

Bollettino balthasariano (2007)

André-Marie Jerumanis (a cura di)

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

J. P. BOURGEOIS, *The Aesthetic Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Hans Urs von Balthasar*, American University Studies, New York 2007, 144 pp.

Questo libro – una dissertazione – nel paragonare due autori come Hans Georg Gadamer e Hans Urs von Balthasar vuole evidenziare le profonde affinità nel campo di estetica ed ermeneutica, nella condivisione degli aspetti metafisici e antropologici della natura dialogica della verità e dell'interpretazione.

Già il titolo del libro si presenta come una sfida, ponendo il confronto tra due pensatori dei quali uno, indiscutibilmente, appartiene ai più noti filosofi del secolo scorso e l'altro è stato una delle più grandi figure della teologia del secolo scorso.

La prima parte è dedicata all'estetica, cominciando dalla descrizione dell'estetica di Gadamer e di Balthasar, per poi paragonare l'approccio dei due autori. Entrambi rifiutano la distinzione soggetto-oggetto, e in conseguenza la riduzione dell'opera d'arte o del testo ad un «oggetto»; l'interprete non dovrebbe adottare un atteggiamento di «distanza» o di «neutralità» nei confronti dell'opera d'arte o del testo, ma seguire piuttosto l'approccio heideggeriano, per cui l'interpretazione è la risposta alla rivelazione del dono dell'essere e l'interprete deve entrare in dialogo con la verità ontologica che si rivela attraverso l'opera d'arte o testo. Bourgeois mostra come entrambi gli autori rifiutino l'approccio soggettivistico di Kant all'estetica, proponendo la verità estetica come conoscenza nel contesto di un incontro dialogico con la bellezza. Perciò occorre evitare la neutralità metodologica ed essere ricettivi davanti alla verità svelata in un'opera d'arte o testo.

Se nella prima parte l'autore tratta piuttosto della dimensione ontologica-verticale del dialogo tra il soggetto e la bellezza, nella seconda parte, dedicata all'ermeneutica, analizza la dimensione orizzontale-temporale del dialogo tra il passato

e il presente, mostrando come sia Balthasar che Gadamer rifiutino l'approccio che vorrebbe interpretare il testo ricostruendo le sue origini storiche dal punto di vista oggettivo e una presupposta neutralità dell'umano interprete, ma non escludendo dalla sua analisi le differenze esistenti tra i due autori.

Nella terza e ultima parte l'Autore esamina le problematiche che emergono dalla questione della verità nell'estetica ermeneutica di Gadamer e Balthasar, ponendo attenzione alle assunzioni metafisiche e alla fondamentale struttura dialogica in cui la verità emerge. In seguito l'autore affronta le più diffuse critiche alla «estetica ermeneutica», per proporre l'applicazione della sua ricerca al corrente dibattito sulla metodologia nella teologia fondamentale, in particolare per quanto attiene ai problemi del pluralismo e della tradizione.

Il libro si presenta interessante non solamente per gli studiosi di Balthasar e Gadamer, ma anche per coloro che cominciano ad affrontare questa tematica. Abbiamo apprezzato particolarmente la chiarezza con la quale Bourgeois riesce a spiegare ed evidenziare i punti cruciali di questi due autori e il modo magistrale con cui trae i paralleli tra Hans Georg Gadamer e Hans Urs von Balthasar.

(Linda Gutpelca)

R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano 2007, 739 pp.

Il libro di Roberto Carelli costituisce nel campo della ricerca cattolica sull'antropologia teologica duale un lavoro molto prezioso, in quanto Balthasar è uno dei teologi contemporanei che nel distanziarsi da ogni effimera moda di pensiero ha contribuito ad arricchire in luce teologica l'antropologia duale. Inoltre il libro, che è la tesi di dottorato di Carelli e che manifesta la sua grande maturità teologica, contribuisce ad arricchire la *Balthasarsforschung*, in quanto propone una lettura approfondita del pensiero balthasariano sull'uomo e sulla donna, studiando i testi, collocandoli all'interno di tutta la sua opera e studiandone anche le fonti.

Carelli sviluppa la sua ricerca in due tappe. Nella prima parte (*Il genere, la generazione e il tempo*) l'autore studia diverse ragioni che permettono l'iscrizione della differenza sessuale in una considerazione dell'umano nel senso della sua genesi. Egli presenta i principali capisaldi del pensiero di Balthasar evidenziando l'indole radicalmente e complessivamente nuziale e filiale della sua teologia, che permette l'ela-

borazione di un'antropologia teologica duale valorizzando la differenza tra uomo e donna e la loro comune fecondità. In seguito dedica un capitolo alla recensione del complesso dibattito, tuttora in corso nel mondo teologico, sulla dottrina balthasariana dei sessi, analizzando sia gli autori che appoggiano la sua visione, come A. Scola, C. Giuliodori, R. Pesarchick, sia quelli che sono contrari, come C. Kaiser, R. Zwank, L. Gardner e D. Moos. Evidenzia i riferimenti critici di Balthasar sull'uomo e la donna in autori come K. Barth, E. Przywara, per ciò che riguarda la dottrina dei sessi, e in G. Siewerth e F. Ulrich, per ciò che riguarda la valorizzazione della fecondità e dunque della dimensione filiale dell'umano. Non viene dimenticato l'influsso di A. von Speyr per ciò che riguarda lo sviluppo dei nessi teologici ed ecclesiali fra l'uomo, la donna e la generazione.

Nella seconda parte (*L'uomo e la donna nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*) Carelli, prima di presentare i testi principali di Balthasar sul mistero della differenza uomo-donna, per proporre un'ermeneutica presenta i presupposti impliciti della sua antropologia duale. Egli si confronta con la figura teorica del paradosso riconosciuta come tratto distintivo non solo dell'antropologia, ma di tutto il pensiero balthasariano. Senza questo chiarimento sul ruolo del paradosso nella comprensione della differenza, tutte le affermazioni di Balthasar sui sessi potrebbero essere fraintese. L'autore in corrispondenza alla figura teorica del paradosso esamina le implicazioni della figura teologica del "principio mariano". Nei capitoli seguenti l'autore analizza la portata antropologica di tale principio. A partire dalla cristologia balthasariana, l'autore elabora i fondamenti per un'antropologia filiale. Secondo l'autore, Balthasar è in particolare sintonia con F. Ulrich, che interpreta l'essere filiale come essere sé al mondo, ma come un non esistere per sé. Sono pagine arricchenti per la comprensione dell'antropologia filiale a livello sia filosofico che teologico. In realtà è la cristologia ad illuminare l'*humanum* filiale secondo il dogma di Calcedonia.

In seguito Carelli esamina l'ecclesiologia tipologica di Balthasar in ottica antropologica, con l'intenzione di integrare la logica filiale con la considerazione nuziale. La mediazione della Chiesa è determinante per una corretta ermeneutica del pensiero di Balthasar. Il tema centrale di tutto il ragionamento balthasariano nel campo dell'ecclesiologia è la relazione Cristo-Chiesa, la quale è designata come un'unità complessa che realizza un unico principio di mediazione in forma radicalmente nuziale. La relazione Cristo-Chiesa è archetipica, poiché partecipa realmente della *communio* trinitaria e compie realmente la fecondità, perché unifica l'ideale dell'amore trinitario e la realtà dell'amore umano. Nel pensiero balthasariano la coppia Cristo-Chiesa è assolutamente inseparabile, ma i due sono al tempo stesso conformi e differenti. Non si può strappare la Chiesa a Cristo, ma nemmeno si può ridurre la Chiesa a

Cristo: «La mediazione ecclesiale non succede alla mediazione cristologica, ma le è interiore» (p. 602). Carelli ne trae una conclusione importante per l'antropologia teologica duale: «la relazione Cristo-Chiesa adempie la pienezza dell'alleanza Dio-uomo valorizzando e trasformando l'unidualità creaturale di uomo e donna» (*ibid.*). La posta in gioco – secondo Carelli, che interpreta l'analogia fra la sponsalità umana e la nuzialità ecclesiale – è la radicale comprensione di tutto il disegno di Dio, della verità dell'amore umano che trova la sua sussistenza proprio nella dipendenza dall'amore di Dio. Infine l'ecclesiologia balthasariana viene riletta attraverso il binomio del principio mariano e del principio petrino, in evidente analogia con il mistero della famiglia secondo la creazione, dove il femminile, con il suo carattere ricettivo e avvolgente, rappresenta l'aspetto unificante e connettivo dell'unità familiare, e il maschile, con il suo tratto istituyente e separante, rappresenta l'aspetto differenziante e identificante della stessa unità familiare. Le figure di Maria e di Pietro hanno una valenza teologica che configura altresì la comprensione della differenziazione ecclesiale anche per quanto riguarda la questione dell'ordinazione sacerdotale.

Dopo questa lunga analisi ecclesiologica ricca di implicazioni antropologiche, Carelli dedica un capitolo all'analisi dei testi in cui Balthasar sviluppa la dottrina dei sessi in senso antropologico. Delinea i motivi culturali che hanno complicato la comprensione dei sessi e ostacolato la ricezione della dottrina balthasariana. Presenta i fondamenti antropologici e trinitari di tale dottrina per giungere all'esame analitico delle convinzioni di Balthasar sul significato distintivo dell'essere uomo e donna come tale. Sono quattro nodi su cui Balthasar ritorna frequentemente nel valutare l'attuale congiuntura culturale: primo, la sterilità dell'omologazione dei sessi; secondo, i rischi dell'egualitarismo; terzo, le aporie del femminismo; quarto, le contraddizioni della rivendicazione del sacerdozio femminile.

Balthasar fa parte di quei teologi che ritengono vantaggiosa un'apertura più decisa alle analogie interpersonali della Trinità. Tale idea, di un'analogia in cui la distinzione è posta e superata dall'eccedenza del suo frutto, trova applicazioni a tutti i livelli sia ecclesiali, sia nuziali, sia familiari. Il pensiero di Balthasar è un'ontologia cristologico-trinitaria in cui l'unità di Dio implica e rende ragione dell'esistenza di ogni distinzione e comunione, di ogni polarità e fecondità, di ogni provenienza e reciprocità. Carelli esamina dapprima i testi che mostrano l'impossibilità di comprendere la sessualità a prescindere dalla sua destinazione parentale, poi i testi che illustrano la tesi dell'attivo e del ricettivo come individuazione dell'essenza distintiva dell'uomo e della donna. In un terzo passo approfondisce l'idea capitale della co-originarietà, co-appartenenza e proporzionalità di distinzione e comunione tra uomo e donna.

In conclusione l'autore enumera i maggiori punti di forza della teologia dei sessi

balthasariana: logica dell'amore; coestensività di essere e amore; mediazione ecclesiale della pienezza divina; adeguatezza della categoria di paradosso; figura drammatica della verità, figura obbedienziale della libertà; la condizione di intelligibilità dei sessi è la co-originarietà di nuzialità e filialità; la relazione feconda fra i sessi è il luogo della realizzazione paradigmatica e della libera rappresentazione dei fondamenti ontologici e teologici.

Le conclusioni della ricerca offrono elementi per una riflessione ulteriore in diversi campi della teologia dove la dualità uomo-donna ha un ruolo fondante, come l'ordinazione sacerdotale, la questione dell'omosessualità, l'unità tra la sessualità e la fecondità, la differenza tra sessualità umana e animale, la comprensione del rapporto tra eros e agape...

Il libro si presenta come uno studio approfondito del pensiero balthasariano e come una sua ripresa qualitativa in vista di una più profonda intelligenza critica e di un maggior apprezzamento della persuasività della sua argomentazione. L'autore è riuscito ad approfondire teologicamente la persuasione cristiana circa il carattere non costruito e non decostruibile, ma costitutivo e paradigmatico delle relazioni familiari. Tuttavia, per chi non possiede pienamente l'universo filosofico e teologico di Balthasar, occorre riconoscere che il lavoro potrebbe presentare qualche difficoltà di lettura e di comprensione.

(Linda Gutpelca)

V. DONNELLY, *Saving Beauty. Form as the Key to Balthasar's Christology*, Peter Lang, Bern 2007 (Religions and Discourse, 34), 264 pp.

Veronica Donnelly propone uno studio originale per il mondo anglofono sull'estetica teologica mettendo in evidenza la chiave ermeneutica essenziale della forma-*Gestalt* per tutta l'opera balthasariana. Si tratta di una tesi descrittiva che presenta correttamente le grandi linee dell'estetica teologica a partire dalla prospettiva della *Gestalt*. Il lavoro è suddiviso in tre sezioni.

La prima, intitolata «Gestalt», che ingloba i capitoli I e II, presenta i *preambula* filosofici dell'estetica teologica di Balthasar. Partendo da una investigazione sulle fonti d'ispirazione del concetto di *Gestalt*, nel capitolo I ne mostra tutta la ricchezza quando viene letta a partire dalla concezione della morfologia di Goethe e di melodia di Christian von Ehrenfels. La *Gestalt* rimanda dunque al principio di totalità

costituita dalla somma di diversi frammenti che richiedono per la loro esistenza la totalità comprensiva della figura o *Gestalt*. In ogni caso non solo la forma-figura non si riduce alla visibilità dei frammenti che vediamo, ma rimanda ad una profondità, la profondità dell'essere. Nel secondo capitolo, la Donnelly si sofferma sull'esame della questione dell'essere in Balthasar, considerato come la questione fondamentale che sottende all'insieme del pensiero di Balthasar. Vengono presentati l'importanza dell'*analogia entis*, l'incontro interpersonale nella prospettiva dell'essere, la relazione con Heidegger e l'influenza della metafisica dell'Aquinate. Del fatto che la questione dell'essere sia essenziale per capire tutta l'opera balthasariana, l'autore trae convinzione partendo dall'Epilogo della Trilogia, nella quale i trascendentali vengono presentati con le tre qualità fondamentali dell'essere *Sich-zeigen* (bello), *Sich-geben* (buono), *Sich-sagen* (vero), per giustificare la divisione tripartita della Trilogia. Non solo hanno importanza a livello filosofico, ma secondo Balthasar possiedono una rilevanza per la cristologia e la comprensione della Trinità. La Donnelly evidenzia nell'*Epilog* la concezione balthasariana della rivelazione del Dio-Trino nei trascendentali. L'autrice è così convinta della centralità della questione dell'essere che preferisce chiamare Balthasar non il "teologo della bellezza" ma il "teologo dell'essere", in quanto l'essere è bello. Gli studi di O. Davies l'hanno confermato nelle proprie conclusioni (cfr. p. 79). In realtà la questione dell'essere rimanda alla questione dell'amore, come ha ben evidenziato W. Löser sottolineando come per Balthasar l'essere e l'amore siano co-estensivi.

Nella seconda sezione, intitolata «Übergestalt», Donnelly propone un'esame delle condizioni della trasposizione dei *preambula* filosofici all'estetica teologica per descrivere la Rivelazione di Dio nella Figura di Cristo, espressione del Dio-trino, fonte dell'Essere. Nel capitolo III, vengono esposti le grandi linee dell'estetica cristologica di Balthasar: la necessità di una forma oggettiva di rivelazione, l'unità e l'indissolubilità della figura di Cristo, la rivelazione del Dio trino, la singolarità della figura, la centralità della figura che unifica tutta la storia della salvezza. Nei capitoli IV e V, Donnelly completa giustamente la comprensione dell'estetica cristologica con una lettura della Teodrammatica. Non si possono separare figura e missione in Balthasar per essere coerenti con il mistero dell'essere e la relazione che esiste tra il *Sich-zeigen* (bello) e il *Sich-geben* (buono). La vita personale di Cristo, dove missione coincide con persona, rivela il mistero trinitario. La teologia della missione apre necessariamente sul significato della kenosi nella teologia di Balthasar e del suo apporto alla riflessione teologica nel risolvere la questione del *Deus sub contrario* di Lutero, la problematica dell'immutabilità e passività di Dio, la polemica che oppone la scuola tomista e scotisti sul significato dell'incarnazione (cfr. pp. 177-179).

La terza sezione, «Ungestalt», illumina la soteriologia di Balthasar. La Donnelly illustra come la missione di Cristo di salvare un mondo “peccaminoso” venga concepita da Balthasar rileggendo la teologia della sostituzione. La *Stellvertretung* deve essere considerata come un concetto essenziale della Teodrammatica. L'autore non manca di sottolineare che Balthasar valorizza una nozione teologica particolarmente cara ai protestanti, e lo fa contro la tendenza dominante nell'ambito teologico cattolico, che preferisce la nozione di solidarietà (cfr. p. 183). In modo sintetico, l'autore percorre i fondamenti scritturistici e patristici, per analizzare la sostituzione nella prospettiva del *pro nobis* e dell'*Admirabile commercium*. Sottolinea come la relazione tra la sostituzione e l'*Admirabile commercium* è rafforzata nella teologia dei Padri. Dal periodo medioevale, la Donnelly rileva l'accoglienza “positiva” di Balthasar della soteriologia di Anselmo senza tuttavia negarne le debolezze. Viene considerato il confronto del teologo di Basilea con la teologia della croce di Lutero e del mondo protestante. Balthasar «mantiene la sua indipendenza dai diversi modelli» e «avendo purificato l'idea della sostituzione da qualsiasi elemento penale, la colloca direttamente nel cuore delle relazioni trinitarie» (p. 207). L'autrice presenta le implicazioni soteriologiche della sostituzione nella teologia di Balthasar mostrandone tutta la ricchezza e trattando anche della questione dell'attuale non ricezione della teologia della sostituzione che preferisce la teologia della solidarietà. In realtà «Balthasar cerca di unire i due concetti, perché la sostituzione è un concetto che abbraccia e comprende la solidarietà, mentre non è vero il contrario» (p. 223). La Donnelly esamina la posizione di Balthasar sul *pro nobis* che si distingue radicalmente dall'analisi del *pro nobis* della soteriologia di Rahner (pp. 226-230). È particolarmente notevole la relazione che l'autore stabilisce tra la questione della sostituzione e l'autonomia, in quanto mostra l'influenza kantiana sul rifiuto della sostituzione. «Balthasar considera (a differenza di Kant) che è possibile concepire la sostituzione collocandosi in un contesto antropologico» (p. 231). Mostra ugualmente come l'auto-redenzione e la redenzione non sono due concetti antitetici, come pensa Rahner, proprio perché è Cristo a ridonare la piena libertà all'uomo e portarlo ad esercitarla in modo responsabile, libero dal peccato (cfr. p. 230), in linea con la teologia dell'*autoesousion* patristico.

Nella parte conclusiva, l'autrice riprende in modo riassuntivo le grandi linee della sua tesi, per proporre un bel finale con le grandi caratteristiche della cristologia di Balthasar. Lo studio realizzato, anche se descrittivo, riesce a mostrare la centralità della questione della metafisica, dell'essere nella sua manifestazione nel trino-mio *Gestalt-übergestalt-Ungestalt*. Balthasar ci ricorda che non c'è stupore davanti all'essere senza la figura, essendo la figura la manifestazione dell'essere. Non c'è

di conseguenza una percezione dell'identità di Cristo come espressione del Padre, senza un'estetica teologica. Anche la comprensione della teologia della missione ne viene arricchita. Salvare la bellezza, come afferma l'autrice nel titolo del suo studio, significa in realtà essere il custode dell'"essere" in teologia, significa custodire la coestensione essere-amore, e dunque bellezza-amore, ed evitare alla teologia una deriva sui banchi non solo del razionalismo ma anche del sentimentalismo e del soggettivismo.

(André-Marie Jerumanis)

R. FISICHELLA (ed.), *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 293 pp.

Il volume raccoglie gli Atti del Convegno Internazionale per i 100 anni della nascita di Hans Urs von Balthasar tenutosi a Roma presso la Pontificia Università Lateranense (2005). L'intenzione del convegno era di ritornare in maniera significativa sulla personalità e l'opera dell'uomo «più colto del nostro secolo», come plasticamente lo definì l'amico Henri de Lubac.

Il volume è composto di tre parti fondamentali: nella prima parte, intitolata *La teologia alla luce dell'amore*, gli autori presentano il terreno e le radici della teologia di Hans Urs von Balthasar; nella seconda parte, altamente teologica (*Cristo e la Chiesa irradiazione della gloria*), vengono affrontati i temi centrali della sua teologia – Cristo, Trinità, antropologia critologica ed escatologia –, mentre nella terza parte (*Un teologo nella storia del XX secolo*) si rivolge l'attenzione all'attualità del pensiero balthasariano, al suo apporto al Concilio Vaticano II e alla fondazione della rivista internazionale *Communio*.

Nella lettera introduttiva alla raccolta, Benedetto XVI scrive: «Posso attestare che la sua vita è stata una genuina ricerca della verità, che egli comprendeva come una ricerca della vera Vita» (p. 8), e questo spiega perché la ricerca teologica di von Balthasar fosse profondamente legata alla spiritualità. Al mondo della teologia che vuole essere sempre più scientifico, il Pontefice ricorda che «La spiritualità non attenua la carica scientifica, ma imprime allo studio teologico il metodo corretto per poter giungere a una coerente interpretazione» (*ibid.*).

Rino Fisichella rileva l'importanza della bellezza come punto di partenza per avvicinarsi al pensiero balthasariano – la bellezza alla quale i nostri contemporanei

si richiamano cercando i modelli e gli stili di vita, cadendo nella contraddizione e vanificando la stessa bellezza a cui si ispira –, ma «senza bellezza non si potrà mai cogliere amore che trova forma in lei e che da lei promana come mistero di attrazione che rinvia sempre oltre, fino a raggiungere il culmine e la sorgente stessa di ogni amore: Dio» (p. 12). Il titolo del convegno e della raccolta *Solo amore è credibile* – che è anche uno dei più importanti scritti di von Balthasar – è anche la vera chiave interpretativa per accedere con coerenza all'*opus* balthasariano (*ibid.*).

James Francis Stafford nell'intervento intitolato *Una teologia in ginocchio* si rivolge alle fonti della preghiera di von Balthasar: la prima è l'analogia della libertà negli *Esercizi Spirituali* di sant'Ignazio; la seconda è la ripresa dei metodi di ermeneutica biblica classica, come anche l'accettazione dei metodi critici, e la terza è l'analogia dell'essere (p. 19). Questo è stato il progetto di von Balthasar, ossia ricollegare la teologia e la santità, la teologia e la contemplazione, la ricerca della verità e la ricerca della vera Vita.

Angelo Scola in *Una teologia per il nostro tempo* presenta brevemente i temi centrali della teologia balthasariana e il loro sviluppo nella riflessione contemporanea: il centro assoluto è «Dio è amore», e da qui scaturisce sia la pienezza della rivelazione, sia la piena salvezza dell'uomo (cfr. p. 31).

Particolarmente interessante e teologicamente molto denso è l'intervento di Massimo Serretti *La Parola di Dio fonte per la teologia*, in cui si affronta uno dei meno studiati temi dell'abbondante letteratura su Hans Urs von Balthasar. Serretti parte dalla dimensione creaturale e dal dato elementare per cui l'uomo vive nella parola e nel linguaggio che hanno una origine divina per poi, grazie all'analogia, rivolgersi alla parola di Dio con la centralità della dimensione cristologica, il Logos con cui Dio si rivolge verso l'uomo. Solamente in un passo successivo l'autore si rivolge alla Sacra Scrittura, analizzando il carattere ontologicamente diverso dell'Antico e del Nuovo Testamento (cfr. p. 53). Alla fine viene esaminata la dimensione comunionale della parola di Dio sia nella prospettiva trinitaria, sia ecclesiale. Uno dei risultati principali di questa ricerca è la necessità intrinseca di mantenere l'esegesi e l'ermeneutica della Sacra Scrittura legate alla teologia, e in particolare alla dogmatica.

Gilbert Narcisse si è posto un compito arduo cercando *I fondamenti filosofici* dell'opera balthasariana, che è fundamentalmente un'opera teologica, anche se organizzata a partire da una struttura filosofica dei trascendentali, il bello, il bene e il vero. L'autore volge un breve sguardo alla questione della *Gestalt* di Goethe, al rapporto con la teologia di san Tommaso e al rapporto con gli altri autori studiati e accolti da von Balthasar, per concludere con una domanda: «Può darsi che la questione dei fondamenti filosofici in Balthasar sia senza risposta filosofica perché, sull'esempio di

san Paolo, egli non conosce altro fondamento che Cristo. (...) Per questo la domanda iniziale potrebbe essere rovesciata: quali sono i fondamenti teologici della filosofia di Balthasar?» (cfr. pp. 73-74).

Per la comprensione dell'opera balthasariana non poteva mancare la riflessione sulla sua collaborazione con la mistica di Basilea Adrienne von Speyr, il che conferma il detto che dietro i grandi teologi c'è sempre un profeta. Anton Štrukelj in modo coinvolgente nella relazione intitolata *Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr: unità di due opere* presenta questa doppia missione ecclesiastica. La collaborazione non solamente a livello teologico, ma anche per la fondazione comune della comunità Giovanna. Sorprendente, ricordando la grandezza dell'opera balthasariana, è la citazione riportata dall'autore: «L'attività letteraria resta, nel bilancio della mia vita, un prodotto secondario e un *faute de mieux*, e lo sarà sempre. Al centro sta un interesse del tutto diverso: lavorare per il rinnovamento della Chiesa dando vita a nuove comunità (...)» (cfr. p. 80, in *Zu seinem Werk*, 38).

Elio Guerriero in *Una teologia sinfonica. Musica, letteratura, patristica nell'opera di Hans Urs von Balthasar* presenta l'influsso che ha avuto la musica, in particolare Mozart, la letteratura, con un posto di rilievo a Goethe, e la patristica, con l'importanza data a Origene, nella formazione di von Balthasar.

Nella seconda parte (*Cristo e la Chiesa irradiazione della gloria*) vengono affrontati i temi centrali della sua teologia: Cristo, Trinità, antropologia critologica ed escatologia.

Manfred Lochbrunner sul tema *L'amore trinitario al centro di tutte le cose* per delimitare ogni forma di panteismo assume come strumento speculativo l'*analogia entis*. Al centro della sua presentazione sta l'amore trinitario: «Dio è amore solo nella sua qualità trinitaria. La trinità divina è lo *specificum christianum*. È il dogma della trinità che distingue il cristianesimo da tutte le altre religioni del mondo, soprattutto dal monoteismo della religione ebraica e dell'Islam» (p. 121). Alla fine l'autore inserisce il discorso sull'*analogia caritatis*: con l'evento di Cristo l'analogia dell'essere deve essere trasposta nell'analogia dell'amore, perché la carità è l'unica cosa "credibile", è l'unica cosa comprensibile, l'unica cosa ragionevole ed è anche il fondamento infinito di tutto l'essere (p. 124).

Come al centro dell'opera balthasariana sta Gesù Cristo, così al centro di questa raccolta troviamo il tema *Gesù Cristo irradiazione della gloria* di Giovanni Marchesi. Attraverso la riflessione su Cristo – "la figura" (*Gestalt*) unica e irripetibile della rivelazione di Dio, quindi "epifania" della gloria di Dio – e Gesù come archetipo del Bello – non nel senso immanente, ma nel senso biblico, quale Gloria di Dio, pienezza della rivelazione divina – viene compendiata e focalizzata l'intera dinamica della rivelazio-

ne biblica nell'ottica della specificità dell'amore di Dio che dona se stesso all'uomo peccatore in Cristo Gesù. Proprio nel rivelare che «Dio è amore» sta la suprema bellezza e gloria di Cristo, manifestata e donata nella sua morte sulla croce (p. 148).

Jacques Servais con il tema *Maria, Pietro e Giovanni, figure della Chiesa* affronta la questione ecclesiologica: la Chiesa è istituzione gerarchica o evento pneumatologico? Qual è il rapporto tra la Chiesa universale e le Chiese particolari? L'autore mostra come grazie alle figure di Maria, Pietro e Giovanni Balthasar abbia elaborato la sua ecclesiologia quale "unità cattolica", perché è allo stesso tempo istituzione gerarchica ed evento pneumatologico, santità ministeriale oggettiva e santità vitale, cioè principio petrino e principio mariano.

Marc Quellet con la sua relazione su *Il mistero dell'uomo immagine della Trinità* abbozza il pensiero teo-antropologico di von Balthasar, il quale, distinguendo tra il «soggetto spirituale» e la «persona», restituisce all'uomo la sua dignità insostituibile nella *communio personarum* fondata in Cristo (p. 172) sul modello trinitario. Possiamo essere d'accordo con l'autore sul fatto che questo profilo di antropologia trinitaria, eucaristica e nuziale possa indicare una direzione promettente per la ricerca teologica attuale.

Angel Cordovilla Pérez approfondisce la questione antropologica in chiave cristologica con il tema *Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*.

Michael Waldstein, partendo dalla visione giovannea cioè dall'identità di missione e figliolanza in Cristo, fonda l'identità di persona e di missione, la quale «può essere presa come assioma fondamentale della teologia di Balthasar dell'impegno cristiano nel mondo» (p. 196).

Particolarmente bella e teologicamente ricca è la presentazione di Alberto Espezel intitolata *Desiderio e promessa*, su un tema così complesso come quello escatologico nell'opera balthasariana.

La terza parte (*Un teologo nella storia del XX secolo*) viene introdotta con il tema *Hans Urs von Balthasar e il Concilio Vaticano II* in cui Peter Henrici ci rivela gli aspetti storici sul rapporto o la mancanza del rapporto di Balthasar con il Concilio Vaticano II, al quale egli non fu invitato. L'autore ci rivela alcuni fatti che possono spiegare la sua assenza fisica dal Concilio, come anche il suo influsso pre- e postconciliare: «Il contributo più importante e più lungimirante di Balthasar per conservare viva la memoria del Concilio Vaticano II è tuttavia la Rivista Cattolica Internazionale Communio» (p. 234). Alla fine di questa raccolta Nicolas Healy presenta la storia e il programma futuro della rivista Internazionale *Communio* fondata da von Balthasar.

(Linda Gutpelca)

A. LEWIS, *Responsorisch Kirche sein. Antwortgestalt und Sendung der Kirche nach Hans Urs von Balthasar*, LIT Verlag, Berlin 2007 (Theologie Band 84), 231 pp.

L'ecclesiologia di Balthasar ha sempre attirato l'attenzione degli studiosi. Opere di Balthasar come *Schleifung der Bastionen*, *Der antirömische Affekt* o *Sponsa Verbi* suscitano un grande interesse. Lo studio di Albert Lewis presenta in modo approfondito il pensiero di Balthasar sulla figura responsoriale della Chiesa integrandola nella prospettiva teodrammatica della missione.

Nella prima parte, «Wer ist die Kirche» (Chi è la Chiesa), colloca immediatamente l'ecclesiologia balthasariana in prospettiva “personale” e cristologica. La teologia della missione permette di concepire la Chiesa come un insieme di vocazioni singolari in relazione con la figura di Cristo. La Chiesa non esiste per se stessa ma come dispiegamento “continuato” del Figlio nel mondo. In tale modo è Cristo ad essere la vera forma della Chiesa, e non gli uomini. A tale proposito, è opportuno volgere l'attenzione sul capitolo 8, che tratta della santità della Chiesa, e sul capitolo 9, che presenta la Chiesa come *communio* e comunità di speranza.

Nella seconda parte, Lewis legge l'ecclesiologia balthasariana nella prospettiva del principio mariano, che l'autore valorizza accanto al principio petrino, senza opporli ma collocando tutta la Chiesa nella figura responsoriale mariana. Lewis parla giustamente di struttura bipolare del pensiero ecclesiologico balthasariano. Maria è prototipo e cellula originante della Chiesa (cfr. p. 122). Rileva come Balthasar abbia giustamente percepito che senza la figura mariana d'accoglienza la Chiesa perde la sua fecondità. La mariologia appare così come il nucleo della sua ecclesiologia responsoriale.

Nella terza parte, Lewis presenta la dimensione pneumatologica dell'ecclesiologia di Balthasar a partire dal fondamento trinitario di tutto il suo pensiero. In particolare rilegge il movimento della Chiesa nel suo rapporto con il mondo e la situazione del mondo in relazione alla Chiesa in una prospettiva pneumatologica. Evidenzia come la Chiesa sia per Balthasar il luogo dell'esperienza dello Spirito.

Nella quarta parte, alla luce della teologia della missione, l'autore approfondisce gli elementi emersi dalla sua analisi. L'autentica figura responsoriale della Chiesa e dei singoli che la compongono si manifesta nella missione. Il “sì” fa di ciascuno un inviato chiamato a vivere nell'impegno di Dio per il mondo e nel mondo alla sequela di Cristo la sua missione personale. L'autentica valorizzazione del laicato può solo avvenire alla luce di una teologia della missione nel rispetto degli stati di vita. L'au-

tore precisa qual è secondo Balthasar la missione della Chiesa nel mondo: renderla credibile, e impegnarsi nell'autentico ecumensismo a partire dalla figura di Cristo, in un'apertura alle religioni non-cristiane nella convinzione del fondamento dato da Dio in Gesù Cristo.

Nella sua conclusione, Lewis illustra con estrema precisione l'apporto di Balthasar all'attuale comprensione dell'ecclesiologia. Il fondamento cristologico e trinitario protegge da un "ecclesiocentrismo". Nel contesto di crisi vocazionale del mondo occidentale il richiamo a vivere nell'impegno di Dio per il mondo apre la via a una valorizzazione molto feconda del laicato nella logica della *sequela Christi* che la sua teologia della missione e dell'impegno esplicita. L'autore è cosciente che si possono evidenziare nel pensiero ecclesiologico di Balthasar accenti più critici nel periodo preconciliare e più contemplativi in quello postconciliare.

Lo studio di Lewis sull'ecclesiologia di Balthasar presenta un indubbio interesse per la comprensione della sua ecclesiologia, ma è soprattutto come teologo dell'India che il suo sguardo su Balthasar merita apprezzamento. Nell'ultimo capitolo, molto originale e ricco di tracce da approfondire, l'autore offre brevemente alcuni spunti sulla fecondità della teologia di Balthasar per l'India (cfr. pp. 202-204). Rileva l'importanza della grande intuizione di Balthasar sugli Istituti secolari per un cristianesimo di minoranza qual è quello in India. Nota ugualmente che esiste, come ha scritto il teologo di Basilea, una fecondità reciproca tra il cristianesimo e l'induismo. Riconosce quanto una teologia come quella di Balthasar, nel suo modo di usare il mondo dell'immagine, sia vicina alla mentalità dell'India. Lo è anche il pensiero del teatro del mondo, che attraversa tutta la Teodrammatica, e che la filosofia induista condivide. Lo è infine anche la teologia della *Schau der Gestalt* che incontra la sensibilità dell'India, per la quale il contatto interiore con Dio è sempre stato importante. Il ruolo della preghiera, della contemplazione, della ricerca e della missione trova in India un terreno fecondo. Proprio nel considerare la teologia nella sua unità, egli incontra profondamente la *forma mentis* indiana attraversata dall'idea dell'unità (*sampurna*). L'autore sottolinea come la filosofia induista con il suo carattere mistico arricchisca lo studio della teologia cristiana, ricordando che Dio non solo è conosciuto per via della "ragione", ma anche dal cuore, dalla via interiore – e questo senza disprezzare il ruolo della ragione. Lewis mostra come la teologia di Balthasar aiuti a mantenere la propria identità nel dialogo aperto con le altre religioni, in particolare con l'induismo. I suoi richiami all'elemento cristiano, all'importanza di una teologia vissuta e non solo pensata, sono di grande valore per chi vive in una tale situazione di contatto con le altre religioni. Lewis apprezza non solo l'erudizione scientifica di Balthasar ma anche l'orientamento pratico di impegno in favore della Chiesa univer-

sale. Non c'è dubbio per l'autore che la teologia di Balthasar sia adatta per l'India e incontri l'uomo.

(*André-Marie Jerumanis*)

M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde. Neun Korrespondenzen*, Echter, Würzburg 2007, 320 pp.

Con una ricerca svolta sulle fonti, Manfred Lochbrunner ci offre uno studio molto prezioso a partire dalla corrispondenza di Balthasar con dieci dei suoi amici del mondo della letteratura di lingua tedesca: Gertrud von Le Fort, Ludwig Derleth, Christine Derleth, Reinhold Schneider, Regina Ullmann, Herbert Meier, Ellen Delp, Elisabeth Langgässer, Annette Kolb, Erika Mitterer. Prende in considerazione 338 lettere e cartelle inviate da Balthasar e 63 lettere di risposta ricevute durante un periodo che si estende dal 6 agosto 1935, con una prima lettera da Gertrud von Le Fort ai studenti di teologia di Lione, alla lettera scritta a Erika Mitterer l'11 giugno 1988. Il risultato della ricerca per ogni autore viene presentato da Lochbrunner in quattro momenti: una introduzione nella quale descrive le fonti, e una breve nota biografica e bibliografica del corrispondente; segue una presentazione della corrispondenza con larghi estratti; una conclusione offre l'essenziale dell'apporto dello studio della corrispondenza; infine per ogni corrispondenza esiste un repertorio dettagliato (come il luogo, la data, l'ampiezza della lettera), una sinopsi e una statistica.

Alcune conclusioni di tali lettere rivelano pensieri importanti sul momento storico vissuto da Balthasar. Altre mostrano tratti della personalità di Balthasar. Nella lettera del 31 gennaio 1947 a Gertrud von Le Fort, appare il dramma interiore di Balthasar che prende coscienza della missione affidata da Dio, che nell'*Unser Autrag* del 1984 viene esplicitato ancora una volta con chiarezza. Lochbrunner riconosce che la ricezione dell'eredità di Adrienne von Speyr non è ancora ben visibile, a differenza della fecondità della teologia di Balthasar (cfr. pp. 33-34). Dalla corrispondenza con i Derleth emerge quanto Balthasar sia ben lungi dall'essere un pensatore integralista, come mostra l'articolo pubblicato nel 1963 *Integralismus in Wort und Wahrheit*, che porterà ad una rottura con i poeti (cfr. pp. 81-83). Dall'esame delle 132 lettere scambiate tra R. Schneider e Balthasar emerge una profonda amicizia. Lochbrunner evidenzia nell'interesse per i santi il *trait d'union* tra i due. Balthasar era particolarmente attento alla drammatica dei santi nelle opere di R. Schneider

(cfr. pp. 130-131). Dall'ampia corrispondenza con il poeta H. Meier – più di cento lettere tra il 1945 e il 1978 – emergono diversi dati per una migliore conoscenza della biografia di Balthasar. Oltre al ruolo di mentore, veniamo a conoscenza di alcuni dettagli attorno alla sua uscita dall'ordine dei Gesuiti, alla grave malattia del 1959, alla genesi di *Im Raum der Metaphysik*, alla sofferenza degli ultimi momenti della vita di Adrienne von Speyr. Le sei lettere di Balthasar a E. Langgässer, durante il periodo 1949-1950, ci rivelano le peripezie dell'edizione delle prime opere di Adrienne von Speyr, in particolare le difficoltà con la censura ecclesiastica. Di una lettera e delle 15 cartoline ad Annette Kolb, Lochbrunner coglie lo stile originale: esse rivelano il senso dell'*humour* di Balthasar e sono la testimonianza di una amicizia piena di tale *humour*. Emergono diversi spunti per la biografia, come per esempio il suo viaggio a Parigi per la difesa della tesi di Hans Küng all'Institut Catholique nel 1957. Così dalla corrispondenza con E. Mitterer l'autore presenta lo sguardo di Balthasar sulla Chiesa svizzera, austriaca e tedesca nel periodo postconciliare, in modo particolare nel periodo della corrispondenza tra 1972 e 1988. Lochbrunner sottolinea come in questo periodo molto fecondo della produzione teologica di Balthasar, egli trovi tempo per rispondere a diversi inviti e svolgere numerose attività. La Chiesa in Svizzera dopo il concilio lo deprime molto (cfr. 265): esiste un atteggiamento negativo verso il papa, un'educazione sbagliata dei futuri sacerdoti sia a Lucerna, che a Coira e Friburgo (cfr. 266), un'ignoranza dei cattolici svizzeri, un'accoglienza piena di riserve e irrispettosa alla notizia della sua nomina al cardinalato. La situazione della Chiesa in Germania sembra più positiva: «La Germania possiede alcuni buoni vescovi, ma troppa burocrazia», scrive Balthasar (p. 267). Balthasar interviene nel dibattito con Küng; esprime le sue perplessità davanti alla nomina all'episcopato di J. Ratzinger e K. Lehman, in ragione della perdita che questo fatto procura al lavoro accademico (p. 267). Scopriamo che Balthasar ha contatti con la DDR e che coltiva un'amicizia con l'esegeta H. Schürmann. Il periodo postconciliare viene descritto in toni apocalittici, con note di speranza alla nomina di Giovanni Paolo II.

Nell'ultimo capitolo, Lochbrunner presenta in maniera brillante la relazione che esiste tra la letteratura e la teologia, essendo Balthasar un germanista che diventa teologo pur rimanendo un germanista. H. Meir lo descrive come il «teologo che pensa in maniera poetica» (p. 275). Lochbrunner inizia con un breve ricordo, molto originale e prezioso, delle grandi tappe che porteranno Balthasar alla letteratura (pp. 275-285), per evidenziare le diverse forme di contatto con i letterati. Tutte le lettere analizzate evidenziano un'ammirazione di Balthasar verso i suoi amici del mondo letterario. Egli sarà tanto il loro editore, quanto il loro padre spirituale, o il loro mentore o ancora il loro mediatore presso la von Speyr. È lodevole l'ultimo punto di

questo capitolo, in quanto ci offre una presentazione teorica del rapporto tra la letteratura e la teologia in Balthasar. In un primo momento, l'autore rileva quattro livelli del rapporto secondo una prospettiva funzionale: è una scuola di stile linguistico, è un luogo di sensibilizzazione per i "segni dei tempi", la teologia funge da critica della letteratura (si veda *Apokalypse der deutschen Seele*, la letteratura come elemento catalizzatore per l'innovazione in teologia: cfr. drammatica, il principio della forma di Goethe). In un secondo momento, Lochbrunner analizza il rapporto tra letteratura e teologia in prospettiva sistematica a partire dalla teologia della Parola di Dio, alla luce dell'analogia tra il linguaggio dell'uomo e di Dio, evitando in teologia la trappola di due vie senza uscita: quella del razionalismo astratto e del positivismo, quella della mistica astratta.

Non possiamo che apprezzare la ricerca di M. Lochbrunner che porta alla luce elementi per una migliore conoscenza di Balthasar sia per la sua biografia che per il suo rapporto con il mondo della letteratura. È notevole la precisione e la sistematicità della ricerca che rende più facile la *Balthasarsforschung*. Dopo la sua prima ricerca sul rapporto esistente tra Balthasar e i filosofi, Lochbrunner ci ha arricchito con un'opera che lo studioso balthasariano non potrà che consultare con grande interesse.

(André-Marie Jerumanis)

A. NICHOLS, *Divine Fruitfulness. A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*, T&T Clark, London 2007, 364 pp.

Aidan Nichols conclude con quest'ultimo libro una serie di cinque dedicata ad una introduzione a Hans Urs von Balthasar e pubblicata dalla nota casa editrice inglese T&T Clark. Il titolo, *La fecondità divina*, indica in modo significativo la fecondità dell'opera balthasariana: essa deriva dalla fecondità divina, essa la esprime. Ancora una volta, il teologo domenicano mostra le sue qualità pedagogiche e intellettuali, la sua eccellente conoscenza dell'autore nel presentare un libro che va oltre i suoi studi presenti, come Nichols stesso nota nella prefazione. Li oltrepassa in quattro modi. Primo, in quanto considera nella sua introduzione (capitolo I) il contesto politico-ecclesiale di tutta l'ampia opera balthasariana; secondo, in quanto identifica le origini principali (capitoli II-V); terzo, perché rilegge tutta l'opera non solo alla luce dei trascendentali, ma seguendo una lettura tematica (capitoli VI-XIII), per concludere

con l'eredità lasciata non solo alla teologia cattolica del XXI secolo, ma anche alla Chiesa dei secoli futuri.

Nel capitolo I, Nichols ci offre diversi elementi per la comprensione del percorso teologico di Balthasar e la sua accoglienza nella Chiesa. Ne evidenziamo alcuni. Egli ricorda bene come Balthasar fu un promotore del Concilio Vaticano II, ma anche una voce critica degli sviluppi postconciliari marcati da una lettura riduttiva del Concilio di Calcedonia: la rivendicazione dell'*humanum* non deve fare dimenticare l'autotrascendenza dell'*humanum* nella direzione del *Divinum*. A Balthasar sembrava che nella fase postconciliare si assistesse ad una riduzione della dimensione del Mistero cristiano (cfr. p. 10). Nichols rileva che Balthasar voleva un modo più democratico dell'agire ecclesiale, ma a condizione che fosse accompagnato da un rinnovamento spirituale e da una riduzione della burocrazia (cfr. p. 13). Notava anche l'assenza della grande tradizione della meditazione cristiana nella Chiesa postconciliare (cfr. *ibid.*) e la riduzione dell'educazione cristiana offerta dalle istituzioni scolastiche cattoliche a semplice etica dell'amicizia. Balthasar invitava i laici a non abbandonare la Chiesa perché ciò significava allontanarsi dalla luce, ma al contrario a fare uso del loro ufficio profetico per far sentire la loro voce ai vescovi, e ai preti indicava di ritrovare la via della contemplazione per farla passare nelle loro parrocchie.

Nei capitoli seguenti, l'autore passa in rivista le fonti della teologia balthasariana. Nel capitolo II, si sofferma sull'influenza di alcuni Padri della Chiesa come Ireneo, Origene, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore, Agostino, che considera come i suoi divini predecessori. Nel capitolo III, ricorda l'influenza del suo maestro Henri de Lubac. Si tratta di un capitolo importante per la comprensione del pensiero di Balthasar, troppo spesso sorvolato nelle biografie comunemente diffuse. Nel quarto capitolo, intitolato «L'interlocutore divino: Karl Barth», Nichols presenta le grandi linee del dialogo fecondo avvenuto tra i due teologi di Basilea, che tuttavia non arriveranno ad un perfetto accordo (cfr. la ricca conclusione, e il significato di Barth, per i cattolici postconciliari invitati a studiare il protestantesimo liberale e le sue conseguenze sulla comprensione del cristianesimo rilevate giustamente da Barth, pp. 102-107). Nel quinto capitolo, viene illustrata l'influenza di Adrienne von Speyr, che Nichols chiama «l'assistente divina». Il teologo domenicano nota come certamente rimangano delle domande sulla concezione della discesa di Gesù negli inferi, senza fissarsi però su questo punto e mostrando al contrario la ricchezza di questa collaborazione (cfr. p. 122).

Nella seconda parte del suo studio, Nichols in modo tematico ci offre elementi notevoli per cogliere correttamente il pensiero di Balthasar. Basta leggere il capitolo VI, «La concezione divina: Rivelazione e Teologia», per avere un'idea molto precisa

sull'epistemologia teologica balthasariana. Il capitolo VII, sulla teologia della Storia, l'autore affronta la questione del rapporto della storia umana con il tempo di Cristo, per presentare la concezione balthasariana di Cristo come norma della storia. Nel capitolo VIII, analizza il punto culminante della rivelazione divina: il Mistero pasquale. Si tratta di un capitolo importante per la comprensione di diversi punti originali e spesso contestati della teologia balthasariana, come la kenosi di Cristo e l'impassibilità di Dio, la teologia del Venerdì Santo e del Sabato Santo. Nichols sottolinea che, se prendiamo in considerazione la teologia della teodrammatica, non c'è dubbio che Balthasar non accetti l'idea di sofferenza e di cambiamento in Dio in accordo con la scolastica. Il teologo domenicano mostra giustamente come il pensiero di J. Galot e di J. Maritain sia da prendere in considerazione per cogliere la questione dell'immutabilità e dell'impassibilità nella logica del dinamismo divino (cfr. pp. 170-175). Nichols ricorda anche che se Balthasar presenta una teologia di speranza per tutti, nello stesso tempo non può essere accusato di essere semplicemente un "universalista", come rivelano le parole sul giudizio che appartiene solo a Dio (cfr. p. 186). Egli rigetta qualsiasi *apocastasis* sul modello di Origene o Gregorio di Nissa. Come sottolinea Nichols, Balthasar ricorda sempre che il Salvatore ha lasciato abbastanza luce per sperare, ma anche ammonimenti sulla reale possibilità di perdere la salvezza. Nel capitolo IX, Nichols presenta sinteticamente le grandi linee dell'ecclesiologia di Balthasar, mostrando come la Chiesa prenda origine dalla kenosi di Cristo in linea con la teologia patristica, per sviluppare alla luce della Pentecoste i principi mariani, petrini, giovannei, senza dimenticare la teologia degli stati di vita. Nei capitoli ulteriori, vengono presentate la mariologia, la teologia dei santi, la teologia spirituale, e infine il significato della letteratura cristiana nella teologia balthasariana.

Passando immediatamente alla conclusione, ne evidenziamo i tratti salienti. Così l'autore ricorda l'intenzione profonda presente in tutta l'opera balthasariana, ed espressa dal teologo di Basilea al compimento dei suoi 70 anni, di voler essere il dito di Giovanni Battista: «Io considero la mia teologia come una specie di dito di Giovanni posto nella pienezza della rivelazione in Gesù Cristo»¹. Ciò significa secondo Nichols essere pienamente in accordo con la *Dei Verbum* e implica una teologia che prende sul serio l'invito a fare della Scrittura la sua anima. Ma questo esige di leggere la Sacra Scrittura nella Tradizione, nella grande dinamica dello Spirito santo, con gli occhi dei santi, autentici interpreti della rivelazione. Nichols rileva che nella prospettiva balthasariana la teologia delle figure di santità che non sono solo i dottori, ma anche altre figure laiche, comprese quelle delle altre confessioni cristiane,

¹ M. ALBUS (ed.), *Geist und Feuer, Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, in HK 30 (1976) 73.

suggerisce un ecumenismo del pensiero che va al di là dei dialoghi bilaterali (cfr. p. 337). L'autore sottolinea giustamente la relazione tra santità e totalità. Balthasar è preoccupato, in qualsiasi questione teologica particolare, del tutto della fede, di una totalità che non si riduce alla somma dei particolari ma esprime l'unico mistero fondamentale dell'amore di Dio per il mondo manifestato nel dono del suo Figlio e nella Chiesa. Solo se manteniamo l'idea dell'intero è allora possibile una lettura teo-estetica, teo-drammatica, teo-logica e teo-mistica della Rivelazione, che non si escludono, ma si arricchiscono. Così si riesce a concepire la teologia nella dinamica ecclesiale e nella sua dimensione contemplativa. Balthasar si distingue dal modo contemporaneo di fare teologia nell'epoca post-conciliaire che nel nome della scientificità della teologia mette tra parentesi la dimensione ecclesiale e considera come estranea alla teologia scientifica la dimensione spirituale, mentre per Balthasar sono due aspetti che si integrano nella prospettiva cristiana della teologia. Nichols considera che la rivista *Communio* nel suo programma iniziale esprimeva l'intuizione profonda di Balthasar, nel senso di proclamare l'universalità del Cristianesimo proprio sulla base della sua unicità. La denominazione stessa *Communio* indicava non solo un'ecclesiologia cristo-trinitaria, ma anche un programma di vita attraverso un'autentica riforma spirituale, sociale, culturale. Il principio della Comunione doveva guidare il dialogo tra le diverse confessioni cristiane, ma anche con i non-cristiani e persino con gli oppositori del cristianesimo (cfr. p. 342). Nichols ricorda i moniti di Balthasar alla Chiesa, che deve essere umile ma non deve ridursi ad essere portavoce di un amore interpersonale senza l'annuncio della misura dell'amore divino manifestato sulla croce. Il teologo domenicano ricorda che per Balthasar l'amore intramondano è certamente il criterio dell'autenticità dell'amore di Dio, ma non sostituisce o si identifica semplicemente con esso. In questo modo ricorda la priorità delle virtù teologali per la vita della Chiesa.

Il lavoro compiuto da Nichols nelle sue cinque introduzioni a Balthasar, come conferma ancora l'ultimo volume che il lettore avrà sotto gli occhi, è di grande qualità e un aiuto prezioso per capire meglio la teologia balthasariana e il suo significato per la Chiesa, al di là delle solite polemiche spesso segnate da uno spirito di trincea. Il teologo domenicano, con grande amore alla verità, ha saputo mettere in evidenza la grande e innegabile fecondità del pensiero del teologo svizzero.

(André-Marie Jerumanis)

A. L. PITSTICK, *Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2007, 458 pp.

Tra le tematiche trattate da Hans Urs von Balthasar, la “discesa agli inferi” ha suscitato molte perplessità anche tra i suoi seguaci più fedeli. La teologa statunitense Alyssa Lyra Pitstick ha il merito di proporre, con la sua tesi di dogmatica, guidata dal padre domenicano svizzero Charles Morerod (Angelicum, Roma), un’investigazione molto precisa e ampia che evidenzia il legame del tema con l’intera teologia balthasariana. Nell’introduzione (cap. 1: pp. 1-6), la Pitstick abbozza l’importanza della dottrina sulla “discesa” di Gesù “agli inferi”: nella tradizione cattolica, si tratta della rivelazione della vittoria di Gesù sulla morte e della prima applicazione dei frutti della redenzione ai defunti; per Balthasar, invece, la passione di Cristo non raggiunge il suo culmine sulla croce, bensì nella sua solidarietà con i morti il Sabato Santo. «L’ultimo scopo» del dottorato è quindi di chiarire «se una discesa vittoriosa di Cristo oppure una discesa sofferente rappresenti la vera espressione della fede cattolica» (p. 2). Esistono già degli studi sul tema del *descensus* in Balthasar, ma in prevalenza dal punto di vista storico ed esegetico. Finora è mancata un’investigazione dogmatica della teologia del Sabato Santo; l’autrice la offre, concentrandosi sui rapporti del tema con la cristologia e la dottrina trinitaria. Lo studio fornisce una documentazione molto puntuale che confronta anche, per dettagli importanti, la traduzione inglese delle opere di Balthasar (la quale a volte nasconde qualche problema) con l’originale tedesco (p. es. pp. 193-196, quando si tratta della sospensione temporanea dell’Incarnazione).

Prima di analizzare l’opera balthasariana, la Pitstick presenta la tradizione cattolica sulla “discesa agli inferi” (cap. 2-4: pp. 9-85). La prima tappa dell’indagine riguarda le Professioni di fede e i catechismi (cap. 2: pp. 9-29), la cui dottrina può essere riassunta in quattro punti (cfr. in particolare *Catechismo Romano* I, 6, 1-6 e CCC 632-637): 1. Cristo scese con la sua anima unita dalla sua persona divina soltanto al limbo dei padri; 2. Il suo potere fu manifestato in tutte le fasce degli inferi (intese come dimora dei morti); 3. Con ciò Cristo compì i due scopi della discesa, quello di liberare i giusti, comunicando loro la gloria celeste, e quello di annunciare il suo potere; 4. La sua discesa fu gloriosa, e Cristo non patì le sofferenze tipiche per una parte degli inferi (cfr. p. 18).

Sono interessanti in questo contesto anche le diverse prese di posizione del Magistero, come la condanna (poco nota oggi) delle tesi di due chierici da parte di Gregorio Magno, il quale ribadisce: il Signore liberò dagli inferi soltanto quanti Egli

aveva preservato con sua grazia durante la loro vita sulla terra tramite la fede e le buone opere (*Reg. epist.* VII, 15) (pp. 19-22).

In che senso la “discesa agli inferi” fu “gloriosa”? L'autrice offre un'analisi notevole del concetto di “gloria”, differenziando il riconoscimento di una vittoria dalla sua realtà stessa. Mentre in Dio stesso e nella risurrezione di Cristo i due significati coincidono, sulla croce c'è la differenza tra la vittoria ottenuta e il suo riconoscimento. La Pitstick osserva che Balthasar non distingue i due aspetti, identificando il contrasto tra realtà e riconoscimento della gloria sulla croce con l'essenza della gloria stessa. In questo modo si rischia di travolgere la semplicità e l'immutabilità dell'essenza divina (pp. 23-28).

Percorrendo poi le affermazioni della Sacra Scrittura e della Tradizione sul *descensus* (cap. 3: pp. 30-60), l'autrice parte dalla dottrina ecclesiale delle due nature di Cristo legate tra di loro nell'unione ipostatica, senza essere mescolate o separate. Cristo prende su di sé la morte corporale come pena del peccato, ma non il peccato grave, “la morte dell'anima”, come nota già sant'Agostino. Sia l'esegesi della Tradizione sia il Magistero sono concordi nell'insegnamento di una discesa gloriosa di Cristo. Il medesimo risultato appare dalla terza tappa dello studio della Tradizione: la testimonianza della liturgia e il *sensus fidelium* nell'ambito dell'arte (cap. 4: pp. 61-85). Qui traspare la differenziazione tra redenzione oggettiva (compiuta il Venerdì Santo) e redenzione soggettiva che trasmette agli uomini la salvezza, iniziando con i giusti dell'Antica Alleanza tramite la discesa agli inferi. La discesa agli inferi non è una continuazione della passione del Venerdì Santo, bensì un primo splendore della gloria pasquale, come mostra con chiarezza l'icona orientale dell'Anastasis.

La maggior parte della tesi di dottorato si dedica all'analisi del contributo balthasariano (pp. 89-277). L'autrice presenta prima la dottrina della discesa (cap. 5), poi illustra il suo rapporto con la Trinità (capp. 6-8) e manifesta la posizione centrale della dottrina nell'insieme della teologia di Balthasar (cap. 9). Per il teologo svizzero, la discesa è una continuazione della croce. Quello che Cristo compie nel tempo e nello spazio sulla croce, lo svolge fuori del tempo e dello spazio dopo la morte. Durante la discesa, Gesù Cristo è completamente passivo. Egli è privo della visione beatifica e persino della fede, della speranza e della carità. A Balthasar non interessano le questioni (importanti per l'analisi sistematica) se il corpo e l'anima di Cristo rimangano nell'unione con il Verbo divino o se l'anima separata dal corpo sia capace di qualche azione. Mentre la Tradizione legge l'assunzione del “peccato” da parte di Cristo (2 Cor 5,21) come accoglienza vicaria della morte quale pena del peccato, Balthasar (in dipendenza da Calvino e Lutero) applica a Cristo (in contrasto con Eb 4,15) il peccato stesso nel senso dei peccati attuali di tutti gli uomini.

A differenza della dottrina di fede (definita) secondo cui le opere delle Persone trinitarie *ad extra* non possono essere separate tra di loro, Balthasar ascrive ad ogni Persona divina degli atti indipendenti nell'economia salvifica. Così il Padre appare come principio attivo nell'Incarnazione e il Figlio come ricevente passivo del comando del Padre di portare il carico dei peccati. Secondo la dottrina classica, invece, già reperibile nel Nuovo Testamento (Eb 10,5; Fil 2,5-7; Mt 1,20; Lc 1,35), le tre Persone divine appaiono insieme come principio attivo dell'Incarnazione. Alcune osservazioni critiche vengono fornite dall'autrice anche a proposito della "distanza" nella Trinità tra le Persone, una distanza che secondo Balthasar "abbraccia" la distanza del peccatore da Dio, di modo che, sulla croce, Dio (Figlio) è abbandonato da Dio (Padre). L'idea che Dio possa sottoporsi nella sua divinità a un cambiamento viene criticata come ricaduta nell'eresia antica del patripassianismo.

Un'analisi notevole della Pitstick riguarda la spiegazione balthasariana della "kenosi" (Fil 2,5-11). Secondo Balthasar, il Figlio depone nell'Incarnazione le sue proprietà divine presso il Padre, l'ipostasi del Figlio esiste soltanto come relazione al Padre e assume delle proprietà umane. Perciò il Figlio non poteva aiutare se stesso sulla croce. Al posto delle due volontà (quella divina e quella umana), in Gesù si trova soltanto la volontà umana portata dall'ipostasi del Figlio (pp. 143-153). In questo senso, la Pitstick interpreta anche l'identificazione balthasariana tra missione economica e processione trinitaria: la processione (l'ipostasi del Figlio) è la missione (l'uomo Gesù) (p. 154). L'autrice paragona la concezione di Balthasar circa la kenosi a un vetro che può accogliere qualsiasi liquido: le ipostasi divine assomigliano al vetro, le proprietà divine invece al liquido che cambia (pp. 154s.). In questo caso l'essere della relazione trinitaria e il suo carattere di relazione vengono distaccati tra loro. Siccome le persone divine sono delle relazioni sostanziali e la relazione è in Dio identica alla sostanza (ciò che non vale per l'ambito creato), le proprietà divine non possono essere distaccate dalle Persone: in Dio l'essere della relazione non è nient'altro di quello dell'essenza (Tommaso d'Aquino, *ST I*, 28, 2).

In Balthasar, invece, il distacco tra persona divina e proprietà divina porta non soltanto alla perdita temporanea della proprietà divina nell'Incarnazione, ma persino della natura umana, quindi ad una sospensione dell'Incarnazione stessa. Nella discesa agli inferi, l'ipostasi "nuda" del Figlio, priva della natura umana, diventa la portatrice del "peccato in sé"; vale a dire, il Figlio di Dio assume il male che viene presentato quasi come una sostanza. Così vi è un contrasto tra Padre e Figlio, una contrapposizione "superata" dallo Spirito Santo come nesso di amore.

La terza parte della tesi di dottorato paragona la dottrina balthasariana sulla discesa agli inferi con l'insegnamento ecclesiale (cap. 10: pp. 281-340). Il problema

principale è l'interpretazione del rapporto tra natura divina e persone divine. Mentre secondo la dottrina di Tommaso d'Aquino non è possibile separare le Persone dalla natura divina, Balthasar propone proprio una tale separazione. Così la natura divina appare come una quarta realtà accanto alle tre Persone. Alle Persone trinitarie vengono ascritte delle azioni a sé stanti, di modo che l'opera trinitaria al di fuori (nel mondo) appaia quale cooperazione di tre entità separate, al punto che le tre Persone possono farsi delle "sorpresa" l'una all'altra. Questa concezione porta al triteismo (p. 291). Inoltre si confondono le due nature di Cristo, quando si applica l'obbedienza, un atto della volontà umana, al Figlio di Dio nel suo rapporto eterno col Padre. L'autrice parla qui di "monofisismo" (pp. 337 ecc., vedi indice). La redenzione acquista un significato quasi fisico, quando essa si svolge tramite l'unione ipostatica del Figlio con il peccato.

Per ciò che riguarda i quattro punti essenziali per la fede ecclesiale rispetto al *descensus*, la Pitstick nota una contraddizione di Balthasar in tutti i punti. Visto il legame intrinseco del tema con la cristologia e la Trinità, l'autrice si pone la domanda: «Cambiare la dottrina del *descensus* significa cambiare la fede in Gesù Cristo... Se qualcuno non crede più nel *descensus* proclamato dalla Chiesa, si crede ancora nel Cristo proclamato dalla Chiesa?» (p. 345).

Lo studio si conclude con un'ampia bibliografia plurilingue (pp. 349-369), un apparato critico ben elaborato (pp. 370-449) e con degli indici su persone e contenuti (pp. 450-458). Il lavoro esigente e ricco della giovane teologa americana merita un chiaro riconoscimento. Senza cadere in una sterile polemica, l'autrice presenta con precisione la dottrina di Balthasar e nomina anche i vari problemi ivi presenti. L'osservazione forse più importante riguarda, a nostro parere, la dottrina trinitaria con la separazione tra ipostasi divine e natura divina, un punto particolarmente manifesto nelle esposizioni sulla discesa agli inferi (vedi anche un nostro contributo più ampio sulla tesi della Pitstick, in *Forum Katholische Theologie* 24 [2008] 29-42, in lingua tedesca). L'esito dello studio è piuttosto critico, ma questo non desta tanta meraviglia di fronte al tema trattato. È una certa novità per gli studi balthasariani invece vedere il fortissimo intreccio della dottrina sul *descensus* con le idee sulla Trinità. Forse lo studio della Pitstick potrebbe assumere il ruolo di un "programma antivirus" per evidenziare dei punti inaccettabili per una sana ricezione del pensiero di Hans Urs von Balthasar. Se non si eliminano delle dottrine inconciliabili con il dogma della Chiesa, si rischia di compromettere in futuro l'intera eredità spirituale balthasariana. E questo sarebbe un male, di fronte ai tanti punti positivi, per esempio nell'ambito dell'ecclesiologia. Sembra che lo studio della Pitstick abbia già provocato, in ambito anglofono, una specie di felice "terremoto" per la ricezione dell'opera

balthasariana. Auspichiamo che il puntuale lavoro sortisca il suo effetto anche in altri ambiti linguistici.

(Manfred Hauke)

T. SCHUMACHER, *Perichorein. Zur Konvergenz von Pneumatologik und Christologik in Hans Urs von Balthasars theodramatischem Entwurf einer Theologik*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2007, 385 pp.

Oggetto del presente studio è il rapporto fra pneumatologia e cristologia all'interno della struttura della Teo-Logica, sezione con la quale von Balthasar conclude la monumentale Trilogia. Se il primo volume della Teo-Logica è una vera e propria ontologia relazionale, mentre il secondo è piuttosto una riflessione cristologicamente fondata sul rapporto fra Trinità immanente e Trinità economica, il terzo volume, dedicato allo Spirito Santo, riprende e conclude l'intero "Dramma" umano-divino mostrando nel reciproco gioco delle relazioni intratrinitarie il fondamento, l'origine e il compimento della storia della salvezza.

Questo studio si articola in tre sezioni fondamentali: 1) uno sguardo globale al significato della Teo-Logica e alle sue componenti caratterizzanti (pp. 11-136), 2) una riflessione sulla Trinità immanente e sulle relazioni trinitarie (pp. 137-217) e 3) il rapporto fra Trinità e Storia di salvezza, con particolare riferimento al Mistero Pasquale (pp. 219-345). Comune denominatore di ogni fase della ricerca è il rapporto cristologia-pneumatologia, vera chiave di volta della Teo-Logica.

Va detto che l'autore presuppone un lettore già abbondantemente introdotto nell'universo balthasariano, all'interno del quale – limitatamente alla scelta del tema – si muove prestando attenzione a non perdere mai il centro e a ricondurre ad esso ogni molteplice frammento. Conforme alla *Denkform* balthasariana, anche Thomas Schumacher percorre la via di un pensiero che dalla periferia di avvicina al centro, come una figura che procede a cerchi concentrici, evitando la tentazione "sistemica" di una deduzione sillogistica o dialettica delle verità teologiche; e come lo stesso von Balthasar alla forma classica del trattato preferì il "dramma", costituito dai diversi ruoli di coloro che vi prendono parte, così anche all'autore riesce in modo convincente di evidenziare come in realtà non ci sia una "periferia", se tutte le parti periferiche sono chiamate a comporre il cammino verso il centro.

Il primo capitolo, dedicato alla "Teo-Logica", risulta anch'esso tripartito e pro-

cede dal compito fondamentale che la Teo-Logica si assume, cioè la riflessione sulle leggi del pensiero e del linguaggio nelle quali deve esprimersi la libertà divino-umana che ha nel Cristo la sua origine e il suo paradigma. Come von Balthasar ripetutamente sottolinea, la verità cristiana ha carattere essenzialmente incarnatorio, cioè storico e mondano, e questo esige che il concetto di verità adeguato ad esprimere il fatto del “dramma” divino-umano sia realmente “ontologico”, cioè non limitato al concetto, ma riferito all’essere stesso nel suo carattere di “affidabilità”: questo significa, nella terminologia balthasariana, che nella percezione dell’essere è implicita anche la percezione dell’inesistenza del nulla, e pertanto chi conosce l’essere conosce il suo carattere ultimativo, cioè la sua “affidabilità”. L’autore insiste sulla lezione ontologica balthasariana evidenziando come l’esistente non sia solo presenza, ma anche e soprattutto “sacramento”: ogni cosa infatti, nella luce dell’essere, rimanda ad un fondamento (*Grund*) che nella cosa si offre in quanto si nasconde. Ad apparire, infatti, è l’ente (*das Seiende*), ma insieme all’ente, sul fondo e come fondamento (*Grund*) dell’ente, appare anche l’Essere (*Das Sein*). Infine, contrariamente alla tendenza moderna, non è l’intelletto umano a dare luce alle cose, ma l’intelletto umano può cogliere le cose come luminose in quanto queste sono pensate dalla mente di Dio: la cosa è “vera” perché innanzitutto pensata creativamente da Dio.

Le riflessioni ontologiche di von Balthasar sono tuttavia mirate al problema teologico del rapporto fra verità creaturale e verità divina, specialmente per ciò che riguarda la possibilità di una risposta umana alla Parola divina che interpella. Non deve quindi stupire che il primo volume della *Theo-Logik* sia dedicato all’ontologia: anche la creaturalità appartiene alle condizioni di possibilità dell’evento di rivelazione. In particolare la contingenza si mostra come l’ambito di pronunciabilità della Parola, che Dio vuole pronunciare kenoticamente nel mondo. La possibilità della parola comporta però sempre la dimensione personale: solo nella relazione personale è infatti possibile il dialogo e il rimando della parola. Nel caso dell’uomo, l’ascolto della Parola di Dio è possibile in base alla natura “obbedienziale” dell’uomo stesso: deciso dal Dio creatore, l’uomo è uditore non in quanto si eleva a tale condizione in forza della propria natura, ma in quanto la natura umana è predisposta da Dio all’ascolto del suo Verbo. In tal senso l’Autore sottolinea con chiarezza che l’uomo ascolta e comprende Dio in quanto è Dio stesso che si rende umanamente comprensibile. L’udibilità della Parola è infine premessa all’Amore, poiché l’amore è preceduto dalla Parola che lo dichiara e lo rivela.

La seconda sezione, dedicata alla riflessione trinitaria, procede da quella che l’Autore chiama «logica economico-incarnatoria» (p. 137), che presuppone la Trinità immanente come orizzonte della libera e gratuita autocomunicazione di Dio all’uomo

e al mondo. L'immanenza di Dio nella creazione, sottolinea Schumacher, non è «trovata», ma «portata» da Dio stesso nel suo venire e, come tale, è e resta incommensurabile rispetto al mondo e all'uomo. La presentazione del percorso balthasariano è chiara e fedele: ogni atto di destinazione e di accoglienza rimandano, come a loro ultima sorgente, alla polarità Padre-Figlio, quale dono che interpella e accoglienza che risponde; e infatti la Parola, il Logos, non è semplice annunciarsi di qualche cosa di esterno, ma espressione con la quale il Padre dona la natura al Figlio che, generato dal Padre, è capace di corrispondere con la stessa intensità con cui si è ricevuto (Spirito). Tutto ciò fonda quello che l'Autore chiama «attuosità» (*Akthaftigkeit*) di Dio, proprio per sottolineare il carattere dinamico dell'amore che, pur esprimendosi nella Parola, genera un Logos che è amore, vita ed essere (pp. 122-125).

La terza e ultima sezione, infine, reca come titolo «Esplicazione economica» e analizza la sovrabbondanza d'amore divino che si comunica «all'esterno». Ciò che l'Autore sottolinea, in conformità al carattere «drammatico» dell'amore trinitario, è che la manifestazione dell'autocostituzione trinitaria di Dio verso il mondo coinvolge quest'ultimo nel dinamismo di Dio: fondamento ultimo del dramma mondano è pertanto il gioco pericoretico delle relazioni trinitarie (p. 217). L'essenza della «Trinità economica» viene così a mostrarsi come l'autoattestazione della relazione di Padre, Figlio e Spirito. A differenza della teoria hegeliano-idealista, secondo la quale Dio «si fa» nella storia, von Balthasar presenta il coinvolgersi di Dio nella storia come reso possibile dalla Trinità immanente quale vita di relazioni intradivine, senza delle quali un «esprimersi all'esterno» non sarebbe affatto pensabile. Tutto ciò viene ulteriormente esplicito a approfondito in tre capitoli: «Missio», «Pascha» ed «Eschaton».

La *missio* economica, cioè l'invio del Figlio nel mondo, corrisponde alla *processio* intratrinitaria (p. 220): solo alla luce della processione del Figlio dal Padre è possibile comprendere la missione del Figlio nel mondo. L'Unione ipostatica diventa così la *ratio cognoscendi* della Trinità, così come la Trinità è la *ratio essendi* dell'evento storico nel quale Dio liberamente si esprime. Questa grande «opera di comunione» (*Gemeinschaftswerk*), intesa come «epifania teodrammatica di Dio come è in sé» nel mondo voluto per questo fine, si compie tuttavia nella «pienezza dei tempi» (1 Cor 10,11), passando attraverso incarnazione, croce, pentecoste fino alla pienezza dell'effusione dello Spirito (pp. 307-343). Come già per l'esistenza di Gesù, kenoticamente realizzata e vissuta, anche nell'evento della pienezza dei tempi von Balthasar osserva una dimensione «kenotica», nella quale, sia pure analogicamente, si rispecchia la kenosi intratrinitaria: del Padre, quale possesso che si spossa nel dono della natura al Figlio, del Figlio come sussistenza ricevuta, sempre riferita ad altro da Sé e in stato di gratitudine estatica; lo Spirito, quale «frutto» dell'amore perico-

retico-kenotico di Padre e Figlio e quale «Dono sostanziato», non si limita ad essere una semplice relazione tra Padre e Figlio, ma si configura come «persona».

Lo studio, pur non aggiungendo nuove acquisizioni allo studio della teologia balthasariana, costituisce una buona introduzione all'architettura della "Teo-Logica" e alla teologia trinitaria di von Balthasar. La seconda sezione, che analizza i termini intratrinitari, risulta talvolta piuttosto concettuale e astratta, anche a causa della scelta dell'Autore di non procedere dall'economia salvifica, ma piuttosto da una sorta di autodistinzione logico-filosofica. La letteratura secondaria, nella quale è da segnalare qualche piccolo errore (v., ad es., p. 371) e l'eccessiva citazione di manuali, registra qualche "assenza" (come, ad es., gli studi di E. Babini e M. Neri).

(Giorgio Sgubbi)