire dall'etica delle virtù di Platone, mostrando come la conoscenza della virtù non conduca automaticamente alla virtù, per analizzare in seguito il tentativo kantiano di fondare la morale nella ragion pratica distinguendo il principio del giudizio (*principium diudicationis*) dal principio di esecuzione (*principium executionis*) e così la norma della motivazione. Anche se l'evidenza della ragione nella conoscenza della norma è per Kant il fondamento del dovere, l'autore sottolinea che mai come nell'epoca contemporanea, contrassegnata da una fiducia totale nella razionalità, abbiamo assistito a barbarie di una tale ampiezza che l'uomo di oggi dubita della sua propria ragione. Una terza prospettiva viene offerta dall'opera di Adam Smith che vede nella motivazione economica e dunque nella forza dell'interesse proprio un tentativo di fondare la morale in una società contraddistinta dallo sviluppo industriale. Ma anche in questa visione Oettler sottolinea la difficoltà nello stabilire ciò che è veramente buono e come non basta il riferimento all'«osservatore neutrale» della coscienza che rimane legato alla logica della realtà economica. Nemmeno una quarta prospettiva, chiamata «istituzionale», riesce a risolvere la situazione in quanto il sistema economico liberale moderno richiede un minimo di regole per il suo funzionamento, per cui si assiste a una tensione ambivalente tra il sapere e l'agire morale. L'impossibilità di dare una risposta soddisfacente conduce l'autore a imboccare la strada della metaetica (o protoetica). Nel

secondo capitolo, «Die Protoethik als universaler Weg aus der Aporie zwischen Richtschnur und Triebfeder (Emmanuel Levinas)», Oettler trova nel pensiero di Levinas un modello per concepire la relazione tra la conoscenza e l'agire secondo la prospettiva dell'Alterità, così da definire l'identità dell'uomo, e non secondo un'approccio egologico dell'essere umano. Prima di essere libero, l'uomo è costituito nella sua libertà in quanto essere responsabile che risponde all'interpellazione dell'altro. È questa secondo Oettler una via per fondare le norme nella prospettiva levinasiana. Egli mostra come per Levinas non sia primaria la questione della motivazione, ma la passività intesa come accoglienza filiale del volto dell'Altro. Allo stesso modo la questione della normatività viene intesa come una disponibilità accogliente del bene che si manifesta nel volto dell'Altro. Inoltre per Levinas la questione della normatività non si concepisce senza la domanda implicita dell'Infinito. Oettler sottolinea bene che l'apertura all'altro significa anche essere immersi in una relazione con gli altri e in tal modo con l'Altro. Così per Oettler Levinas offre una via per pensare la relazione tra la norma e la motivazione in modo dialogale e non come contrapposizione. Passività (accoglienza) e obbedienza all'Altro ritmano la struttura dell'etica levinasiana. Questo modello, che non parte dall'*ego* ma dall'altro, è dunque per l'autore una via per superare l'aporia tra norma e motivazione. Tuttavia Oettler si chiede come sia possibile approfondire all'interno del dinamismo dell'alterità la traccia della trascendenza, senza l'incarnazione dell'Altro, cosa che Levinas nega. È la questione dell'Universale concreto che viene posta da Oettler e che lo spinge a guardare nella direzione della teologia cristiana, in modo particolare quella di von Balthasar. Perciò nel terzo capitolo, «Jesus Christus als die Spur des Vaters – die Frage nach dem universalen und zugleich konkreten Weg aus der Aporie zwischen Richtschnur und Triebfeder», Oettler definisce la relazione tra Levinas e Balthasar come «nachgeordnetes Miteinander» esprimendo così la subordinazione reciproca. «I due pensatori sono nel loro modo proprio animati dal mistero dell'Altro» (70), senza dimenticare le differenze che esistono tra di loro. L'alterità in Balthasar viene definita a partire dell'Alterità cristica che chiama l'uomo a uscire da sé nel dono di sé agli altri, all'Altro, a Dio. Oettler in maniera molto originale considera che la gloria della figura della rivelazione è una mediazione possibile tra Levinas e Balthasar. L'autore evidenzia infatti in Levinas l'idea della gloria dell'Infinito che è glorificato dal soggetto quando si mette a sua disposizione e rende testimonianza all'Altro nell'altro (75). Proprio in questo dinamismo della testimonianza del Figlio che glorifica il Padre, Oettler mostra la similitudine tra Levinas e Balthasar, ma anche il compimento che permette al teologo svizzero di pensare l'Universale concreto. E questo appare in tutta evidenza nella teologia della missio-

Bollettino balthasariano (2003)

ne di Balthasar, che costituisce il fondamento per elaborare una visione dell'Alterità a partire dalla missione di Cristo. Oettler vede proprio nella teologia della missione una via per uscire dall'aporia tra la norma e il desiderio. Riferendosi alle «Nove tesi per un'etica cristiana», l'autore mostra come per Balthasar il dovere sia un poter fare in Cristo. In Cristo viene superata l'aporia tra la Norma e la motivazione. È in lui che il cristiano è chiamato e reso capace di vivere la sua propria missione sul modello di Cristo, l'Universale concreto.

Benché lo studio di Oettler sia breve, non possiamo non riconoscerne il valore, in quanto è teso a creare ponti tra universi diversi, offrendo al pensiero di Balthasar l'immagine non solo di compimento nella ricerca di un'etica dell'alterità, ma anche di richiamo del valore del volto altrui alla luce del volto cristico.

