

Bollettino balthasariano (2004)

— André-Marie Jerumanis (a cura di)

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

Á. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2004 (Estudios, 89), pp. 493.

Nella sua tesi dottorale, il giovane autore spagnolo si dedica a una questione presente in due autori che esigono un notevole rigore scientifico. Al tema spetta un'attualità, che Ángel Cordovilla indica con le parole chiave "teoria dell'evoluzione" e "teoria del caos", "mondo secolarizzato" e "dialogo interreligioso": il genere umano, unito nella sua origine e nel suo destino come "piattaforma del dialogo". Per trattare il tema, egli sceglie una prospettiva strettamente teologica: un punto di vista cristocentrico che è stato sviluppato da Rahner e Balthasar nelle loro opere. Grazie alla prospettiva cristocentrica, la tematica della creazione non è ridotta a un semplice concetto neutrale di "natura" come oggetto delle scienze naturali che la analizzano *etsi Deus non daretur*. Infatti, anche la riflessione teologica correva il rischio di "secolarizzare" il tema della creazione per motivi *prima facie* comprensibili, presentando l'argomento della creazione in termini piuttosto filosofici, prescindendo dalla rivelazione, per poter costruire con mezzi razionali il palcoscenico della dimensione soprannaturale. Il creatore, filosoficamente provato nella sua esistenza, è verità assoluta e perciò autorità suprema, cosicché la sua rivelazione deve essere accettata in un atto d'obbedienza. Tuttavia l'intenzione di rispettare la piena libertà della grazia soprannaturale, negando rigidamente ogni dinamica della creazione verso la grazia, implicava anche un vistoso svantaggio: la modificazione teologica della creazione in una natura neutrale (natura pura) che non fa sperimentare la grazia di Dio come appagamento dei desideri naturali dell'uomo. Il soprannaturale appariva come un secondo piano sopra la natura, e non sembrava esistere una scala

per arrivare dal pianterreno della natura al piano superiore della grazia. Anche nel mondo protestante si discuteva sulla creazione come oggetto vero e proprio della fede cristiana, poiché il concetto di “creazione” sembrava essere una base comune per quasi tutte le religioni e accessibile alla ragione, quindi privo di una specificità cristiana.

Contro un'esclusione del tema della creazione dal campo teologico, Cordovilla insiste su una visione integrale, garantita dalla mediazione cristologica dell'origine e fine del creato, il che ne permetterebbe anche una mediazione filosofica. L'appoggio cristologico garantirebbe immediatamente l'unità fra natura e grazia. Secondo il giudizio dell'autore, il pensiero di Rahner e Balthasar apre l'orizzonte di una visione integrale di natura e grazia per la comprensione cristologica e trinitaria della creazione. In due grandi parti del suo lavoro, Cordovilla ricostruisce il loro pensiero; nella terza parte egli presenta un confronto tra i due in maniera sistematica, integrando gli esiti delle analisi precedenti. L'intenzione generale dell'autore è quella di superare una presentazione schematizzante di Rahner e Balthasar. Egli evita ogni semplice etichettatura, senza coprire le differenze. Per caratterizzare il pensiero di Rahner e Balthasar possono essere d'aiuto le seguenti sottolineature. Il pensiero di Rahner sarebbe (piuttosto) quello speculativo, astratto, incarnatorio, idealista trascendentale, dominato da un'epistemologia che mette in rilievo l'attività e l'autonomia dello spirito umano (*intellectus agens* come *Vorgriff*), da un primato del logos e della concezione dell'essere come Logos, coscienza e soggettività, da un approccio antropologico e, in seguito, da una cristologia “dal basso”, ascendente; invece il pensiero di Balthasar si presenterebbe in maniera patristica, metaforica, intuitivo-mistica, estetica, fenomenologica, concreto-storica, staurocentrico-trinitaria, dominato da un primato dell'amore e dell'essere come dono kenotico, come abbandono, da un'epistemologia che parte dalla recettività dello spirito umano (*intellectus passibilis*), da un approccio discendente, catabatico e, in seguito, da una cristologia che punta sulla differenza fra l'uomo concreto e peccatore e l'uomo vero svelato in Cristo, un pensiero che respinge ogni riduzionismo antropologico della rivelazione, la quale non si potrebbe mai dedurre dai bisogni e desideri dell'uomo. Cordovilla elabora in maniera convincente le intuizioni comuni di Rahner e Balthasar; egli mostra come un'idea prevalente in un autore, per esempio la svolta antropologica nella teologia rahneriana, si ritrova anche nel pensiero dell'altro: Balthasar concepisce tutta la metafisica e l'ontologia, alla quale la teologia non potrebbe mai rinunciare, come una meta-antropologia, il che certamente non va inteso come un riduzionismo antropologico. Per questo motivo, una contrapposizione – da una parte Rahner, il pensatore antropocentrico, dall'altra Balthasar, il pen-

satore teocentrico (oppure quasi-dialettico sulla scia di Karl Barth) – non corrisponde alle capacità sistematiche di questi teologi. L'impressionante conoscenza sia della teologia di Rahner, sia di quella di Balthasar, permette all'autore di rendere comprensibile l'importanza della categoria della relazione nella riflessione dei due teologi. Malgrado le differenze evidenti nella loro teologia della Trinità – alcuni osservano un quasi-modalismo in Rahner (perché definisce la persona divina con il concetto tecnico «distinto modo di sussistenza») e un triteismo in Balthasar (perché intende persona divina come soggetto auto-cosciente e libertà) – ci sarebbe un punto comune, afferma Cordovilla: la condizione di possibilità di una grammatica cristologica di tutta la creazione è la differenza reale in Dio, che emerge nella generazione del Figlio; egli è l'alterità e la base della relazionalità di Dio *ad extra*. Rahner e Balthasar fondano entrambi la possibilità dell'alterità creata e la relazione fra creatore e creatura (l'*analogia entis*) nella generazione del Logos, nella differenza fra Padre e Figlio. L'alterità della creatura è resa possibile dall'alterità del Figlio, per cui la creazione è simbolo del Logos e possibile *medium* della sua incarnazione. Mentre Balthasar concepisce l'auto-comunicazione intradivina sulla scia di Bonaventura (Dio è in sé il *bonum diffusivum sui* e quindi mistero d'amore kenotico) e decifra l'*actus essendi* non-sussistente come un dono totale e simbolo dell'amore kenotico che è Dio e nel quale la kenosi del Figlio può avvenire, Rahner preferisce la tradizione agostiniano-tomista secondo la quale il paradigma trinitario è lo spirito individuale: il Figlio è, prima di tutto, espressione dell'auto-espressione cognitiva del Padre e dunque la matrice d'intelligibilità dell'essere creato. Cordovilla evidenzia che queste due visioni diverse della creazione cristocentrica convergono nella loro impostazione trinitaria.

Inoltre, l'autore sottolinea che anche Balthasar riesce a inquadrare la cristologia stessa in una prospettiva evolucionistica della realtà creata, per cui la cristocentricità del cosmo è più evidente; esso tende verso il punto omega, che è la sua unione escatologica con la Trinità, resa possibile dall'unione ipostatica del divino e dell'umano in Cristo. Per garantire la libertà del disegno salvifico di Dio ed evitare un riduzionismo cosmico della salvezza di Cristo, Balthasar includerebbe tutta la creazione, come fa Karl Barth, nell'elezione di Cristo. Cordovilla mostra come Balthasar nella sua concezione dell'elezione di Cristo e della disponibilità eterna del Figlio di lasciarsi mandare nel mondo, integri l'idea di Rahner di concepire la cristologia nell'orizzonte di una comprensione evolucionistica del mondo per far meglio capire il significato di Cristo e per minimizzare un presunto aspetto mitologico dell'incarnazione. Rahner assume quest'idea da Teilhard de Chardin e dalla tesi scotista sull'incarnazione assoluta.

Un'altra affinità tra Rahner e Balthasar è enucleata da Cordovilla dalla loro spiritualità comune, che è quella di sant'Ignazio di Loyola. Mentre Balthasar descrive l'esperienza fondamentale della grazia come una chiamata immediata, improvvisa, che richiede una disponibilità totale alla missione personalizzante del soggetto umano, Rahner invece punta sulla presenza permanente della grazia di Cristo la quale si rende sperimentabile nella quotidianità della vita (esperienza trascendentale); questa grazia spinge verso un'opzione fondamentale in favore della sequela di Gesù. Ciò che unisce i due teologi consiste nella cristocentricità della grazia che compie la creaturelità dell'uomo ed entra nell'orizzonte dell'esperienza umana, penetrando la natura dell'uomo; in tal modo, ogni concezione deista del mondo e dell'uomo è superata.

Cordovilla alla fine del suo lavoro elenca dodici aspetti d'affinità e d'elaborazione diversa in Rahner e Balthasar per mostrare come il cristocentrismo di questi autori contribuisca al rinnovamento sul piano del contenuto e del metodo di tutta la teologia, in concordanza con il Concilio Vaticano II.

La tesi dottorale di Cordovilla affascina per la sua analisi precisa e i giudizi equilibrati, privi di polemiche e simpatie superficiali. Ciò che interessa l'autore è il centro della questione: la comprensione della creazione come grammatica dell'incarnazione (Rahner) e realtà nella quale Dio si manifesta, anche in maniera dialettica, superando la contaminazione della natura umana dal peccato (Balthasar). Il contributo della tesi alla ricerca consiste in un metodo complementare, che Balthasar stesso privilegia come forma di pensiero teologico e che rende possibile una visione sintetica di Rahner e Balthasar, traendo profitto dai punti di forza di entrambi i geniali pensatori.

(Michael Schulz)

P. BLÄTTLER, «Pneumatologia crucis». *Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars*, Echter, Würzburg 2004 (Bonner Dogmatische Studien 38), pp. 440.

Nella sua tesi dottorale, Peter Blättler si dedica alla questione centrale su come e in che senso l'evento unico e singolare di Cristo riveli una logica universale e perciò comprensibile a tutta l'umanità. È chiaro che l'universalità della salvezza in Gesù Cristo non può condurre alla riduzione di quest'evento salvifico, se esso fosse solo un'illustrazione o un esemplare di una realtà generale, di un'idea o di un concetto. Blättler studia soprattutto la Teologia di Balthasar per trovarvi una risposta

a questa domanda cruciale del cristianesimo come religione basata su un evento storico e “casuale”, non necessario. Già dal fatto che Balthasar concluse la Teologica solo un anno prima della sua morte e dopo aver scritto tutte le altre parti della sua Trilogia, Blättler deduce il carattere generale del pensiero di Balthasar: il teologo svizzero non getta mai una rete di concetti e categorie sulla realtà per comprenderla in maniera schematizzante; al contrario, egli parte sempre dal fenomeno del concreto improvviso, dalla storia, non analizzando però in primo luogo il concreto nelle sue parti, ma percependone una visione della sua interezza. L'*eidōs* percepito guida l'analisi e l'interpretazione delle parti. Blättler introduce il lettore nella comprensione dell'essere che Balthasar sviluppa nella prima parte della Teologica, pubblicata per la prima volta nel 1947, che nel 1985 ne apparve come primo volume. Il fatto che questa prima parte esistesse già prima dell'opera principale mostra, secondo Blättler, che la Teologica incornicia la Teoestetica e Teodrammatica, senza però pregiudicare il loro risultato. Il primo volume della Teologica supera ogni forma d'apriorismo concettuale, gettando il fondamento dell'impostazione balthasariana. In questo libro Balthasar offrirebbe una prima soluzione del problema cruciale: l'unità fra il casuale-storico e l'universale. Secondo il giudizio di Blättler, Balthasar interpreta l'essere non solo nella sua intelligibilità, ma soprattutto come fedeltà (bontà, amore) ed esperienza della libertà dell'essere assoluto. L'essere comune e universale coincide quindi con un'esperienza di libertà che è, allo stesso tempo, l'origine del singolare e non-deducibile. Questa comprensione drammatica dell'essere rimane il filo conduttore dell'opera di Balthasar e gli permetterebbe di concepire la sua Estetica e Teodrammatica secondo le determinazioni trascendentali dell'essere: nel frammento dell'ente, si può percepire la bellezza e la gloria del tutto della realtà e dell'essere non-sussistente (*actus essendi*) che rinvia all'essere assoluto, il quale crea la realtà in piena libertà; la libertà umana si scopre come simbolo della libertà assoluta, grazie alla partecipazione ad essa. Grazie alla cooperazione delle due libertà in Cristo si può parlare di un'universale-concreto, storico e definitivo. Nella prospettiva del *bonum*, si manifesta la libertà salvifica e drammatica di Dio a cui la libertà umana è relazionata. Come verità dell'essere si presenta l'opera dello Spirito che rende capace di percepire la gloria di Dio nel volto di Gesù e introduce nella verità completa della rivelazione durante i tempi della Chiesa, universalizzando l'evento unico di Cristo. Secondo Blättler, la pneumatologia, che spiega l'opera universalizzante dello Spirito, non è mai sviluppata da Balthasar senza uno stretto riferimento alla croce di Cristo come luogo singolare della massima rivelazione del Dio trino. Blättler mostra come lo Spirito faccia partecipare la libertà umana all'unione tra la libertà divina e quella umana. È un invito a seguire la logi-

ca dell'amore che fa emergere una nuova forma di pensare che rinuncia ai sistemi deduttivi e si apre sempre di più all'insondabilità della libertà divina sperimentabile nella concretezza di Cristo; è un'apertura all'illimitato della verità, cioè all'universale insuperabile fattosi concreto. Il pensare, realizzato come sequela, si compirebbe in un'ontologia trinitaria in cui l'universale è inteso come dono kenotico che si manifesta nel concreto, rispecchiando l'essere divino che nella sua universalità coincide con la concretezza delle persone divine.

La tesi di Blättler offre un bel riassunto delle intuizioni principali di Balthasar; può servire come una guida sicura e un'introduzione all'opera del grande teologo svizzero. Questo vantaggio indica anche i limiti del lavoro. Future dissertazioni dovrebbero sempre di più andare oltre il livello di una presentazione immanente del pensiero di Balthasar, come mostra già la tesi di Cordovilla (vedi sopra); esse dovrebbero applicare il pensiero di Balthasar a problemi attuali o utilizzarlo come fonte d'ispirazione per questioni sistematiche. Come si potrebbe far teologia e filosofia con Balthasar? Una *pneumatologia crucis* potrebbe aiutare a superare alcuni tentativi attuali di implementare due economie di salvezza, l'una cristologica, l'altra pneumatologica-universale, per attribuire alle religioni non-cristiane un valore salvifico. Una teologia delle religioni dovrebbe orientarsi verso l'unicità dell'economia salvifica e la cristocentricità della pneumatologia cristiana, proprio per garantire un valore salvifico delle religioni non-cristiane. Altri lavori su Balthasar stesso potrebbero analizzare ancora più dettagliatamente le fonti del suo pensiero, prima di tutto l'influsso della mistica di Adrienne von Speyr.

(*Michael Schulz*)

***The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, ed. by E. T. OAKES and D. MOSS, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 282.**

Il compendio di Cambridge su Hans Urs von Balthasar s'inserisce in una collana di 13 compendi che l'Università di Cambridge ha già pubblicato a partire dal 1997. È interessante rilevare il motivo avanzato dalla collana per la scelta di Hans Urs von Balthasar: «Né liberale né conservatore, né tomista né modernista, appare difficile discernere il modo esatto con il quale reinterpreta la tradizione cristiana. Per tale motivo questo Compendio è particolarmente benvenuto, radunando un largo spettro di teologi – anglicani, cattolici e protestanti –, per delineare i fondamenti dell'opera di un autore che la storia certamente collocherà nel rango di Origene, Tommaso d'Aquino e Karl Barth» (Prefazione).

Nell'introduzione i curatori David Moss e Edward T. Oakes rilevano la complessità del pensiero di Balthasar e la perplessità che suscita abitualmente nel mondo teologico. Spiegano l'isolamento di Balthasar dal mondo accademico a partire dal suo genere teologico originale e dal suo percorso di vita singolare, che viene presentato all'inizio del libro in questa introduzione (pp. 1-8). Il volume è diviso in quattro parti. Nella prima parte, intitolata «Theological topics», sono presentati in nove capitoli diversi aspetti del pensiero balthasariano. Nel primo capitolo, *Revelation*, Larry Chapp, professore associato di teologia all'Università DeSales di Center Valley, in Pennsylvania, ci offre un confronto della concezione balthasariana della ragione con la ragione dei lumi: «Per Balthasar, la riflessione teologica sulla rivelazione deve essere "ellittica"; cioè deve "ragionare" a partire e dentro l'orizzonte della fede che è l'unica autentica via oggettiva per riflettere sulla rivelazione...» (p. 13). Al pensiero liberale viene rimproverato un uso della ragione influenzato dalla pseudo-oggettività. Chapp mostra come Balthasar, nel suo intento di evitare l'universalismo della ragione trascendentale, fondi l'universalità nell'automanifestazione della gloria dell'amore trinitario. All'universale astratto della ragione dei lumi, Balthasar contrappone l'universale concreto di Cristo. Chapp conclude affermando che la ragione ha bisogno per la propria sopravvivenza di un'apertura a un *telos* che gli viene offerto in Cristo e al quale può partecipare con una decisione che è spirituale. Nel secondo capitolo, *Christology*, Marc A. McIntosh, professore associato di teologia all'Università Loyola di Chicago, esamina il cristocentrismo di Balthasar a partire da tre opere: *Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse* (1942); *Verbum Caro* (1960); *Christlicher Stand* (1977). In un secondo momento sistematico, mostra il fondamento biblico della cristologia balthasariana, esamina a partire da Massimo il Confessore il rapporto tra natura, persona e libertà per scoprire la logica interna che porta il teologo svizzero a una cristologia drammatica e a evidenziare una cristologia della missione e dell'obbedienza filiale con tutte le sue implicazioni per l'antropologia teologica: l'essere umano è chiamato a partecipare alla missione del Figlio, nella quale può trovare la sua autentica personalità. Nel terzo capitolo, *Balthasar and the Trinity*, Rowan Williams, arcivescovo di Canterbury, conduce il lettore attraverso il pensiero trinitario del teologo a partire dalla relazione esistente in Balthasar tra la Trinità e il Sabato Santo così come emerge in *Mysterium Paschale*. Egli mostra l'importanza della fondazione trinitaria della differenza che permette di comprendere lo spazio della creazione, di evitare di ridurre Dio a una semplice autocoscienza, di mantenere la distanza tra Dio e la creatura, di pensare drammaticamente il divino nella storia e in modo particolare nella Chiesa, con il suo elemento mariano e istituzionale. L'autore espone la teolo-

gia del genere di Balthasar, scorgendo il fondamento della differenza uomo-donna nel darsi e nel riceversi trinitario. Williams si sofferma brevemente sulla pneumatologia di Balthasar mostrandone la differenza rispetto a Hegel, il quale pensa l'altro non in maniera positiva ma come un momento della sintesi finale in cui si aliena per l'altro. Nella sua conclusione, evidenzia tre apporti alla teologia trinitaria del pensiero balthasariano: l'incarnazione che implica la discesa negli inferi e apre la possibilità di pensare l'altro in Dio, un'analogia tra la differenza trinitaria e la differenza sessuale, la differenza trinitaria come il fondamento di ogni analogia, dell'identità nella differenza. Termina con una valutazione positiva della teologia trinitaria di Balthasar, invitando a leggere la sua teologia insieme con quella di Karl Barth per evitare il rischio di triteismo (p. 50). Nel quinto capitolo, *For the life of the world: Hans Urs von Balthasar on the Church as Eucharist*, Nicholas J. Haely, editore associato di "Communio", e David L. Schindler, decano dell'Istituto Giovanni Paolo II dell'Università cattolica dell'America a Washington, offrono la chiave eucaristica per interpretare il pensiero balthasariano sulla Chiesa come sacramento di salvezza secondo il pensiero del Concilio Vaticano II, collegandolo in modo specifico con l'Eucaristia in quanto «precisamente come dono di comunione, l'eucaristia ingloba la vita trinitaria di Dio e la natura ultima dell'essere creato nella loro differenza e unità». Partendo dunque dalla creazione in Cristo e dalla missione salvifica di Cristo, gli autori presentano in modo sintetico la relazione "eucaristica" tra la pneumatologia e la cristologia in Balthasar, dalla quale nasce la Chiesa. La concezione eucaristica, secondo i nostri autori, permette a Balthasar di mantenere una legittima autonomia della creazione senza cadere nel riduzionismo del «supernaturalismo» o del «naturalismo» (p. 61). Nella loro conclusione sottolineano come per Balthasar «... lo spazio, il tempo, la materia e il movimento, nella loro natura, comportano una capacità a partecipare all'amore, per essere ricapitolati eucaristicamente» (p. 62). E questo permette di evitare di considerare in modo estrinseco, come fa il mondo moderno liberale, la relazione tra il mondo e Cristo come qualcosa di aggiunto senza rapporto intrinseco con la realtà stessa pensata "fuori" dall'amore (p. 62). Nel sesto capitolo, *Balthasar and the figure of Mary*, Lucy Gardner, coautrice del libro *Balthasar and the End of Modernity* (T&T Clark, Edinburgh 1999), si sofferma sulla dimensione mariologica del pensiero di Balthasar, ricordando che per lui, senza la mariologia, la cristianità rischia di diventare inumana e la Chiesa si riduce alla sua dimensione funzionale. Lucy Gardner pone come condizione per non fraintendere Balthasar la sua relazione con la cristologia e ultimamente con la Trinità (p. 76). La studiosa riconosce una certa flessibilità nel pensiero di Balthasar, evidenziando le critiche che vengono fatte alla sua concezione della dif-

ferenza dei sessi, nella quale l'accento viene messo sulla ricettività; si potrebbe anche accusarlo di un resto di dualismo. Per una corretta critica della teologia dei sessi di Balthasar occorre piuttosto, secondo la Gardner, il discernimento critico all'interno di uno studio più ampio della cristologia, della mariologia, dell'antropologia e dell'ecclesiologia (p. 78). Nel settimo capitolo, *The saints*, David Moss, lettore associato all'Università di Exeter, ricorda come per Balthasar il vero teologo è il santo, e come la santità è da interpretare secondo la chiave dell'antropologia teologica della missione. L'autore rileva che il cuore della proposta di Balthasar, secondo cui la figura del santo manifesta un intero programma teologico, considera seriamente la dimensione della storicità della rivelazione (pp. 91-92). Nel capitolo ottavo, *One sex or two? Balthasar's theology of the sexes*, Corinne Crammer, ordinata sacerdotessa della Chiesa episcopale e dottoranda all'Università di Emory di Atlanta, esamina l'antropologia duale di Balthasar (uni-duale). Dopo una presentazione del pensiero balthasariano, nella seconda parte del suo contributo, in una ripresa critica, afferma che nonostante il suo desiderio di affermare la differenza dei sessi, Balthasar riproduce il modello unitario nel quale la normatività umana è implicitamente maschile e la definizione del femminile ruota attorno il maschile (p. 102). La Crammer vede nella costruzione di Balthasar un essenzialismo che la biologia moderna non confermerebbe (p. 103). Inoltre si domanda come si possa parlare di uguaglianza se si mantiene il principio gerarchico all'interno della relazione (p. 104). Essa non vede nemmeno nella fondazione trinitaria un elemento convincente. Subordinare Maria a Cristo diventa un fondamento per la subordinazione della donna all'uomo (p. 106). La Crammer conclude la sua analisi alludendo alla mancanza di incidenza sociale dell'affermazione balthasariana della differenza dei sessi, che non contribuisce alla liberazione della donna, e può essere usata da coloro che vogliono sottomettere la donna, ad esempio nel giustificare l'innammissibilità (o la non accettazione) per la donna dell'ordinazione sacerdotale (p. 107). A nostro parere si deve scorgere nella relazione della Crammer una sintesi di una certa teologia femminista. In modo particolare vogliamo attirare l'attenzione sulla concezione non hegeliana, ma dialogale della polarità di Balthasar nella quale i due poli hanno la loro densità e soggettività; nella visione balthasariana il principio gerarchico significa anche l'abbassamento sul modello del "darsi totalmente" all'altro (femminile). E chi si dà, si riceve anche dall'altro, che sia maschile o femminile. Nel capitolo nono, *Eschatology*, Geoffrey Wainwright, professore di teologia cristiana all'Università di Duke, presenta il tema dell'escatologia, che come un filo rosso attraversa tutta l'opera di Balthasar dall'inizio della sua tesi in germanistica fino all'ultima conferenza sull'*apokatastasis* nell'aprile 1988 all'Università di Treviri.

L'autore sottolinea che la sua concezione è molto innovativa e perciò più controversa. Essa appare in *Mysterium Paschale* e viene radicalizzata in seguito nella Teodrammatica e nella Teologica. L'escatologia balthasariana è profondamente cristocentrica e perciò non infernalista. Balthasar rigetta la doppia predestinazione basandosi sulla teologia biblica e sull'esperienza di alcuni mistici come Adrienne von Speyr. Esiste una volontà salvifica universale di Dio che offre la possibilità, secondo Balthasar, di sperare per tutti senza però negare la possibilità di rifiutare Dio; ciò secondo la prospettiva umana porterebbe a perdersi, ma nella prospettiva divina rimane adombrato dalla giustizia misericordiosa sovrabbondante di Dio, che è l'unico a poter giudicare oggettivamente l'uomo. L'autore propone in un dialogo immaginario alla fine del suo articolo un confronto tra la posizione infernalista e quella di Balthasar.

Nella seconda parte, dedicata alla presentazione della Trilogia, nel decimo capitolo, Oliver Davis, professore di dottrina cristiana al King's College di Londra, introduce brevemente all'estetica teologica di Balthasar. Ci soffermiamo sulla sua conclusione: «Il lettore di *Herrlichkeit* troverà nell'opera di Balthasar un'affascinante sintesi filosofica e teologica tra santità e vita, in una brillante, originale e feconda appropriazione delle diverse tradizioni estetiche. Si tratta di una sintesi che lancia sfide e provoca, e che gratificherà profondamente il lettore ad ogni ritorno a essa» (p. 141). Nell'undicesimo capitolo, *The theo-drama*, Ben Quash, rettore della Peterhouse a Cambridge e autore di numerose pubblicazioni su Balthasar, si impegna a svelare la dimensione drammatica della teologia secondo il pensiero balthasariano. Egli insiste sulla centralità della drammatica che è il vero cuore della Trilogia. Nell'introduzione l'autore specifica che nella seconda parte della Trilogia Balthasar affronta la logica dell'esistenza, in quanto nel cristianesimo la contemplazione sfocia automaticamente nell'azione, un'azione che viene concepita a partire dall'azione in Dio (la super-azione) e nella logica del *pro nobis*. Il cristiano partecipa alla teodrammatica che non è una realtà del passato ma si realizza nel dramma vissuto e partecipato del cristiano. La verità è così percepibile solamente da chi la vive. Con il dodicesimo capitolo, *The theo-logic*, il professore Aidan Nichols, autore di tre volumi introduttivi alla Trilogia, conclude il sopralluogo sulla Trilogia. A proposito di *Verità del mondo*, primo volume della Teologica, l'autore ne mostra l'importanza in quanto fonda il modo in cui Balthasar giustifica l'espressione della verità divina nella creatura a partire dall'analogia dell'essere. Esiste un mistero dell'essere che provoca alla fede concepita come atto di gratitudine davanti alla meraviglia dell'essere. La logica umana deve dunque rimanere aperta al mistero e alla possibilità della rivelazione della Logica divina nel Verbo incarnato (Verità del Verbo), nel

quale lo Spirito di verità introduce lo spirito umano, senza disincarnare mai il Verbo. «Il ruolo dello Spirito nell'economia post-pentecostale riflette il suo posto nella vita intratrinitaria, dove egli dall'eternità è il dono vivente e personale del Padre e del Figlio, fondando l'essere della Trinità come amore» (p. 169).

La terza parte, «Disciplines», si apre con il capitolo 13, *Balthasar's biblical hermeneutics*, dove William T. Dickens, professore associato al Siena College e autore di uno studio sull'interpretazione biblica post-critica di Balthasar nel 2003, ne sviluppa le linee principali. L'interpretazione del testo biblico richiede una fede profonda. Una tale fede non significa una semplice passività, al contrario implica una cooperazione noetica ed esistenziale (p. 179). Essa significa un sì radicale da parte dell'interprete alla grazia offerta dalla Bibbia, poiché non è possibile una neutralità. Inoltre implica una partecipazione alla vita di fede della Chiesa. L'interprete deve rispettare l'integrità del testo che trova la sua unità in Cristo (p. 182). L'interpretazione cristologica e spirituale non è statica. Cristo risorto è presente nell'oggi della Chiesa e dell'interprete. Secondo l'autore, Balthasar rifiuta di considerare l'ermeneutica semplicemente come una pura e semplice trasposizione di un senso predefinito del testo. Egli insiste sulla sovrabbondanza di significato presente nel testo biblico che va al di là dell'intenzione dell'autore, essendo lo Spirito santo all'opera nella genesi del testo. Non c'è però posto per un relativismo nell'interpretazione. Il senso letterale e la *regula fidei* sono le linee guida dell'ermeneutica proposta da Balthasar. Nel capitolo 14, *Balthasar's reading of the Church Fathers*, Brian E. Daley, professore di teologia all'Università Notre Dame, vede nello studio della patristica la fonte del nuovo stile di pensiero teologico balthasariano. La cristologia patristica, espressa dal dogma di Calcedonia, diventa il paradigma dell'ontologia cristiana. Daley rileva che la lettura balthasariana è stata originale, fatta con intuizione profonda e spesso innovatrice, che rimane ancora dopo sessant'anni un punto di riferimento per quanto riguarda lo studio di Dionigi l'Aeropagita, Massimo il Confessore o Gregorio di Nissa. Tuttavia secondo Daley la lettura patristica di Balthasar rimane eclettica e non tiene sufficientemente conto nella sua interpretazione del contesto storico (p. 202) e l'antologia dei testi scelti rivela piuttosto il progetto teologico di Balthasar che non quello dei Padri della Chiesa (p. 203). Nel capitolo 15, *Balthasar's literary criticism*, Edwin Block, Jr, professore di letteratura inglese alla Marquette University di Milwaukee, evidenzia molto positivamente l'ermeneutica critica di Balthasar applicata alla letteratura, la quale è stata fonte feconda di ispirazione per la sua teologia. Block mostra come la lettura di Balthasar sia dominata dal rifiuto della fallacia genetica del testo, dalla valorizzazione della capacità di meravigliarsi e dall'oggettività che implica la presa in considerazione di

tutto il testo in un approccio olistico, da una lettura teodrammatica del dramma e dalla ricerca di temi teologici presenti implicitamente nella trama narrativa. Nel capitolo 16, *Balthasar and metaphysics*, Fergus Keer, professore all'Università di Edimburgo, per presentare la concezione balthasariana della metafisica, che si distingue da quella anglo-americana, parte da un'affermazione emblematica di Balthasar: «il cristiano è oggi chiamato ad essere il custode della metafisica». Egli parte dalle diverse concezioni del tomismo: quello di Suárez, cioè del tomismo trascendentale, e quello di Przywara, vicino a quello di Gilson, per i quali la dottrina della creazione gioca un ruolo centrale. Quest'ultima versione del tomismo è quella che ispira Balthasar, per accogliere la differenza ontologica dell'Aquinata e sviluppare la sua ripresa critica di Heidegger nella quadruplica differenza ontologica. Keer costata che spesso però la proposta metafisica di Balthasar si colloca più nell'ordine dell'asserzione che della dimostrazione.

Nella quarta e ultima parte, «Contemporary encounters», nel capitolo 17, *Balthasar and Karl Barth*, John Webster, professore di teologia sistematica all'Università di Aberdeen, considera che «i due hanno prodotto teologie non convenzionali con una capacità immaginativa notevole, nelle quali hanno tentato di tracciare la dimensione universale del particolare cristologico». Si tratta, come Balthasar stesso lo ha definito, di «un universalismo dall'alto» al quale spesso è stato rimproverato di cadere in una forma di totalitarismo, critica che però Webster invita a considerare con cautela attraverso una lettura prudente dei loro testi. Sia per Barth che per Balthasar, il cristianesimo è una formidabile opportunità. E Webster, autore di diversi studi su Barth, conclude affermando che la teologia di Balthasar senza l'esempio di Barth sarebbe stata certamente meno ricca (p. 254). Nel capitolo 18, *Balthasar and Karl Rahner*, Karen Kilby, professore di teologia all'Università di Birmingham e specialista della filosofia e della teologia di Karl Rahner, nel riconoscere che i due teologi sono le figure più significative della teologia cattolica dell'ultimo secolo, affronta la questione del criticismo balthasariano nei confronti di Rahner. Partendo dai due modelli teologici, Kilby sottolinea che le differenze non devono essere esagerate (p. 264). Tutti e due hanno una valutazione positiva del non-cristiano. Se Rahner insiste sul valore dell'esperienza soggettiva, che anche per lui rimane incompleta e frammentaria, Balthasar mette l'accento piuttosto sulla novità del cristianesimo (p. 264). Kilby insiste alquanto sulla differenza esistente tra le loro interpretazioni della morte di Cristo. Per Balthasar il cristiano è rapito dall'amore davanti all'amore manifestato sulla croce, mentre per Rahner l'accento è messo sul mistero dell'Incarnazione, che è il punto culminante dell'auto-comunicazione di Dio nel mondo e che da sempre è stato inserito nel dise-

gno di Dio, anche se non vi fosse stata la caduta (p. 265). Inoltre Kilby rileva che la differenza consiste anche nello stile teologico: Rahner con la sua densità filosofica e Balthasar con un approccio più letterario; Rahner con scritti più brevi, Balthasar con ampi orizzonti panoramici; Balthasar più contemplativo, Rahner più speculativo (p. 265). Nel capitolo 19, *Envoi: the future of Balthasarian theology*, Edward Oakes, professore di teologia alla St. Mary of the Lake a Mundelein, nell'Illinois, conclude il Compendio con una notevole riflessione sul futuro della teologia di Balthasar. Alla domanda se la teologia balthasariana ha un futuro, Oakes ribatte sottolineando che la risposta dipende dalla nostra impostazione epistemologica e ideologica. Se essa è tributaria dal pensiero moderno, senz'altro risponderemo *no*. A coloro che professano il relativismo della verità, certamente il pensiero di Balthasar suonerà come una sfida inopportuna. Saggiamente, Oakes conclude che nessuno può predire il futuro, ma senz'altro possiamo dire che nel momento attuale della storia della Chiesa, qualcuno ha accolto la sua teologia... (p. 273).

Il Compendio si presenta dunque come un manuale di introduzione per chi desidera avere una visione tematica generale delle grandi linee del pensiero del teologo svizzero. Ha inoltre il pregio di essere stato redatto da autori di diverse confessioni cristiane, evidenziando in tal modo la fecondità ecumenica del pensiero balthasariano.

(André-Marie Jerumanis)

D. C. SCHINDLER, *Hans Urs von Balthasar and the Dramatic Structure of Truth. A Philosophical Investigation*, Fordham University Press, New York 2004, pp. 455.

Il progetto ambizioso del libro viene enunciato da D. C. Schindler nell'introduzione: «Questo libro intende sviluppare una concezione drammatica della verità utilizzando le risorse del pensiero del teologo cattolico svizzero e filosofo Hans Urs von Balthasar (1905-1988), in dialogo con la filosofia continentale del XIX e XX secolo» (p. 1). Partendo dalla molteplicità degli studi sulla filosofia di Balthasar, che secondo Schindler è segno della fecondità del suo pensiero filosofico, l'autore costata che la sua teoria sul dramma non è ancora stata abbastanza indagata, ed è convinto del valore della categoria del dramma non solo per l'antropologia, ma anche per l'epistemologia e la metafisica in quanto permette di concepire l'unità e la differenza al di là del monismo o del dualismo. Essa permette di elaborare una filosofia drammatica (p. 8). Il metodo usato dall'autore, come afferma egli stesso, è di tipo costrutti-

vo asistemático e non storico. Non si propone di analizzare i testi di Balthasar, ma di rivelare le implicazioni dell'intuizione balthasariana sulla drammatica. Nel capitolo 1, «The Gift of Being Given», Schindler parte dalla struttura drammatica dell'essere entrando in dialogo con il pensiero di Heidegger sulla differenza ontologica e con alcuni tomisti del XX secolo sulla distinzione reale. Egli mostra la relazione che esiste tra l'essere e l'azione, nella quale vede la possibilità di fondare il dramma. Nella prima sezione sulla quadruplica differenza Schindler presenta il fondamento per affrontare la questione della verità e mostrare nella seconda sezione la polarità nell'essere che trova la sua unità nella Trinità secondo il modello filosofico proposto da Siewerth per pensare l'identità e la differenza in Dio. Nella terza sezione, considera l'essere in azione che è l'unico luogo dove l'essere si rivela. Partendo dall'essenza e dall'esistenza come idee, Schindler insiste con Balthasar sulla loro polarità reciproca e interna, per considerare l'essenza in esistenza e l'esistenza in essenza. La considerazione del polo esistenziale dell'essere creato offre una dimensione temporale, mentre quella dell'essenza dà senso all'essere creato. Per pensarne l'unità ed evitare la disintegrazione di uno dei due poli, Schindler invita a partire dall'idea di Dio che è dinamica (*moving idea*), e la partecipazione a quest'idea sarà anch'essa dinamica (*moving participation*) (p. 89). Di conseguenza, «la ricettività ontologica e la spontaneità non devono essere "bilanciate"; non devono semplicemente essere "armonizzate". Piuttosto formano un'unità, e lo fanno perché sono asimmetriche: la radicalità della ricettività, quando la concepiamo come puro dono, è ciò che fonda la possibilità di includere l'intera spontaneità. E la chiave per vedere quest'unità consiste nel capire l'originalità dell'essere, la sua *Ur-sprünglichkeit*» (p. 94). Nel capitolo 2, «The Birth of Consciousness», Schindler parte dal dialogo di Balthasar con la filosofia tedesca per mostrare come in *Verità del mondo* la concezione balthasariana della coscienza ha sempre come sottofondo la problematica kantiana e l'idealismo tedesco. Egli vede nell'espressione balthasariana «la misteriosa nascita della coscienza» (TL 2, 231) l'essenza della sua concezione. Evidenzia la posizione kantiana dell'autocoscienza, la quale partendo dalle strutture a priori della coscienza come qualcosa d'autosufficiente, non può non concepire la trascendenza se non come spontaneità che raggiunge solo se stessa, mentre per Balthasar la coscienza è primariamente ricettività, che non significa però passività (p. 113). Schindler mostra bene come la coscienza sia relazionale. L'autocoscienza è sempre simultanea alla coscienza dell'altro (p. 113). «La coscienza nasce nello stesso modo in cui nasce un bambino» (p. 120). Questa concezione permette di concepire l'apriori fondamentale della coscienza come disponibilità «a far parte di un tutto», a essere posseduto. In realtà solo una tale concezione permette di comprendere il rappor-

to della coscienza con la verità che possiede una struttura drammatica (p. 162). Nel terzo capitolo, «Truth as Gestalt», Schindler considera che la *Gestalt* è il fondamentale mediatore della verità. È l'auto-manifestazione, il luogo fondamentale dove nasce la verità. Questa concezione balthasariana parte dal presupposto che il primo atto nell'epistemologia è un evento relazionale tra soggetto e oggetto (p. 176). In realtà si può parlare di *Gestalt* come epifania, intesa come un evento complesso che comprende sia l'autodonazione che la ricettività di sé in relazione con l'altro. «L'autodonazione e la ricettività sono, per così dire, l'ambiente proprio nel quale le cose possono essere vere» (p. 253). L'autore insiste sull'importanza della comunità, in quanto la verità si rivela e acquisisce *Gestalt* in modo dialogale all'interno di uno spazio e di una storia concreta. Schindler vede proprio qui la relazione tra la verità e la cultura. La cultura può così essere considerata come l'incarnazione della verità. «La verità umana non può essere senza cultura perché l'essere umano non può essere senza un corpo» (p. 254). Concepire la verità come comunità significa lasciare uno spazio aperto alla trascendenza, significa apertura a una verità ulteriore, significa fecondità della verità. Così la verità non è mai una verità statica, ma è una verità viva. Nel quarto capitolo, «Meta-anthropology. The Person as Actor of Truth», Schindler parte dall'uomo e dalla sua relazione alla verità. In realtà, per Balthasar la filosofia è essenzialmente meta-antropologia nel senso che l'uomo è la perfezione del cosmo e dunque la questione della metafisica non può essere risolta ultimamente senza la questione dell'essere o dell'essenza dell'uomo (p. 258). La meta-antropologia significa che in virtù di una relazione particolare tra l'uomo e l'essere, le strutture umane sono capaci di illuminare il senso dell'essere stesso, in modo particolare nel suo aspetto di verità (p. 259). Schindler affronta la questione del rapporto tra finito e infinito che non può essere risolto in modo riduttivo ma drammatico. Nella prima sezione del capitolo, l'autore discute la polarità corpo-anima. Schindler mostra come il corpo (sensi) e l'anima (spirito) richiedano la mediazione intrinseca dell'immaginazione o del cuore, implicando tuttavia un impegno drammatico. Nella seconda sezione, infatti, egli sottolinea che si tratta dell'impegno ad adeguare l'interiorità (l'anima) con l'esteriorità (corpo). Cercando la fondazione ultima della verità, Schindler considera che la questione può trovare una risposta solo attraverso l'impegno drammatico della persona (p. 257). Prima di essere una questione di astrazione, la verità è un evento (p. 259). Si può dunque parlare in Balthasar di una fondazione drammatica della verità. Schindler presenta in modo particolare gli stati di vita come paradigma della forma drammatica. Nella scelta di uno stato di vita, per esempio quello del matrimonio, l'autore vede in modo molto originale il luogo per una fondazione paradigmatica di una reale esperienza della

verità. Nel quinto capitolo, «The Transcendentals», Schindler inizia con l'aspetto paradossale della questione del trascendentale nella storia, per mostrare in seguito come la dimensione ontologica della verità diventi visibile solamente nell'incontro drammatico tra gli enti. La verità è un evento che abbraccia simultaneamente il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. La verità non è da intendere semplicemente come un predicato della conoscenza umana, perché appartiene primariamente all'essere. Di conseguenza la questione della verità non può essere affrontata facendo astrazione degli altri trascendentali che sono la bontà, l'unità e la bellezza. L'autore sviluppa in quest'ultimo capitolo l'aspetto drammatico della verità che fonda la relazione della verità con la bellezza e la bontà. Il nucleo del capitolo è costituito da un dialogo con le interpretazioni recenti dei trascendentali in Tommaso d'Aquino, esaminando in modo particolare la questione della trascendentalità della bellezza; viene qui mostrata l'importanza della bellezza per l'epistemologia. Esiste una causalità reciproca tra l'intelletto e la volontà che la trascendentalità della bellezza come unità del vero e del buono permette di concepire in modo di relazione intrinseca, evitando sia il soggettivismo che l'intellettualismo. Nella sua conclusione, Schindler riprende gli elementi della sua ricerca che contribuiscono a chiarire la sua concezione della struttura drammatica della verità che sintetizza nel modo seguente: «La struttura della verità è una rete di relazioni» (p. 422). Una tale concezione della verità, fondata sul modello balthasariano, permette di rispondere alla critica di coloro che considerano l'affermazione della verità come un atto di violenza. Al contrario, il modello drammatico offre la possibilità di conciliare due principi metafisici: *l'agere sequitur esse* e *esse sequitur agere*. «Se l'azione è impegno e relazione, la coincidenza di questi principi significa che il soggetto e l'oggetto sono ambedue causa ed effetto senza poterli ridurre a semplice origine o fine» (p. 423). Inoltre, secondo Schindler l'incontro con la verità non è semplicemente un incontro di un soggetto con un oggetto; esso richiede un terzo elemento che trascende sia l'oggetto che il soggetto. Di conseguenza come il tutto trascende il soggetto, così non basta un approccio puramente intellettualistico della pura ragione per cogliere la verità, ma è necessaria anche la volontà del soggetto impegnato nell'azione. Solo così si può conciliare il particolare con l'universale, la verità con le circostanze del soggetto che coglie la verità. Le conclusioni di Schindler offrono diverse implicazioni sia nel campo dell'epistemologia – nel senso che l'autore offre una via per superare un realismo ingenuo che mette fra parentesi la volontà del soggetto –, sia nel campo della morale – dove la struttura drammatica della verità permette di salvare lo splendore della verità evitando il soggettivismo, ma anche un puro oggettivismo, senza l'intreccio della libertà e delle circostanze del soggetto morale –. Il

modello drammatico della verità può illuminare il dato biblico secondo il quale «chi fa la verità» viene alla verità, ma anche l'affermazione secondo cui «la verità rende liberi». La ricerca di Schindler merita un elogio particolare poiché offre una comprensione approfondita della concezione balthasariana della verità, che ha saputo raccogliere la sfida della concezione epistemologica postmoderna della verità senza sacrificare la verità nell'affermare il posto del soggetto.

(*André-Marie Jerumanis*)

H. MERKELBACH, «Propter nostram salutem». *Die Sehnsucht nach Heil im Werk Hans Urs von Balthasar*, Lit, Münster 2004 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 33), pp. 493.

Il volume di Heiko Merkelbach è sostanzialmente incentrato sul tema del «desiderio di salvezza» come centro spirituale del modello della teologia balthasariana e della sua interpretazione.

L'autore descrive la teologia di Balthasar come la coda dispiegata di un pavone con i suoi strati ed elementi differenti che creano insieme un cerchio affascinante che brilla e attira. Merkelbach prende in consegna l'idea balthasariana di un'«estetica della forma». Il tutto della forma è sempre di più degli elementi separati. Il vero senso di una teoria balthasariana si dimostrerebbe nel e con l'insieme di tutta l'estetica della forma. Due citazioni, l'una da Balthasar: «Wer mehr bejaht, behält tiefer recht» (p. 61), l'altra dal *Faust* di Goethe: «Zum Sehen geboren, zum Schauen bestellt... Ihr glücklichen Augen, was je ihr gesehn, es sei wie es wolle, es war doch so schön!» (p. 63), sottolineano fortemente la convinzione balthasariana di una non-separabilità dei tre trascendentali dell'essere come metodo di una teologia cristiana che sia una «dottrina del senso della rivelazione come senso degli avvenimenti storici».

Poiché l'uomo non è dotato solamente di ragione, ma anche di volontà, di desiderio e di un senso del bello e del bene, anche la fede, come risposta a un'offerta, per essere compiuta non deve limitarsi alle teorie astratte, ma deve includere anche una risposta a tutti gli altri desideri dell'uomo. Deve allora rivelarsi come *pulchrum, bonum et verum ultimum* dell'uomo che orienta e attira il desiderio umano. Solo così si comprenderebbe, secondo Merkelbach, il grande "Trittico" della teologia balthasariana con "Estetica", "Dramma" e "Logica" (pp. 61-82). L'autore crea uno schema che dimostra in modo affascinante l'analogia tra i tre trascendentali e la concezione balthasariana di teologia (p. 75):

Theo-phanie – Estetica – pulchrum (Herrlichkeit /Gloria)

Theo-praxia – Drama – bonum (Theodrammatik/Teo-Drammatica)

Theo-logie – Logica – verum (Theologik/Teo-Logica)

Dal momento che Balthasar era incessantemente un «viandante tra mondi differenti» che si muoveva sempre oltre le frontiere di teologia, filosofia, psicologia, poesia, teatro e letteratura, Merkelbach vuole dimostrare che la teologia balthasariana è come una risposta che ha già assunto e tentato di rispondere alle domande più scottanti, a differenza dei suoi critici, che cercavano solo elementi per criticarlo.

Leggendo il lavoro di Merkelbach si riscontra una suddivisione variegata, una ricchezza incredibile di citazioni dirette di molti libri balthasariani e di letteratura secondaria, fino a una vasta ed esaustiva bibliografia. Il suo modo di procedere è quello di un autore che non solo non perde mai di vista l'insieme, ma pensa anche in modo balthasariano e scrive in uno stile che realmente si avvicina molto a quello della lingua poetica di Balthasar.

Anche la suddivisione della tesi di Merkelbach appare simile a quella di un lavoro teatrale che adotta il metodo del "Trittico" di Balthasar. Il prologo (pp. 19-126) incomincia con l'idea centrale «Nur wer die Sehnsucht kennt, ahnt etwas vom Heil (Solo chi conosce il desiderio, presagisce qualcosa della salvezza)» (p. 19). Come avrebbe fatto Balthasar, anche Merkelbach comincia con una descrizione generale del concetto di "salvezza" in una società postmoderna che ha sempre più dimenticato o trasformato questo concetto in idee utilitaristiche o edonistiche (pp. 19-39). L'autore continua con una biografia di Balthasar, volendo sottolineare la crescita storica della sua idea di un "Trittico" come nuova "Somma di Teologia" e "Teologia della santità" che integri estetica, drammatica e logica (pp. 40-82).

Merkelbach apre così una porta per entrare nel dramma della storia della salvezza con tutti i suoi elementi di crescita. Tutto culmina nella descrizione di Gesù come un "rappresentante" che non è più separabile dal contenuto della sua rappresentazione. L'incontro con molti teologi storici come interpreti del senso della storia della salvezza dimostra l'intenzione e la necessità del Trittico di Balthasar come nuova "Somma di Teologia" (pp. 83-126).

Il dramma della storia della salvezza diventa – secondo la Teodrammatica di Balthasar – come una "Teologia dall'alto" (seguendo Barth contro Bultmann). Tutto è un «impegno di Dio per noi» (pp. 127-227) che inizia con il "secondo atto" come una "kenosi" crescente della Trinità immanente fino all'incarnazione del Figlio di Dio nel mondo e la missione dello Spirito. Dopo la pasqua e la pentecoste comincia il "terzo atto" della Chiesa e dell'uomo salvato che può vivere come estetica del dramma «per l'impegno di Dio» (pp. 228-303).

Tutto sfocia nel “quarto atto” come un “finale”: che cosa possiamo sperare (pp. 304-413)? Nel suo “Epilogo” (pp. 414-448) Merkelbach, dopo aver dimostrato tutta l'estetica come vero senso della “coda di pavone” della teologia balthasariana, ritorna all'idea primaria della teologia balthasariana: il Dio della salvezza non è un *universale abstractum*, ma il Dio della sua autorivelazione storica che viene descritto con il Trittico secondo lo schema già presentato a p. 75.

Secondo Merkelbach solamente così diventa visibile come la fede può essere la risposta alla promessa di compimento di tutti i desideri umani e allo sforzo nella ricerca della felicità:

«Solo chi conosce il desiderio presagisce qualcosa della salvezza». Soltanto così la teologia potrebbe aprirsi a un dialogo fecondo con la medicina e la psicologia (cfr. il dibattito sulle malattie psicosomatiche, pp. 423-430, e nell'ambito della psicologia sull'influsso positivo della fede alla “Logoterapia” di V. E. Frankl e alla “Terapia estetica”, pp. 430-445). Vista in questa interpretazione ampia di Balthasar, anche la critica dei teologi contro la sua *apochatastasis panthon* e la sua dottrina trinitaria si potrebbe comprendere come conseguenza di una prospettiva limitata o razionalistica. Nel capitolo “Tentativo di una visualizzazione”, Merkelbach offre cinque schemi che dimostrano il vero senso della dottrina trinitaria come rivelazione divina nel dramma della salvezza, con un compimento finale in cui il Dio trino sarà veramente «tutto in tutti» (pp. 417-420).

Nella scia della spiritualità di Balthasar, la tesi di Merkelbach è primariamente una «teologia contemplativa» tesa sempre a evitare interpretazioni precipitose, che non hanno visto la prospettiva «sovrabbondante» del «padre della Chiesa svizzera» (p. 77). Ciò comporta sicuramente che molte domande rimangano aperte, ma secondo Merkelbach – che cita Bertholt Brecht – questa è la situazione dell'uomo: «Rimanga il mistero! Stiamo lì e guardiamo sconcertati: il sipario è chiuso e molte domande rimangono aperte!» (p. 412). Ma secondo Merkelbach deve rimanere anche il nostro desiderio, che è già un desiderio con una promessa: «Un giorno, speriamo, vedremo LUI, come tremendo e affascinante,... la nostra salvezza... LUI traborderà tutti i nostri desideri. Fino a quel momento deve valere il motto: *Non eloquimur magna sed vivimus*» (p. 445). Se il ricco libro di Merkelbach riesce a rafforzare questo desiderio e questa speranza, ha veramente raggiunto il suo intento.

(Hans Christian Schmidbaur)

S. HARTMANN, *Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar. Zur Systematik und Aktualität seiner frühen Schrift «Theologie der Geschichte», Kovac, Hamburg 2004 (Geist und Wort, 8), pp. 312.*

La pretesa e il diritto del cristianesimo a una validità universale delle sue verità come elementi di una autorivelazione storica di Dio nel mondo ha avuto un ruolo scottante all'interno della teologia contemporanea in conflitto con il pluralismo e relativismo postmoderno.

Nella teologia moderna troviamo differenti metodi d'approccio come anche differenti motivazioni di ricerca. Nel mondo scientifico, posizioni diverse e un certo pluralismo sono legittimi, ma il fatto di considerarli come sufficienti o riusciti dipende in ultima istanza dal grado della fede e delle convinzioni soggettive. Altri modelli invece dimostrano la tendenza a un razionalismo, che vuole astrarre dagli avvenimenti dell'opera storica della salvezza certe "verità razionali ed astratte" in modo che diventino alla fine indipendenti dall'avvenimento storico stesso. Questo non sembra compatibile né con il *sensus fidelium*, né con l'atto di fede.

Il libro di Stefan Hartmann, pubblicato nel 2004, dedica un'analisi al primo libro di Balthasar, la sua *Teologia della storia*. Secondo Hartmann, questo libro non molto ampio offre una visione centrale e fondamentale di Balthasar che potrebbe permettere di entrare in modo corretto nel complesso della teologia balthasariana. Così si potrà anche avere un accesso nuovo alla vera definizione balthasariana del rapporto tra fede e ragione, tra verità rivelata e verità della ragione, tra universalità e storicità, che fino ad oggi non è mai stata veramente compresa.

Nel capitolo I.3 Hartmann descrive il suo modo di procedere: il primo libro di Balthasar già contiene il "tutto nel frammento" e potrebbe così offrire un accesso nuovo a tutte le sue opere, evitando tutti i vicoli ciechi e le interpretazioni tendenziose che si sono avute precedentemente. Una lettura diacronica delle singole opere e di quella centrale – *Teologia della storia* – di Balthasar sarebbe forse più adatta rispetto a una lettura cronologica e lineare di tutta la sua grande trilogia "Teologica - Teo-Drammatica - Gloria" (pp. 39-41). *Teologia della storia* è il nucleo, il cuore e l'essenza della visione teologica di Balthasar (pp. 42-44). Molte interpretazioni precedenti, come quelle di Rahner (p. 24), Vorgrimler (p. 25), Wallner (p. 18), J. B. Metz (p. 25), sarebbero state tendenziose o unilaterali, perché mancava loro la conoscenza della vera visione centrale balthasariana (pp. 26-29).

Questo approccio di Hartmann potrebbe apparire a prima vista come rischioso e potrebbe provocare dubbi o una certa sfiducia, tuttavia leggendo il suo lavoro si vede una suddivisione differenziata, una ricchezza incredibile di citazioni dirette di

molti libri balthasariani e di letteratura secondaria, come anche una bibliografia sufficientemente ampia. Il suo modo di procedere è quello di un autore che mai perde la visione d'insieme, pensa in modo balthasariano e scrive in uno stile che si avvicina molto allo stile poetico di Balthasar. Tutto appare come un buon presupposto per l'analisi di un teologo così famoso, che si muove sempre tra filosofia, teologia, spiritualità, letteratura, teatro ed arte; che non ha mai voluto fondare una propria scuola di teologia e che non si lascia interpretare facilmente (p. 17).

Hartmann descrive tutta la teologia di Balthasar come un grande albero con molti rami, foglie, fiori e frutti, con un tronco che porta ed unisce tutto. Secondo l'autore, la maggioranza dei teologi contemporanei non ha mai trovato questo tronco basale della sua teologia, e ha avuto sfiducia nel suo modello spirituale di teologia come «teologia della santità» (pp. 30-38), che sembra allontanarsi troppo dalla «sobrietà scientifica». Forse tutto questo ha provocato, secondo Hartmann e M. Albus, una ricezione sempre più scarsa delle numerose opere di Balthasar (p. 23).

Nel quarto capitolo della sua introduzione (pp. 46-64), Hartmann analizza in modo breve e preciso l'interpretazione della storia e della storicità nella teologia e filosofia tradizionale. La teologia patristica, medievale e neotomista, ha sempre subito l'influsso della filosofia platonica e aristotelica, ha sempre sottolineato la «sovratemporalità della verità» e di ogni conoscenza sicura in contrasto con tutto ciò che sarebbe «solamente storico, casuale, fortuito, individuale e insicuro». Balthasar invece nel suo libro *Schleifung der Bastionen* descrive la teologia come una «dottrina del senso della rivelazione come senso degli avvenimenti storici stessi» (p. 54). Di qui derivano per Balthasar, secondo Hartmann, due conseguenze che richiedono lo sviluppo di una *Teologia della storia* che abbia grande importanza per poter procurare il vero senso della fede: 1) quanto più la teologia si apre alla storicità del mondo, tanto più essa può svilupparsi; 2) quanto più la teologia vuole distaccarsi dalla storia, tanto più la fede perde contatto con la vita! (p. 58).

La fede è allora riferimento a una storia di salvezza, e quanto più una teologia vuole ricavarne una verità astratta e apparentemente separabile, tanto più la teologia perde la fede, e la fede diventa sterile. Visto secondo questa prospettiva, il vecchio rimprovero di "neo-gnosticismo" mosso da Karl Rahner alla teologia balthasariana appare secondo Hartmann assurdo e non più giustificabile (pp. 59-64). Attraverso questi strumenti di analisi Hartmann inizia nella sua seconda parte un'interpretazione dettagliata della *Teologia della storia* di Balthasar.

Secondo l'autore, questa breve opera costituisce la convinzione centrale del modello teologico di Balthasar (p. 69). La sua posizione potrebbe essere vista come una «contrapposizione cattolica» contro Karl Löwith, «in cui è assente il senso sto-

rico» (p. 71). Essa mostra veramente il nucleo dell'interpretazione cattolica del rapporto tra verità e storicità; universalità, assoluto e fattività storica; eternità e temporalità. Se tutto ciò che può essere considerato come "assolutamente vero" o come "universalmente valido" deve essere necessariamente astratto, senza concretezza e atemporale, l'idea di un "Cristocentrismo universale" del mondo e del tempo non si può giustificare! Allora, come si può fondare l'idea di una «validità sopratemporale ed universale di un avvenimento storico come la storia della salvezza e Gesù» (e questa è l'affermazione centrale del cristianesimo!) con argomenti comprensibili? Secondo Hartmann la *Teologia della storia* di Balthasar offre realmente una giustificazione comprensibile.

La teoria di un Gesù come unico mediatore concreto, storico ed universale tra "cielo e terra", eternità e tempo, e "unica via al Padre" si fonda, secondo Balthasar, in una riflessione speculativa con l'esempio allegorico di una "clessidra": Dio come un essere eterno scorre realmente con l'aspetto visibile di Gesù (come "estetica teologica") come la sabbia in mondo e tempo e diventa così un *universale concretum*, o un "Dio-nel-mondo" reale (pp. 72-75).

Questo fatto storico e concreto come "estetica di Dio" include in sé tutto ciò che avevano negato Barth, Kierkegaard e Bultmann come contenuto della professione cristiana: religione, filosofia e mito; «Dio non si sarebbe fatto uomo, se non avesse avuto un contatto positivo con queste tre forme!», diceva Balthasar (p. 76). Gesù come «l'unico e l'eccezionale» unifica allora cielo e terra, universalità e concretezza in un aspetto visibile, concreto e storico: «In Gesù Cristo il Logos non è più solamente il "regno delle idee", delle regole e dei valori astratti che regolano il tempo, ma lui è da sé tempo. Dai fatti e dagli avvenimenti storici della vita di Gesù non si può astrarre una validità astratta – i fatti in sé sono la validità!» (p. 78). Con questa professione fondamentale di Gesù come *universale concretum*, la teologia come «scienza del senso di questo avvenimento» si distingue da tutte le altre scienze; diventa incommensurabile rispetto a tutte le «norme del mondo»: «Non si arriva a un accordo intrinseco tra la teologia e le altre scienze!», dice Balthasar (p. 77).

Con il concetto di "eccezionale per eccellenza" della *Teologia della storia* di Balthasar, la vecchia idea dell'*universale concretum* di Nicola Cusano (*De docta ignorantia*) giunge a una rinascita. L'*universale concretum* è storia, il concreto e l'assoluto nello stesso tempo; o, come Balthasar dirà più tardi in *Gloria*: Gesù è l'aspetto o l'estetica della verità di Dio nel mondo (pp. 78-80). La teologia contemporanea, nel clima di pluralismo religioso postmoderno, dovrebbe tener conto di questo (p. 80).

Il cristianesimo supera allora secondo Balthasar e Hartmann i due principi della filosofia *de singularibus non est scientia* e del primato dell'astratto, del generale e del comune prima dell'individuale e del concreto (p. 82). Ogni subordinazione della teologia a questi due principi avrebbe secondo Balthasar come conseguenza la trasformazione della religione in una filosofia della religione neo-gnostica che proclama l'esistenza di una "dottrina astratta della salvezza" che sia separabile dal suo annunciatore storico. Questo forse potrebbe essere accettabile per l'auto-comprensione di un Mosè, di un profeta, di un Buddha o di un Maometto, ma certamente non per Gesù che diceva: «Io sono la via, la verità e la vita» (p. 86).

Il cristianesimo proclama allora con Cristo, come dice Hartmann, «il miracolo dell'unico universale per eccellenza» (p. 86): la professione del Concilio di Calcedonia come un «miracolo ontologico» (p. 88) supera così la distinzione razionalistica di Lessing tra «verità storica casuale» e «verità della ragione necessaria» (p. 89): Gesù non è solamente «un uomo», ma «l'uomo per eccellenza», la «realizzazione totale di tutta la natura umana», «l'ideale che si è realizzato in forma totale». L'ideale diventa realtà in modo completo, in un'esistenza concreta e storica! (p. 92).

Questa teoria cristiana sta in contrapposizione assoluta con ogni "relativizzazione", "astrazione" e "de-mitologizzazione". Questo vale non solamente per i misteri centrali dell'incarnazione e della risurrezione, ma anche per tutti i misteri e miracoli della storia di salvezza. Tutti coloro che credono di poter fare questo dimostrano solamente di non aver compreso il messaggio centrale del cristianesimo dell'«identità tra parola ed esistenza, come "Cristo-Logica" ed "origine di tutte le norme"» (pp. 92-102).

Hartmann inizia il quarto capitolo con una dimostrazione del «concetto cristologico del tempo» come elemento centrale della «Teologia del tempo» di Balthasar (p. 102). Contro una «teologia del processo» (Whitehead, Moltmann) che nega l'immutabilità di Dio, Balthasar sottolinea fortemente il fatto che la presenza reale di Dio nel tempo non nega l'immutabilità di Dio stesso. Non è Dio stesso che diventa temporale, ma Gesù è solamente la "forma estetica" della sua presenza nel mondo e nel tempo (TG 1,10; p. 103).

Con l'entrata di Gesù nel tempo incomincia nel mondo la "Teo-Drammatica" come «tempo di Cristo che è esistenza del "recettore pieno della volontà del Padre"» (p. 104) contro ogni falso autonomismo degli uomini (p. 107): Gesù è «piena ricettività», fino alla «sua ora» che è «l'ora del Padre che guida» (p. 111). Questo dramma, secondo Balthasar, non è un'«opera teatrale» con la possibilità di attori differenti, ma una *première* senza prova, per il fatto che Gesù si identifica con Gesù come unico attore (p. 114; TG 31).

Con la risurrezione Gesù come *universale concretum* diventa il «Cristo universale», il «Cristo cosmico» che non si perde nel tempo, ma crea un «nuovo tempo» con cui rimane presente e attivo in ogni tempo e luogo del mondo (p. 123). Seguire Cristo nella fede non vuole dire seguire le idee di una persona storica, lontana e già passata, ma vivere con il Cristo cosmico e vivente come «Dio fatto uomo» in una fede nella quale la fedeltà divina e umana s'incontrano (p. 123). L'universalità del Cristo cosmico si rivela dapprima come una «integrazione della storia nella vita di Gesù». Secondo Balthasar quest'integrazione abbraccia tutto: non solamente tutta la storia della salvezza dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma anche tutta la storia dell'umanità (pp. 128-132), fino alla sofferenza, la morte e l'inferno (p. 137). Solamente così Gesù Cristo sarebbe il vero universale concreto e cosmico.

Balthasar è stato spesso accusato di essere un fautore della teoria di Origene, come anche di L. Boros, di una *apochatastasis panthon* – redenzione escatologica di tutti gli uomini –, teoria condannata dal magistero della Chiesa. Secondo l'analisi di Hartmann la teoria balthasariana di un «inferno vuoto» risulterebbe dalla sua convinzione che se Gesù deve essere considerato come *universale concretum* e *analogia entis* estetica, se Cristo risorto abbraccia veramente tutto, fino all'esistenza reale di un inferno, quest'inferno non potrebbe essere pensato come altrettanto eterno o infinito come Dio stesso (pp. 148-151).

Secondo l'analisi di Hartmann, la realtà concreta ed universale del Cristo risorto come Cristo cosmico si prolunga nella vita della Chiesa e nei sacramenti come opera del Cristo cosmico nella e con la sua Chiesa come *instrumentum visibile invisibilis gratiae*: i sacramenti sono secondo Balthasar un incontro personale, attivo e vivente con il Dio Trino che integra l'uomo nella storia, nella vita e nella sorte dell'*universale concretum* e «Cristo cosmico». Così l'uomo fedele diventa realmente una parte del «Tempo di Cristo» (pp. 152-163). Dio universale diventa concreto mediante Gesù, che è *universale concretum*, unico mediatore grazie a cui l'uomo può partecipare alla verità e alla vita universale del Signore. Cristo risorto diventa così la «norma (universale) della storia» (p. 162).

Un'interpretazione autentica della *Teologia della storia* dimostra, secondo Hartmann, non solo la compatibilità della teologia balthasariana con le dottrine del Concilio Vaticano I (1869-1870) e la Costituzione *Dei Filius* (DS 3000-3045), ma offre anche un fondamento per la riflessione successiva. Contro tendenze liberali e razionalistiche, Balthasar ha sempre difeso la realtà storica della tomba vuota e delle apparizioni del Cristo risorto dopo la pasqua (p. 168): Cristo non è mai un *universale ante rem*, ma anche risorto e cosmico è nello stesso tempo un *universale in re* e «sovratemporalità nel tempo» (pp. 169-182).

Le verità della rivelazione come anche le verità della Chiesa non sono interpretabili come verità “razionali astratte”, e neanche come un *kerygma* prodotto dai fedeli sulla terra, ma in verità i frutti della comparsa storica del Logos che si sarebbe universalizzato in tre modi (p. 194). Chi comprende questo fatto non interpreta il santo magistero della Chiesa e la vera teologia solamente come sviluppi o crescite intramondane o relativistiche di una verità storica, ma come frutti dell’agire continuo e vivente dello Spirito nella Chiesa: «Nuovi dogmi né cadono come fulmine dal cielo, né sono conclusioni logiche da tutto che è già presente. Sono doni primari dello Spirito vivente alla Chiesa, tesori nuovi della pienezza del Logos fatto uomo, nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza» (p. 204).

Anche i santi della storia della Chiesa sono frutti reali della presenza attiva, vivente e non passata di Dio nel mondo. Secondo Balthasar i santi sono perciò «i commenti più importanti del vangelo», «interpretazioni incarnate del Verbo fatto carne» (p. 206). Una teologia che ignori dunque il santo magistero e i santi della Chiesa, vuole considerare nel proprio lavoro soltanto interpretazioni relativistiche di un avvenimento storico già passato, vuole creare una dottrina con contenuti solamente astratti; sarebbe allora già caduta nel paradigma di Lessing e avrebbe già negato la fede in una presenza attiva dello Spirito dell’*universale concretum* nella sua Chiesa (p. 213). Il grande «sì» alla «storicità della verità» è secondo Balthasar il «*proprium* del Cristianesimo» (p. 234).

Il libro di Hartmann dimostra come un lavoro compatto, preciso e ben strutturato possa essere un’introduzione riuscita al vero “cuore” del pensiero di Balthasar, rimasto fino ad oggi non veramente scoperto. L’interpretazione di Hartmann può anche fugare tutte le interpretazioni parzialmente tendenziose del passato. Teologia non è un’astrazione di teorie relativistiche o verità sovrastoriche dagli avvenimenti solamente storici e già passati, ma – come Balthasar diceva con una frase poetica di Agostino nella citazione finale di Hartmann –: *Videntem videre* (p. 282).

(Hans Christian Schmidbaur)