

## Bollettino balthasariano (2006)

André-Marie Jerumanis (a cura di)

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

**JULIO CESAR KESTERING, *Die Differenzierung des dialogischen Elements im jüdisch-christlichen Denken Emmanuel Lévinas' und Hans Urs von Balthasars*, Joachim Heil (Hrsg.), Turnshare Ltd, London 2003, 244 pp.**

La ricerca svolta dall'autore sul pensiero di Lévinas e di Balthasar permette di approfondire la comprensione del principio dialogale, di evidenziarne l'importanza per uscire da una filosofia dell'autonomia intrappolata in un monologo con se stessa, dalla riduzione dell'altro a se stesso. La scelta dei due autori è significativa. Lévinas si inserisce nel pensiero ebraico, mentre Balthasar, pensatore cristiano, mostra come la prospettiva cristiana conferisca all'elemento dialogale la densità trinitaria che porta a compimento le tensioni polari tra spirito e corpo, uomo e donna, individuo e comunità. Il libro si divide in due parti nelle quali Kestering presenta in modo sistematico il pensiero dei due autori nei riguardi del principio dialogale. Nella parte conclusiva, a nostro parere troppo breve, egli fa dialogare i due autori. Riconosce loro il merito di aver tentato di offrire al pensiero filosofico delle vie per uscire da un pensiero che conduce all'indifferenza davanti all'altro o al suo assorbimento nella Totalità. Rileva che Balthasar vede proprio nel principio dialogale uno dei frutti più fecondi della riflessione e della prospettiva cristiana. «In tal modo l'uomo non viene originariamente definito con le categorie della ragione, della libertà, dell'autonomia o dell'autocoscienza sovrana, ma dall'inizio da un'incontro dialogale con un tu, con un altro essere umano. La categoria del dialogico diventa la categoria fondamentale per esprimere l'esistenza umana», scrive Kestering (p. 231). L'orientamento dell'io al tu non è dunque accidentale, ma essenziale, strutturalmente inscritto nell'essere umano. È l'altro che interpella l'io, diventa l'ospite, e lo rende responsabile. La differenza non è dunque una minaccia per l'io, ma al contrario uno

stimolo per la ricerca reciproca. I due autori, nota Kestering, si rivelano critici verso una filosofia, una scienza o una politica che si svolgano in un quadro mentale che escluda la traccia dell'infinito, o lo affermi ma senza un volto, senza una traccia divina o umana, e dunque senza muovere la responsabilità umana. In realtà i due pensatori hanno sottolineato ciò che altri pensatori dialogici come Rosenzweig, Ebner o Buber hanno rilevato, cioè che l'incontro con gli altri porta a un ordine diverso da quello della Totalità o dell'immanenza. Lévinas e Balthasar apriranno l'intersoggettività alla dimensione religiosa. Si tratta di un dramma a tre che Balthasar e Lévinas sviluppano ciascuno a modo proprio. Lévinas si allontana dal pensiero dell'essere che considera totalizzante. Così per Lévinas la questione essenziale in filosofia non è il pensiero dell'essere ma dell'altro, l'altro che è essere. Lévinas combatte il primato dell'ordine ontologico nel pensiero occidentale, che significa la morte dell'altro. Al contrario, la metafisica autentica o etica parte dall'altro e costituisce per Lévinas il vero punto di partenza della filosofia. In tal modo la filosofia come amore della sapienza si muta in etica dell'amore. Nell'altro, nel volto del prossimo possiamo incontrare sia la verità metafisica sia una traccia dell'Infinito. La questione di Dio e la questione antropologica devono ormai passare attraverso la mediazione del volto dell'altro. Di conseguenza in una filosofia dell'altro non c'è centralità del soggetto. Così «la preoccupazione per se stesso e la sua autorealizzazione si trasforma in preoccupazione per l'altro» (p. 235).

A differenza di Lévinas, Balthasar in bocca un'altra via. Anche se l'essere umano è coattore sul palco scenico del mondo e partecipa al dramma divino, e se l'incontro con il volto materno è via per la scoperta della differenza, la relazione Io-Tu è interpretata in modo causale e ricondotta ad un Tu originale, al fondamento ontologico. Per Balthasar la questione filosofica essenziale è dunque la questione ontologica, che lo porta ad interpretare l'essere nella prospettiva del dono. Kestering evidenzia come per Balthasar l'*analogia entis* sia fondamentale per collocare la questione del rapporto tra il Tu divino e il tu creato. La metafisica di Balthasar è dunque una metafisica della creaturalità, che gli permette di inglobare l'uomo e la totalità dell'essere già a partire dall'inizio nel dialogo drammatico con Dio. È tutta la realtà ad essere epifania, teofania di Dio, rivelando il mistero di Dio e invitando allo stupore non solo davanti al volto dell'altro, ma anche davanti alla meraviglia dell'essere che attraversa tutta la realtà creata.

Il libro che il lettore troverà nelle sue mani riflette lo stile di una tesi di dottorato, che ha il merito di offrire la possibilità di conoscere rapidamente le grandi linee della logica dialogale dei due autori. Si tratta di un'opera "descrittiva" più che di un

lavoro "critico", che meriterebbe certamente un approfondimento della parte conclusiva.

(André-Marie Jerumanis)

**RODNEY A. HOWSARE, *Hans Urs von Balthasar and Protestantism. The Ecumenical Implications of His Theological Style*, T&T Clark International, London-New York 2005, 217 pp.**

La ricerca sul pensiero ecumenico di Balthasar realizzata dal prof. Rodney Howsare della DeSales University, Pennsylvania, merita un elogio particolare per la sua chiarezza e per la giustezza della sua analisi sulla dimensione ecumenica della teologia balthasariana. In un primo capitolo, l'autore presenta la dimensione dialogale del pensiero di Balthasar come elemento essenziale della sua metodologia, che gli permette di affrontare la questione ecumenica nella prospettiva della verità. Nei capitoli 2 e 3, l'autore evidenzia la divisione tra l'aristotelismo radicale e l'agostinismo radicale che avviene nella teologia e nella filosofia, che non solo porterà alla modernità ma anche alla nascita della teologia della Riforma. Questa divisione si trova all'origine di altre rotture evidenziate da Balthasar tra teologia e santità, tra natura e grazia, tra fede e ragione, tra teologia e filosofia. Howsare rileva come, secondo Balthasar, H. de Lubac e K. Barth hanno tentato di reintegrare natura e grazia nel senso di un apriori teologico. L'autore confronta il pensiero di Balthasar con la teologia di Lutero. Egli mostra che Balthasar è sensibile alla preoccupazione di Lutero di salvare la gratuità della rivelazione che oltrepassa ogni tentativo razionalista di ridurre tale rivelazione alla misura della ragione. Solo che Balthasar non si accontenta della configurazione dialettica della teologia di Lutero. «Accettando un certo dualismo nominalista tra la conoscenza di Dio derivante dalla ragione e la conoscenza di Dio proveniente dalla rivelazione, Lutero ha contribuito irrimediabilmente alla separazione moderna tra natura e grazia», scrive Howsare (p. 157). Balthasar vede nel Barth tardivo una volontà di non trattare più la fede e la ragione, la natura e la grazia l'una accanto all'altra, ma di esaminare il problema nel contesto della grazia. L'autore considera che esiste un'evoluzione di Barth nel senso balthasariano, cioè da un rifiuto dialettico della creazione ad una creazione letta in chiave cristocentrica. Barth comincia a considerare la creazione come un presupposto gratuito per l'incarnazione, ma non porta a termine tutte le conseguenze del rapporto tra l'ordine della creazione e l'ordine della redenzione. Si deve dire che

l'ordine della creazione rimane aperto in modo imprevedibile al compimento dell'ordine della redenzione e salva così la libertà di Dio e la gratuità della rivelazione. Howsare sostiene la tesi secondo la quale non si deve ridurre Balthasar ad essere un Barth cattolico, perché per Balthasar l'atto di Dio presuppone e si serve dell'essere della creazione (p. 158). Nel capitolo 4, l'autore insiste sul fatto che occorre contestualizzare la critica di Balthasar al modello cosmologico e antropologico presente nella teologia cattolica all'interno del suo dialogo ecumenico. Egli presenta i due stili teologici della teologia cattolica e le loro insufficienze per invitare ad esprimere adeguatamente il mistero della fede nella prospettiva del Dio trinitario.

In un ricco capitolo conclusivo, l'autore esamina la relazione tra la Trinità immanente ed economica per mostrare come la sua posizione si collochi tra la patristica e la concezione rahneriana, da una parte, e la posizione luterana, dall'altra, che scoraggia ogni speculazione su Dio stesso. Per quanto riguarda la centralità della croce per la concezione di Dio, Balthasar è in accordo con Lutero e Moltmann, ma in sintonia con Rahner rifiuta ogni cambiamento in Dio. La soluzione si trova in Balthasar nel partire non anzitutto da una concezione di un Essere immutabile, ma nel concepire Dio in termini di autodonazione eterna d'amore. In tale modo la manifestazione *ad extra* di Dio non implica un cambiamento essenziale. Howsare esamina in seguito la questione della libertà dell'uomo nella sua relazione con Dio. Il modello del dogma di Calcedonia permette a Balthasar di trovare la soluzione ad ogni squilibrio che minaccia la questione della libertà divina e della libertà umana. Sul modello dell'umanità di Cristo che non viene annientata dalla sua divinità, egli sottolinea che l'obbedienza alla volontà divina porta a compimento la libertà umana. «Gesù non è solo Dio, ma la prima autentica persona» (p. 160). Nella Trinità stessa, Balthasar vede come la libertà delle persone non è mai concepita in opposizione al mutuo rapporto d'amore e di obbedienza. Per quanto riguarda la relazione della grazia e della natura, egli supera il loro dualismo, come fanno de Lubac o Rahner, ma in una maniera originale. L'originalità della posizione balthasariana deriva secondo Howsare dall'influenza di Lutero e di Barth nel privilegiare l'atto nei confronti dell'essere. Una volta che la creazione è concepita come dono, la nuova creazione come nuovo dono non può essere vista come un affronto alla ragione, né come una rottura con l'opera della creazione. Howsare si confronta infine nell'ultimo capitolo con la questione del rapporto tra la teologia e la filosofia. Il pensiero di Balthasar offre una via d'uscita dal dualismo moderno tra teologia e filosofia. Egli si ispira all'Aquinate che conferisce alla ricerca filosofica la sua autonomia di ricerca, senza però chiudersi alla luce della fede. La rivelazione non si riduce alla ricerca filosofica, ma nemmeno è estrinseca ad essa. La concezione di Balthasar dell'es-

sere come amore permette non solo di vedere in ogni atto di conoscenza in maniera implicita l'infinito, ma anche di scoprire che l'esistenza è frutto di un dono che lo precede.

Nella sua conclusione l'autore esamina le questioni critiche poste a Balthasar. Egli ricorda giustamente che l'intento della sua ricerca era di cogliere il pensiero di Balthasar nel suo giusto contesto. Per esempio, rimprovera a molti interpreti di Balthasar di aver esaminato la sua critica a Rahner senza considerare la sua appropriazione critica di Barth. Contro la tendenza della filosofia trascendentale di relativizzare il particolare, Balthasar ricorda nell'estetica teologica che il particolare rivela l'universale. A differenza dell'approccio dialettico, egli ricorda che, attraverso l'esperienza della bellezza e dell'amore intramondano, Balthasar la coglie come *Vorgriff* dell'esperienza della gloria divina.

Al termine della lettura del libro si ha la convinzione che l'autore sia riuscito a dimostrare l'intento annunciato all'inizio nell'introduzione, dove invitava a non considerare la teologia di Balthasar come una reazione conservatrice contro il Concilio Vaticano II. La sua teologia, secondo l'autore, deve essere concepita unitariamente come una teologia «rivelocentrica» e «correlativa» (p. 6).

(André-Marie Jerumanis)

**MARCO TIBALDI, *Kerygma e atto di fede nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 131), 276 pp.**

Questo volume riproduce, rendendola fruibile al grande pubblico, la tesi dottorale con cui l'Autore ha conseguito il Dottorato in Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma nell'anno 2000. La sua originalità consiste nell'affrontare la vasta produzione del teologo svizzero dal punto prospettico dell'evangelizzazione che, grazie agli sviluppi teologici e pastorali postconciliari e al magistero dei Pontefici che si sono succeduti, è divenuto tema teologico a tutti gli effetti.

Dato l'irrinunciabile carattere antropologico che una seria riflessione teologica sull'evangelizzazione deve esibire, l'Autore percorre anche il campo della filosofia ermeneutica e della comunicazione, mostrandone l'intrinseca fecondità anche per la teologia. In modo particolare, è il primo annuncio, il kerygma, che viene analizzato in relazione alla sua ricezione credente, a ciò che la teologia classica chiama *actus fidei*: il mistero pasquale di morte e risurrezione di Gesù, che nel kerigma

viene proclamato, è stato spesso, specie sul versante protestante, contrapposto alla struttura trascendentale dell'uomo. L'Autore, dal canto suo, vuole riprendere esattamente il primo annuncio per mostrare come, in realtà, la Parola proclamata istituisce, implica e suscita la corrispondenza dell'uomo, lo coinvolge e lo chiama alle sue responsabilità; il momento dell'annuncio, pertanto, non può esser separato dalla sua ricezione, così come il Divino non può essere diviso dall'umano, anche nel corso del processo di trasmissione e ricezione che, convocando la risposta umana, non oscurano mai la priorità della Parola e della proclamazione.

Nel suo tentativo di recuperare, cattolicamente, la priorità inclusiva della Parola congiuntamente al ruolo di corrispondenza dell'uomo, l'Autore sceglie uno dei protagonisti della teologia del Novecento, Hans Urs von Balthasar, letto sotto un aspetto insolito, quello della dimensione comunicativa, un tema che non ha goduto di trattazioni critiche specifiche. Il lavoro si articola in due parti fondamentali: nella prima, l'Autore ricostruisce la genesi e i principali sviluppi teologici, in ambito protestante e cattolico, circa il tema scelto (cap. I), inserendovi l'analisi di contributi specifici balthasariani, soprattutto in relazione al kerygma (cap. II e III). La seconda parte, che occupa i capp. IV e VI, è dedicata all'analisi del significato che Balthasar attribuisce al kerygma (cap. IV) per occuparsi poi della sua trasmissione e ricezione alla luce di due fondamentali modelli di comunicazione.

L'Autore individua tre orizzonti che sostengono la riflessione balthasariana: la discussione con Barth e di Bultmann che, soprattutto nella prima fase della sua produzione, si pongono come suoi interlocutori (anche se Balthasar è assai più vicino al primo che non al secondo), la stesura della Trilogia, che consente a Balthasar di sviluppare un suo pensiero originale e, non da ultimo, l'esercizio stesso del ministero sacerdotale.

Al centro del pensare teologico di Balthasar si colloca chiaramente il mistero della morte e risurrezione di Gesù, la rivelazione trinitaria in esso contenuta, e la dimensione antropologica che, oltre alla riconciliazione dell'uomo con se stesso, segna anche il recupero del senso della storia e della sua apertura escatologica. Balthasar, a giudizio dell'Autore, sviluppa il proprio pensiero all'interno di due figure: la circolarità e l'inclusione.

Quanto alla prima, il suo vantaggio teologico e antropologico consiste nell'evidenza che nessun contenuto può essere offerto e recepito al di fuori di una relazione che, nel caso del kerygma, si specifica come atto di fede. Questo contenuto, tuttavia, esige la fede della comunità ecclesiale agli effetti del suo darsi: l'ecclesialità si configura pertanto come un elemento costitutivo ed essenziale non solo della determinazione, ma anche della trasmissione del kerygma stesso. Schiacciare un ele-

mento a scapito dell'altro, come Balthasar contesta al primo Barth e a Bultmann, distrugge quella circolarità che si caratterizza come comunione-differenza in ogni azione che coinvolge il dono di Dio all'uomo: accade così che la storicità di Gesù non può essere negata in nome della sua inaccessibilità dal punto di vista storico-critico (Bultmann), come pure la libertà dell'uomo, costitutivo fondamentale dell'atto di fede, non può essere annullata dall'irrompere della Parola di Dio (primo Barth).

Contro un suo possibile fraintendimento, Balthasar integra la figura della circolarità con quella dell'inclusione: è dentro il dono abissale del Verbo nella carne umana che viene creata (inclusa) la risposta dell'uomo al dono di Dio.

Tutto questo apre all'orizzonte trinitario: il kerygma annuncia infatti un evento trinitario che coinvolge tutte le persone divine. L'inclusione del kerygma nella dinamica trinitaria avviene in modo "economico" e "immanente": mentre nel primo è il mistero trinitario che è nel kerygma, nel secondo è invece il kerygma che si trova incluso all'interno delle relazioni trinitarie, esattamente come la predicazione si inserisce nel disegno divino di salvezza per ogni uomo. Questo permette all'Autore di evidenziare come origine e destinatario ultimo del kerygma sia proprio la figura del Padre in relazione con il Figlio e lo Spirito e di come i soggetti storici (la Chiesa e i singoli annunciatori) vengano per grazia coinvolti in questo divino processo di comunicazione. Contrariamente a chi vorrebbe Balthasar disattento o insensibile alle tematiche antropologiche, l'Autore deduce queste ultime direttamente dall'orizzonte cristologico: il principio cristologico dell'assunzione dell'umanità, esige che l'umanità sia dotata di assumibilità e capacità di corrispondenza, in forza delle quali possono attingere il pieno compimento a partire dalla trascendenza di Dio.

L'Autore riprende poi tematiche care a Balthasar, quali la conoscenza del Mistero senza che, in quanto conosciuto, il Mistero stesso si dissolva (analogia), la configurazione cristologica dell'evento di Rivelazione: una sottolineatura opportuna è la centralità dell'opera dello Spirito Santo che, anche nell'analisi del kerygma, rimanda al suo ruolo all'interno della Trinità immanente. Lo Spirito, infatti, già nella Trinità immanente, è sia colui che rappresenta la reciproca disponibilità che lega il Padre e il Figlio, come anche il frutto; questo si riflette, economicamente, nella duplice presenza che lo Spirito ha sia nel processo kerygmatico che nella risposta credente, quale dono e creazione di capacità di accoglienza/risposta. In relazione alla risposta dell'uomo, l'azione dello Spirito si dispiega, per Balthasar, soprattutto come attività sanante le ferite del peccato, che trattengono l'uomo dalla pienezza di libertà e di amore.

L'azione dello Spirito, riceve poi la sua piena luce nell'innesto cristologico che interessa il credente nel suo atto di fede: se la fede è concepita da Balthasar in ter-

mini biblici come obbedienza alla parola del Padre, questa fede, lungi dall'essere una costrizione eteronoma, costituisce in realtà l'unica possibilità autentica di giusto rapporto con Dio, con se stesso e con l'altro. A questo proposito, va ascritto ai meriti del presente lavoro quello avere messo in evidenza il carattere "pratico" della fede, cioè la fede come pienezza umanizzante in cui la domanda umana trova il proprio compimento: l'assunzione delle categorie teatrali (nella Teodrammatica) consente a Balthasar di mettere in luce la drammaticità di tale domanda, minacciata alla radice dalla presenza della morte: solo la missione di Cristo, che include la morte come suo momento centrale, può rivelare all'uomo la possibilità di raggiungere la propria identità, anche attraverso quell'esperienza tanto temuta che sembra esserne la negazione più decisa. Se nell'estetica la fede era considerata principalmente come un atto di percezione ora, nella teodrammatica, l'atto di fede si qualifica in modo eminente come un agire, che ha come sua forma l'agire stesso di Cristo che il kerygma rende presente, e come materia la propria esistenza in tutti i suoi aspetti.

Inoltre, se l'annuncio mira all'inclusione nella persona e nella missione di Cristo, l'atto di fede che esso tende a suscitare si incontra con l'attuale problematica inter-religiosa: la natura del kerigma, tuttavia, non compromette la necessità e l'urgenza del dialogo, del reciproco riconoscimento e dell'assunzione dei "semi del Verbo", ma li richiede, li compie e li eleva. Questo, sottolinea Balthasar, non distrugge gli elementi che rendono la fede cristiana e il suo annuncio paradossale, cioè non assimilabile alle vie che l'uomo scopre per rispondere alle problematiche dell'esistenza, ma consente di evidenziarne la singolarità e, al tempo stesso, l'universalità.

Il presente studio non apre nuove strade alla ricerca, e tuttavia gode di una sua originalità nella capacità di aver applicato i grandi temi balthasariani all'orizzonte specifico dell'annuncio: merito fondamentale del lavoro è avere ripreso la teologia dell'annuncio presente nell'opera e averla ulteriormente rischiarata come cristologia e antropologia teologica. La bibliografia risulta ordinata ed estesa, anche se sarebbe stato opportuno integrare la testimonianza di alcuni autori, specie italiani, con la riflessione non meno decisiva e profonda di altri studiosi che, anche agli effetti del tema scelto dall'Autore, hanno offerto un contributo non meno significativo e profondo.

*(Giorgio Sgubbi)*



DIETRICH WIEDERKEHR, *Für einem befreienden Glauben. Drei Theologen als Wegbereiter*, Prolibro, Luzern 2005, 114 pp.

Il libro presenta tre teologi di Lucerna che hanno contribuito in anticipo a preparare il Concilio Vaticano II. I lavori patristici di Hans Urs von Balthasar, la ricerca esegetica di Herbert Haag e l'impegno ecumenico di Otto Karrer hanno aperto la via per un rinnovamento della teologia. L'introduzione di H. Ott, emerito di teologia sistematica all'Università di Basilea, che ha conosciuto personalmente i tre teologi lucernesi, permette di cogliere l'unità che l'editore ha voluto mettere in evidenza nel pensiero dei tre teologi, nonché la loro apertura ecumenica. Wiederkehr, nella sua presentazione della teologia di Balthasar, la colloca nell'ambiente culturale e teologico della Svizzera interna. Mette in evidenza la situazione stagnante della teologia che Balthasar stesso paragona ad un deserto che caratterizza il mondo cattolico della sua epoca. Sottolinea l'importanza dell'*Apokalypse der deutschen Seele* dove si intravede lo sforzo balthasariano di affrontare la questione escatologica non solo nella prospettiva teologica ma in dialogo con i modelli delle escatologie intramondane. Wiederkehr nota quanto poco sia sviluppata all'epoca una riflessione della teologia dogmatica cristiana nei confronti del comunismo o del nazismo. La via seguita da Balthasar rappresentava una novità che non è certo da sottovalutare. L'impegno per la concretezza della teologia cattolica si ritrova nella sua estetica teologica. Non basta un'apologetica che trascura l'esperienza di fede per pensare la relazione fede-ragione. «Balthasar si muoveva con l'uomo della modernità seguendo le sue coordinate della teologia e della filosofia, ma con una visione pluridimensionale dell'uomo, nella sua totalità di corpo e anima, storia e prassi – categorie che solo lentamente e con ritardo la teologia fondamentale faceva proprie in seguito alla riduzione della prospettiva operata dal Vaticano I» (p. 83). Wiederkehr nota ancora quanto l'aspetto della storicità per Balthasar sia importante per pensare mediante lo strumento del dramma la relazione tra la libertà umana e quella divina. La prospettiva antropologica presente nel pensiero balthasariano si accompagna a una forte dimensione ecclesiale, la quale lo porta a sviluppare una ecclesiologia che non si limita ad un riduzionismo istituzionale, ma tende ad evidenziare sempre la dimensione della Chiesa come mistero. Una tale visione della Chiesa offre a Balthasar il quadro per presentare la Chiesa come una «comunità di santi», di figure che non sono solo persone ascetiche, ma anche *loci theologici*. Wiederkehr mostra che solo questo quadro permette di cogliere come la struttura trinitaria della sua teologia si muova nel concreto della storia. Esiste nel pensiero di Balthasar una differenza tra la Trinità immanente e la Trinità economica, ma nello stesso tempo una reciprocità,

che determinerà tutta la sua sistematica teologica, in modo particolare la sua pneumatologia, la sua mariologia, la sua antropologia teologica (l'uomo concreto non si riduce ad una natura universale), la sua ecclesiologia (Chiesa santa e "peccatrice"), la sua teologia ecumenica (la Chiesa cattolica e la cattolicità mariana), la teologia del laicato. Rileviamo la distinzione che Wiederkehr, pur rilevando la continuità del pensiero, fa tra un primo e un secondo Balthasar. Egli nota le accentuazioni diverse, come per esempio la critica delle spiritualità che separano dal mondo in favore di un impegno nel mondo, mentre nel post-concilio si sposta verso una valorizzazione della contemplazione e di una spiritualità sacramentale. O ancora, «se prima egli nella sua ecclesiologia non risparmia le incongruenze dei ministri della Chiesa, ora ne prende sempre di più la difesa» (p. 110). Anche se possiamo condividere alcune divisioni tra un primo un secondo Balthasar, le differenze rilevate e la loro interpretazione proposte dal prof. Wiederkehr sembrano a volte troppo riduttive e ispirate a una certa lettura teologica che è opinabile.

(*André-Marie Jerumanis*)

**HENRI-JÉRÔME GAGEY – VINCENT HOLZER (éd.), *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*, Bayard, Paris 2005, 218 pp.**

L'opera presenta gli interventi principali di un colloquio organizzato dalle tre facoltà di teologia di Parigi per il centenario della nascita di Hans Urs von Balthasar nell'anno 2005. L'originalità del colloquio consiste nell'avere presentato il pensiero di Balthasar insieme con quello di un altro grande teologo contemporaneo nato un anno prima, Karl Rahner. Dal confronto dei due pensieri emerge con maggior chiarezza la specificità dei due autori, che come indica il titolo della pubblicazione sono pensatori in contrasto. Solitamente i diversi interpreti del loro pensiero si riferiscono alla polemica tra Balthasar e Rahner nata attorno alla concezione del cristiano anonimo, al metodo della filosofia trascendentale utilizzato da Rahner, alla loro soteriologia e alla loro teologia trinitaria. Le diverse conferenze permettono di cogliere meglio il senso del contrasto e di evitare semplificazioni riduttive. Nella prima parte, viene esaminata la genesi e la sorgente del loro pensiero. Henrici, dopo avere sottolineato i contrasti, ricordando fra l'altro quello della loro concezione del ruolo dei laici nella Chiesa e del senso del pluralismo teologico, sceglie di mostrare come tra i due teologi, che si sono stimati tutta la vita, esista un fondo comune. Tutti e due sono figli di sant'Ignazio, tutti e due hanno la convinzione che la teologia non è fine a se stessa ma deve sempre servire la pastorale e l'annuncio della parola di

Dio. Henrici mette in evidenza due tratti decisivi per cogliere la loro teologia: la convinzione della possibilità dell'esperienza immediata di Dio e l'insistenza sull'universalità salvifica di Dio. Su questo ultimo punto, Henrici ricorda come Balthasar sia più preoccupato del punto di vista soteriologico, mentre Rahner parte dall'uomo. Non possiamo che apprezzare la maniera "aperta" e "chiara" con la quale l'autore – che non nasconde la sua simpatia per i due autori – rileva, nonostante le divergenze tra i due teologi, la profonda sintonia d'intenzione nel salvare l'uomo. Karl Heinz Neufeld ci offre la possibilità di contestualizzare il percorso teologico di Balthasar e Rahner nell'ambiente teologico degli anni dal 1930 al 1960. Condividiamo la constatazione di Neufeld, là dove sottolinea che la differenza tra i due percorsi, malgrado un inizio comune, è dovuta alla situazione diversa nella quale ciascuno ha cercato di compiere la sua missione di teologo. Bernard Sesboué vede il filo conduttore della genesi delle loro opere nella domanda: "come uscire dalla neoscolastica?". Egli sottolinea come entrambi sono convinti della necessità del dialogo con il pensiero del tempo. Rileva che la differenza si radica nella loro concezione del rapporto con Dio. Per Rahner, con la teoria dei cristiani anonimi e della Trinità "autocomunicante", esiste un rapporto di continuità, mentre per Balthasar un rapporto di discontinuità che si manifesta nella sua concezione "kenotica" della Trinità. Le loro cristologie ne saranno profondamente marcate: una cristologia drammatica per Balthasar e una cristologia di tipo trascendentale per Rahner. Nella seconda parte del colloquio, vengono sviluppate le coordinate dello stile teologico proprio delle due opere. Jean Greisch analizza la relazione del pensiero rahneriano con la filosofia moderna, e s'interroga, alla luce della critica di Schaeffler, se lo stile del pensiero trascendentale di Rahner non presenti il suo tallone d'Achille nel suo modo di concepire l'atto del giudizio. Si dovrebbe allargare la filosofia trascendentale nel senso di una "teoria dialogica dell'esperienza". Philippe Capelle mostra come il pensiero di Balthasar si concentri sulla questione della riappropriazione di una filosofia a partire dalla teologia. Nella conclusione della sua indagine nota come Balthasar, a differenza di Hegel, consideri in modo positivo la finitudine in quanto esiste una relazione tra il finito e il mistero, il finito procedendo dall'Infinito. Inoltre accoglie l'invito di Henrici a vedere nella drammatica un'ispirazione per la filosofia. «L'universale umano e il singolare umano si ritrovano nell'idea di decisione, dunque d'azione, di pratica e di drammatica» (p. 15). Vincent Holzer dal canto suo ci offre una riflessione sulla differenza tra la cristologia "trascendentale" di Rahner e la cristologia della "figura" di Balthasar a partire dalla loro interpretazione della Scrittura. Holzer mostra come la teologia biblica occupi una posizione assiale nella teologia di Rahner che permette di aprire una via fecon-

da per uscire dal positivismo dogmatico e dal suo corollario biblico, il biblicismo. Si può elaborare una teologia biblica collegandola con la teologia filosofica trascendentale. Holzer sottolinea come una teologia trascendentale del Mistero che determina la teologia biblica di Rahner si distingua dalla teologia biblica della Gloria di Balthasar. Per Balthasar è la figura di Cristo che costituisce il principio interpretativo più adeguato della Scrittura e non l'ermeneutica trascendentale della scrittura, la quale non prende abbastanza sul serio il radicamento veterotestamentario e il suo compimento nella figura di Cristo. Nell'ultima conferenza Michel Fédou paragona i due autori a partire dall'importanza data alla patristica e in modo particolare al pensiero di Origene. Il colloquio ha il merito di avere messo a confronto Balthasar e Rahner, e così di aver meglio messo in evidenza il profilo filosofico e teologico di ciascuno, evitando di cadere nei pregiudizi abituali che impediscono di cogliere la ricchezza del lavoro teologico svolto dai due autori.

(*André-Marie Jerumanis*)

CHRISTOPHER W. STECK, *La Gloria di Dio appare. Il pensiero etico di Hans Urs von Balthasar*, Cittadella editrice, Assisi 2005, pp. 300.

L'opera *La Gloria di Dio appare*, che è la sintesi del lavoro dottorale del gesuita statunitense Christopher Steck, potrebbe essere annoverata tra quella abbondante letteratura che si propone di approfondire le innumerevoli implicazioni etico-morali dell'estetica teologica balthasariana. Non è mistero quanto il teologo di Lucerna ponesse all'inizio della sua riflessione teologica l'apparire dell'oggetto, con la preoccupazione di custodire la sua assoluta trascendenza, per evitare che il prevalere del discorso antropologico spostasse l'attenzione dall'oggetto della conoscenza, al metodo con cui conoscere. Con Barth aveva condiviso la seria preoccupazione di salvaguardare la trascendenza della rivelazione: essa rischiava di essere annullata da un pensiero che la riconduceva unicamente alle possibilità conoscitive ed esistenziali dell'uomo; d'altro canto è ben noto a tutti che fu esattamente questa la questione, oggetto della diatriba con il confratello K. Rahner, perché non si imponessero alla figura della rivelazione cristiana le leggi precostituite del soggetto.

Questa è certamente una delle ragioni per cui l'opera di von Balthasar non si impegna direttamente in una trattazione teologico morale, se non in epoca tarda (quando ormai il complesso del suo pensiero era già elaborato) e solo in modo occasionale. Ci riferiamo al famoso saggio morale *Nove tesi sull'etica cristiana* che, per

la natura del testo (un contributo molto sintetico) e per la contingenza per cui fu scritta (l'elaborazione del testo impegnò l'autore una sola notte, per offrire all'indomani ai convegnisti, riuniti a Roma, un contributo significativo che affermasse il diritto del cristiano a motivare il proprio comportamento a partire dalla sua fede), non risulta essere in diretta continuità con l'opera e il pensiero del nostro teologo.

Eppure, senza tradire il pensiero di von Balthasar, lo sforzo della scuola a lui ispirata sta tutto nel cercare di approfondirne il pensiero, mettendo insieme una teoria etica coerente, partendo dal suo modo di accostarsi ai concetti correlati. La teoria che Steck ci propone si ispira ai testi del teologo di Lucerna senza che in essi sia mai stata esplicitata, nella coscienza che «data la ricchezza e la profondità delle idee di von Balthasar e la loro presentazione non sistematica, non ci può essere probabilmente un'interpretazione definitiva della sua etica» (p. 20).

Il primo capitolo del saggio in questione si diffonde in un approfondimento del pensiero del nostro teologo, con la preoccupazione di mostrarne l'assoluta originalità: riprendendo l'idea di bellezza e il suo analogato teologico: la gloria di Dio, egli sottolinea come il suo apparire esige da una parte una relativizzazione dei criteri della bellezza umana, dall'altra parte l'essere umano che la percepisce sente che ad essa è chiamato a sottomettersi impegnando al tempo stesso la libertà e l'autonomia della persona. Un incontro con una forma bella implica una visione autentica e una risposta ad essa, che si configura come un momento di obbedienza. Questa relazione tra la gloria di Dio e l'umana risposta non può essere concepita nella prospettiva di un semplice incontro interumano, che trova il suo compimento in un "Tu" divino, ma va letta nella prospettiva analogica. «La nostra risposta a Dio non è mai semplicemente una parola autonoma situata a fianco della parola di Cristo. Veniamo invece attivati da Dio. La risposta del credente alla forma-Cristo è più profonda sia dell'impressione psicologica suscitata dalla bellezza mondana, sia dall'esigenza morale posta dalla forma che appare. La ricettività attiva della persona umana raggiunge il suo compimento nella perfetta identificazione del cristiano con Cristo» (p. 67).

Nel secondo capitolo, Steck opera un approfondimento della estetica iconica balthasariana sviluppandola nella forma di una estetica drammatica: si tratta cioè di considerare l'azione umana alla luce del dramma divino-salvifico: la nuova relazione che Cristo attua tra Dio e la persona umana non è affatto periferica rispetto all'esistenza quotidiana, ma costituisce una parte essenziale del nostro modo di essere nel mondo. Il cristiano partecipa alla relazione di Gesù col Padre perché «attraverso l'opera dello Spirito Santo, l'azione umana è incorporata nella dinamica propria delle tre persone della Trinità. La partecipazione del cristiano a questa

corrente dello scambio trinitario è donata specificamente in Cristo ed è rivolta al Padre» (p. 73). Questa prospettiva rende possibile che le nostre storie (i nostri drammi) tutte legate alla terra diventino parte di quell'eterno, drammatico dialogo intradivino.

Nel terzo capitolo il nostro autore mostra come von Balthasar preservi integralmente la dignità dell'azione umana, con la sua libertà ed autonomia, di fronte alla discontinuità che la chiamata di Dio rappresenta per la persona. Lo fa attraverso l'analisi di due categorie: l'obbedienza e l'umano compimento, rinvenibili rispettivamente nel pensiero di Barth e Fuchs, che pur apparentemente opposte sono conciliate nell'opera del teologo di Lucerna. Del resto Steck sembra animato dalla preoccupazione di rispondere ad alcuni moralisti che, in definitiva, rimproverano a von Balthasar una intellettualizzazione e astrazione dell'umano.

Il quarto capitolo risponde poi, ad un'altra preoccupazione: la discontinuità posta dall'appello divino sembrerebbe precludere la possibilità di un consenso condiviso tra diversi gruppi sociali e religiosi, ciò che costituisce invece il punto di forza della teoria cattolica sulla legge naturale. Se da una parte l'etica cattolica può e deve includere una nota di «particolarismo cristiano» (p. 181), d'altro canto la considerazione dell'alleanza con Dio, richiede la piena capacità di agire del soggetto umano e chiede una relativa solidità e autonomia della creazione. L'alleanza, del resto, richiede che l'alterità della creazione sia preservata, precisamente allo scopo che Dio possa entrare in relazione con essa.

Il quinto capitolo del nostro saggio approda alla conclusione secondo cui per von Balthasar l'esistenza etica dei cristiani è una risposta all'apparire dell'opera di Dio nel mondo. Per giungere a tale affermazione il nostro autore mutua dal pensiero della Murdoch (personalità di grandissimo rilievo nel mondo accademico, filosofico e letterario internazionale) l'intuizione secondo cui l'immagine chiave della vita morale sia la visione del bello e del buono più che la scelta razionale. «Mentre per Tommaso la persona diventa virtuosa primariamente mediante la pratica delle virtù, von Balthasar mette in maggiore risalto l'incontro contemplativo del singolo con il bene. Siamo trafitti dal bene che viene percepito. Von Balthasar non nega (o almeno non ha bisogno di negare) l'intuizione di Tommaso per cui si diventa virtuosi agendo virtuosamente, ma dà rilievo al momento in cui per la prima volta riconosciamo il bene con il bene, ...ciò che Dio ha fatto per noi in Gesù Cristo» (p. 280). Si tratta di sintonizzare la nostra intenzionalità ai beni e ai valori autentici che costituiscono il modo vero e gustoso di vedere Dio e il Mondo.

Da qui la conclusione che il nostro autore anticipa già nell'introduzione alla sua opera: «La struttura dell'etica e della teologia di von Balthasar concorda fortemen-

te con gli *Esercizi spirituali*. Perciò il suo progetto potrebbe essere compreso come un contributo al compito di articolare una teologia e un'etica ignaziana per la comunità cristiana. Credo infatti che almeno sotto un aspetto il suo contributo sia superiore a quello di Rahner: perché il pensiero di von Balthasar è meno indebitato strutturalmente con un particolare sistema teologico (cioè quello di Tommaso d'Aquino), egli può e di fatto concede a Ignazio un'influenza più globale nella formazione della sua teologia e in particolare dell'etica. A causa di questa influenza, possiamo descrivere appropriatamente l'etica di von Balthasar come una riconfigurazione ignaziana dell'etica dei comandamenti» (p. 19).

(Angelo Puricelli)

**LORENZO ARTUSI, *Hans Urs von Balthasar. Un'anima per la bellezza. Origini dell'estetica teologica nell'Apocalisse dell'anima tedesca*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti 2006, 448 pp.**

Il libro di Lorenzo Artusi è una rielaborazione di una tesi di dottorato sotto la guida di Bruno Forte. L'autore pone come meta la ricerca della genesi dell'"estetica teologica" di Hans Urs von Balthasar nella sua prima consistente opera giovanile, l'*Apokalypse der deutschen Seele*. Secondo Artusi questo è il punto di partenza del metodo teologico che si è sviluppato nell'evoluzione dell'opera complessiva, ma che è presente fin dall'inizio, in una forma già ben definita (p. 18).

Tra le grandi opere balthasariane, come per esempio la *Trilogia*, alle quali si sono rivolti tanti ricercatori nell'ambito teologico, l'*Apocalisse dell'anima tedesca* è praticamente sconosciuta in Italia e poco conosciuta anche all'estero, e perciò la ricerca di Artusi potrebbe presentare un grande interesse presso gli studiosi di Balthasar.

Lo sviluppo di questo lavoro non cerca di "dimostrare" una tesi a priori, ma piuttosto tenta di cogliere la presenza di quegli elementi che ne fanno il "luogo genetico" dell'estetica teologica di Balthasar. Tenendo conto del fatto che Balthasar non è un autore "sistematico" e di come sia difficoltoso "definire" il suo metodo teologico, possiamo renderci conto di quanto ardua sia stata la ricerca di Artusi. D'altra parte dobbiamo riconoscere che per gli studiosi di questo autore il libro di Artusi può essere di grande aiuto nella comprensione del "metodo" balthasariano e della sua genesi, che ha sollevato non poche discussioni e incomprensioni.

A prima vista sembra sorprendente la scelta di invertire l'ordine cronologico della sua ricerca, analizzando prima l'estetica teologica per poi rivolgersi all'*Apocalisse dell'anima tedesca*, spiegando il prima alla luce del dopo; tuttavia, proseguendo la lettura di questo libro, dobbiamo riconoscere la coerenza della scelta.

La ricerca è divisa in tre grandi capitoli, il primo dei quali tratta della formazione letteraria e teologica di Balthasar, il secondo analizza l'estetica teologica, mentre il terzo, centrale, si rivolge alla complessa opera l'*Apocalisse dell'anima tedesca* per rilevare la nascita di un metodo teologico balthasariano.

Nel primo capitolo l'autore sottolinea l'importanza della formazione letteraria e musicale di Balthasar, in cui già agli inizi si evidenzia la presenza di due figure, ossia di Goethe e di Mozart. Analizzando il metodo balthasariano, non si può non parlare della *Gestalt* (forma) che egli pone al centro della sua opera teologica, cioè di quello sguardo sintetico di cui egli si riconosce essere debitore a Goethe (pp. 75-83), anche se il nome di Goethe non viene immediatamente legato al metodo e all'importanza della "percezione della forma"; in effetti, a questa consapevolezza del ruolo che Goethe aveva avuto per la sua opera, Balthasar giunge piuttosto tardi (p. 77).

Invece il "metodo universale-enciclopedico", cioè il fatto di confrontarsi con un gran numero di autori nei diversi campi come la letteratura, la filosofia, la teologia, la patristica ecc., è inaugurato da Balthasar proprio con l'*Apocalisse dell'anima tedesca*, ed è ripreso poi nella trilogia. Artusi vede proprio in questo fatto l'influenza di Guardini (p. 60), e dimostra come questo "metodo universale-enciclopedico" si esplicita in due fasi: «riportare testi e autori al centro cristiano e mostrare lo splendore del centro attraverso testi e figure rappresentative» (p. 67).

Nel secondo capitolo dedicato all'estetica teologica in relazione alle sue origini, Artusi pone come méta dimostrare quanto profondamente l'estetica teologica sia radicata nell'*Apocalisse dell'anima tedesca*. Egli tratterà di due aspetti fondamentali: il problema e l'esistenza di un unico metodo, che si identifica con il suo aspetto "epifanico", cioè la Bellezza, che mantiene sempre però il suo carattere di "mistero" e l'importanza della forma e del ritorno al suo centro, Gesù.

Nonostante tutte le difficoltà nel parlare del "metodo teologico" balthasariano, Artusi mette in rilievo l'unità metodologica, cioè il "metodo teologico" che riconosce l'inseparabilità dei tre trascendentali nella ricerca teologica. Se al centro della sua *Trilogia* sta la forma (*Gestalt*) di Gesù Cristo, essa nel metodo dell'"estetica teologica" appartiene non solo all'ambito puramente "estetico", ma anche a quello "drammatico" ed a quello "logico".



Alla domanda che tanti hanno posto, cioè per quale motivo Balthasar ponga la bellezza al punto di partenza per impostare un discorso tematico sulla rivelazione divina, si può trovare la risposta nel carattere di “mistero” del bello, nel suo rivelarsi velandosi: «L'immagine, la bellezza, è, per così dire, la porta di ingresso, il punto di partenza irrinunciabile, verso il bene (drammatica) e il vero (teologica): la bellezza ha, in questo senso e solo in questo senso, un “primato” sugli altri due trascendentali» (p. 114).

Nella comprensione dell'opera balthasariana è fondamentale la questione della *Gestalt* (Forma): «Quello che del metodo teologico di Balthasar a noi preme qui mettere in rilievo è la centralità dell'immagine (*Gesbild*), della figura (*Gestalt*), della forma (*Form*) e il suo coincidere, alla fine del percorso di Balthasar (ma forse fin dall'inizio?), con la *Gestalt* di Gesù Cristo» (p. 112). Artusi prosegue: «La figura di Cristo diviene il luogo dove, in base all'unità della persona, l'immagine terrena conduce all'Immagine divina, il luogo in cui si verifica immediatamente il passaggio dalla superficie alla profondità» (p. 114).

Tutta la ricerca di Balthasar potrebbe essere descritta come un “duplice movimento” di ritorno al centro. Cristo è la “forma centrale” della rivelazione attorno alla quale si coagulano e si riuniscono i momenti restanti della rivelazione salvifica (p. 122): «L'unicità del metodo di Balthasar si può cogliere anche nelle due fasi che lo caratterizzano: riportare testi e autori al centro cristiano e mostrare lo splendore del centro attraverso testi e figure rappresentative» (p. 130). E così, attraverso il confronto, riportare al centro e ricapitolare tutto in Cristo.

Nel terzo capitolo Artusi analizza l'*Apocalisse dell'anima tedesca* partendo dalla ricerca precedente per rilevare gli elementi della genesi di un metodo teologico.

Secondo Artusi l'*Apocalisse dell'anima tedesca* non contiene discussioni teoretiche, ma cerca piuttosto di identificare quel punto dove nasce l'apertura verso la “scelta-ultima-Cristo”; egli tratta del tema estetico, del problema del rapporto dia-logico tra le diverse visioni di mondo e infine della via per una nuova visione escatologica in dialogo con Barth (p. 135).

Nell'*Apocalisse dell'anima tedesca* Balthasar ha cercato di evidenziare come gli autori arrivino ad «auto-confessare», a «esibire» il loro rapporto con il trascendente (p. 142). In quest'opera i temi della teologia di Balthasar sono già tutti presenti, anche se espressi a volte in modo eccessivamente «sintetico» e «giovanile». È forse questo il motivo dell'insoddisfazione di Balthasar verso questa sua opera nei diversi momenti in cui vi si volge retrospettivamente: è come se avesse detto troppo, tutto assieme; ma la linea di fondo, l'«intuizione dell'inizio», rimane valida e immutata fino nelle sue ultime opere, come rileva Artusi (pp. 145-146).

A nostro parere è particolarmente interessante la descrizione del dibattito culturale del tempo in cui viene scritta l'*Apocalisse dell'anima tedesca*. Ritroviamo la descrizione del processo di trasfigurazione della letteratura austriaca, la nascita del circolo di Vienna, la psicanalisi di Freud e la sua scuola, la nascita del neopositivismo.

Balthasar, nell'introduzione all'*Apocalisse dell'anima tedesca*, presentando il proprio metodo lo definisce come «escatologia mitica». Se l'oggetto dello studio di Balthasar è l'anima, questa interiorità velata, il fine che egli si propone è quello di portare alla luce, di svelare questa interiorità nella sua relazione con il suo destino eterno (escatologia) (p. 167). Infatti, l'escatologia si può definire come la relazione dell'anima con il suo destino eterno, il suo procedere non può muoversi nell'astratto spazio delle idee, ma è un procedere concreto, nello spazio storico dell'esistenza (p. 168). Perciò Artusi mette in rilievo che su questa linea Balthasar propone di «esercitare l'escatologia» secondo il metodo «esistenziale», «mitico» piuttosto che seguendo il metodo «positivo» e «narrativo» (p. 169) e «Le immagini mitiche sono, quindi, per Balthasar, il linguaggio indiretto con cui la filosofia, la teologia, l'arte esprimono concretamente il loro discorso sull'ultimo» (p. 171). Balthasar si rivolge all'immagine mitica per rispecchiare l'anima di un'epoca che in essa si manifesta più chiaramente che non in qualsiasi teoria astratta (pp. 171-173).

Tutta la ricerca di Artusi porta ad evidenziare che è alla forma, alla *Gestalt*, che Balthasar guarda come punto di avvio e chiave ermeneutica per la messa a fuoco del suo metodo teologico. Nell'*Apocalisse dell'anima tedesca* questa comprensione della forma, dell'immagine, diventa il mezzo di confronto con tutti i nodi della cultura tedesca moderna (p. 235). L'idea stessa di rivelazione – apocalisse – è il punto di partenza dell'estetica teologica: rivelare significa manifestare la forma dell'apparizione. In questo senso, tutto il vocabolario dell'*Apocalisse dell'anima tedesca* rinvia a una ricomposizione della duplicità nella forma: l'interiore e l'esteriore; un rivelare che si manifesta e si nasconde per rispettare il mistero; la storia e l'anima; il problema escatologico o del destino; la necessità di una comprensione «estetica», per immagini, che non divide il contenuto della rivelazione dalla sua forma ultima, Gesù Cristo (p. 236). Alla fine della sua ricerca Artusi può affermare molto giustamente: «L'*Apocalisse dell'anima tedesca* è solo il “luogo genetico”, per così dire, il luogo in cui si compie il primo, determinante, passo della ricerca di Balthasar verso quell'evidenza convincente della forma di Cristo (che appare in tutta la sua innegabile bellezza), in cui si rivela il superiore, eppure crocifisso, amore di Dio» (p. 242).

(Linda Gutpelca)

**WOLFGANG W. MÜLLER (Hrsg.), *Karl Barth-Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache*, Theologischer Verlag, Zürich 2006, 191 pp.**

Questo volume raccoglie le conferenze tenute all'Istituto Ecumenico di Lucerna in occasione del Giubileo del centenario della nascita di Hans Urs von Balthasar nell'anno 2005, con il tema "Hans Urs von Balthasar e l'ecumenismo", prendendo come punto di partenza il libro dell'autore su Karl Barth. Come evidenzia bene il curatore della presente raccolta, il libro di Balthasar su Karl Barth rispecchia bene non solo la sua dimensione ecumenica, ma indica il centro cristocentrico che accomuna le opere dei due autori. «Il libro su Barth di Balthasar riflette un pensiero sistematico-speculativo magistrale, che non solo all'epoca della sua pubblicazione stimolava il discorso ecumenico, ma anche oggi accompagna "in profondità" il dialogo ecumenico» e preparava a suo modo la dichiarazione comune sulla giustificazione del 1999 (p. 23). L'analisi di Werner Löser appare molto precisa nell'evidenziare i punti del dibattito teologico tra i due autori, rilevando come l'ottimismo balthasariano non si è concretizzato nel senso che rimane controversa la questione se l'uomo come creatura con la sua libertà può essere considerato come partner di Dio (p. 93). Molto suggestiva ci appare la conferenza tenuta dal teologo riformato di Berna Martin Bieler, che tenta di evidenziare come l'insieme dell'opera balthasariana sia un invito molto stimolante per il dialogo ecumenico. Nell'introduzione alla sua conferenza ricorda come Balthasar gli aveva confidato che il concetto di merito doveva essere sostituito con quello della fecondità (p. 89). Sarà secondo la prospettiva della fecondità che l'autore esaminerà di fatto il pensiero di Balthasar sul *Filioque*, sulla Chiesa come sposa di Cristo e sulla metafisica dell'essere che ha un senso alla luce della fecondità dell'amore. La teologa di Münster Dorothea Sattler si mostra critica verso l'approccio tipologico alla differenza uomo-donna dei due autori che accentua la passività della donna, ma anche verso la posizione della donna nella Chiesa cattolica romana. Gottfried Wilhelm Locher mostra come la teologia di Balthasar può servire da impulso per continuare il dialogo ecumenico attuale. 1) L'ecumenismo non si fa con la negazione della propria ricchezza. 2) È la forma cristologica che deve servire da fondamento per approfondire l'ecclesiologia e la prassi ecclesiale. 3) L'identificazione tra cattolicità e "dimensione ecumenica" sottolineata da Balthasar è uno stimolo per il cammino ecumenico attuale (p. 169). Béatrice Acklin Zimmermann affronta la questione del *simul iustus et peccator* alla luce del pensiero di Barth e di Balthasar. Mostra come le difficoltà del *simul* possono essere sormontate se utilizziamo con Balthasar un approccio che non si limiti all'ontologico, ma che sia anche esistenziale e relazionale. Infine menzioniamo la preziosa

descrizione che ci offre T. Krenski del contesto biografico e teologico nel quale si svolge il dialogo Balthasar-Barth.

La lettura della raccolta delle conferenze si rivela essere molto feconda per chi voglia avere una visione panoramica seppure non esaustiva dell'apporto di Balthasar alla questione ecumenica. Segnaliamo ugualmente alla fine di ogni conferenza una bibliografia sulla tematica affrontata, che offre possibili tracce per uno studio ulteriore. A proposito della critica di Sattler, rimandiamo allo studio recente di R. Carelli, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano 2007, che permette di cogliere aspetti del pensiero di Balthasar che di solito non vengono presi in considerazione nella critica rivolta alla sua antropologia duale.

(André-Marie Jerumanis)

**DIDIER GONNEAUD – PHILIPPE CHARPENTIER DE BEAUVILLÉ (sous la direction de),**  
*Chrétiens dans la société actuelle: l'apport de Hans Urs von Balthasar. Actes du Colloque du Centenaire de H.U. von Balthasar (17-18 novembre 2005) à l'Université Catholique de Lyon sous le patronage du cardinal Philippe Barbarin*, Socéval Éditions, Magny-les-Hameaux 2006, 334 pp.

Come afferma il prof. Didier Gonneaud, l'intento del colloquio organizzato a Lione in occasione del centenario della nascita di Hans Urs von Balthasar ha come scopo di «studiare la portata essenzialmente pratica della missione teologica che Balthasar assegnava alla sua opera» (p. 11). La pubblicazione che il lettore troverà tra le sue mani si divide in tre parti. Nella prima, *Chrétiens dans la société moderne; les débats du XX<sup>e</sup> siècle et Balthasar*, E. Gabellieri esamina il pensiero di Balthasar in confronto con la modernità, mentre D. Moulinet si sofferma sulla questione degli istituti secolari e dei nuovi rapporti tra Chiesa e mondo; J. Servais paragona Yves Congar e Hans Urs von Balthasar sullo statuto teologico del laico. Mons. P. Henrici conclude questo primo momento di riflessione sull'originalità della teologia balthasariana. Nella seconda parte, *Théologie et sainteté, la présence chrétienne dans le monde*, G. Narcisse evidenzia come per Balthasar è Cristo il cuore del mondo. Ph. Dockwiller affronta l'importanza della figura cristologica per mostrare come la teologia diventi fenomenologia applicata a Cristo. Mons. Roland evidenzia la valenza epistemologica della figura che permette di conoscere in modo sintetico e non più solo critico o analitico e dunque di cogliere insieme Cristo e Chiesa, mo-

strando come l'obbedienza sia il punto d'incontro tra Cristo e la Chiesa. Nella terza parte, *La vérité est symphonique*, W. Löser evidenzia le sorgenti patristica e gesuitica del pensiero di Balthasar. Ch. Boureux illustra il rapporto di Balthasar con la cultura. Il cristocentrismo di Balthasar significa che «tutta la cultura parla di Cristo, tutta la cultura trova il suo senso solo perché è stata assunta da Cristo e conduce a Cristo come perfezione dello spirito e dell'esistenza umana nella linea dell'epistola ai Colossesi» (p. 251). P. Ide esplicita in modo fecondo l'affermazione balthasariana «L'atto filosofico vive dell'essere e dell'amore» e ne mostra prolungamenti possibili in filosofia, teologia e bioetica. Nella conferenza finale, B. Rordorf ci conduce nel dibattito Barth-Balthasar, per sottolineare le convergenze. Egli aiuta a vedere la fecondità del pensiero di Barth anche per la teologia cattolica, nel senso di pensare la natura in modo dialettico. Ma Rordorf mostra che «ciò che è in gioco nella controversia è lo statuto della risposta umana» (p. 313). *L'Engführung*, il restringere cristologico, rimproverato da Balthasar a Barth significa che per Balthasar «la grazia, per essere grazia, deve raggiungere un essere che esiste in sé, che dispone di una autonomia che rimane relazionale, che essa stessa è un dono della grazia, ma che costituisce per quell'essere la possibilità di rispondere lui stesso, in prima persona, alla grazia» (p. 311). È così che Rordorf interpreta giustamente il pensiero di Balthasar, per il quale la priorità inglobante della rivelazione e della fede non significa escludere un movimento relativo di Adamo verso Cristo e della ragione verso la fede nell'alleanza stessa.

Segnaliamo alla fine di ogni parte un resoconto della discussione. Inoltre alla fine del libro il lettore troverà un riassunto di ogni intervento. Menzioniamo anche un riferimento ai momenti artistici del colloquio, l'uno teatrale, che mette in scena estratti del *Cuore del mondo*, un altro musicale, dedicato a Mozart, senza dimenticare il volto del pittore Georges Rouault al quale Balthasar allude in *Gloria e Croce*.

Non possiamo che dare un giudizio pieno di ammirazione e di riconoscenza per la struttura del colloquio e l'approfondimento al quale portano alcune conferenze, in un linguaggio che rende accessibile il pensiero di Balthasar ad un grande pubblico anche fuori dell'ambito accademico, cosa che Balthasar ha sempre voluto.

(André-Marie Jerumanis)

**PETER HENRICI (Hrsgb.), *Hans Urs von Balthasar – ein grosser Churer Diözesan*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2006, 136 pp.**

Il presente libro consiste in una raccolta di conferenze in occasione del centenario della nascita di Hans Urs von Balthasar, tenute all'accademia teologica di Coira durante il colloquio del 2005. I relatori hanno ricordato un aspetto spesso dimenticato della vita del teologo di Basilea, il suo lavoro pastorale. Il congresso s'ispira alla figura di Balthasar per svolgere una riflessione sul tema generale "Evangelizzazione della cultura odierna". Come ricorda il titolo dell'opera, Balthasar fu un "grande" sacerdote della diocesi di Coira. Dal punto di visto storico, le relazioni di M. Lochbrunner e di U. Fink-Wagner offrono delle novità per comprendere meglio la dinamica che ha portato all'incardinazione di Balthasar nella diocesi di Coira dopo l'uscita dall'ordine dei gesuiti. M. Lochbrunner ricorda i motivi che hanno portato Balthasar alla scelta della diocesi di Coira con la quale esisteva una relazione particolare. Aveva studiato nel monastero di Engelberg dal 1917 al 1921. Il suo studio all'università di Zurigo e il suo ministero di cappellano all'Università di Basel sono altri elementi di questo legame con la diocesi di Coira. Non di poca importanza si rivelerà anche la fondazione della Johannes Verlag a Einsiedeln. U. Fink-Wagner riferisce della relazione esistente tra Balthasar e il vescovo di Basilea F. von Strong, in modo particolare per la questione dello statuto della Johannesgemeinschaft. A. M. Haas nella prima relazione ha permesso di cogliere l'importanza dell'evangelizzazione della cultura che Balthasar ha realizzato prima dell'insegnamento di Paolo VI dell'*Evangelium nuntiandi*. Tra le altre conferenze, quella di P. Henrici ci offre un paragone tra Balthasar e Rahner, evidenziando come la ricerca dei due, pur avendo la stessa meta, proceda su due binari diversi. Henrici mostra il contributo dei due all'evangelizzazione della cultura, sottolineando che «In realtà i due teologi erano più vicini tra loro di quanto pensi l'opinione comune...» (p. 40). Rahner e Balthasar erano entrambi impregnati dalla spiritualità ignaziana. Ne testimonia l'*Aufriss einer Dogmatik* progettato insieme nel 1939, e pubblicato nel primo volume di *Schriften zur Theologie* che sostanzialmente riprende le grandi idee del progetto originario. Secondo il motto comune ai due teologi, trovare Dio in tutto, essi cercheranno di avvicinare Cristo e la Chiesa al mondo di oggi. A questo proposito, in *Schleifung der Bastionen*, Balthasar descrive la nuova situazione della Chiesa nei tempi moderni e la necessità di una comunicazione. In questa stessa linea s'inserisce il progetto di Rahner di rielaborare la teologia scolastica alla luce della modernità. Henrici sottolinea che mentre Rahner mira alla cultura teologica e filosofica più specificamente cristiana, Balthasar guarda all'insieme della cultura europea. Se

---

André-Marie Jerumanis (a cura di)

Balthasar cerca di abbandonare lo spirito della neoscolastica e di continuare i suoi studi di patristica cominciati con H. de Lubac e rifiuta ogni cattedra universitaria, Rahner, anche se si libera dallo spirito della neoscolastica, rimane nelle acque della scolastica seguendo l'interpretazione proposta da J. Maréchal e stimolato dal pensiero di Heidegger. Henrici nota il risultato paradossale: se lo speculativo e sistematico Rahner non arriva ad elaborare un'opera sistematica, Balthasar, lavorando ai suoi frammenti lascia in eredità una Trilogia nella quale si rispecchia una grande sistematica teologica secondo uno schema non tradizionale. Henrici si confronta in seguito con quattro temi che sono stati motivo di controversie tra i due teologi: lo stato del laico e la teologia degli istituti secolari; lo statuto del "cristiano anonimo"; la *theologia crucis*; il pluralismo religioso (modello della convergenza o della sinfonia?). Tali questioni sono per Henrici i punti focali con i quali ogni teologia dell'evangeliizzazione deve confrontarsi oggi. Anziché contrapporre i due teologi, Henrici è riuscito a mostrare quanto sia importante percepire le due vie da loro percorse per elaborare una teologia e uno stile di vita che abbiano qualcosa da proporre al mondo di oggi e che salvino l'uomo "secolarizzato". Segnaliamo la pubblicazione in appendice della traduzione in tedesco del messaggio di papa Benedetto XVI al congresso del centenario organizzato in Laterano nell'anno 2005.

(André-Marie Jerumanis)