

1. A. Strukelj, *Leben aus der Fülle des Glaubens, Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 2002, pp. 367.

Il libro di Anton Strukelj offre al pubblico di lingua tedesca una traduzione della sua dissertazione, discussa nel 1980 alla Facoltà di Teologia di Ljubljana in Slovenia. Il valore del libro risiede nella qualità della presentazione del pensiero di Hans Urs von Balthasar sugli stati della vita cristiana, proponendo una lettura e interpretazione dei testi fondamentali di *Christlicher Stand* (1977), una qualità riconosciuta da Balthasar stesso nella prefazione al libro (cfr. p. 8). Egli ha trattato una tematica difficile senza semplificazione, con finezza e ampiezza. Lo studio di Strukelj offre un felice e necessario complemento al libro di S. Hesse sulla teologia della vocazione (2001). Strukelj ha presentato il pensiero di von Balthasar in sei capitoli, sottolineando nel primo capitolo in modo pertinente ciò che l'autore ha voluto realizzare con la sua immensa opera, ossia aprire la via della *sequela Christi* al maggior numero di persone (cfr. p. 12). In un secondo capitolo il professore di dogmatica dell'università di Ljubljana presenta il fondamento cristologico-trinitario degli stati di vita, per mostrare in seguito come questo fondamento apra in un modo coerente alla dimensione mariana ed ecclesiale della *sequela Christi*. Egli mostra bene come per Balthasar tutti gli stati sono rappresentati in Cristo, ma mostra anche che, in modo paradossale, in Cristo troviamo il punto di partenza della separazione degli stati di vita. Nel terzo capitolo Strukelj presenta lo stato del cristiano in generale, offrendo un'analisi molto precisa della problematica del rapporto tra i due stati, quello laicale e quello dei consigli, e mostrandone il radicamento in Cristo: in tal modo è evitata un'interpretazione sbagliata del pensiero di Balthasar. Anche se la forma di vita esterna è diversa, l'atteggiamento interiore è quello della *sequela Christi*. Nel quarto capitolo l'autore rinvia alla teologia della vocazione di Balthasar ed al suo rapporto con le diverse forme di vita (sacerdozio, vita secondo i consigli, matrimonio). Nel quinto capitolo, che rappresenta il nucleo della ricerca di Strukelj e nel quale egli si concentra essenzialmente sulla seconda parte di *Christlicher Stand*, troviamo una presentazione sistematica delle diverse forme di vita cristiana. È di particolare interesse la prima parte di questo capitolo, nella quale l'autore presenta la teologia del sacerdozio di von Balthasar in relazione al documento sul sacerdozio di Cristo della Commissione Teologica Internazionale (1970) e al documento finale del Sinodo dei vescovi tenutosi a Roma nel 1971 sul sacerdozio (Balthasar, tra l'altro, è stato segretario della CTI e del Sinodo del 1971). Strukelj inoltre, con lodevole chiarezza, offre gli elementi essenziali della spiritualità sacerdotale secondo von Balthasar in pagine molto significative sul valore del celibato sacerdotale (cfr. pp. 223-225). Nella

seconda parte di questo ampio capitolo viene presentata la vita secondo i consigli, il suo significato teologico e la sua attualità nella vita della Chiesa. Balthasar vede nella vita dei consigli, come è sottolineato da Strukelj, la pienezza della sequela personale di Cristo; è il cuore pulsante della Chiesa. Nella terza parte del quinto capitolo l'autore sviluppa la teologia del laicato di Balthasar, per il quale lo stato del fedele laico è lo stato fondamentale della Chiesa. La funzione del laico è di essere predicatore attraverso la vita e di diventare così la luce del mondo; la vita consacrata ha come missione, da parte sua, quella di essere luce del laicato (cfr. p. 279). La vita del laico si realizza essenzialmente nella vita familiare. Strukelj sviluppa i punti essenziali della teologia del matrimonio del teologo svizzero (il valore del corpo, la fecondità ad immagine della fecondità trinitaria, il *Mysterium paschale*). Strukelj evidenzia in questa parte del suo lavoro come la teologia degli stati cristiani di Balthasar possieda un legame intrinseco con la teologia di Adrienne von Speyr (cfr. p. 299). Nell'ultima parte del capitolo viene illustrata la teologia degli istituti secolari. Essi rappresentano, per Balthasar, una forma di vita secondo la radicalità del vangelo ben adatta al nostro tempo. Strukelj rileva come questa nuova forma di vita nella Chiesa sia il nucleo di tutta l'opera sugli stati di vita del teologo di Basilea. È una forma di vita consacrata (sono laici) concepita come esilio nel mondo (cfr. p. 314). Esiste così, secondo Balthasar, un ponte tra il laico e lo stato dei consigli. Nell'ultimo capitolo Strukelj illustra la teologia degli stati riferendosi ad un aspetto molto originale della teologia di Balthasar, ossia alla sua concezione simbolico-reale dei quattro archetipi ecclesiali che esprimono i quattro modi di concepire la vocazione personale all'interno della Chiesa quadriforme. Gli stati di vita trovano in Maria, Pietro, Giovanni e Paolo delle personificazioni che divengono modelli concreti per concepire la vita cristiana.

2. E. Ade, *Le Temps de l'Eglise. Esquisse d'une théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, pp. 357.

Lo studio di Edouard Ade contribuirà certamente ad illustrare la teologia della storia di Hans Urs von Balthasar a partire da una ricerca, elaborata e chiara, sul significato cristiano del tempo dopo la risurrezione di Cristo. Numerosi sono stati gli studi sulla teologia della storia di Balthasar, in particolare quelli di A. Peelman e M. Imperatori, tuttavia la specificità del presente lavoro risiede nell'aver evidenziato il modo d'accesso alla teologia della storia, prendendo in

considerazione le indicazioni date da Balthasar stesso, secondo il quale la Chiesa (personificata in Maria) e la sua relazione con il tempo (concepita cristologicamente) costituisce il cuore della sua teologia della storia. L'autore, pur riconoscendo che esistono diverse ricerche in questo ambito – come per esempio i lavori di K. J. Wallner, *Gott als Eschaton*, e quello di A. Romani, *L'immagine della Chiesa "Sposa del Verbo" nelle opere di Hans Urs von Balthasar*, o ancora di B. Leahy, *The Marian Principle in the Church according to Hans Urs von Balthasar* –, constata che essi non sviluppano in maniera articolata oppure non prendono in considerazione il punto d'incontro tra la Chiesa e l'*eschaton* (cfr. p. 11). Ade si sforza di evidenziare i fondamenti della percezione analogica del tempo nella concezione balthasariana a partire dalla norma del tempo divino-umano di Cristo nella sua relazione con il tempo creaturale della Vergine Maria. Nella prima parte del suo lavoro, *L'analogie du temps* (pp. 19-123), l'autore ci offre una descrizione delle basi antropologiche, teologiche ed ecclesologiche del tempo, mostrando come i due poli significativi dell'analogia del tempo, costituiti dall'uomo e da Dio, si incontrino nel mistero della Chiesa. Nella seconda parte, *Eglise et temps. Visage, genèse et forme* (pp. 125-249), Ade prende in considerazione la questione del tempo della Chiesa a partire dalla sua genesi e dalla sua forma, offrendo un contributo originale per la comprensione del pensiero balthasariano, specialmente evidenziando come la Croce costituisca il punto di partenza del tempo della Chiesa. È proprio lì che il «sì» mariano, come forma personale della Chiesa, riceve la sua forma definitiva e che lo Spirito Santo, il quale dovrà operare la conformazione della Chiesa, è «dato» (seguendo in questo la prospettiva giovannea). Rileviamo in particolare la dimensione pneumatologica della teologia della storia di Balthasar che Ade è riuscito a evidenziare con precisione. È proprio lo Spirito Santo che trasforma l'evento unico del tempo di Cristo in norma universale per tutti i tempi, in un modo tale che «la Chiesa, che è il Corpo mistico di Cristo animato dallo Spirito, potrà, a partire da questa definitività avvenuta nella storia, dispiegare un tempo assolutamente universale, che comprende sempre già, sotto la forma del compimento, il tempo di Israele e il tempo dell'umanità pagana» (p. 249). Nella terza parte, *Le contenu du temps de l'Eglise* (pp. 251-332), l'autore esamina il contenuto del tempo della Chiesa, mostrandone l'implicazione esistenziale per il tempo dell'uomo «cristiano» chiamato alla *sequela Christi*. Il tempo della Chiesa appare così come il tempo della «sequela», che si dispiega non solo nella vita del singolo, ma anche in relazione con la dimensione oggettiva strutturale e spirituale della Chiesa. Essa è fondata in Cristo ed è presenza di Cristo. La Chiesa si presenta così come una realtà sovra-storica mediante la relazione del Cristo glorificato con lo Spirito Santo nella Chiesa. Ciò impedisce ogni speculazione su una terza età dello Spirito che sarebbe un superamento del tempo di Cristo. Ade, infine, presenta il

tempo della Chiesa con il tempo d'Israele in relazione con il tempo delle nazioni. In un approccio critico l'autore mostra come Balthasar, pur non avendo elaborato speculativamente una teologia dell'inculturazione, offra una teologia che è un dispiegamento di una teologia dell'inculturazione. L'analisi delle tre diastasi – sequela e Cristo, pneuma e istituzione, conversione d'Israele e tempo delle nazioni – ci appare molto precisa e contribuisce a mostrare in profondità il pensiero del teologo svizzero e la sua fecondità per l'elaborazione di una teologia fondamentale. Nella sua conclusione generale Ade riprende gli elementi balthasariani validi per una teologia della storia, facendo emergere il carattere drammatico della storia. La ricerca realizzata da Edouard Ade offre al mondo teologico francese, accanto allo studio di Peelman (1978), un importante strumento di lavoro per entrare nella teologia della storia di Hans Urs von Balthasar. È dunque un lavoro di tipo descrittivo, che cerca di dispiegare la logica interna della teologia della storia del nostro autore. Ade è riuscito nell'intento proclamato all'inizio della sua ricerca, evitando la pesantezza di numerose citazioni ed offrendo così una sintesi personale solidamente fondata sui testi chiave del teologo svizzero. Rileviamo la chiarezza delle sue sintesi alla fine di ogni capitolo e una capacità di sistematizzazione che appare in modo particolare nelle diverse tabelle (la doppia determinazione teologica del tempo, p. 57; il tempo reale e il tempo irreali, p. 60; la nuova tipologia del tempo, p. 65).

3. S. García Acuña, *La decision cristiana. La fundamentacion de la etica cristiana segun el pensamiento de Hans Urs von Balthasar*, Edicep, Valencia 2002, pp. 699.

La concezione della teologia morale di Hans Urs von Balthasar viene presentata per la prima volta in modo esaustivo in questo studio di Santiago García Acuña. Esso è un utile complemento alla ricerca sulla morale di Balthasar realizzata da C. Steck, *The Ethical thought of Hans Urs von Balthasar: Missioned in Christ*, Crossroad, New York 2001. Nella prefazione al libro il cardinale P. Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio per la Cultura, situa l'importanza dello studio sulla morale balthasariana nel contesto della postmodernità, riconoscendo il valore della ricerca: «Si tratta di una lucida investigazione che rende con precisione e integrità la forma e il contenuto dell'etica balthasariana» (p. 15). L'autore è effettivamente riuscito a mostrare tutto l'impianto filosofico e teologico delle famose *Nove tesi per una etica cristiana* (1975), redatte da Balthasar per la CTI e che possono sembrare semplicemente uno scritto

occasionale redatto da un autore che non è primariamente un moralista. Al contrario, García Acuña riesce a dimostrare la tesi fondamentale di Balthasar, secondo la quale la teologia morale è dogmatica integrale. Per il teologo spagnolo non c'è dubbio che «la riflessione etica non è un elemento collaterale e secondario dell'opera di Balthasar, ma è il centro del suo interesse e il nucleo della sua investigazione filosofico-teologica» (p. 25). L'autore lo mostra nella sua ricerca svolta in tre parti (dogmatica, antropologica ed etica). Il piano del lavoro riflette il metodo teologico di Balthasar stesso, che, a differenza della morale autonoma, preferisce mostrare come il cristiano possa fondare il suo agire sulla sua fede, la quale, da parte sua, determina una certa visione dell'uomo e di conseguenza il suo agire. Nella prima parte, *El "Misterio de Cristo": la fuente y el cumplimiento primeros de la ética cristiana*, l'autore rende ragione dell'ordine cristocentrico delle *Nove tesi*, mostrando tutte le conseguenze per l'etica cristiana della concezione balthasariana della Trinità, che considera le processioni intratrinitarie a partire dall'amore delle persone divine. Cristo, per il teologo svizzero, è alfa e omega di tutto il creato al punto che può effettivamente essere considerato Norma concreta universale dell'agire etico umano. L'autore rileva molto bene il fondamento cristocentrico della morale di Balthasar partendo dal disegno di Dio in Cristo, sottolineando come la predestinazione e la creazione in Cristo determinino la comprensione tra l'ordine della creazione, della grazia e della redenzione. Questa fondazione apre la via alla descrizione del comportamento prototipico del Figlio, della sua esistenza kenotica come paradigma del comportamento morale dell'uomo davanti a Dio e gli altri uomini. García Acuña conclude questa parte con una presentazione della concezione balthasariana della legge e in modo particolare della legge naturale e del suo compimento in Cristo. Nella seconda parte, intitolata *El sujeto moral cristiano*, rileviamo in particolare il secondo capitolo, nel quale l'autore presenta l'infrastruttura del soggetto morale cristiano: *Homo creatus est*. Questo capitolo conferisce grande valore alla ricerca dello studioso spagnolo, in quanto mette in evidenza la dimensione antropologica della morale balthasariana, venendo incontro alla richiesta della morale autonoma che preferisce partire dal soggetto autonomo, mostrando che non si può accusare il pensiero di Balthasar di riduzione cristocentrica e nemmeno di cristomonismo. Egli presenta così dapprima il soggetto umano nella sua dimensione ontologica ed epistemologica, affermando la sua consistenza davanti a Dio e la sua libertà, che tuttavia è teonomica. In seguito, nel terzo capitolo viene presentata l'antropologia teologica di Balthasar, la persona teologica, l'epistemologia cristiana e la libertà cristiana. Nell'ultima parte, intitolata *La decision etica*, l'autore tratta dapprima nel quarto capitolo l'etica balthasariana sotto l'aspetto creaturale e poi sotto l'aspetto cristiano, mostrando come per Balthasar la dimensione naturale possieda un'autentica densità. Esiste un'etica creaturale

che viene descritta da García Acuña come l'etica del divenire esistenziale e come l'etica dell'*analogia entis*. In parallelo, nel quinto capitolo, l'autore evidenzia la logica cristiana dell'etica di Balthasar, fondando giustamente la decisione cristiana nella fede mariana presentata come il presupposto e il nucleo dell'etica cristiana. La conformazione ontologica a Cristo implica, per Balthasar, una conformazione etica che l'autore descrive come la forma del morire e del risuscitare con Cristo, che, in definitiva, è la forma dell'amore. García Acuña descrive questa conformazione etica come una sequela etica, evidenziandone l'aspetto drammatico. Nella conclusione l'autore offre una personale sintesi critica del pensiero di Balthasar, affermando che «il semprepiù grande amore trinitario-cristologico può essere considerato il nucleo specifico, sintetico e dinamico dell'etica cristiana secondo il pensiero di Balthasar» (p. 657). Al pensiero di Balthasar viene riconosciuto il merito di superare il rischio di una riduzione antropologica della morale, ancorando l'etica nella dogmatica. Viene mostrato come si può distinguere, con Balthasar, un'etica naturale senza separarla dall'etica cristiana, essendo le due in una relazione analogica, superando così la problematica della dialettica moderna tra autonomia ed eteronomia. Il merito del teologo spagnolo è quello di essere stato capace di ordinare il pensiero così poco sistematico eppure così poliedrico di Balthasar, e di aver mostrato come la fondazione cristocentrica della morale non minacci l'autonomia dell'uomo ma che, anzi, la fondi e le permetta il suo pieno sviluppo. Ci sembra di dover rilevare che, a differenza di Steck, Acuña non sviluppa in modo esaustivo, pur menzionandola, la dimensione della glorificazione di Dio, che peraltro è una tematica centrale dell'agire cristiano nel pensiero balthasariano, seguendo in questo la morale biblica, sant'Ireneo e la spiritualità ignaziana.

4. K. Mongrain, *The systematic thought of Hans Urs von Balthasar. An Irenean retrieval*, The Crossroad Publishing Company, New York 2002, pp. 240.

Kevin Mongrain propone una rilettura critica del pensiero di Balthasar, evidenziandone una delle fonti principali. A suo parere la teologia di Balthasar è ispirata principalmente a Henri de Lubac. Lo mostra partendo dalla lettura che Balthasar fa di Ireneo, considerato dall'autore come l'articolazione migliore per capire l'influenza del teologo francese sul pensiero del teologo di Basilea. Egli è convinto che solo in questa prospettiva si può cogliere correttamente la sua teologia ed elaborare una critica dell'opera balthasariana a partire dalla sua

logica interna (cfr. p. 17). Nella prima parte del suo studio, nel primo capitolo, *True Gnosis and the Corpus Triforme*, l'autore si sofferma a presentare il ritratto balthasariano di sant'Ireneo. Mongrain si basa su tre saggi di Balthasar: il primo si riferisce all'introduzione all'antologia di testi dell'*Adversus haereses*, il secondo al ritratto di Ireneo proposto da Balthasar nel secondo volume di *Gloria* e infine il terzo al lungo *excursus* sulla teologia di Ireneo nel secondo volume della *Teodrammatica*. L'autore non esclude l'influenza di altri Padri della Chiesa, ma reputa che il pensiero di Ireneo offra a Balthasar l'ermeneutica per comprendere la patristica (cfr. p. 28). Il tema fondamentale messo in evidenza è la teologia della reciproca glorificazione di Dio e della creazione. Mongrain distingue in seguito quattro sottotemi, come la gnosi autentica e il paradosso dossologico, la falsa gnosi e il suo rifiuto del paradosso dossologico; l'interpretazione *** *Corpus triforme* della gnosi autentica; la pedagogia divina che educa l'umanità a riconoscere e a partecipare al *corpus triforme*; infine il conflitto drammatico tra l'autentica gnosi e la falsa gnosi. Nella seconda parte della sua ricerca, intitolata *Corpus Triforme Corollaries*, Mongrain esamina più in dettaglio lo statuto del cristiano, protagonista della battaglia teodrammatica per il *corpus triforme*, appoggiandosi su tre corollari della cristologia di Ireneo. Nel secondo capitolo, *Creation and Redemption*, egli considera come per Balthasar il primo corollario della cristologia del *corpus triforme* sia l'unità della creazione e della redenzione, un'unità nella differenza. L'autore sviluppa il pensiero di Balthasar sulla relazione che esiste tra la natura e la grazia come ermeneutica della teologia della Gloria di Ireneo. Nel terzo capitolo, *The Old and New Covenants*, viene presa in considerazione la concezione balthasariana dell'unità dell'antica e della nuova alleanza a partire dal secondo corollario della cristologia di Ireneo: l'azione redentrice dell'incarnazione del Logos in Gesù e nella Chiesa incontra la capacità di ricevere la grazia inserita nella costituzione iconica dell'uomo al livello creazionale. Nel quarto capitolo, *Christ and Church*, Mongrain si riferisce al terzo corollario della cristologia del *corpus triforme* di Ireneo evidenziando in Balthasar l'insistenza sull'unità nella differenza tra lo Spirito del Cristo risorto e la Chiesa istituzionale. Egli mostra come per Balthasar, in coerenza con l'ecclesiologia di Ireneo, la Chiesa sia un'istituzione pedagogica che mira ad incarnare nei suoi membri il soprannaturale secondo una mistagogia dossologica (cfr. p. 109). Nella terza parte del libro, *Theology in an agonistic context*, l'autore mostra il parallelismo tra la teologia di Balthasar e la lotta contro la gnosi di Ireneo, in quanto considera l'intero progetto di Balthasar come una difesa dell'autentica fede contro i suoi nemici «postcristiani» (p. 133). Nel quinto capitolo, *The making of Modern Gnosticism*, l'autore presenta la concezione balthasariana dello gnosticismo moderno, seguendo la sua analisi di Hegel e di Marx. Nel sesto capitolo, *Refuting ahistorical theologies of*

Salvation history, vengono analizzate le teologie di K. Rahner, di K. Barth, di J. Moltmann e la teologia della liberazione secondo il criterio della loro capacità di resistenza allo gnosticismo. Nel settimo capitolo, *Theodramatic and the Doxological Rule of Resistance*, l'autore considera la risposta balthasariana in ambito teologico per opporsi alla deriva gnostica, sviluppando la chiave teodrammatica e dossologica della sua teologia, prima di concludere nell'ottavo capitolo, *Opening the possibility of internal critique*, con un discernimento critico sul progetto teologico di Balthasar. È proprio quest'ultimo capitolo che può essere considerato come un modello di ermeneutica balthasariana, in cui l'autore offre una chiave per interpretare la teologia di Balthasar seguendo il metodo della critica interna. Mongrain cerca di mostrare che solo un tale metodo permette di giudicare la critica mossa da alcuni autori alla teologia trinitaria di Balthasar, alla quale viene rimproverato un certo gnosticismo hegeliano. Inoltre egli risponde alla critica di coloro che considerano l'assenza di una dimensione politica nel pensiero del teologo di Basilea. Lo studio realizzato da Kevin Mongrain offre agli studiosi di Balthasar un metodo di interpretazione secondo il metodo della critica interna, evitando di rivolgere all'autore critiche estrinseche segnate da unilateralismi riduttivi. Mongrain dunque, con la sua lettura della teologia di Balthasar secondo la chiave di Ireneo, contribuisce ad arricchire la conoscenza del pensiero balthasariano mostrandone l'unità sistematica.

5. R. F. Luciani Rivero, *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, pp. 628.

Nella prefazione allo studio di Rafael Luciani, il professor E. Salmann sottolinea che il lavoro realizzato «deve la sua sobrietà e chiarezza a san Tommaso, il senso teo-filosofico drammatico per il mistero trinitario e l'afflato speculativo a Balthasar, la profondità e la sensibilità sofferta per le contraddizioni, per la abissalità mistica del mistero teandrico e il suo carattere ferito-aperto, serrato ed estetico-estatico a Przywara» (p. 9). Luciani presenta uno studio tipologico dell'analogia a partire dal pensiero di Tommaso d'Aquino, di Erich Przywara e di Hans Urs von Balthasar. La questione dell'analogia appare presto nel cammino intellettuale del teologo di Basilea, in modo particolare nel suo dialogo con Karl Barth negli anni cinquanta. L'influsso del suo maestro di filosofia Erich Przywara a Pullach, per quanto

riguarda l'importanza dell'*analogia entis*, l'accompagnerà durante tutta la sua vita. Inoltre si dirà che, in ultima istanza, Balthasar ha ereditato da san Tommaso la sua concezione dell'analogia. La ricerca svolta da Luciani permette di chiarificare le fonti della concezione balthasariana dell'analogia e di verificare le asserzioni ormai abituali sulla sua metafisica. L'investigazione dell'autore si svolge in tre momenti che formano le tre parti dello studio. Ogni parte è costruita su una tematica specifica dell'analogia, come si può constatare dai titoli: parte I: *analogia nominum*; parte II: *analogia entis*; parte III: *analogia trinitatis*. Luciani considera che ogni autore ha privilegiato una forma di analogia, l'Aquinate l'*analogia nominum*, Przywara l'*analogia entis*, Balthasar l'*analogia trinitatis*. Luciani, pur vedendo questi diversi principi d'azione, riesce ad evidenziare un'unità tra i tre autori. Nella prima parte l'autore presenta il mistero della differenza nella forma del linguaggio. Esiste, secondo Tommaso, un eccesso semantico nell'unità in tensione tra la *res significata* e il *modus significandi*, tensione tra una somiglianza dentro una dissomiglianza sempre più grande. Luciani vede questa concezione presente nel pensiero di Przywara, con la parola che si colloca nel mistero dell'unità in tensione, o in Balthasar, quando parla del mistero dell'espressione e della relazione tra il tutto e il frammento. Luciani mostra come l'*analogia nominum* si risolva come analogia della parola nella forma del *Verbum Caro*. Nella seconda parte l'autore presenta l'*analogia entis* secondo la rilettura del pensiero di Tommaso fatta da Przywara. L'analogia è così la struttura originaria della realtà che è segnata da una tensione contraddittoria e dinamica, fondata sulla *distinctio realis* tomista tra esistenza ed essenza. Questa concezione sarà in seguito ripresa da Balthasar, che vedrà proprio nell'analogia il principio di differenziazione e di polarità del reale. Il mistero della differenza che nasce nell'*actus essendi* non si colloca dunque solo al livello semantico o logico, ma rimanda al livello ontologico, superando una concezione semplicemente logica dell'analogia, che viene integrata nel ritmo polare dell'*analogia entis* che si compie cristologicamente. Nella terza parte, seguendo il pensiero di Balthasar, l'autore analizza il mistero della differenza sotto la forma dell'*analogia trinitatis*, che è presente implicitamente in san Tommaso come *analogia generationis et intelligentiae* e che consiste nel vedere nelle relazioni intratrinitarie il fondamento del mistero della differenza e l'archetipo della struttura analogica originaria della realtà. È nel mistero della croce (Przywara) che l'alterità e la differenza trovano la loro espressione massimale secondo la logica del *commercium* che fa del *Verbum Caro* l'analogia concreta per eccellenza, come afferma Balthasar. Secondo una tale visione, la *Gestalt* della rivelazione, presente nella deformazione dell'*Ungestalt* della Croce, manifesta l'*Uebergestalt* della gloria di un amore divino che ama la sua creatura fino a darsi sulla Croce e che è l'espressione economica dell'*analogia generationis* immanente, della quale la forma ultima è

la kenosi intradivina come origine di tutte le possibili differenze esistenti. Luciani afferma che in questo modo si recupera cristologicamente nella *Caro del Verbum* la profonda unità esistente tra l'ordine logico, l'ordine ontologico e l'ordine teologico-trinitario (cfr. p. 15). Nella parte conclusiva l'autore mostra la fecondità dell'analogia per recuperare la teologia simbolica. La *theologia gloriae*, la *theologia crucis* e la *theologia simbolica* sono tre momenti che si compenetrano e richiedono una teologia simbolica della croce, nella quale si manifesta la sovrabbondanza sempre più grande dell'amore di Dio (cfr. p. 561). Una tale concezione permette di concepire la teologia come un *intellectus amoris* che supera ogni discorso senza però squalificarlo, e che determina l'agire umano secondo la logica del dono e dell'alterità. L'autore alla fine della sua ricerca arriva ad affermare che non c'è teologia senza analogia e che la logica teologica è l'analogica, la logica del ritmo del *semper maior* (cfr. p. 575). La teologia deve dunque recuperare un'ermeneutica analogica. Riguardo allo studio comparativo dei tre autori, Luciani sottolinea la ricchezza di ciascuno, escludendo un'opposizione tra di loro, collocandoli, anzi, nel loro contesto storico ed all'interno del loro pensiero, evitando così ogni riduzionismo dell'analogia al solo livello gnoseologico, ontologico o teologico. Consideriamo lo studio di Rafael Luciani un'opera di riferimento per gli studi ulteriori, che contribuisce a chiarire la discussione che nasce attorno alla concezione balthasariana dell'analogia, mostrandone la sua continuità con il pensiero della *distinctio realis* tomista e la sua originalità nel fondarla nel mistero dell'amore trinitario.

6. Michael Schulz, *Hans Urs von Balthasar begegnen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2002, pp. 174 (Zeugen des Glaubens).

Il libro di Michael Schulz offre un primo sguardo introduttivo sulla vita e sul pensiero di Balthasar in una forma molto viva che mira a fare incontrare l'autore. Nella prima parte introduce il lettore nella vita del teologo di Basilea, con un titolo significativo che riflette bene il *leitmotiv* della sua vita, espresso anche nel titolo di un libro del grande teologo, ossia *Ein Leben im Einsatz Gottes*: una vita nell'impegno con Dio. L'autore ci conduce a conoscere la personalità del teologo e i momenti chiave della sua vita con sottotitoli accattivanti, come per esempio *Kirchenväter contra Fussball* (Padri della Chiesa contro gioco del calcio, p. 30) o ancora *Wieviel Ziele braucht der Mensch?* (Di quanti fini ha bisogno l'uomo?, p. 32), per presentare la questione del dibattito natura-grazia della *Nouvelle théologie*. L'autore ha indicato così

diverse tappe che segneranno il cammino spirituale e intellettuale del teologo svizzero. Rileviamo in particolare la descrizione della vocazione, la sua genesi e la sua maturazione intellettuale (cfr. pp. 24-39). In seguito l'autore descrive la prima attività pastorale con parole molto espressive: «Le attività del tutto "abituale" di un assistente spirituale studentesco» (p. 40). Riguardo a questa fase della vita di Balthasar, Schulz allude all'occasione mancata di scrivere una dogmatica assieme con Karl Rahner (cfr. pp. 43-44) e al suo dialogo con Karl Barth (cfr. 44-45). Segue una lunga descrizione, su quasi 20 pagine, dello scambio spirituale e intellettuale con Adrienne von Speyr (cfr. 48-65). Viene in seguito presentata brevemente la feconda fase di produzione letteraria, che porterà alla Trilogia. Rileviamo ancora l'allusione alla inadeguata classificazione di Balthasar tra i teologi conservatori o progressisti (cfr. pp. 70-72) e la sua polemica con Karl Rahner sul cristiano anonimo (cfr. pp. 72-77). Schulz prosegue in questa prima parte con la discussione nata attorno alla posizione di Balthasar sull'inferno (cfr. pp. 80-81) per concludere con la presentazione della relazione tra carisma e ministero, mostrando la fecondità per la Chiesa suscitata dalla nascita delle nuove comunità, alla quale Balthasar stesso ha partecipato con la fondazione della Comunità di San Giovanni. Nella seconda parte, intitolata *Herrliche Theologe*, Schulz si mostra molto originale, in quanto propone di presentare la teologia di Balthasar secondo la sua valenza antropologica, cercando in un certo senso di conciliare la visione dall'alto, privilegiata da Balthasar, con la via dal basso, adoperata da K. Rahner. Inizia dapprima con un riferimento ad un'espressione di Balthasar, il quale definisce il suo pensiero come una meta-antropologia della verità (cfr. 89-90). Schulz evidenzia come il teologo di Basilea non rinunci a valorizzare l'attività della ragione (cfr. pp. 92-95), accogliendo la *distinctio realis* dell'Aquinate (cfr. 95-97) e accettando in tal modo l'essere come cammino verso Dio, come un essere concepito primariamente nella logica del dono (cfr. pp. 97-100). Inoltre l'autore considera le affinità possibili tra il pensiero di Balthasar e l'idealismo, avendo accolto la dimensione soggettiva dell'essere (cfr. pp. 101-102). In seguito, in un secondo momento della presentazione del pensiero di Balthasar, l'autore analizza la sua concezione della logica divina, insistendo su come, per Balthasar, Dio è il Dio di una possibile rivelazione, allineandosi su questo con K. Rahner (cfr. pp. 103-112). Schulz riconosce alla teologia trinitaria di Balthasar un posto unico nella storia della teologia del XX secolo (cfr. p. 113), ma è cosciente che ci possono essere problemi con la concezione classica degli attributi di Dio. Perciò affronta la questione della differenza tra la concezione greca di Dio e quella cristiana, riferendosi alla possibilità di parlare della sofferenza d'amore per Dio (cfr. pp. 115-117). Nella tappa successiva (cfr. pp. 123-141), l'autore presenta la cristologia di Balthasar e la questione della relazione tra la Trinità economica e immanente. Schulz rileva molto

giustamente l'originalità balthasariana e la sua forza speculativa nel concepire la creazione, la caduta e la salvezza a partire dalla differenza trinitaria che permette di comprendere la problematica della salvezza, la teologia del Sabato santo e il destino trinitario dell'uomo. Rileviamo come l'autore, con questo percorso, conduca il lettore a cogliere il tratto fondamentale del pensiero di Balthasar, costituito dal principio trinitario come principio strutturante tutta la realtà (cfr. pp. 156-165) e fonte di ogni fecondità umana ed ecclesiale (cfr. pp. 166-170). Occorre notare che Schulz è cosciente del fatto che si tratta di un esperimento e qualche lettore potrebbe pensare ad una forzatura di tutto il pensiero di Balthasar, il quale, lo ricordiamo, ha in realtà deciso di cominciare la sua trilogia non secondo l'ordine classico di logica, etica, estetica, ma di rovesciarlo, dopo aver iniziato a scrivere sulla fenomenologia della verità nell'anno 1948. In effetti, Balthasar considera come priorità metodologica la reintroduzione della via estetica nel pensiero teologico, al fine di condurre la teologia ad un decentramento di se stessa, aprendo il soggetto all'ascolto del Tutto che precede l'uomo e che lo invita ad entrare nella logica della glorificazione, e così a rispondere a diversi titanismi dell'epoca moderna che nascono da un'esaltazione del soggetto. Schulz è cosciente di capovolgere la via balthasariana. È un tentativo che ha senso in quanto mette in dialogo Balthasar con Rahner e contribuisce a scagionare Balthasar dal rimprovero di un riduzionismo cristocentrico che soffochi l'*humanum*. Certamente ci sono altre vie possibili per presentare il progetto teologico di von Balthasar, come ha fatto per esempio Kevin Mongrain partendo da sant'Ireneo e dalla tematica della glorificazione reciproca tra Dio e l'uomo, cogliendovi tutta l'importanza della *Herrlichkeit*, che non è solo un preambolo alla teologia di Balthasar ma il suo fondamento portante.

Il volume è stato tradotto e pubblicato in italiano presso la casa editrice Eupress di Lugano nel novembre 2003.

7. M. Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-1967)*, Echter, Würzburg 2002, pp. 336.

Lo studio di Manfred Lochbrunner su Balthasar concerne la sua attività in quanto autore, editore e traduttore, aspetti abitualmente sorvolati dai biografi di Balthasar, contribuendo così a colmare una lacuna importante nella «Balthasar-Forschung». In cinque studi Lochbrunner ci permette conoscere quattro collane, dirette da Balthasar nel periodo che si estende dal 1942 al 1967, concludendo con una ricerca sul progetto di una collana di patrologia. Nella prima collana –

Klosterberg. Europäische Reihe (1942-1952) pubblicata dalla *Verlag Benno Schwabe* e comprendente 51 volumi –, Balthasar viene presentato come costruttore di un'Europa spirituale negli anni bui della seconda guerra mondiale, avendo come progetto una risposta alla barbarie nazista mediante la grande tradizione umanistica dell'Europa e una partecipazione alla sua ricostruzione dopo la guerra. Per realizzare il suo progetto pubblicherà autori che vanno da Sofocle e Platone a Goethe, Nietzsche, Novalis, Nerval, Claudel, Buber, Huizinger e Carl J. Burckhardt. Tra le scoperte di Lochbrunner segnaliamo l'impulso dato al progetto da Konrad Farner, un convinto marxista e membro del partito comunista svizzero. Il secondo studio di Lochbrunner ci mette in relazione con la seconda collana – *Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde* (1942-1951; 1955-1967) edita dalla *Benzinger Verlag* –, dedicata alla testimonianza e all'annuncio della fede da parte di uomini di Chiesa come Agostino, Newman, Charles de Foucauld, ecc., svelando i tratti essenziali della futura ecclesiologia di Balthasar quali la dimensione mariana, la teologia dei santi, una valutazione degli stati di vita e la mistica oggettiva. Nella terza collana – *Christ Heute* (1947-1966) con i 49 volumi editi dalla *Johannesverlag* – Balthasar intraprende, con l'aiuto dei suoi numerosi amici, un dialogo sulle grandi domande dell'uomo contemporaneo. Come nota Lochbrunner, si intravede un preludio alle grandi questioni trattate dal concilio Vaticano II. Il dialogo, svolto da Balthasar senza timore, si presenta come la volontà di manifestare al mondo l'insuperabile eccellenza della forma cristica e ci permette di scoprire il senso della vera cattolicità della Chiesa. Il quarto studio di Lochbrunner percorre la quarta collana – *Sigillum* con i suoi 26 volumi (1954-1965) –, nella quale Balthasar riflette sulla santità della Chiesa, proponendo al mondo l'ideale della santità a partire da alcune grandi figure della teologia, della spiritualità e della mistica e mostrando in tal modo come, per Balthasar, il vero dialogo con il mondo presupponga la santità. In tutti gli studi realizzati da Lochbrunner rileviamo la sua precisa metodologia. Per ogni collana egli presenta il progetto nella sua genesi a partire dall'intenzione espressa da Balthasar, offrendo in seguito un breve approccio contenutistico dei volumi scritti da Balthasar stesso e di quelli dei collaboratori (riguardo ai quali riferisce diversi episodi della loro collaborazione con il teologo di Basilea) e rilevando numerosi tratti della personalità balthasariana, nonché informazioni preziose su quest'epoca dal punto di vista storico, culturale e teologico. Alla fine di ogni studio, viene offerto l'elenco di tutti i volumi della collana. Rileviamo la seria documentazione dell'autore che si appoggia sull'archivio di Balthasar, in modo particolare sulla sua corrispondenza, i contratti d'edizione, le fatture. L'autore, oltre alle sue quattro ricerche, propone uno studio inedito su un progetto per una collana dedicata ad una biblioteca di patristica. Appoggiandosi sulla corrispondenza di Balthasar, sulla testimonianza dei due

ultimi (ancora viventi) tra i 16 collaboratori previsti per il progetto e sui diversi archivi, Lochbrunner è riuscito a ricostruire le circostanze della genesi di questo progetto e il piano previsto, proponendo anche diverse spiegazioni dello scacco balthasariano in un progetto che non ha mai potuto vedere la luce (cfr. p. 312). Il lavoro svolto da Lochbrunner offre una novità alla quale ogni nuova biografia dovrà ormai riferirsi. Mostra, inoltre, l'ampiezza dell'impegno di Balthasar nella ricostruzione di una cultura cristiana, rivelando, come rileva Lochbrunner, la preoccupazione di Balthasar per l'uomo del XX secolo, che egli considerava come il vero motivo della nascita delle diverse collane (cfr. p. 1).

8. G. Parotto, *Zum Einfluss von Hans Urs von Balthasar auf Erich Voegelin, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv Ludwig-Maximilians-Universität, München 2002, pp. 86.*

Lo studio di Giuliana Parotto porta alla luce un aspetto inedito della fecondità intellettuale di Balthasar attraverso lo studio della sua influenza su Erich Voegelin, influenza che è riconosciuta da Voegelin stesso nella sua autobiografia, quando allude all'importanza della lettura del *Prometeo* di Balthasar del 1937, pubblicato nel primo volume di *Apokalypse der deutschen Seele*. Quest'opera balthasariana gli fece conoscere, per la prima volta, la problematica dello gnosticismo e del suo impatto sulle ideologie moderne (cfr. p. 6). Come riferisce la Parotto nel suo studio, l'attenzione alla tematica della gnosi appare chiaramente nella *History of Political Ideas* di Voegelin (cfr. p. 8). Voegelin stesso riconoscerà che nella redazione della *History of Political Ideas* l'aiuto di Balthasar per cogliere la storia dello spirito del XIX secolo fu notevole (cfr. p. 9). Un altro riferimento a Balthasar appare nel *Die Neue Wissenschaft der Politik* (1952) e più tardi nel *Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit* del 1960. Voegelin è particolarmente attento alla problematica della relazione tra la natura e la soprannatura che serve per spiegare il rapporto tra l'utopia e la gnosi (cfr. p. 11). La Parotto mostra che l'abbinamento tra gnosi e storia è da collegare alla *Theologie der Geschichte* del 1950 di Balthasar. Dopo aver evidenziato queste relazioni, l'autore presenta un'analisi più elaborata dell'articolazione di questa relazione tra gnosi e storia in Balthasar e Voegelin. Nel primo capitolo viene presentata la concezione della gnosi dell'*Apokalypse der deutschen Seele*, la dimensione assiologica e teleologica dell'escatologia. Nel secondo capitolo evidenzia la ripresa di queste dimensioni dell'escatologia nel *Die Neue Wissenschaft der Politik* di Voegelin, per mostrare la differenza tra l'escatologia immanentistica della gnosi moderna

– che genera una concezione della storia senza finalità – e l’escatologia cristiana (cfr. p. 28). Nel terzo capitolo l’autore riflette sulle differenze tra Balthasar e Voegelin nel modo di interpretare la tematica della gnosi. Se per Balthasar la gnosi è un tentativo di far prevalere la conoscenza sull’amore (cfr. p. 44), per Voegelin è la mancanza di fede a limitare la conoscenza umana e la sua comunicazione con il Dio trascendente (cfr. p. 49), in quanto la fede impedisce il ripiegamento su se stesso dello spirito. In questo senso la fede è, per Voegelin, un apriori del pensiero non solo teologico ma anche filosofico. Nel quarto capitolo si approfondisce dal punto di vista antropologico la differenza tra Voegelin e Balthasar. Se per Balthasar l’antropologia gnostica è il frutto di una naturalizzazione del soprannaturale con l’apparizione di una teologia antropocentrica, la Parotto considera lo gnostico come un provocatore di Dio, come uno che «assale Dio», piuttosto che essere distruttore di Dio, come pensa Voegelin (cfr. p. 58). Inoltre l’autrice vede piuttosto l’influenza di Scheler sull’antropologia dell’apertura dello spirito (del rimanere aperto) di Voegelin, che si distanzia dalla dimensione interpersonale nel rapportarsi a Dio dell’antropologia balthasariana, per la quale la trascendenza non si riduce ad un volto anonimo senza figura, come per Voegelin (cfr. p. 59). Di conseguenza l’autrice s’interroga, nel quinto capitolo, se Voegelin non cada egli stesso nello gnosticismo secondo i criteri sviluppati da Balthasar (cfr. p. 60). Nel sesto capitolo la Parotto presenta la relazione esistente tra l’ontologia e la storia a partire dalla prospettiva cristocentrica che appare nella *Theologie der Geschichte*, in quanto, per Balthasar, Cristo è l’Archetipo, il centro della temporalità e della storia, essendo egli l’*universale concretum et personale* (cfr. p. 78). Inoltre Cristo non è solo il senso come forma della storia, ma anche senso come norma, distinguendosi in ciò dalla concezione dell’*Eidos* di Voegelin, che lo comprende piuttosto in senso aristotelico. Per Balthasar l’*eidos* dell’uomo si trova in Dio; è l’*eidos* nella grazia (cfr. p. 80). In questa prospettiva, come nota la Parotto, per Balthasar Cristo non è solo un *eidos* tra gli altri ma l’*Eidos* della storia, l’*Eschaton* in quanto compimento della storia (cfr. p. 81). Voegelin non ha mai voluto integrare tale compimento cristologico, volendo limitarsi all’orizzonte puramente filosofico (cfr. p. 82). Nella sua conclusione l’autrice rileva che, nonostante l’influsso di Balthasar su Voegelin sia evidente per quanto riguarda la struttura della destinazione soprannaturale e della gnosi, egli se ne differenzia a causa di un’interpretazione diversa dell’escatologia cristiana. Se per Balthasar l’assiologia rappresenta il rapporto verticale con l’assoluto, e la teleologia lo sviluppo di questo rapporto sulla linea temporale, per Voegelin l’assiologia e la teleologia vertono entrambe sulla direzione trascendente. Questo determina la concezione del «rimanere aperto» balthasariano sostanziato dall’amore, mentre quello di Voegelin è sostanzialmente relativo al mistero, la cui premessa è costituita dalla fede (cfr.

p. 86). Lo studio della Parotto contribuisce ad illustrare la specificità del pensiero balthasariano, oltre che ad evidenziare i punti di contatto fecondi per lo sviluppo di autori contemporanei come Voegelin.

9. R. Sala, *Dialettica dell'antropocentrismo. La filosofia dell'epoca e l'antropologia cristiana nella ricerca di H.U. von Balthasar: premesse e compimenti*, Edizioni Glossa, Milano 2002, pp. 464 (Dissertatio Series Mediolanensis 10).

Lo studio di Rossano Sala permette di superare un'opposizione sterile tra via antropologica e via teologica, classificando unilateralmente Balthasar nella seconda. Giustamente, come osserva Pierangelo Sequeri nella prefazione, «il teologo di Basilea ha nutrito la *mens theologica* nella frequentazione diretta e creativa della *Denkform* antropologica contemporanea: filosofica, estetica, spirituale, letteraria» (p. X). Sala intende offrire al lettore il percorso balthasariano come modello di uno stile cristiano del pensare, così come Sequeri sottolinea ancora nella prefazione, a proposito del bisogno attuale di «un *pendant* culturale del pensare cristiano, capace di credito e legittimazione in chiave antropologica e squisitamente filosofica» (p. XI). L'autore è convinto che le opere maggiori di Balthasar siano l'esito di un lavoro preparatorio che consiste di tre filoni: il filone del dialogo con la cultura, il filone della patristica e della spiritualità ed infine il filone dell'ecclesialità. L'autore si concentra nel suo studio sul primo filone, il meno conosciuto dei tre. Inizia con una breve introduzione, nella quale sottolinea l'importanza di una fede in dialogo con la cultura, il che trova un esempio nel metodo balthasariano dell'apprezzamento critico, capace di integrare i frammenti di verità presenti in ogni pensatore (cfr. p. 11). Nella prima parte Sala presenta il pensiero di Balthasar in dialogo con l'uomo d'oggi, a partire dalla sua opera giovanile del 1956 *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, opera che egli analizza nel primo capitolo, considerandola come una fenomenologia dell'uomo contemporaneo. L'autore ne presenta un'analisi precisa ma anche condotta con un discernimento critico, considerandola come un'opera interlocutoria, nel senso che Balthasar abbandona in seguito un modo trascendentale e antropocentrico di proporre la teologia (cfr. pp. 65-80). Nel secondo capitolo viene presentata la piccola opera balthasariana *Der Christ und die Angst*, nella quale il teologo di Basilea analizza uno degli aspetti della modernità, ovvero l'angoscia. Sala vi vede una risposta di Balthasar per l'uomo di oggi, concludendo con una breve ripresa critica a proposito del mancato dialogo con le scienze umane (cfr. pp. 106-114).

Nella seconda parte, nucleo principale dello studio, l'autore presenta il pensiero balthasariano in dialogo con la filosofia nel primo periodo della sua produzione, che precede l'incontro con Adrienne von Speyr. Nel terzo capitolo viene considerato un testo fondamentale per comprendere il cammino filosofico di Balthasar: si tratta di *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*, pubblicato alla fine del 1946 ma che mantiene tutto il suo valore, in quanto presenta il rapporto tra filosofia e teologia, tra fede e ragione (cfr. p. 121), e nel quale sono presenti tutti i temi filosofici più cari a Balthasar, come la relazione genetica della filosofia con la rivelazione, la differenza ontologica, l'*analogia entis*. Dopo questo capitolo, che l'autore considera come il filo rosso della ricerca successiva, si affronta in un'analisi sistematica il dialogo di Balthasar con la filosofia moderna svolto nella *Apokalypse der Deutschen Seele*. La sua analisi è preceduta dal quarto capitolo, molto utile in quanto propone un'introduzione metodologica alla lettura dell'*Apokalypse*. Il quinto capitolo presenta il primo volume dell'*Apokalypse*, *Prometeo*, che è dedicato all'analisi della visione romantica e idealistica del mondo, riassunta da Balthasar nel mito di Prometeo, sottolineando che il clima spirituale dell'epoca prometeica nasce da una frammentazione della sostanza escatologica cristiana. Nel sesto capitolo Sala si sofferma sul principio dionisiaco, che è la cifra originale, secondo Balthasar, per interpretare la cultura tedesca da Nietzsche in avanti. Egli confronta il pensiero di Nietzsche con quello di Dostoevskij secondo il principio dionisiaco. Nel settimo capitolo l'autore mostra come per Balthasar la guerra metta a nudo la contraddizione dionisiaca e provochi uno spostamento, all'interno del dionisiaco, dal polo naturale verso il polo spirituale con l'egemonia dello spirito sulla vita. Sala presenta l'analisi balthasariana della fenomenologia di Scheler e di Husserl come correnti che offrono al mito dionisiaco la sua ontologia formale; egli prosegue con l'analisi dell'antropologia della finitezza di Heidegger e di Rilke e conclude con l'inizio del dialogo che Balthasar intrattiene con la teologia di Barth, vedendo in essa una teologia dionisiaca. Nell'ottavo capitolo l'autore offre al lettore una ripresa critica molto suggestiva della visione balthasariana, evidenziando, fra l'altro, il metodo decisamente antropologico, che giunge, alla fine, ad una risultante cristocentrica, allorché il Balthasar maturo rovescerà i presupposti metodologici dell'*Apokalypse* pur senza rinnegarli (cfr. p. 407). La ricerca di Sala merita un apprezzamento positivo, in quanto arricchisce la conoscenza di un periodo poco studiato del pensiero di Balthasar, conoscenza che permette però di cogliere la genesi di tutto il suo successivo progetto filosofico e teologico. Della conclusione dell'autore riteniamo molto positiva la sua insistenza sulla necessità di una lettura integrale di Balthasar (cfr. p. 440), la non adeguatezza della divisione tra un Balthasar primo e secondo (cfr. p. 441), la possibilità di

assumere la lezione balthasariana per un dialogo con l'umanesimo contemporaneo (cfr. p. 442).