

Bollettino balthasariano (2005)

— **André-Marie Jerumanis** (a cura di)

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

B. AN TOMARINI, *La percezione della forma. Trascendenza e finitezza in Hans Urs von Balthasar*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2004 (Aesthetica Preprint 71), pp. 86¹.

Il breve saggio in questione, pubblicato in *Aesthetica Preprint*, periodico del Centro Internazionale di Studi di Estetica dell'Università di Palermo, affonda le sue radici nella ben più estesa e complessa tesi dottorale discussa dall'Autrice presso l'Università Gregoriana di Roma, dal titolo «Il dramma della Bellezza. La percezione contemplativa in Hans Urs von Balthasar». La sua originalità è però costituita dal tentativo, espressamente dichiarato dall'autrice nell'introduzione, di rileggere il pensiero del grande teologo con la finalità di tratteggiare i caratteri di una meditazione laica sulla bellezza, che sia portatrice di sollecitazione ontologica. La lettura «fortemente interpretativa» (p. 8), con la quale Brunella Antomarini accede alla vastità dell'opera del teologo svizzero, ha sostanzialmente tre finalità dichiarate:

1. delineare i tratti di una teoria della conoscenza, che sfuggendo alle tentazioni legate al razionalismo incombente del pensiero moderno, riconsegna una dignità alla percezione o alla attrazione esercitata dalla bellezza. Dedurre, dunque, dall'esperienza del bello quella modalità di accesso alla verità, fino ad oggi negata dal consesso delle scienze della natura;
2. mostrare che questa forma di trascendimento chiama in gioco, oltre alle evidenti dinamiche del credere, anche quelle dell'esperienza del bello che si dà in ogni opera d'arte;

¹ Questa e la seguente recensione si riferiscono a testi pubblicati nel 2004, ma che sono pervenuti in redazione l'anno seguente (*ndr*).

3. infine, mostrare come questa esperienza rifugga da ogni forma di intellettualismo per indicare invece una via di riferimento al reale che definisce «realismo della forma».

Si tratta, dunque di un approccio laico interessato al guadagno di una densità ontologica per l'estetico, e la sfida consiste esattamente nel fatto che l'assoluto abbia bisogno di qualcosa entro il quale rivelarsi, una forma attraverso la quale apparire; che l'infinito si dica nella finitezza attraverso «ciò che è stato realmente detto, realmente presentato, realmente inteso» (*Herrlichkeit*, I, 29; tr. it. 23).

Partendo da questi presupposti lo studio si sviluppa con una preoccupazione di approfondimento gnoseologico: qual è il ruolo della percezione nelle dinamiche del conoscere? Prima di ogni considerazione, è significativo il fatto che la nostra autrice faccia riferimento a questa esperienza definendola «percezione contemplativa», e dimostrando che, se contemplazione è sguardo sintetico che coglie tutta la densità ontologica e la ricchezza di senso che appare gratuitamente e che non è suscitato da nessuna delle azioni che posso compiere, allora contemplazione definisce quell'aspetto di passività intrinseco all'atto del conoscere che è anche dell'esperienza religiosa, ma non solo. La Antomarini, attingendo con proprietà alla bibliografia minore (rispetto alla monumentale opera del pensiero teologico di Balthasar che trova forma in *Herrlichkeit*), mostra come la questione si giochi sostanzialmente in campo ontologico; la citazione di uno dei primi scritti del teologo svizzero, *Die Entwicklung der musikalischen Idee*, ha come finalità quella di esibire quanto egli ponga in stretta relazione la forma e l'idea che in essa si manifesta: nella forma musicale non ci sarebbe rapporto di prima e dopo, al contrario il legame tra forma e idea sarebbe simultaneo, non è solo questione di linguaggio: sparita la forma, l'idea scompare. Per Balthasar, musicista sensibilissimo, la musica costituisce la prima fonte del suo pensiero, e proprio in analogia ad essa egli elabora il suo pensiero estetico: nel quale si allude ad una armonia tra le parti, ad una regola del bello che è forma della giustizia estetica (come quando sul disordine dei suoni si impone una giustizia, un rapporto corretto che preparano ad un ascolto armonioso, ecc.). Questa intima ed originaria unione tra forma ed essere si dà nella contemplazione di un oggetto di bellezza: in termini cognitivi, tale rivelazione equivale ad una sensazione di scoperta, che genera curiosità e desiderio di conoscenza; essa è parziale e dinamica, nel senso che la totalità a cui si allude che è in ciascuno di noi, non è mai pienamente definibile, ma sempre posta in divenire, nella fluidità delle circostanze esistenziali (p. 22). «Rileggere esteticamente la storia delle idee è come immergersi nel rischio della parzialità, ma mantenendosi in una mobilità continua che richiede lo sforzo di includere ed escludere continuamente» (p. 11).

È significativo, però, e la nostra autrice sottolinea con forza questo dato, che il pensiero balthasariano, con il suo aggancio forte all'ontologia, lungi dal perdersi in uno sterile intellettualismo, si configuri proprio come una forte modalità di adesione al realismo delle forme. Come nell'immagine sacra, così nella contemplazione di ogni forma, vi è qualcosa che deborda da essa, una trascendenza non creata dall'artista ma solo trasmessa, una trascendenza "dal basso", che impone un realismo fenomenologico.

Balthasar non impegnerà il suo pensiero nel delineare i tratti di quel metodo trascendentale che investendo la percezione, permette di cogliere nella storia, ciò che storico non è; e l'autrice del nostro saggio cercherà, invece, di cogliere quelle prospettive che implicitamente sono già descritte da lui. A fronte dell'assenza di teorie che descrivano il motivo per cui si è attratti dalla complessità di un'opera, è da considerare il fatto che «chi ne contempla la bellezza, assume su di sé la forma, la diventa e si trascende in essa» (p. 44): non si tratta semplicemente di dare un'interpretazione che contestualizzi l'opera d'arte, ma di parteciparvi, nel senso di esserne parte reale.

Proprio in tal senso si potrà parlare di metodo dell'integrazione: in esso l'emergere storico della forma e la prospettiva trascendentale che la segnala come fenomeno originario della conoscenza, trovano ragione di convivere. Questo sguardo sulla realtà non si contrappone ad altri approcci della tradizione epistemologica; l'estetico, infatti, apparterrebbe a quel bagaglio cognitivo originario, che sempre caratterizza l'impresa umana. D'altro canto se questa estetica, non costituisce una alternativa alla scienza, esige di essere riconosciuta sia come limite posto alla gnoseologia, sia come stile che investe tutte le altre forme di conoscenza. È così indicato un nuovo paradigma ontologico: le cose possono essere conosciute, a patto che non le si racchiuda in teorie definitive e totalizzanti (p. 54).

La nostra meditazione "laica" giunge così nel quarto ed ultimo capitolo del saggio, alla considerazione di come l'arte sia luogo peculiare di manifestazione della bellezza e ambiente analogicamente più vicino all'ambiente della contemplazione (p. 72). Così che, se tutte le teorie dell'arte del novecento, convergono sul tema della simbolicità o della scientificità, sul carattere linguistico o sul loro valore trasgressivo, qui l'esperienza artistica è caricata della responsabilità di determinare i diversi modelli di rivelazione estetica. La forma contratta e compiuta nel tempo è l'unica misura della trascendenza, ogni volta parziale e pur sempre totale, essa chiede di essere contemplata e a partire da essa ci si decide prendendo una certa direzione formale, anziché un'altra, che pure è possibile.

La riflessione estetica balthasariana, così come è tratteggiata in questo saggio dalla Antomarini, offre una sommaria strutturazione della fenomenologia della percezione contemplativa che potrà essere portata a compimento da una nuova estetica filosofica. Resta la domanda se mai Balthasar avesse accolto come plausibile, una rilettura del suo pensiero, che egli intendeva assolutamente radicato nella *fides Christi*, come primo e imprescindibile passo di ogni forma del pensare cristiano. D'altro canto, è nella logica stessa del procedere del pensiero, che, partorita un'intuizione, l'autore della stessa, debba accettare un suo sviluppo autonomo, e in questo senso l'opera di Balthasar mostra continuamente la sua freschezza e fecondità.

(Angelo Puricelli)

A. STRUKELJ, *Kniende Theologie*, Eos Verlag, St. Ottilien 2004, pp. 248.

«Von Balthasar ha coniato l'espressione *teologia in ginocchio*. Egli sapeva che la teologia è tesa tra gli abissi dell'obbedienza adorante e l'amore umile. Egli sapeva che la teologia può essere messa in moto soltanto dal contatto con il Dio vivente che si compie nella preghiera».

Con questa citazione autorevole di Joseph Ratzinger, ora papa Benedetto XVI, sul risvolto di copertina, Anton Strukelj, professore ordinario di dogmatica a Lubiana (Slovenia) e membro della Commissione Teologica Internazionale della Santa Sede, ha pubblicato il suo lavoro sulla *teologia in ginocchio* la cui importanza viene sottolineata non soltanto dalla citazione significativa del papa, ma anche da due prefazioni piene di elogi redatte dal cardinale di Vienna Christoph Schönborn e dall'arcivescovo-metropolita della Vergine Maria di Mosca Tadeus Kondrusiewicz.

Il libro, volutamente impostato in modo spirituale e pastorale, si differenzia dalla forma sempre più prosaica e dalla sobrietà nelle citazioni delle pubblicazioni contemporanee, evidenziando così un difetto sempre più diffuso, iniziato con la cosiddetta teologia liberale del dopoguerra e culminato nel motto paradigmatico di Rudolf Bultmann: «Il mio altare è la mia scrivania!». Di conseguenza, ogni coinvolgimento diretto della spiritualità, della preghiera e della mistica in un'argomentazione teologica venne liquidato come non scientifico, perfino come sentimentalismo soggettivistico. La maggioranza dei teologi ha perciò una notevole reticenza nel parlare direttamente della propria fede e della propria relazione personale con Dio, limitandosi a trattare nelle proprie pubblicazioni di teorie, temi e argomenti astrat-

ti. Ciò ha due conseguenze: il *teocentrismo* della teologia si trasforma in modo sottile in un *antropocentrismo*; oggetto della teologia allora non è più Dio stesso, ma *i pensieri degli uomini su Dio* che rimangono naturalmente sempre relativi. Con un secondo passo, non si lavora più secondo il vecchio motto *Ad maiorem Dei gloriam*, ma secondo il principio per cui «è giusto ciò che giova all'uomo». Un umanesimo laicista diventa così il criterio unico e la misura per tutte le cose.

Si forma così – spesso indirettamente ed involontariamente – una *teologia senza Dio*, che pensa Dio solo come oggetto di studio ed astrattamente, e che perde così di vista un dato evidenziato non solo da Hans Urs von Balthasar: la vera teologia si radica sempre nella fede vissuta e nel dialogo interpersonale con Dio, di cui si nutre. Dove però questa vera sorgente viene a mancare, qualcos'altro diventa punto di riferimento e di orientamento del pensiero e della ricerca. Nella dogmatica, il vero Dio cede ai dogmi o alle teorie relativistiche ed astratte di certi teologi contemporanei assai noti; nel diritto canonico ad un sistema nominalistico di paragrafi e codici in linea di principio modificabili; o nella teologia morale ad una morale autonoma che non prende più come misura la volontà di Dio, ma soltanto la comunicabilità pubblica. Dal «sia fatta la Tua volontà» del *Padre nostro* si passa perciò a un latente «sia fatta la nostra volontà», e ciò costituisce un tradimento della fede cristiana, che proclama espressamente la realizzazione della volontà di Dio come unica via di salvezza per l'uomo. Questa «verità di fede» non si lascia naturalmente mai provare in modo astratto e generale, ma rimane, nella sua accettazione e verità, riservata all'atto di fede nella sua attuazione vissuta. Così la spiritualità vissuta rimane parte integrante e irrinunciabile di una vera e sincera teologia.

Dove i teologi di ogni disciplina si “vergognano della fede” o tralasciano il rapporto con la preghiera, là muore anche il senso interiore della fede. Già nell'affermazione introduttiva, Anton Strukelj rinvia a questa convinzione pressante del pensatore basilese quando sottolinea: «Teologia e santità sono due sorelle e si appartengono inseparabilmente. Sono sorelle nello Spirito. La grande preoccupazione del teologo svizzero era di conservare le due sorelle nella loro unità generale». La loro separazione «è la più grave disgrazia che sia entrata nella storia della Chiesa. L'intero *opus immensum* di Hans Urs von Balthasar dà prova di questa dimensione fondamentale» (p. 11).

È chiaro che in tal modo non è stato considerato soltanto un «difetto cardinale della teologia contemporanea» con gravi conseguenze per il futuro della Chiesa, ma dall'insieme scaturisce anche un impegno che potrà affrontare solo un autore che sia capace non solo di comprendere – dal punto di vista della conoscenza – il vero e proprio *opus immensum* della teologia balthasariana, ma che pratici egli stesso,

con una propria spiritualità, una teologia «che si mette in ginocchio e prega» e che possa perciò incontrare i grandi rappresentanti di questa prassi spirituale, che oggi sta per morire.

Questa auspicata riscoperta e l'accentuazione della dimensione spirituale del pensiero balthasariano hanno trovato in Anton Strukelj un eccellente interprete. In sole 248 pagine, suddivise in 19 articoli avvedutamente scelti che prendono spunto dalle premesse generali e basi storiche dell'impostazione balthasariana (I. Von der sitzenden zur knienden Theologie; II: Origenes als Mann der Kirche; III: Die Theologie von H. U. von Balthasar), si passa poi alla presentazione di alcuni temi particolari (IV/V: Christologie und Inkarnation; VI: Gnadenlehre; VII: Ekklesiologie) per trattare in seguito importanti aspetti particolari che esprimono l'unità necessaria di pensiero e di fede così come di teologia e spiritualità (VIII-XII). Soltanto una teologia che ne vive e ne scaturisce può anche sviluppare un'antropologia specificamente cristiana ed una dottrina sacramentale che rendono fertile la reciprocità dei sessi nel matrimonio, nella famiglia e nella comunità (XIII-XVI). Dall'insieme si sviluppa anche una corretta dottrina delle virtù che è ordinata al compimento escatologico dell'uomo nella partecipazione alla *communio* trinitaria (XVII-XIX).

L'autore evidenzia in modo impressionante, con numerose citazioni e rinvii a molti autori teologico-spirituali, che oggi a malapena vengono presi in considerazione, quale scambio vivo e spirituale il grande maestro basilese avesse con tutti questi, perché era consapevole dell'importanza e della necessità essenziali dell'integrazione della componente mistico-spirituale nella teologia e nel suo procedere. Von Balthasar si è addossato questa fatica non solo per interesse puramente personale, ma perché riconosceva che l'intera teologia e il suo proprio operare come teologo e letterato cristiano avrebbero subito uno sbandamento nel momento in cui avessero tralasciato questa dimensione spirituale-dialogica nella propria prassi e non l'avessero più coinvolta nel loro procedere teologico.

Se si volesse riassumere, nella presentazione di Strukelj, il messaggio fondamentale di Balthasar rispetto a tale questione, si potrebbe dire: un vero teologo deve essere «un credente praticante che prega e che anche pensa» e non «uno che pensa, e incidentalmente crede». Mentre, infatti, nel primo caso il contenuto della fede continua a rimanere una verità personale-dialogale, che «in quanto verità più grande che trascende ogni conoscenza» mantiene il suo nucleo e la sua autorità che determina l'uomo, l'altro procedimento conduce inevitabilmente ad una subordinazione della «verità più grande della fede» ai limiti e condizionamenti della ragione umana o alla «ragione diffusa di oggi», agnostico-non credente. Ciò può – con diverse sfumature, secondo l'impostazione – condurre all'agnosticismo, al razionalismo, al

fideismo o all'integralismo, in ogni caso, però, il nucleo della fede viene "spersonalizzato" e trasformato in teorie astratte.

Il lavoro di Strukelj costituisce così un appello necessario, resosi quanto mai urgente, non solo ai teologi, ma alla Chiesa e ai suoi fedeli nell'insieme, di cercare il proprio centro di vita e polo di speranza non tanto in modelli nuovi che promettono la salvezza, o in teorie e concetti autofabbricati, ma piuttosto di coltivare e di vivere il rapporto interiore con Dio che crea la comunità. Certamente, la teologia e la vita ecclesiale hanno bisogno dei primi, ma questi prenderanno forma in noi in modo giusto soltanto se scaturiscono dal secondo, dal rapporto vivo con Dio!

Nel X capitolo, «Gemeinsam glauben und verkünden» (pp. 119-126), Strukelj si occupa anche del modello balthasariano della «verità sinfonica» e della «teologia dialogale»: il Dio trinitario e la sua rivelazione nella storia della salvezza costituiscono una «sinfonia», ossia una «diversità di toni dall'unisono armonico» (cfr. p. 125). La teologia in tutte le sue dimensioni deve entrare in modo adeguato in dialogo con la sociologia, la politica, la psicologia, la filosofia, la letteratura, la poesia, ecc. per diventare e poter rimanere uno specchio di questa «verità sinfonica di Dio». Balthasar non lo ha solo richiamato, ma lo ha personalmente ed esemplarmente vissuto e compiuto.

La teologia contemporanea ha già rinunciato alla chiusura storica in «manuali neotomisti» ed entra quasi fin troppo in dialogo con le altre scienze e con lo spirito del tempo; in ciò, però, essa non corrisponde alla vera intenzione di Balthasar. Anche se egli aveva chiamato ad un tale «abbattimento dei bastioni», tuttavia rimane più o meno inosservato il suo ammonimento a non perdere il riferimento spirituale a Dio nella preghiera. Far conoscere questo secondo aspetto del pensiero di von Balthasar finora trascurato è lo scopo della *Teologia in ginocchio* di Anton Strukelj. Se il teologo (e con lui la sua teologia), entrando in dialogo aperto con le altre scienze e con il cosiddetto spirito del tempo, trascura o abbandona il riferimento spirituale a Dio e il dialogo con Lui, non riesce ad affrontare da solo il peso schiacciante dello spirito del tempo e vi soccombe egli stesso.

Con innumerevoli citazioni accuratamente scelte – a cominciare dai Padri, da Agostino, Tommaso d'Aquino, Bonaventura, la *Nouvelle théologie* e fino a J. Ratzinger, a Balthasar stesso e molti teologi sconosciuti della sua patria – Strukelj rinvia al fatto che tutti i teologi veramente grandi, che sono riusciti non solo a spiegare la fede ma anche a condurvi, erano essi stessi grandi uomini di preghiera. Deve essere così: Agostino ha giustificato questo fatto con le parole che Strukelj cita a p. 215: «La Chiesa procede durante questo pellegrinaggio tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio» (*De civ. Dei*, 18, 51). Chi volesse, in quanto teologo

di fronte al mondo e ai suoi intellettuali, «guadagnare terreno», deve badare a non perdere le proprie radici che affondano nel continuo «inginocchiarsi davanti a Dio». Strukelj evidenzia in modo mirabile questa necessità.

(Hans Christian Schmidbaur)

F. FRANCO, *La passione dell'amore. L'ermeneutica cristiana di Balthasar e Origene*, EDB, Bologna 2005, pp. 375.

L'autore, membro della Società Italiana per la Ricerca Teologica (SIRT), forte della propria formazione che l'ha portato ad interessarsi soprattutto di ermeneutica filosofica e teologica, offre al lettore un saggio che manifesta il suo profondo desiderio di interpretare il pensiero di Balthasar in relazione a quello di Origene. Si tratta di un libro d'attualità per cogliere in modo adeguato l'influenza di Origene su Balthasar, la sua dipendenza e l'uso che il teologo svizzero ne fa. Origene, benché non sia dottore della Chiesa, ha avuto un influsso considerevole sulla teologia della Chiesa dei primi secoli. Balthasar è stato accusato di essere origenista da parte dei suoi detrattori. Il libro apre una via per interpretare correttamente l'influsso origeniano su Balthasar, il quale lo considera con estrema riconoscenza: «Origene resta per me il più geniale, il più grandioso interprete e amante della parola di Dio. Da nessuna parte mi sento così bene come presso di lui». Francesco Franco vuole correggere l'interpretazione di W. Löser, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Frankfurt a.M. 1976, sul rapporto tra Balthasar e Origene, come afferma Enrico Dal Covolo nella prefazione: «Il fatto è che Löser non ha svolto un adeguato lavoro di analisi dei testi origeniani e non si è familiarizzato a sufficienza con la teologia del grande alessandrino. Così non ha potuto rendersi conto di quanto Origene stesso sia presente nell'opera di Balthasar» (p. 9). A Löser, l'autore riconosce il merito del suo pregevole studio, ma ne ravvisa anche il limite di aver escluso per non scientificità un approfondimento dei testi dell'antologia che il teologo svizzero dedica a Origene. «... Se si fosse preso sul serio quanto costantemente affermato da Balthasar circa l'importanza di Origene nella sua riflessione, e se fosse accompagnato questo sforzo con un maggiore attenzione critica al pensiero di Origene stesso, si sarebbe avuta un'immagine più equilibrata e più attenta di questo padre che Balthasar non ha mai considerato come *superato* e con il quale il dialogo è stato costante in tutta la sua produzione teologica» (p. 23).

Franco dedica la prima parte del suo libro allo studio dei testi di Origene raccolti da Balthasar e ne conclude che tra Balthasar e Origene esiste un debito creativo, ma non nel senso di un'ermeneutica ontologica solamente di taglio esistenziale e intramondano e, questo, per un motivo metafisico e teologico. «La posizione simpatetica della conoscenza in Goethe è in stretta affinità con la dimensione agapica e sponsale della conoscenza biblica e origeniana. Nasce così quella particolare visione filosofica nella quale l'analogia sponsale diventa il punto di vista da cui valutare anche il processo conoscitivo, lontano dalle oggettivazioni positivistiche e dalle altrettanto evidenti semplificazioni storicistiche» (p. 356).

L'autore all'inizio della sua analisi nel capitolo «Uno sguardo d'insieme» attira la nostra attenzione sulla perspicacia dello sguardo di Balthasar su Origene. Il teologo svizzero è infatti convinto che quella di Origene sia una teologia stratificata in cui occorra distinguere l'elemento greco dall'elemento biblico, il quale, però, è l'elemento dominante (p. 36). L'autore percorre in otto capitoli la presentazione dei temi origeniani fondamentali secondo l'interpretazione balthasariana. Al termine della prima parte, egli presenta le prime conclusioni del cammino percorso: «Grazie all'antropologia tripartita, con la sua tensione tra carne e spirito, abbiamo visto come la vita spirituale, nella sua radicazione sacramentale, cristologicamente fondata, sia la chiave di volta dell'interpretazione balthasariana» (p. 153). Inoltre giustamente sottolinea che «la conoscenza spirituale di cui parla Origene è una forma di conoscenza biblica di Dio. Essa non è una forma di intellettualismo gnostico ma unione sponsale con Dio, fruttuosa di buone opere. Non la saggezza è il suo fine, ma la santità» (p. 153). Di conseguenza la dinamica sacramentale dell'incontro tra Parola-Scrittura, Incarnazione e Chiesa può avvenire solo nello Spirito. L'autore considera come questo affresco teologico di Origene offra anche la giusta prospettiva da cui ripartire per interpretare l'opera di Balthasar.

Nella seconda parte, l'autore evidenzia lo sforzo del teologo svizzero, che intesse un dialogo fecondo con il pensiero di Origene, nella ricerca della forma teologica. Egli parte dalla *Teologica I* per motivi storici, essendo stato il primo scritto della Trilogia; cerca in seguito di verificare la presenza di Origene e di cogliere la sua ispirazione all'interno di tutta la *Teologica*. Nel primo capitolo, «La logica dell'amore», l'autore rileva che si tratta della prima ontologia ermeneutica che si affermerà nel dibattito successivo in ambito teologico a partire da Pareyson, Gadamer e Ricoeur (p. 159). Ci sembra molto suggestiva, e certamente un arricchimento, la sua analisi del principio forma come principio cardine di questa ontologia ermeneutica. Appare ugualmente molto stimolante per ulteriori ricerche filosofiche su Balthasar un confronto tra Balthasar e Gadamer, Balthasar e Pareyson, Balthasar e Ricoeur,

Nédoncelle e Balthasar. Passando al rapporto esistente tra l'epistemologia origeniana e quella balthasariana, Franco osserva come emerga una concezione «in cui la separazione tra intellettualismo e volontarismo è ancora lontana» (p. 185), proprio perché la vita sta al cuore della conoscenza. Così «l'oggettività della verità non è al di là della relazione soggetto-oggetto, ma è completamente implicata in essa in quanto frutto di una relazione amante» (p. 187). L'autore, forte di questa constatazione, percorre il secondo volume della *Teologica* per mostrare come negli sviluppi dell'analogia sponsale trinitaria si trovi una giustificazione agapica della realtà e come in tal modo «si comprende il passaggio che Balthasar compie nella teoria della conoscenza, interpretandola come relazione d'amore» (p. 189). Franco sottolinea l'esistenza in Origene di un'autentica dottrina dell'analogia che avrà una profonda influenza su Balthasar (p. 191). La teologia sarà, allora, la vera filosofia. Esiste una verità cristo-logica, e *analogia entis* e *analogia Christi* sono in correlazione sulla base dell'ontologia agapica. Sarà l'analogia verificata nel *Verbum caro* a diventare il criterio di misura per ogni altra analogia filosofica e teologica. Il principio affermato alla fine del primo volume della *Teologica*, secondo il quale l'amore è la sorgente di ogni razionalità, si ritrova in tutta la *Trilogia*. Nella terza parte, dedicata allo studio dell'estetica teologica, Franco prosegue il dialogo tra Balthasar e Origene. Alla luce della testimonianza di Henrici, egli mostra come «la perdita della dimensione erotico-agapica rappresenti per Balthasar una vera e propria disfatta della teologia moderna» (p. 227). L'autore mette in evidenza come la presenza della teologia di Origene sia rilevante nell'impresa di riportare il fare teologia alla sua sorgente affettiva in Cristo. Tra la teologia di Balthasar e quella di Origene esiste la stessa identica realtà di orizzonte orante e contemplativo. L'estetica teologica nasce dalla contemplazione dell'amore trinitario che è il fondamento sorgivo dello stupore. Secondo Franco, l'estetica teologica di Balthasar permette di comprendere un'importante innovazione nel campo dell'ermeneutica. «La sua prospettiva integralmente metafisica non si è lasciata ingabbiare in un'ontologia mondana a cui è negata ogni prospettiva su Dio, ma si costruisce, in realtà, in modo da abbracciare e precedere quasi integralmente gli sviluppi di Gadamer, Pareyson e dello stesso Ricoeur» (p. 291). Nella quarta parte, consacrata alla Teodrammatica, l'autore indica come l'analisi del teatro sia il contributo peculiare di Balthasar all'ermeneutica (p. 291). «L'interpretazione nel teatro non solo è un caso particolare di ogni formattività dell'opera d'arte, come direbbe Pareyson, ma rappresenta quella capacità plastica nella quale colui che interpreta e ciò che dev'essere interpretato è persona. Più che nella letteratura, nel teatro si coglie l'integralità della persona in quanto parola, gesto e azione» (p. 292). In modo particolare Franco fa emergere il debito signi-

ficativo verso la cristologia trinitaria di Origene. Egli osserva come l'approccio di Balthasar renda peculiare l'interpretazione del *Filioque*, attraverso la teoria dell'inversione trinitaria. Nella sua conclusione l'autore attira, ancora una volta, l'attenzione sul rapporto che esiste tra il teologo di Basilea e quello d'Alessandria. Dimenticando questo rapporto privilegiato «si rischia di non cogliere il dinamismo più profondo della sua agapica ed erotica, in tutti i possibili significati teologico dei termini» (p. 358).

Il libro di Francesco Franco costituisce non solo un apporto serio allo studio del pensiero di Balthasar e delle sue fonti, evitando un approccio riduttivo di questa relazione che si fermi alla sola questione dell'*apocatastasis*, ma offre anche al lettore una chiave per capire meglio la prima enciclica di Benedetto XVI, dove Cristo è presentato come la sintesi perfetta dell'*eros* e dell'*agape*. Inoltre il libro contribuisce a una migliore comprensione dell'ermeneutica balthasariana e della sua originalità, collegandola alle principali correnti dell'ermeneutica filosofica contemporanea ed evidenziando addirittura come Balthasar ne sia stato un precursore nell'ambito teologico.

(André-Marie Jerumanis)

G. NARCISSE, *Le Christ en sa beauté. H. U. von Balthasar et saint Thomas d'Aquin. Tome 1: Christologie*, Socéval Éditions, Magny-les-Hameaux 2005, pp. 318.

Il padre domenicano Gibert Narcisse, già autore di una tesi su *Les raisons de Dieu* secondo san Tommaso d'Aquino e Hans Urs von Balthasar (1997), ci introduce nella cristologia a partire dal trascendentale della bellezza alla scuola dei due grandi maestri. Egli con chiarezza procede da von Balthasar per confrontarsi con il *Doctor communis*. È un lavoro di notevole interesse in quanto permette sia di entrare nella logica balthasariana, sia di scoprire le somiglianze e le differenze con l'estetica teologica di Tommaso d'Aquino. Padre Narcisse fonda tale confronto sull'argomento di convenienza presente nella teologia del Dottore angelico e lo fa con simpatia nei confronti di Balthasar, senza nascondere domande critiche. Non si tratta dunque di una ricerca sulla cristologia di Tommaso d'Aquino, ma piuttosto della proposta di un itinerario per la scoperta di Cristo. L'opera di Balthasar rimane il filo conduttore di questo percorso che si avvale dell'Aquinato come di «uno specchio riverberante. I temi spesso originali di Balthasar sono rivisti a partire da questo prisma. Esistono delle differenze ma anche delle convergenze» (p. 10). Al livello meto-

dologico Narcisse ha diviso la sua ricerca in due tomi, il primo dei quali offre un'analisi di temi cristologici, mentre il secondo presenta e commenta diversi testi balthasariani.

Il primo tomo si estende in nove capitoli. I primi due presentano la persona e l'opera del teologo svizzero, che nel terzo capitolo l'autore confronta con san Tommaso e il tomismo. Rileviamo nel secondo capitolo una presentazione molto precisa e utile dei diversi modi di lettura dell'opera balthasariana. Narcisse non nasconde le difficoltà che possono nascere davanti a quest'opera e, a chi è spaventato dalle sue gigantesche dimensioni, dà alcuni consigli molto utili: non si deve leggere tutto l'autore, esistono piccoli libri e articoli che danno una prima idea sintetica molto accessibile del suo pensiero. Non è necessaria una conoscenza dei numerosi autori citati da Balthasar, basta individuarne le idee direttrici. Nella grande sintesi (la sua Trilogia) si possono sempre fare delle scelte che saranno di volta in volta molto istruttive per cogliere i diversi aspetti della teologia balthasariana, anche se in effetti, come afferma Narcisse, è necessaria una lettura completa, la quale sarà anche di grande utilità spirituale. L'autore osserva inoltre che l'argomentazione di Balthasar è spesso sconvolgente, non avendo questo teologo il gusto per argomentazioni di tipo scolastico. Non occorre tuttavia ingrossare tale nodo, perché, pur avendo uno stile più intuitivo, il discorso di Balthasar lascia intravedere le sue tesi e le sue argomentazioni. Una terza difficoltà deriva dalla domanda sulla sua ortodossia. Narcisse risponde che questa domanda vale per ogni teologo e, nel caso di Balthasar, l'obiezione sorge dal mescolare posizioni molto tradizionali con tesi innovatrici. Secondo il padre domenicano esistono tre modi sbagliati per leggere l'opera di Balthasar. Sarebbe erroneo fermarsi solo alle sue tesi innovatrici per sottovalutare i numerosi sviluppi teologici del dato teologico tradizionale, trattato con intelligenza speculativa e grande profondità spirituale. È ugualmente fuorviante la frammentazione della sua opera senza tenere conto della sintesi maggiore della sua trilogia. Prima di una lettura logica delle affermazioni di Balthasar bisogna passare dal punto di vista estetico e drammatico. Narcisse sconsiglia di farsi discepolo incondizionato di Balthasar e invita ad evitare sia "il balthasarismo" che la svalutazione della sua opera a causa delle tesi innovatrici controverse. L'autore ha ragione di insistere sullo stile particolare dell'opera balthasariana, che nasce dall'articolazione delle tesi teologiche in modo ontologico, fenomenologico ed esistenziale. Infine la collaborazione con Adrienne von Speyr non deve essere trattata a priori in modo ironico, ma richiederebbe, invece, un vero studio sinottico. Balthasar, infatti, ha cercato di tradurre la sua esperienza mistica, giudicandola "carismatica", utile per la Chiesa, anche se, secondo Narcisse, sembra non sempre ben formulata e argomen-

tata. Tuttavia occorre andare oltre per percepire la profondità delle intuizioni della von Speyr.

Il terzo capitolo, in cui Narcisse analizza la relazione del teologo svizzero con Tommaso, merita un'attenzione particolare. Dopo l'accattivante presentazione del tomismo, delle sue qualità ed anche delle sue difficoltà, l'autore trae alcune interessanti conclusioni che intendiamo brevemente presentare. La teologia di Balthasar non si colloca in una linea semplicemente tomista: nonostante ciò, non si può tuttavia desumere, afferma il padre domenicano, che egli sia antitomista se si analizzano più da vicino i suoi scritti. Troviamo in Balthasar, come nel tomismo, una profonda unità tra la teologia e la filosofia. Si ritrovano diversi grandi principi come l'analogia, principi che sono spesso riletti e riformulati secondo diverse altre influenze. Nel tomismo si trova un grande senso della verità, come anche in Balthasar. Certamente si può dire che per Balthasar san Tommaso non è il maestro unico come lo è per i tomisti. Padre Narcisse non esita a dichiarare che, nel senso largo del termine, Balthasar sia tomista: infatti, benché esistano numerose convergenze, tuttavia si può anche asserire che Balthasar diverge su alcuni punti fondamentali dal Dottore angelico e dunque non è tomista.

I tre capitoli analizzati formano un grande prologo, che permette all'autore di entrare nella cristologia seguendo l'ordine balthasariano dei trascendentali. Nel quarto capitolo, la bellezza di Cristo viene presentata con i temi dell'obbedienza filiale, della coscienza di Cristo, della sua relazione con la Chiesa e dell'unicità della sua persona e, infine, nella teologia della croce e della gloria. Questo capitolo rappresenta veramente il nucleo del libro. Notiamo la discussione molto precisa sulla fede di Cristo in Balthasar in relazione alla posizione di Tommaso d'Aquino e il testo della Commissione Teologica Internazionale del 1985 (pp. 69-80). Il quinto capitolo tratta della bontà di Cristo, analizzandola, in particolare, secondo la concezione balthasariana della drammatica divina, e presentando la novità del «Sabato santo», della *kenosi* e della sostituzione. Egli si sofferma sulla questione del compimento del dramma (la fine del mondo) e ci offre, inoltre, una piccola sintesi sulla questione dibattuta dell'inferno. «Alcuni sostengono – dice Narcisse – che Balthasar avrebbe svuotato l'inferno, ma è una valutazione riduttiva e ingiusta che non rispetta il suo pensiero» (p. 192). Numerose questioni sollevate dalla riflessione teologica di Balthasar vengono così analizzate in relazione con la posizione di Tommaso d'Aquino. Si avverte sempre l'atteggiamento non preconcetto di padre Narcisse che cerca di capire il senso della nuove tesi, spesso contestate, di Balthasar, senza per questo tacere i problemi che le stesse possono suscitare e la loro eventuale distanza con la teologia dell'Aquinato. A proposito della *kenosi* intratrinitaria, Narcisse

mostra un certo riserbo e pone alcune domande di fondo che meritano di essere approfondite da studi ulteriori, pur concludendo «che la sua drammatica divina ha il merito di presentare la gravità del male che tocca il nostro mondo e le sue eventuali ripercussioni in Dio. Nella tradizione tomista incontriamo talora un dualismo che sul piano metafisico mantiene fermamente una trascendenza divina per addolcirla, in qualche modo, per rendere conto del dato scritturistico e dell'implicazione di Dio nell'Economia della salvezza. La forza di questa tradizione consiste nel distinguere bene ciò che dipende dal creato da ciò che è dell'assoluto divino. Questo richiamo è sempre necessario. La sua debolezza sta forse nel non unificare chiaramente l'immensa potenza del male, del peccato e della morte, da un lato, e l'infinito amore e beatitudine di Dio, dall'altro» (p. 191). Nel sesto capitolo, che corrisponde all'ultima parte della Trilogia di Balthasar, l'autore arriva alla questione della verità di Cristo. Purtroppo si ha l'impressione che questa sezione sia piuttosto un'appendice che sorvoli brevemente la Teologica. Nell'ulteriore capitolo, «L'histoire du salut en sa beauté», l'autore cerca di illustrare la via estetica di Balthasar e la sua praticabilità, confrontandola con l'idea tommasiana di convenienza e rileggendo nel contempo la storia della salvezza in prospettiva estetica. Ritroviamo lo stesso tentativo fruttuoso di mostrare la capacità speculativa della convenienza nel capitolo ottavo a partire da una considerazione sull'esemplarità di Cristo. Gli ultimi due capitoli si rivelano molto originali in quanto mostrano l'esistenza in Tommaso di un'autentica estetica teologica e, inoltre, consentono all'autore di mostrare, mediante l'argomento di convenienza, come il pensiero di Tommaso non sia un sistema chiuso. Tra l'estetica teologica di Balthasar e quella di Tommaso, l'autore evidenzia due punti di convergenza: la convenienza e la figura. Esse testimoniano l'unità del disegno di Dio e permettono il passaggio dal visibile all'invisibile attraverso la mediazione visibile dell'umanità di Cristo che dà accesso all'invisibilità del mistero trinitario. Merita una menzione particolare la conclusione del volume, in quanto esprime l'equilibrio teologico della valutazione dell'opera balthasariana da parte di un discepolo di san Tommaso: «Non la si rifiuterà come "non tomista" o addirittura "antitomista". Bisogna distinguere le linee generali che hanno fondamenti sicuri, il Bello, il Bene, il Vero, dalle tesi più particolari dell'autore e dunque più suscettibili di essere criticate. La teologia di san Tommaso offre un punto di paragone per un mutuo arricchimento. L'importante non è essere discepolo dell'uno o dell'altro teologo, ma, senza sottovalutare il ruolo del maestro, servire la Chiesa per una migliore comprensione della Rivelazione» (p. 299).

(André-Marie Jerumanis)

G. NARCISSE, *Le Christ en sa beauté. H. U. von Balthasar et saint Thomas d'Aquin. Tome 2: Textes annotés*, Socéval Éditions, Magny-les-Hameaux 2005, pp. 318.

Il secondo tomo dello studio sull'estetica cristologica di Balthasar e di Tommaso d'Aquino è un complemento molto utile al primo volume. L'autore presenta alcuni testi scelti fondamentali che presenta con un commento. «Cento testi per un centenario» (p. 11): così l'autore introduce il secondo volume. Per chi non conosce Balthasar si tratta di un prezioso strumento, che offre a qualsiasi persona interessata al pensiero di questo gigante della teologia di entrare nella sua cristologia. Si possono, secondo padre Narcisse, leggere i due libri di seguito, ma è anche possibile passare dall'uno all'altro nei momenti nodali delle riflessioni, che sono menzionate dall'autore. Nel primo tomo, egli offriva una sinossi dei due libri, che il lettore troverà alla fine del presente volume (p. 315). È dunque anche possibile leggere i due libri a partire da tale sinossi. Rileviamo che ogni testo è introdotto da un titolo e da una breve presentazione, da cui il lettore può desumere una prima idea del contenuto. Dopo il testo, che generalmente occupa due o tre pagine, seguono annotazioni che non mirano alla spiegazione di tutti i punti, ma piuttosto a chiarire un elemento, a sviluppare teologicamente alcune idee o ancora a mostrarne gli sviluppi pastorali. Padre Narcisse, in questo modo, fa dialogare Balthasar con Tommaso d'Aquino, in uno sguardo sinottico, sempre nell'intento di una comprensione più profonda del mistero di Cristo. Notiamo che ogni testo rappresenta un'unità che si può leggere in modo indipendente. Lo scopo dell'autore non è di creare un *reader's digest* che dispenserebbe dalla lettura dell'opera, «ma piuttosto di dare un'idea della fecondità possibile di questa teologia, senza canonizzarla interamente, senza però ridurla a qualche tesi discutibile» (p. 12). La lettura dei testi, come peraltro già l'indice rivela, fa apparire la dimensione cristocentrica della teologia balthasariana, dimensione che si irradia su tutto il suo pensiero teologico. «L'opera di Balthasar può definirsi come un cristocentrismo trinitario: è centrato su Cristo per meglio centrarsi sulla Trinità. In questo doppio centramento, attira, in una maniera irresistibile, l'uomo, l'uomo salvato da Cristo, l'uomo chiamato da sempre alla partecipazione alla vita trinitaria» (p. 12). A titolo d'esempio richiamiamo il numero 71, intitolato «Le tre kenosi». L'autore presenta il *sitz in leben* di un testo scelto dalla Teodrammatica (III), evidenziando che fa parte di uno sviluppo che illustra la relazione tra la croce e la Trinità. Egli procede mettendo a fuoco il concetto centrale, in questo caso la *kenosi*, spiegando poi brevemente la logica del testo partendo dall'eucaristia, mostrando quindi il fondamento trinitario e allargando, infine, la riflessione ad altri aspetti dell'economia della salvezza. Nell'annotazione, Narcisse rivela

tutta la sua abilità nel discutere la tesi della *kenosi*, mostrandone l'importanza per la teologia balthasariana ed evidenziando, nel contempo, anche le difficoltà che pone il concetto di *kenosi* intratrinitaria; in ogni caso evita di ridurre semplicemente l'idea di *kenosi* ad un influsso hegeliano, come giudicano alcuni autori. Egli mostra come l'intuizione balthasariana si fondi sul dato biblico, piuttosto che su un'idea filosofica. Rileva anche il valore positivo della concezione della *kenosi* che certamente necessita di un adeguato discernimento, ma che è «anche degno di un approccio contemplativo a causa di approfondimenti teologici e spirituali possibili» (p. 325). L'esempio scelto lascia intravedere tutta la ricchezza del secondo volume di Narcisse, che può diventare un libro di riferimento per quegli studiosi del pensiero di Balthasar, che, desiderosi di una comprensione equilibrata delle sue tesi controverse, vogliono evitare una polemica spesso superficiale nel nome della teologia di Tommaso d'Aquino. Possiamo perciò affermare che è degno d'elogio lo sforzo di un discepolo di Tommaso d'Aquino capace di entrare in dialogo con un pensiero teologico diverso, tenendo conto non solo del contesto di tutta l'opera di Balthasar, ma anche del momento storico in cui è stata scritta.

(*André-Marie Jerumanis*)

M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelportaits*, Echter Verlag, Würzburg 2005, pp. 236.

Dopo che nel 2005 è stato celebrato il centenario della sua nascita, e che nel 2008 verranno ricordati i vent'anni della scomparsa del grande teologo e pensatore basilese Hans Urs von Balthasar, si è già costituita, nel mondo specialistico della teologia, una scuola balthasariana che non solo pensa e fa delle ricerche nel suo spirito, ma anche sottopone la grande opera lasciata in eredità dall'autore stesso ad un sempre più dettagliato esame.

Negli anni passati sono state pubblicate presso varie case editrici alcune introduzioni generali alla teologia e al pensiero di Balthasar, nell'intento di offrire ai principianti interessati un avvio al metodo, allo scopo e al procedere scientifico. Tutte rinviano a un orizzonte che oltrepassa le singole discipline, e all'intenzione generale di un autore che sempre voleva rimanere in dialogo, oltre i confini di un mondo teologico chiuso, con i grandi pensatori della storia umana, della filosofia, della letteratura, della musica, della poesia fino alla psicologia e alla poesia lirica,

per poter indagare la verità della fede e della visione del mondo, da lui considerate sempre «in modo sinfonico».

Il presente lavoro di Manfred Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelportraits*, tuttavia, non appartiene a quel genere di letteratura introduttiva, ma scaturisce dalla penna di un grande «specialista della ricerca balthasariana» che in questo studio vuole esaminare le relazioni del teologo Balthasar con cinque grandi filosofi del suo tempo, per poter approfondire, alla fine, l'intento specificamente balthasariano della relazione tra teologia e filosofia. Già nella prefazione (pp. XI ss.), Lochbrunner rinvia chiaramente a questa intenzione. Il lavoro si articola così in «cinque ritratti doppi», che comprendono circa l'85% del volume, con i quali Lochbrunner sottopone ad un'indagine approfondita – tramite una minuziosa analisi di lettere di contenuto scientifico ed anche privato manoscritte, così come gli avvenimenti del tempo, dell'agenda, di appunti e di testimonianze su colloqui personali e telefonici, ecc. – il contenuto tematico ed il percorso epistolare del pensatore basilese con J. Pieper (pp. 9-54), Romano Guardini (pp. 55-91), Joseph Bernhart (pp. 92-116), Alois Dempf (pp. 117-142) e Gustav Siewerth (pp. 143-188).

Qui l'ambizione di un'indagine che giunge quasi all'ossessione del dettaglio, e di una valutazione di fonti difficilmente reperibili o fino ad ora sconosciute, prevale chiaramente, tanto che un'attenta lettura della prima parte sarà sostenibile solo da uno specialista assoluto o un seguace entusiasta di Balthasar. Il cosiddetto "lettore normale" di opere teologiche, al contrario, metterà probabilmente da parte questo volume. A suo danno, però, perché – come indica Lochbrunner già nella prefazione – «nell'ultimo capitolo del libro riappare l'interesse sistematico, quando si approfondisce la questione di che cosa significhi per la *forma* della teologia il dialogo intenso con la filosofia» (pp. XI ss.).

In questa seconda parte (pp. 189-226), Lochbrunner delinea un «rilevamento sommario», affascinante e di altissimo livello, che permette al lettore competente un'ulteriore conoscenza chiara e ben fondata riguardo alla questione lungamente dibattuta della definizione balthasariana e scientificamente corretta del rapporto tra teologia e filosofia (e viceversa).

Il nucleo discusso di una «definizione balthasariana del rapporto tra teologia e filosofia» viene evidenziato in modo eccellente da Lochbrunner nel secondo capitolo, «Theologie und Philosophie bei H. U. von Balthasar» (pp. 196-208): rispetto alla differenza ontologica nella quale il pensiero umano e fede umana affrontano il *mysterium strictissime dictum* dell'assoluto e tentano di definirlo, siamo posti di fronte, da una parte, con *qualcosa* che non è più un *qualcosa* circoscritto, ma tra-

scende infinitamente la ragione umana; dall'altra, davanti a questo dato, vogliamo tuttavia provare che questo assoluto trascende sicuramente la ragione umana (*supra rationem*) ma non la contraddice (p. 198)!

Nella questione di Dio, entrambe, filosofia e teologia, si trovano davanti allo stesso problema: secondo Balthasar, la filosofia sta «dal lato della via ascendente» e tenta di procedere a tentoni, il più possibile con l'aiuto della ragione e della metafisica, in modo legittimo e generalmente giustificabile, mentre la teologia non pensa soltanto secondo la ragione, ma si pone anche dal lato di una «via discendente», che crede nella «discesa kenotica di Dio stesso». Questa discesa kenotica è la figura di Dio che si è rivelato storicamente nel mondo, la cui analisi si esprime teologicamente come «percezione della figura della rivelazione» (*Theo-Ästhetik*), come «il percorso drammatico della storia della salvezza» (*Theo-Dramatik*) e come «considerazione della sua logica» (*Theo-Logik*).

Non solo per una religione che neghi questa «discesa autorivelata» di Dio e la dichiara impossibile o, come ad esempio l'Islam, la riduca a una «rivelazione verbale positivista in un libro», ma anche per una filosofia che contesti ogni possibilità della metafisica (K. Barth), rimane «introvabile ogni spiegazione soddisfacente per l'altro» (p. 199), ed esse ricadono nel nominalismo, nel fideismo o nella finta umiltà dell'agnosticismo!

La differenza infinita tra ciò che esiste e l'essere viene così superata soltanto tramite «il mistero memorabile della Trinità stessa» che, al contrario di altre concezioni di Dio, permette anche una «forma interiore di differenza all'interno dell'identità divina». Soltanto se si presuppone questo «mistero più alto del cristianesimo», il Dio Uno e Trino, si lasciano «incrociare» e riconciliare teologia e filosofia, fede e sapere, ragione e donazione personale, senza annullare l'autonomia legittima di entrambi.

Chi si dà la pena di studiare, nell'opera di Lochbrunner, l'analisi profonda e continua di questo «nucleo del pensiero balthasariano» fino all'interno dei difficili processi del suo sviluppo storico nello scambio con cinque grandi filosofi, ne ricava con profitto una conoscenza che soprattutto mette in una nuova luce anche la tendenza problematica della teologia sviluppatasi in area germanofona, dove l'appartenenza intellettuale e metodologica alla «teologia trascendentale di stampo rahneriano», che Balthasar ha messo in discussione (cfr. pp. 9-53), diventa sempre di più una condizione fondamentale per la nomina alle cattedre.

La presentazione estremamente dettagliata delle discussioni private riguardanti i cinque filosofi, tra di loro e con il pensatore di Basilea, ci fa constatare che esistevano già allora delle *querelles* tra studiosi universitari, ma le ricerche di

Lochbrunner dimostrano anche che «il grande fervore» che ha improntato le discussioni degli antagonisti di allora fino alla passione, oggi sempre di più, nell'ambito specializzato, ha ceduto il passo all'eliminazione rozza di tutti coloro che non vogliono sottomettersi all'infondato «dogma dei tempi moderni», secondo il quale la filosofia incomincia con Immanuel Kant.

La perspicace analisi di Lochbrunner ci porta così anche alla sconsolata conclusione che l'epoca e i temi delle discussioni tra Balthasar, Pieper, Rahner, Bernhart, Guardini, Dempf e Siewerth sono oramai passati, a danno di una futura teologia germanofona.

(Hans Christian Schmidbauer)

W. LÖSER, *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg 2005, pp. 184.

Il compito di riassumere in un libro di sole 180 pagine il pensiero e le idee principali, le affermazioni e le intenzioni centrali, nonché il metodo scientifico e i relativi procedimenti di un grande teologo che ha scritto durante la sua vita una quantità di libri e pubblicazioni che occupano diversi scaffali di una biblioteca, è veramente un'impresa difficile che rischia di cadere in una superficialità lacunosa, in una fissazione verso temi preferiti, o in un'interpretazione tendenziosa che non vuole entrare in dialogo con il vero modo di procedere dell'altro. Un'interpretazione adeguata delle posizioni e delle intenzioni di Balthasar è resa ancor più difficile dal fatto che il metodo teologico del grande "saggio di Basilea" non si può ricollegare a una delle altre "scuole teologiche" già conosciute: Balthasar deve invece essere considerato come il fondatore di un approccio diverso e indipendente, che non può essere integrato in un altro sistema senza perdere il suo senso.

Con Werner Löser, professore di teologia dogmatica ed ecumenica alla Facoltà di teologia e filosofia a St. Georgen nei pressi di Francoforte, Hans Urs von Balthasar ha invece trovato un interprete della sua teologia che non solamente conosce bene la densa opera del grande pensatore di Basilea, ma anche un uomo che nella sua analisi non perde mai la visione dell'insieme: Löser si concentra sulle conoscenze e concezioni centrali del grande pensatore di Basilea e le dimostra in modo neutrale, chiaro e succinto. Di conseguenza, può spesso permettersi di richiamare l'attenzione sui difetti e sulle particolarità tipiche di Balthasar, che derivano dalle vicende

della sua vita, dalla sua educazione – secondo il grande umanesimo tedesco – in germanistica, scienza della lingua, filosofia, arte e letteratura.

Balthasar era un gesuita, assistente spirituale degli studenti e docente di teologia, ma contemporaneamente anche il fondatore di un istituto secolare, la “Comunità di San Giovanni”, coeditore di riviste scientifiche e autore di molte pubblicazioni nel campo della teologia.

Chi oggi si addentra nella lettura delle opere di Balthasar, non solamente incontra uno stile di scrittura elegante di un'epoca ormai passata – che molto spesso appare anche molto entusiastico ed emozionale, o addirittura un po' sconcertante o polemico agli occhi della spiritualità postmoderna, più sobria –, ma incontra anche un autore che sempre mostra al suo lettore l'affascinante “coda di pavone” della sua conoscenza sconfinata e sovrabbondante di tutti gli autori e pensatori, tra l'epica e la filosofia antica, tra tutta la sapienza patristica, medioevale e moderna in filosofia e teologia, tra i drammi profani moderni, tra spiritualità e lirica, musica e storia dell'arte! Balthasar parla sempre come se i suoi lettori conoscessero tutto! Infatti nella sua riflessione include una tale molteplicità di aspetti che sono rari i lettori capaci di valutare e comprendere pienamente il suo pensiero.

Sicuramente un lettore molto ambizioso può sentirsi sfidato ad affrontare la fatica di un duello con questa ricchezza sovrabbondante del pensiero balthasariano per arricchire la propria formazione scientifica, ma per la maggioranza dei possibili lettori di oggi il pensiero di Balthasar – come dice Löser – forse già appare un poco «fuori dal mondo». Infatti ci si può veramente domandare: chi conosce o si occupa oggi veramente di Dante, Dürer, Calderon de la Barca, Hopkins, Bernanos, Przywara o Claudel, che sono sempre menzionati “in abbozzo” nelle riflessioni di Balthasar, come sarebbe “ovvio” per ogni uomo di cultura conoscere tutto o tutti?

Molto spesso questo contatto diretto con i testi di Balthasar può anche intimorire o scoraggiare; perciò nella sua introduzione a Balthasar Löser ha rinunciato a disperdersi in una lista di brevi descrizioni delle principali opere balthasariane, che sarebbe stata solamente lacunosa e descrittiva, o avrebbe superato i limiti di un libro tascabile. Löser ha prospettato invece una «vista panoramica» dei temi e delle preghiere di Balthasar. La parte prima dimostra con 24 «partner di dialogo» le posizioni principali e la grandezza interdisciplinare del pensiero balthasariano. Così nasce nella mente del lettore un'idea pregnante del «modello dialogico di teologia» che veramente «abbatte i bastioni» e lo incoraggia a entrare in un nuovo dialogo con il mondo moderno.

Questa spiegazione di Löser richiama altresì l'attenzione su un cambiamento parziale e storico del pensiero di Balthasar. Durante una prima fase Balthasar era

stato influenzato dalla teologia neoscolastica che si era sempre più trasformata in una teologia rigida, stereotipata e ripiegata sui trattati, al tempo degli studi del giovane Balthasar, e in seguito aveva subito l'influsso del «clima ottimistico di partenza» durante il Concilio Vaticano II, che aveva proclamato una coraggiosa ripresa del dialogo con il mondo moderno da parte dei fedeli. In una seconda fase Balthasar restò invece sempre più scandalizzato dall'erosione collettiva della fede cristiana nella società di oggi e proclamò a più riprese la necessità di una protezione del *proprium* del cristianesimo, che doveva rimanere preservato da un relativismo annacquante! Ma questa perdita di ottimismo non provocò in Balthasar – come dimostra Löser – una «rottura totale» o un «cambio di orientamento radicale» del metodo teologico!

L'intento di Löser di spiegare il modello balthasariano di pensiero al livello più alto di un «meta-piano», che distingue tra *Partner del dialogo* e *Temi del dialogo*, senza dubbio gli permette di rimanere in una posizione neutrale e gli offre la possibilità di un'analisi critica e oggettiva delle posizioni e teorie di Balthasar. Con questo metodo, Löser riesce anche ad evitare i pregiudizi che nel passato avevano sempre impedito un dialogo oggettivo con Balthasar: l'esagerata attenzione su alcuni aspetti, come il suo legame con Adrienne von Speyr e l'influsso presunto delle sue «visioni mistiche» sul suo pensiero teologico; e di conseguenza l'insistenza sulla sua cosiddetta «teoria di un inferno vuoto» che avrebbe provocato nel mondo scientifico moderno la rinascita della dottrina origeniana, peraltro condannata, di una *apocatastasis panthon*.

In opposizione a molti teologi conservatori e integralisti – che vedono in Hans Urs von Balthasar, a causa di questi due pregiudizi, solamente un «eresiarca moderno» che avrebbe messo tutta la teologia moderna nella tentazione di cadere in un «ottimismo insano di salvezza collettiva», e che attirano tutte le ricchezze del pensiero di Balthasar nella «trappola per topi» del loro *Anatema sit!* –, Löser riesce a dimostrare la vera posizione di Balthasar su questo punto: in verità Balthasar non ha mai presentato la sua posizione come una sicurezza speculativa, ma solamente come una «speranza legittima della fede e della fiducia nella misericordia divina». Löser segue a questo proposito la posizione più equilibrata di Giovanni Paolo II, che nel 1988 nominava Balthasar cardinale, malgrado tutti i dibattiti contemporanei sulle sue teorie escatologiche!

Con il capitolo «Gemeinschaft» (Comunione, pp. 133-139), dove Löser richiama l'attenzione sull'analisi di Balthasar del «fenomeno dell'integralismo» come un pericolo per il nucleo dialogale e interpersonale della fede cristiana, la rilevanza e l'importanza della vera riflessione escatologica del pensatore di Basilea diventa evi-

dente: dove l'annuncio della Buona Novella di una volontà salvifica divina si riduce a un sistema di dogmi, comandamenti e riti che devono essere accettati e praticati con atteggiamento di obbedienza «per poter evitare una condanna eterna», il cristianesimo come una religione incentrata su «fede, speranza e carità» (1 Cor 13,13) diventa automaticamente un sistema integralista con «obbedienza, paura, timore, tremore e costrizione» al suo centro! A più riprese Balthasar aveva avvertito delle conseguenze dannose di questa deformazione della vita religiosa: «Noi non siamo infernalisti!».

La casa editrice Herder interpreta la *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar* in modo consapevole come un «segnale ideale verso l'opera gigantesca del teologo di questo secolo». Specialmente riguardo alla seconda parte del libro questa presentazione può essere considerata giusta: l'autore guida veramente il lettore con un'eleganza appropriata e profonda a un vero incontro con le teorie principali di Balthasar: i «dodici temi di dialogo» dimostrano effettivamente il carattere interpersonale e dialogale del suo pensiero fino alle sue conseguenze in metafisica, sviluppo dei dogmi, antropologia e dialogo interreligioso e filosofico. Con questa spiegazione come base si possono altresì interpretare meglio i cosiddetti «temi di stimolo» del suo modello in ambito di spiritualità, ecclesiologia, dialogo con l'ebraismo, escatologia e dottrina della grazia.

Qui tuttavia si dimostrano anche i limiti del tentativo di Löser di spiegare la teologia di Balthasar: sicuramente da una parte Löser espone sinteticamente ad un livello altissimo i grandi «temi di discussione» della teologia balthasariana, ma dall'altra parte menziona i libri importanti dell'autore di Basilea in modo troppo succinto. Per un esperto di teologia che già conosce bene il contenuto scientifico dei vari titoli, concetti e problemi, la lettura del libro di Löser può veramente divenire un grande piacere, ma si può mettere in dubbio se il modello usato dall'autore possa veramente guidare anche uno studente alle prime armi – che non conosce né tutti i titoli dei vari libri di Balthasar, né i contenuti speculativi di tutti i concetti scientifici – a un vero o primo incontro con il pensiero di Balthasar! Malgrado la brevità inevitabile di un libro tascabile, un'opera che voglia veramente «condurre al pensiero di Balthasar» non può presupporre una prescienza dettagliata che *de facto* non esiste, o non può veramente già essere presente! La critica di Löser a Balthasar di stare spesso un po' «fuori dal mondo» si ritorce in questo caso anche contro se stesso!

Chi invece possiede già una certa conoscenza di alcune opere fondamentali di Balthasar come la sua *Trilogia* (Teodrammatica-Teologica-Gloria), o *La verità è sinfonica*, *Che cosa possiamo sperare?*, *Luce del Verbo*, *Solo l'amore è credibile*, tro-

verà nel libro di Löser un impulso veramente arricchente per un confronto più profondo con la teologia balthasariana, in cui sono esposti chiaramente i punti più importanti del suo pensiero senza fuorviare o ingannare il lettore.

Un'Appendice di 18 pagine, con Citazioni, Abbreviazioni, Letteratura primaria e secondaria, e una Cronologia della vita di Balthasar permettono al lettore di addentrarsi in una ricerca più profonda delle vie di pensiero di Balthasar. Il fatto, invece, che in certi capitoli la casa editrice non abbia provveduto a un'adeguata correzione del testo, così che si incontrano molti errori di ortografia e di grammatica, come anche frasi con verbi mancanti o incomplete, forse non intacca in generale la comprensibilità del libro, ma sicuramente la fama di una casa editrice così celebre come fino ad oggi è stata la Herder!

(Hans Christian Schmidbaur)