

1. A. Nichols, *Introduction to Hans Urs von Balthasar. Say it is Pentecost. A guide through Balthasar's Logic*, T&T Clark, Edimburgh 2001, pp. 227.

Aidan Nichols conclude la sua introduzione alla presentazione della Trilogia di von Balthasar con il suo terzo libro, nel quale guida il lettore attraverso i meandri della *Teologica* per soffermarsi, infine, sull'*Epilogo* della Trilogia. Si tratta, come afferma l'autore stesso, di uno studio di «haute-vulgarisation», che vuole offrire al clero e ai laici un vademecum del pensiero di von Balthasar. In effetti, è il primo studio elaborato in tal modo e potrà diventare un punto di riferimento per l'accesso alla comprensione del pensiero di von Balthasar. Questo studio è certamente un complemento molto utile ad un'altra lettura teologica introduttiva, più centrata sulla cristologia di von Balthasar, cioè quella di G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997. Nichols segue von Balthasar da vicino, proponendo un riassunto molto fedele del testo balthasariano, senza sbilanciarsi verso un'interpretazione personale del pensiero. Rileviamo la chiarezza della suddivisione, che permette al lettore di cogliere dai titoli o dai sottotitoli il nucleo della trattazione balthasariana. Il libro comprende quattro parti, corrispondenti ai tre volumi della *Teologica* e all'*Epilogo*. Nella prima parte, *Truth of the World*, l'autore presenta nel secondo capitolo la relazione stabilita da Balthasar tra essere e verità; nel terzo capitolo esamina il rapporto soggetto-oggetto e Dio; nel quarto capitolo si sofferma sulla concezione balthasariana della libertà e del suo collegamento con l'intimità dell'essere; nel quinto capitolo il mistero della verità viene analizzato mediante la problematica dell'immagine e della realtà; nel sesto capitolo si tratta dell'essere in situazione; nel settimo capitolo l'autore spiega come per Balthasar il concetto di mistero sia concepibile con una ontologia razionale; infine, nell'ultimo capitolo della prima parte, il lettore viene introdotto nella presentazione balthasariana del rapporto tra la verità del mondo e la verità divina mediante la categoria della partecipazione. Nella seconda parte, *Truth of the Word*, l'autore presenta la logica divina, partendo dalla teologia giovannea del rapporto tra verità e amore (capitolo 9), per sviluppare il concetto di come nel cristianesimo la logica divina sia logica d'amore (capitolo 10). Si passa poi alla logica trinitaria – a partire dalla via analogica, secondo Balthasar – che permette di risalire dall'economico verso l'immanente trinitario (capitolo 11). Il dodicesimo capitolo mostra come per Balthasar si tratti di una Cristo-logica. Nel passo successivo, Nichols ci introduce nella logica divina, esaminando la

relazione intratrinitaria del Logos (capitolo 13) e l'emergenza del mondo mediante il Verbo (capitolo 14). Nel capitolo 15 l'autore evidenzia il compimento in Cristo del mistero della creazione per via cata-logica. Nei due ultimi capitoli l'autore presenta la logica dell'incarnazione del Verbo che si fa carne e affronta nel medesimo tempo la logica della contraddizione del peccato. Nella terza parte, *Truth of the Spirit*, l'autore presenta la dimensione pneumatologica della cristologia, mostrando in quale modo lo Spirito, in quanto spirito d'amore, entra nella Logica (capitolo 18) e spiegando gli elementi della cristologia balthasariana dello Spirito (capitolo 19). In seguito viene presentato lo Spirito Santo come esegeta (capitolo 20), come essere personale (capitolo 21), in simbiosi con l'opera del Figlio (capitolo 22), come Spirito nella Chiesa (capitoli 23-24) e come Spirito della missione intramondana (capitolo 25). Infine, nell'ultimo capitolo della *Logica*, viene evidenziata la dimensione escatologica, che permette di concepire il dinamismo dell'assunzione di tutta l'umanità, riconciliata mediante il Figlio e ormai presa nella logica di risalita verso il Padre (capitolo 26). Nichols conclude il suo studio con la quarta parte, nella quale presenta l'*Epilogo* di Balthasar. È certamente uno studio destinato al pubblico anglosassone, in quanto si vede l'attenzione particolare dell'autore a mostrare le difficoltà che può generare il pensiero metafisico in un ambiente segnato dalla filosofia analitica (p. 9). Il libro presenta anche un interesse particolare, in quanto realizzato da un teologo domenicano, conoscitore della teologia dell'Aquinate e capace di cogliere meglio di chiunque il positivo della ricerca balthasariana nonché le sue affinità e differenze con la tradizione scolastica. Da una parte, Nichols mostra con chiarezza come l'ontologia filosofica di Balthasar, presentata nel primo volume della *Teologica*, sia una rilettura della *philosophia perennis* (p. 1), fecondata da Goethe e Schelling (p. 211). Dall'altra parte, l'autore fa giustamente riferimento alle difficoltà che potrebbero nascere dalla lettura della *Logica*, in quanto essa presenta delle innovazioni nel campo della teologia trinitaria e dell'escatologia, spesso riferite al pensiero di Adrienne von Speyr (p. 212). Molto prudentemente, egli rimanda al giudizio della *Catholica*, sotto la guida del Magistero, per la valutazione di queste novità. Tali riserve non impediscono a Nichols di scorgere nel pensiero di von Balthasar una fonte d'ispirazione per i cattolici, capace di offrire un supplemento di dinamismo e di attrattività che spesso mancano.

2. M. Imperatori, *H. U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico nella modernità*, Pontificio Seminario Lombardo, Roma 2001, pp. 591.

Come messo in evidenza nella prefazione di Piero Coda, lo studio realizzato da Mario Imperatori è originale in quanto la sua ricerca sulla teologia di Balthasar nella prospettiva storico-teologica offre indicazioni rilevanti, ma finora poco affrontate, per cogliere la teologia del teologo svizzero in quanto teologia della storia nella storia. Nel suo ampio lavoro, condotto con precisione e chiarezza, Imperatori cerca di verificare la pertinenza della chiave storico-teologica, partendo dal libro di Balthasar *Teologia della storia* (1950) e mostrando come il suo contenuto venga sviluppato e ampliato ne *Il tutto nel frammento* (1963) (capitolo I) e poi nelle opere successive. Così in un primo momento rileva l'intenzionalità storico-teologica che anima in profondità tutta quanta l'*Estetica balthasariana* (capitolo II), per dedicarsi in seguito soprattutto alla *Teodrammatica* (capitoli III-VI) e concludere lo studio della Trilogia mostrando come nella *Logica* la Teologia della storia sia determinata essenzialmente dalla cristologia dello Spirito e dalla ecclesiologia pneumatica (capitolo VII). Nel capitolo VIII, l'autore presenta l'*Apokalypse der deutschen Seele*, come a conferm della validità della chiave storico-teologica per leggere l'intera opera dell'autore. Nell'epilogo (capitolo IX), Imperatori ci offre un'ampia sintesi, molto densa e ricca di suggerimenti, per ulteriori studi e nella quale evidenzia la persistenza e la centralità della dimensione storico-teologica nell'opera di Hans Urs von Balthasar. L'autore rileva molto accuratamente che la storicità, per il teologo svizzero, deriva dal centro stesso del suo teologare, centro eminentemente cristologico e trinitario. Infatti, l'evento cristiano non è un evento confinato nel passato ma «ha una permanente attualità resa tale non soltanto dalla Parola e dai sacramenti, ma anche dai doni dello Spirito e dalla santità cristiana» (p. 543). La teologia della storia di Balthasar appare come una teologia nella storia, in quanto entra in dialogo critico con la modernità, partendo dal cuore cristologico e trinitario della fede per prendere in considerazione critica gli interrogativi della modernità e far emergere aspetti finora poco sottolineati del mistero cristiano. In questo senso è giusto parlare della modernità come *kairos* in Balthasar. L'ermeneutica balthasariana nei confronti della modernità, pur essendo esplicitamente teologica – anzi teodrammatica –, non è per questo unilateralmente negativa (cfr. p. 551). In continuo rapporto dialettico con Hegel, egli gli dà una risposta definitiva – secondo Imperatori – nella sua concezione dell'essere come dedizione, il che gli permette di concepire la «separazione come unione» (p. 453). L'autore non manca, inoltre, di evidenziare il confronto balthasariano con Heidegger e Nietzsche, che è molto critico ma che, nello stesso tempo, riesce a valorizzare

in loro aspetti significativi per il cristiano della postcristianità. Imperatori ha il merito di sottolineare che il carattere postcristiano della modernità non viene mai nostalgicamente contrapposto da Balthasar ad un regime di cristianità (p. 552). Il confronto con la modernità non si opera sul versante antimodernista ma attraverso una lotta interiore di purificazione della fede dei cristiani stessi. Appare anche significativa la presentazione dell'epoca postcristiana, secondo l'analisi di Imperatori, così come emerge da Balthasar. Infatti, nella prospettiva di Balthasar, modernità e postmodernità «sono in realtà entrambe espressioni diverse, benché opposte, di uno stesso atteggiamento che caratterizza spesso la libertà moderna e che consiste, in ultima istanza, nel rifiuto della libertà umana di riconoscersi come donata a se stessa da un Altro» (p. 553). Imperatori osserva che il dialogo critico con la modernità comporta delle incidenze teologiche che porteranno Balthasar a reinterpretare *teologicamente* la dottrina calcedonese delle due nature, dottrina attorno alla quale ruota tutta la dogmatica tomista. Come rileva l'autore, non si tratta più di «una immutabilità puramente metafisica definita a partire dall'opposizione essere-divenire, ma significa l'immutabilità del dono di sé che definisce, appunto, la natura divina trinitariamente interpretata» (pp. 570-571). Egli mostra come tale novità esiga di fare riferimento ad altri concetti-chiave, come la missione, l'inversione trinitaria, la kenosi e la sostituzione vicaria. Questi concetti, che creano tanto problema nel pensiero di Balthasar, sono analizzati da Imperatori a partire da un'ermeneutica propriamente balthasariana, e ciò ne mostra la coerenza profonda. Così l'analisi del concetto di kenosi è particolarmente illuminante (pp. 573-576), offrendo fondamentali accorgimenti ermeneutici (tutto nasce dalla pienezza dell'Amore trinitario e dalla dimensione pericoretica dell'Amore trinitario), senza i quali non si può sfuggire alla critica, sostenuta da una teologia più vicina a Tommaso, e cioè il rischio di cadere effettivamente nelle braccia di Hegel (cfr. p. 576).

3. S. Hesse, *Berufung aus Liebe zur Liebe. Auf der Spurensuche nach einer Theologie der Berufung unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags von Hans Urs von Balthasar*, EOS Verlag, St. Ottilien 2001, pp. 496.

La ricerca svolta da Stefan Hesse, con lo scopo di elaborare una teologia della vocazione a partire dalla teologia di Hans Urs von Balthasar, rappresenta un contributo notevole per manifestare la fecondità del pensiero balthasariano. Hesse ha il merito di aver collocato la sua ricerca sul teologo svizzero nel campo più ampio della Sacra Scrittura (capitolo III) e del Magistero recente

(capitolo IV), evidenziando come il pensiero del teologo di Basilea vi si trovi in perfetta sintonia e possa rappresentarne anche un arricchimento coerente (capitolo V). L'ultimo capitolo è un capolavoro sintetico che riprende i dati della ricerca effettuata e offre, in un approccio critico, una teologia della vocazione che si articola in otto punti. In una prima sezione l'autore evidenzia la dimensione trinitaria della teologia della vocazione riferendosi a Balthasar, per il quale tale teologia si radica nella Trinità immanente. La vocazione ha dunque il suo ancoraggio nella Trinità, che ne rappresenta la condizione di possibilità. Solo dopo aver definito il fondamento trinitario della vocazione l'autore parla di una cristologia della vocazione che si presenta come un dispiegamento della dinamica immanente trinitaria di chiamata e risposta. Cristo appare allora sia come *Christus vocans* sia come *Christus vocatus*. Il riferimento scritturistico permette a Hesse di parlare effettivamente di Cristo come colui che chiama, ma nello stesso tempo come di colui che è chiamato e mandato. Hesse parla in questo contesto di una «pneumatologia della vocazione» (p. 355) che il pensiero di Balthasar sviluppa a partire dalla missione del Figlio, in quanto lo Spirito Santo fa corrispondere la volontà del Figlio alla volontà del Padre. In tal modo la vocazione di Cristo si presenta come prototipo di ogni vocazione, essendo Cristo il compimento perfetto del dialogo che esiste tra Dio e l'uomo. La dimensione ecclesiologica della vocazione rende sempre attuale il *Christus vocans*. Hesse rileva ancora come la teologia ecclesiologica di Balthasar si costruisca su un triplice significato del termine *Ekklesia*, che viene compreso non tanto come il popolo della nuova alleanza ma come la "convocazione" (la *Herausgerufenheit*), facendo così apparire più chiaramente la dimensione vocazionale, costitutiva della Chiesa. Si distingue in questo modo una triplice vocazione. Una prima *ekklesia* si riferisce alla creazione del mondo dal nulla e in modo particolare all'essere dell'uomo. Una seconda *ekklesia* intende la Chiesa come lo spazio dell'elezione e, alla fine, vi è una chiamata ad entrare in uno stato di vita ecclesiale ben specifico. La vocazione divina raggiunge dunque l'uomo primariamente nello spazio della creazione, là dove il mondo e l'uomo sono tutti e due "chiamati". Mediante la rivelazione cristiana l'ordine della creazione viene chiamato all'ordine della redenzione e l'uomo è invitato a divenire cristiano. Una terza differenziazione, secondo Balthasar, si realizza nella Chiesa attraverso il sacerdozio o la vita consacrata vissuta secondo i consigli evangelici. Hesse mostra come in Balthasar avvenga una sorta di riclericalizzazione della nozione di vocazione, che viene riservata a questi due stati di vita (cfr. p. 358). A partire da questo fondamento trinitario, cristologico ed ecclesiologico della vocazione, l'autore elabora la *Gestalt* della chiamata, fondandosi sulla forma della chiamata filiale e mostrandone la dimensione kenotica, essenziale al punto tale da affermare che distaccarsi dalla forma kenotica di Cristo significa relativizzare la vocazione ed

affermare la negazione stessa del *Deus vocans* (cfr. p. 360). La vocazione avviene allora non solo *ad se* ma anche *pro vobis*, all'interno della *Communio* ecclesiale ma anche nel mondo. È uno dei punti classici di Balthasar, ossia quello di aver mostrato che la Chiesa non esiste per se stessa ma per il mondo, in quanto Dio ha bisogno dei cristiani per il suo mondo (p. 361). Infine l'autore evidenzia come dalla teologia della vocazione così elaborata emerga l'idea della necessità di una integrazione sempre maggiore tra la persona e la funzione, offrendo la teologia della missione di Balthasar un fondamento per pensare in Cristo l'identità tra persona e missione. Hesse completa la sua sintesi sviluppandone le conseguenze per la comprensione dell'antropologia (l'uomo non ha la vocazione, ma è vocazione), per il *kairos* della vocazione, per la pastorale delle vocazioni. Da ultimo offre una criteriologia della vocazione. Il libro si conclude con un prezioso elenco di testi del magistero sulla vocazione (pp. 381-426). Lo studio di Hesse avrebbe potuto sviluppare maggiormente la dimensione ignaziana della teologia della vocazione in Balthasar, integrando la ricerca di Jacques Servais sulla teologia degli *Esercizi spirituali* (*Théologie des Exercices spirituels. H. U. von Balthasar interprète saint Ignace, Culture et Vérité*, Bruxelles 1996), opera importante che non appare nella bibliografia.

4. H. Steinhauer, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2001, pp. 579.

Con il libro di Hilda Steinhauer viene colmata una lacuna nello studio del pensiero mariologico di Hans Urs von Balthasar. L'autrice comincia, in una lunga introduzione (111 pagine), a collocare la mariologia del teologo svizzero nel contesto della mariologia contemporanea, mostrandone le fonti, la ricezione e facendo il punto riguardo alla ricerca attuale, alla «Balthasars Erforschung», nel campo della sua mariologia. Nella prima parte del suo studio, *Die ewige Eröffnung der Schöpfung - Das marianische Prinzip* (pp. 112-256), la Steinhauer ci offre elementi essenziali per concepire il fondamento creaturale del principio mariano. In un primo momento viene messa in evidenza la finitudine del mondo e la sua creazione come dono di Dio, nonché la specificità balthasariana nel concepire la possibilità della creazione a partire dal mistero della kenosi intratrinitaria. Dopo aver mostrato l'impostazione cristologica della creazione (Cristo come idea della creazione) e la dimensione della teologia dell'immagine, l'autrice presenta la relazione della libertà finita e infinita in Balthasar, il compimento del soggetto spirituale e della sua libertà nella libertà della persona teologica. Nell'ultimo paragrafo della prima parte viene esplicitato il significato concreto del principio mariano balthasariano. L'autrice

evidenzia come il principio mariano, in quanto dimensione della creazione, sia un principio femminile, drammatico, ecclesiale e libero che determina lo sviluppo di tutto l'insegnamento su Maria. La Steinhauer rileva molto giustamente le conseguenze metodologiche che ne derivano per la mariologia: occorre un approccio del principio mariano a partire dalla totalità, il che significa l'integrazione del principio mariano a partire dall'origine, all'interno della storia della salvezza, mediante una lettura teologica dei testi scritturistici e un approccio alla storia dei dogmi che non si limiti alla definizione dei dogmi ma li situi all'interno della tradizione globale della Chiesa (cfr. p. 236). Appoggiandosi alla seconda parte della *Teodrammatica*, l'autrice evidenzia diversi aspetti del principio nella persona di Maria di Nazaret, aspetti che determinano tutta la teologia mariologica di von Balthasar, come la solidarietà infinita del «sì» mariano, l'abbandono di Maria da parte del Figlio, Maria come madre della Chiesa e la dimensione femminile sovratemporale della Donna apocalittica. Nella seconda parte della ricerca della Steinhauer, *Maria als dramatische Person* (pp. 257-494), viene sviluppata la tesi fondamentale di Balthasar, secondo la quale il principio mariano è da sempre personificato in Maria, e la dimensione creaturale del principio, evidenziata nella prima parte, viene collocata all'interno della storia della salvezza, ossia tra il paradiso e lo statuto della caduta, e non può dunque essere presentato correttamente senza l'ordine della redenzione. In modo molto dettagliato e preciso viene trattata nel primo capitolo, dopo aver presentato la situazione originale della creazione e la caduta, la comprensione balthasariana dell'Immacolata Concezione, che viene illustrata attraverso un'analisi dell'obbedienza, della castità e della povertà di Maria e della sua implicazione per la Chiesa. Riteniamo che questa ricerca rappresenti un capolavoro di studio su Balthasar, contribuisca ad una migliore comprensione dell'originalità del pensiero mariano di Balthasar e offra, effettivamente, numerosi arricchimenti per la mariologia. Rileviamo in particolare come la teologia della sessualità di Balthasar sia ben presentata e considerata in profonda relazione con la mariologia. Inoltre la presentazione degli stati di vita cristiana, in profondo rapporto con la fecondità verginale di Maria, contribuisce a far percepire la ricchezza della teologia degli stati di vita, non solo nel contesto della cristologia, come si fa solitamente, ma a partire dal suo cuore mariano, in quanto la mariologia viene pensata in correlazione alla cristologia. Nella terza parte della sua ricerca, *Maria als unverzichtbares Urbild kirchlicher Existenz* (pp. 495-526), la Steinhauer ha il merito di aver mostrato la dimensione esistenziale della mariologia, essendo in essa fedele al pensiero di Balthasar che sempre si è impegnato ad elaborare una dogmatica per la vita. Prendendo come riferimento il commento di Balthasar a *Lumen gentium* 8, l'autore evidenzia i limiti della Costituzione dogmatica, limiti che il teologo di Basilea vede nella concezione riguardo alla relazione tra la Chiesa e Maria.

Essa è, per Balthasar, non solo Madre di Cristo e tipo della Chiesa, ma anche l'ausiliatrice sponsale del redentore e Madre-Chiesa in persona. La Steinhauer sottolinea come la mariologia di Balthasar permetta di promuovere una venerazione mariana che eviti di isolare Maria dai credenti – come fa la mariologia preconciliare dei privilegi – (cfr. p. 502). Un'autentica venerazione mariana consiste nel mettere in rilievo il suo spirito verginale, di servizio, di donazione, dell'essere-per-gli-altri. I credenti devono poter vedere in Maria la norma concreta della loro determinazione mariana personale (p. 502), in quanto viene concepita come universale concreto. Essa deve essere vista dal credente come il prototipo personale compiuto della propria fede. L'autrice ne mostra alcune conseguenze per la pietà mariana, che deve essere concepita in profonda correlazione con Cristo (e la Trinità) e la Chiesa (pp. 503-504). Nella conclusione si rileva infine come la dimensione mariana sia onnicomprensiva della teologia balthasariana, in quanto appare come il frutto pasquale della Croce, includendo la dimensione drammatica nella mariologia a partire dalla teologia della croce. Hilda Steinhauer è riuscita ad avvicinare il lettore ad una mariologia non accademica e, con uno spirito di raffinatezza, a mostrarne la logica interna a partire dal mistero della croce. In conclusione, è dunque doveroso sottolineare la chiarezza dello studio nonché il metodo utilizzato, che offre per ogni affermazione un riferimento all'opera di Balthasar.

5. S. Lösel, *Kreuzwege. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, Schönning, Paderborn-München-Wien-Zürich 2001, pp. 293.

La ricerca dell'autore sulla *Teologia Crucis* di Hans Urs von Balthasar, compiuta sotto la guida di Jürgen Moltmann, contribuisce a cogliere l'importanza del pensiero del teologo svizzero per il dialogo ecumenico. In qualità di teologo protestante, Steffen Lösel, attraverso un approccio dialogale e critico alla comprensione balthasariana del mistero della morte di Cristo, mostra come, a suo giudizio, «Balthasar si presenta nella sua *theologia crucis* come l'erede cattolico del riformatore di Wittenberger» (p. 269). Va rilevata, a questo proposito, la notevole prefazione di Moltmann che esprime la sua soddisfazione per lo studio ed il lavoro compiuto. Nel primo capitolo Lösel affronta la questione epistemologica della conoscenza di Dio mediante il mistero della croce, presentando ed entrando in discussione con l'epistemologia teologica del teologo svizzero. L'autore prende in considerazione il concetto balthasariano di *analogia crucis*, evidenziando le convergenze e le divergenze tra l'epistemologia di Balthasar e la teologia della croce dei riformatori. L'autore osserva come le questioni e le critiche che si possono muovere a Balthasar riguardino fondamentalmente il fatto di sottovalutare in maniera tendenziosa

l'impatto del peccato sulla teoria della conoscenza (p. 98). Lösel esamina la questione dell'analogia, fondandosi sulla critica di Jüngel al concetto cattolico di *analogia entis* e mostrando che «l'economia cristocentrica permette a Balthasar di integrare l'*analogia entis* nello spazio dell'*analogia fidei* e di rendere così ancora possibile una via apofatica dietro la figura della rivelazione» (p. 101). L'autore accetta la visione del rapporto natura-grazia della teologia balthasariana, ma si interroga sull'apriori religioso nel contesto della caduta, che modifica profondamente il modo dell'autocomunicazione di Dio nel mondo. Löser si mostra molto critico – a nostro avviso erroneamente – quando afferma che esiste in Balthasar «una quasi identità tra le figure di rivelazione nelle religioni e nella religione cristiana, tra la figura di Gesù Cristo e la Chiesa» (p. 104). Significa non tener conto dell'impegno di Balthasar per salvaguardare la gratuità della rivelazione contro la via cosmologica e antropologica (cfr. a questo proposito *Solo l'amore è credibile*). Per quanto riguarda l'accentuazione balthasariana della rivelazione di Dio *sub contraria specie*, Lösel evidenzia che per il teologo svizzero la Croce è l'autorivelazione definitiva di Dio, ma non sottolinea abbastanza il carattere di giudizio della Croce; in tal modo viene sottovalutata la relazione tra la Croce e il peccato (cfr. p. 107), dimenticando la discontinuità tra ciò che Dio è in sé e ciò che Dio è nel velamento della Croce e mettendo così in crisi la conoscenza umana di Dio. L'unica conoscenza possibile avviene mediante la conoscenza della fede. Lösel considera criticamente la concezione balthasariana della fede, secondo la quale tale fede sembra essere una disposizione della natura umana, dimenticando il suo carattere di gratuità. Nel secondo capitolo, *Kreuz und Trinität*, l'autore, dopo aver presentato la *Teodrammatica*, discute i fondamenti della dottrina balthasariana sulla Trinità economica e immanente, in particolare la sua concezione della persona fondata cristologicamente e trinitariamente, cosa che porta ad una certa comprensione della vita trinitaria. L'autore chiude questo capitolo con una conclusione critica molto ricca sull'antropologia, sulla cristologia e sulla dottrina della Trinità nella *Teodrammatica*, sintesi che offre diversi elementi per uno studio ulteriore del pensiero del teologo di Basilea. Nel terzo capitolo, *Kreuz und Erlösung*, Lösel affronta la soteriologia drammatica di Balthasar, riguardo alla quale pone diverse questioni, ad esempio sulla sua concezione di sostituzione vicaria come sacrificio, sulla sua concezione "limitativa" della solidarietà alla salvezza personale dal peccato, dimenticando la solidarietà salvifica orizzontale con i sofferenti innocenti di questo mondo, e sulla sua concezione della sofferenza di Dio. Riguardo alla cooperazione umana alla redenzione, l'autore si mostra critico verso la mariologia di Balthasar, scorgendo diverse difficoltà nel concepire Maria come persona rappresentativa della Chiesa e dell'umanità (cfr. p. 261). Inoltre viene criticata la concezione balthasariana dell'esistenza cristiana come pro-esistenza eucaristica e la

partecipazione dell'uomo al *pro nobis* della Croce. L'autore accetta una solidarietà con la sofferenza di Cristo, ma si mostra reticente a vederne una dimensione partecipativa alla sostituzione vicaria di Cristo. Al termine della sua ricerca, Lösel riconosce a Balthasar il merito di essersi impegnato a rendere fecondo per la teologia cattolica il punto di vista dei riformatori (cfr. p. 267), in particolare l'importanza dell'ordine della grazia, fondata cristologicamente a partire dalla rivelazione della Croce, per la conoscenza di Dio; la Croce come fine di ogni estetica mondana e di ogni conoscenza della Verità; l'assenza di forma della Croce come luogo dell'irradiazione dell'amore trinitario per il credente, manifestazione della gloria divina. Löser vede qui un superamento della teologia luterana della croce, ma non una contraddizione con essa (cfr. p. 268). La teologia dei tre giorni è considerata dall'autore come uno sviluppo della patristica e della forma luterana dell'*admirabile commercium*, oltrepassando il pensiero luterano con il realismo dell'esperienza dell'abbandono e dell'inferno. L'autore vede un'altra convergenza possibile con la teologia della giustificazione: la salvezza e il *solus Christus*; la partecipazione alla salvezza mediante la fede; la cooperazione umana è sempre un'opera della grazia. A partire dalla constatazione di queste convergenze, l'autore arriva a cogliere nella teologia di Balthasar una felice integrazione del pensiero del riformatore di Wittenberg (p. 269). Questa relazione è riconosciuta anche per il fatto che il pensiero balthasariano presenta elementi di convergenza con la filosofia di Hegel e con la teologia di Barth e di Moltmann (cfr. p. 269). Tuttavia Lösel critica la lettura semplificata che Balthasar fa della dialettica di Lutero e pone diverse domande critiche alla teologia della croce del teologo svizzero, domande che devono, secondo lui, condurre ad un ulteriore dialogo, cosa che non solo è necessaria ma possibile. Lo sforzo realizzato dall'autore per entrare nel pensiero di Balthasar ci appare notevole e ricco di pertinenti analisi, svolte in uno spirito di dialogo costruttivo che non chiude le porte ad una ricerca ulteriore della verità. Segnaliamo infine che lo studio realizzato da A. Toniolo sulla teologia della croce nel contesto della modernità nel pensiero di E. Jünger, Balthasar e Hegel (1995) offre alcuni elementi per un utile e fecondo confronto.

6. M. M. Turek, *Towards a Theology of God the Father. Hans Urs von Balthasar's Theodramatic Approach*, Peter Lang, New York-Washington-Baltimore-Bern-Frankfurt am Main-Berlin-Brussels-Wien-Oxford 2001, pp. 327.

Christof Schönborn, in the preface to the work of Ms. Margaret Turek, accents the value of the attempt at systematizing the Balthasarian doctrine of God the

Father. Turek proceeds in two stages, placing in the first part *The Revelation of the Trinitarian Father: a Theodramatic Approach*, the fundamental theodramatics of the Trinitarian doctrine of Balthasar, explicitly joining the categories of the theater with the intra-Trinitarian life and by that, permitting the development of the doctrine on the Father as well as the possibility of showing its specificity. Therefore the author takes up the three constituent elements of the drama - author, actor, director - as metaphorical foundations in order to develop the three-form action of the economic Trinity. These foundations are completed by the presentation of the theodramatic Christology, particularly by the relations between the Person and the mission of Christ and by the revelation of the Father/author in the Person-mission of the Son/actor. What's more, we note the importance, correctly accorded by Turek, to filial obedience in the thought of Balthasar, showing how the liberty of filial obedience is an image of the generative liberty of the Father and in what way one must understand the dependence, the receptivity and the availability of the Father to the Son. Finally she examines the relationship between the immanent and economic Trinity in the thought of the Swiss theologian, underlining that the divine economy reveals, since it is not identical to the immanent Trinity, the Trinitarian being as well. (cfr. p. 60). In the second Part, *The Inner-Trinitarian Father and the ordo doctrinae*, which is the at the heart of Turek's research, presents the balthasarian theology of the Father in a systematic manner starting with the "original drama" of the paternal generation of the Son in the eternal and immanent Trinity; in the wake of Walter Kaspar, we start to see the importance for Balthasar of understanding God as Trinitarian Father and the originality of his thought with regards to Neo-Scholasticism, keeping in mind that the Theodramatics of Balthasar offers a fundamental theology and a substantial development of the directives contained in the text of the International Theological Commission (cfr. CTI, *Teologia, Cristologia, Antropologia*, 1981). In section A, Turek points out, and rightly so, that unlike an essentialist approach to the nature of the Father, Balthasar, founding on the event of Christ, is able to explain the eternal generation of the Son beginning with the temporal expression and he offers replies to those people who consider the intra-Trinitarian paternal life as irrelevant for the history of man (cfr. p. 96). Beginning from this point, Turek develops the characteristics of the intra-Trinitarian paternity according to the Swiss theologian. The Father-generator appears as the source of the Trinitarian divinity (B), Father that manifests his infinite liberty in the unconditional self-donation (C). The fatherly kenosis (the "Ur-Kenosis") is the Balthasarian designation of the reality of the fatherly self-donation (D). It is indeed the original kenosis that constitutes one of the stumbling stones of the reception of Balthasar's thought. Turek presents the thought of Balthasar on this subject in detail, offering to research a precious

tool to work with. It would have been useful to add a reference to the Balthasarian conception of dialectics, that which properly distinguishes it from purely Aristotelian and Hegelian dialectics, in order to avoid misunderstandings and facile reproaches to the Balthasarian conception of the intra-Trinitarian life. The section on paternal liberty is noteworthy as it is conceived as a 'leave' given to the Son to act (E). Furthermore, after having briefly treated receptivity (F) and paternal dependence (G), the author doesn't fail to confront another thorny point concerning immanent Trinitarian theology, or rather the suffering of God, speaking of "paternal affectivity of the unchangeable God" (H). Starting with the International Theological Committee document of 1981 (II,B), Turek proceeds recalling that the ultimate problem of the theodramatics is to reconcile two conceptions of God which are opposed to one another as two incompatible extremes: the mythological position and the philosophical position. In our opinion, the author introduces a very well-developed exposition of the mystery of divine affectivity that doesn't infringe on His immutability. We would like to point out that we find a very intelligent presentation of the Balthasarian conception of universal hope which introduces one to the true thought of Balthasar and avoids unilateral simplifications. (pp. 189-200). The author's research concludes with an instructive chapter on the different contemporary theologies of divine paternity, those of John Paul II, F.X. Durrwell, J. Galot; authors in which Turek sees numerous elements in common with the basic formulation of Balthasar. Margaret Turek's study reveals a great theological sensibility and a synthetic capacity to gather the main points without, however, losing sight the global context of the affirmations of Balthasar. It is a work which faithfully renders the thought of the theologian from Basel in a descriptive rather than primarily critical.

7. M. Neri, *La testimonianza in H U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, EDB, Bologna 2001, pp. 420.

Marcello Neri propone una teologia della testimonianza, elaborata a partire dalla teologia della rivelazione e della fede di Balthasar. Non si accontenta di citare l'autore, ma coglie la provocazione del teologo di Basilea in vista di uno sviluppo critico di tutte le conseguenze: «Non si tratta di un lavoro su Balthasar ma di un lavoro con Balthasar» (p. 30). In un saggio introduttivo al libro, Pierangelo Sequeri mostra tutto il valore, per la teologia fondamentale, della ricerca compiuta, mettendo in evidenza la mancanza di una teoria rigorosa della coscienza credente; egli vede proprio nella categoria della testimonianza la

mediazione necessaria per concepirla. Il recupero del coinvolgimento esistenziale nell'atto di fede per evitare uno sbilanciamento intellettualistico dell'immagine della fede, permette di concepire la testimonianza come la forma elementare della comunicazione della fede. Neri considera che «la figura della testimonianza rappresenti il principio teologico-fondamentale sintetico e organizzatore della scansione estetico-drammatica della teologia balthasariana» (p. 31). Nel primo capitolo l'autore offre un'esposizione dei presupposti metodologici per l'elaborazione di una teologia della testimonianza: la teologia come attestazione della forma della rivelazione; la vita credente come «esistenza escatologica» che supera la dicotomia tra la dogmatica e la spiritualità, prendendo come modello l'affidamento originario di Gesù al Padre che coincide perfettamente con l'agire pratico della sua libertà (cfr. 48). Nel secondo capitolo si descrive la testimonianza che è Gesù. La cristologia di Balthasar viene riletta a partire dalla tematica della testimonianza, ciò che gli permetterà di concepire la singolarità della testimonianza del Figlio per fondare il carattere particolare della testimonianza ecclesiale. Rileviamo in particolare la sezione consacrata alla testimonianza di Gesù, nella quale considera la *fides Jesu* come relazione testimoniale, la *missio Jesu* come azione testimoniale e la sua libertà «in esercizio testimoniale». La definitività dell'agire testimoniale di Gesù viene concepita come il senso ultimo dell'esistere umano, il cuore trafitto essendo simbolo della definitività testimoniale della carne di Gesù. Nel terzo capitolo, che si presenta come il nucleo della ricerca dell'autore (pp. 163-324), l'autore mostra la pertinenza della testimonianza filiale in quanto fondamento della testimonianza ecclesiale. Partendo dalla non violenza della forma cristica, egli analizza la relazione che esiste tra la testimonianza e la libertà, appoggiandosi sull'analisi blondeliana secondo la quale la conoscenza «teorica» della datità è sempre orientata alla figura pratica di una decisione reale. Neri evidenzia nella prima sezione del capitolo che la libertà umana vive sempre all'interno dell'ispirazione che fluisce da Dio. Di conseguenza «solo nell'attuazione consequenziale di carattere testimoniale del soggetto conoscente (*actio fidei*) la *res carnis* dell'evento originario di Dio nella sua effettuabilità originaria giunge a un'evidenza ultima di contenuto...» (p. 173). L'autore trova nella teologia fondamentale di H. Verweyen una fonte feconda per corroborare la sua teologia della testimonianza e il suo rapporto con la libertà. Esiste dunque una relazione interna tra l'*actio* e l'*intellectus fidei*, tutti e due possedendo però una loro specificità. Nella seconda sezione Neri, in dialogo con la proposta filosofica, cristologica e teologica-fondamentale di H. Verweyen, offre un'analisi fenomenologica feconda per una concezione cristiana della coscienza a partire dagli spunti emersi dalla teologia della testimonianza di Balthasar: «In Verweyen l'apriori dialogico non è semplicemente nominato nell'orizzonte di una più radicale cesura, come avviene in Balthasar; piuttosto, esso viene

perseguito come figura fondamentale della coscienza/libertà che sa e si affida al darsi effettuale dell'incondizionato» (p. 226). Neri parla di coscienza *attestata* per significare la sua genesi attraverso la mediazione storica della provocazione che viene dalla manifestazione espressiva di un altro soggetto (cfr. p. 221), in modo che «solo attraverso questa mediazione testimoniale di una libertà altrà l'io è in grado di raggiungere realmente la propria autonomia» (p. 222). A partire da questa concezione l'autore chiarisce nella terza sezione la relazione che intercorre tra la singolarità cristologica dell'evento originario di Dio, il suo profilo universalmente inclusivo, e il senso teologico dell'esistenza *in actu primo revelationis* della mediazione storica della fede della Chiesa. La categoria della *Stellvertretung*, intesa come *testimonialità rappresentante*, permette all'autore di evidenziare che non c'è testimonianza per Dio senza libera inclusione dell'uomo. In relazione con la teologia dell'elezione di Balthasar, egli mostra come la testimonianza è la forma fondamentale dell'elezione ecclesiale. Neri conclude questa sezione con un apporto molto originale, proponendo un'ontologia della rappresentanza testimoniale (*De Gratia*) e un'ermeneutica della testimonianza (*De Ecclesia*). Il quarto capitolo, intitolato «Il caso serio del vivere. Esistenza cristiana come testimonianza per Gesù», è un abbozzo di una comprensione teologica del vissuto cristiano come stile testimoniale, concepito a partire della morte di Gesù come luogo fondante dell'inclusione testimoniale. Questo ancoramento permette all'autore di mostrare la struttura battesimale della testimonianza ecclesiale e la sua relazione con l'eucaristia. Neri parla della testimonianza come della pratica letterale dell'eucaristia (cfr. p. 364). Nel capitolo conclusivo, l'autore si fonda sull'ermeneutica balthasariana dei «quaranta giorni», che vengono considerati dal teologo di Basilea come una temporalità non chiusa in se stessa ma «come lo snodo ermeneutico fondamentale tra l'evento singolare della forma di rivelazione e l'appropriazione universale di essa attraverso la mediazione diacronica della *fides* ecclesiale» (p. 385). Infine l'autore affronta la questione della testimonianza qualitativamente differenziale delle Scritture, che rimangono un *medium*, una testimonianza, una mediazione capace di essere «omologia testimoniale della carne di Gesù» (cfr. p. 395). La ricerca di Marcello Neri merita di essere elogiata per la sua originalità e per il tentativo di rendere fecondo il pensiero di Balthasar, mostrandone la sua attualità sia per la teologia fondamentale che per la teologia morale.

8. P. Reifenberg – A. van Hoof (Hg.), *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen.*

***Festschrift für Walter Seidel*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2001, pp. 409.**

Il *Festschrift für Walter Seidel* offre un volume incentrato sul dialogo tra autori per i quali Seidel ha nutrito una profonda ammirazione e, nel caso di Balthasar, anche un'amicizia. La scelta di de Lubac e di Siewerth è inoltre condizionata dal fatto che Balthasar si è trovato durante la sua vita in relazione di discepolo-maestro con loro. Nella prima parte vengono presentati diversi aspetti fondamentali del pensiero di de Lubac sotto il titolo *Du bist aller Wesen Ziel*, indicando il fondamentale orientamento a Dio della natura umana. Sottolineiamo in particolare l'articolo di M. Figura sulla natura e la grazia, la presentazione di *Catholicisme* da parte di R. A. Siebenrock, la problematica dell'ateismo e dell'umanesimo cristiano di X. Tillette. La seconda parte, dedicata a G. Siewerth con il titolo *Das Sein als Gleichnis Gottes*, permette di scoprire il pensiero di un autore che Balthasar ha contribuito a far conoscere e del quale egli si riconosce debitore. Tre articoli sono riservati all'aspetto biografico, mostrando l'attualità del suo pensiero (H. Ott, W. Neidl, E. Tourpe). I quattro articoli successivi offrono un'introduzione al pensiero di Siewerth, articoli raccolti nella sezione *Mit Siewerth denken* (F. Graf, J. Lambert, S. Grätzel, A. Wiercinski). Infine, nella sezione conclusiva *Nach Siewerth denken*, viene illustrato in modo concreto la fecondità del suo pensiero, in particolare con gli articoli di M. Bieler sulla libertà e la creazione, di M. Schulz sull'essere, il mondo, l'uomo in quanto analogia della Trinità, e di J. Reiter sulla questione del senso. Le due prime parti, rivolte allo studio di H. de Lubac e di G. Siewerth, formano un tutto organico con la terza parte intitolata *Hans Urs von Balthasar – Das Geheimnis des Menschen* (pp. 289-394) e che presentiamo brevemente. Nei suoi ricordi su Balthasar, il cardinale K. Lehmann si riferisce alla grande scoperta teologica che rappresentava per lui la Trilogia di Balthasar (cfr. p. 291) e sottolinea quanto siamo debitori dell'opera di Hans Urs von Balthasar, che merita di essere letta ed approfondita, secondo il consiglio di Giovanni Paolo II riferito da Lehmann (cfr. p. 292). L'articolo di E. Kunz, sulla spiritualità ignaziana e la sua integrazione antropologica, offre una chiave di lettura essenziale del pensiero balthasariano (pp. 293-303). Kunz si riferisce all'esperienza ignaziana della sua fragilità e del suo bisogno di salvezza, della sua creazione per lodare Dio nel santo timore e nel servizio. Tutto è determinato dalla glorificazione di Dio nell'amore per lui, suscitando la santa indifferenza che libera l'uomo per Dio (cfr. p. 297). L'uomo è invitato da Dio a salvarsi, lasciandosi guidare nella sua vita da Dio stesso, permettendogli di agire nell'agire umano. In questo senso è nell'antropologia che si manifesta la grazia di Dio (cfr. p. 301). Dio è vicino all'uomo già nella sua nostalgia di Dio, alla quale solo la grazia può rispondere in maniera autentica. La lettura di Kunz

trova negli studi di J. Servais e W. Löser un'ampia conferma. P. Henrici affronta la questione del paragone tra Kierkegaard e Balthasar, mostrando certamente i parallelismi che esistono, ma insistendo anche su un'antinomia tra la Trilogia di Balthasar e la posizione di Kierkegaard sull'estetica (pp. 304-314). Henrici pone giustamente l'accento sull'influsso che Balthasar potrebbe avere sulla teologia cattolica e pone la domanda se esso potrebbe essere paragonabile a quello del filosofo danese sul protestantesimo (cfr. p. 314). J. Splett propone una rilettura del piccolo opuscolo balthasariano *Der Christ und die Angst*, evidenziando la lettura dell'angoscia che ne fa il teologo di Basilea a partire dalla rivelazione, la quale dà una densità tutta propria al fenomeno dell'angoscia esistenziale dell'anima moderna (pp. 315-331). T. Krensky offre una lettura interdisciplinare dell'antropologia teodrammatica di Balthasar e sul significato del ruolo e della missione personalizzante (pp. 332-350). M. Bieler mostra come il dialogo di Balthasar con le religioni dell'Estremo Oriente permetta di cogliere in modo equilibrato la relazione tra l'Immanenza e la Trascendenza, in quanto è Dio che precede e che offre la salvezza in Cristo (pp. 351-366). J. Disse analizza la relazione che esiste nella teologia di Balthasar tra la persona e la verità, a partire dalla simbiosi tra i due concetti nel capitolo 14 del vangelo di Giovanni (pp. 367-384). Balthasar integra in modo conseguente, a suo giudizio, l'aspetto personale della verità a livello sia filosofico che teologico (cfr. p. 384). S. Gräzel conclude la parte dedicata a Balthasar con una riflessione sulla sua filosofia ed etica a partire dal rapporto tra la verità e il gioco (pp. 385-394). Egli mostra l'importanza dell'interpretazione balthasariana di persona, non riducibile alla domanda del "che cosa è" ma piuttosto del "chi è", offrendo così una via appropriata per interpretare le grandi questioni dell'antropologia e della bioetica odierna.