

G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Prefazione di H. U. von Balthasar, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1977, pp. XX + 418 (Analecta Gregoriana, 207).

In un volume di più di quattrocento pagine, il P. Giovanni Marchesi ci offre un'attenta ricerca sulla cristologia di Hans Urs von Balthasar, frutto di un impegno e di una bravura non indifferenti. Alla data a cui M. effettivamente giunge con la sua analisi (1974 circa) la produzione del teologo svizzero era infatti già più che cospicua per quantità; ed è noto che essa in genere non è di facile lettura, tanto meno facilmente riconducibile a sintesi. Lo stesso M. paragona l'impegno per una simile rilettura ad una specie di «quadratura del cerchio» (149): si tratta di «porre in forma lineare un sistema ciclico, quale è quello di Balthasar» (ivi, cors. di M.), di analizzare un'opera che pur nella sua vastità non concede, e sembra non voler concedere, spazio e interesse all'analisi organica. B. infatti dell'unità e della sintesi fa non solo il centro dell'attenzione ma anche un principio di metodo, forse davvero, come M. ripetutamente fa notare, per una particolare sintonia ed un particolare discepolato nei confronti del quarto vangelo. È riuscito M. in questa «quadratura del cerchio»? Ci sembra sostanzialmente che sí. O meglio: ci sembra che una lunga pazienza gli abbia permesso di muoversi con sicurezza nel «cerchio». Quanto poi alla «quadratura», ben preannunciata nell'indice dell'opera, essa rimane tutto sommato faticosa per il lettore, che ha l'impressione di essere un po' sempre da capo: condotto forse così meglio a conoscere B. per connaturalitatem, ma un po' in difficoltà qualora nutra il desiderio, almeno in parte legittimo, di poter consi-

derare acquisiti dei risultati parziali su cui non ritornare ulteriormente se non proprio per necessità del discorso. Cosicché, giunto a p. 381, si trova a condividere festosamente la soddisfazione di M. nello scoprire uno svolgimento più lineare del solito nel B. di *Mysterium paschale* («Da parte nostra abbiamo cercato di seguire un filo logico, svolto in linearità. E questa, una volta tanto, ha trovato corrispondenza nella stessa impostazione discorsiva di B.»).

Il compito di M. era reso anche più arduo per il fatto di aver messo a tema precisamente la cristologia, cioè il centro dinamico della visione teologica di B. Questa cristologia è sintetizzata felicemente nel sottotitolo del libro: «La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio». Della «espressione» (*Ausdruck*: cfr. 191 ss.) infatti anzitutto si tratta, del donarsi del Dio «invisibile» (275 ss.; 390 ss.) nel «visibile» della «figura» (18) di Cristo. La ricomposizione della dimensione redentrice e di quella rivelatrice di Cristo è giustamente indicata (335 s.) come uno dei momenti più significativi e dei risultati migliori del progetto teologico di B. Certo questa angolatura è stata favorita dal fatto che tra le opere considerate di B. campeggia quella «Estetica teologica» che, come B. stesso fa rilevare nella prefazione (VIII-XI), è stata in realtà progettata solo come prima parte di una trilogia: «estetica», «drammatica», «logica». M. non poteva che lavorare su testi già dati: questa è una prima e più che rispettabile giustificazione dei suoi risultati (VIII-IX). E tuttavia forse la sua visione di insieme può essere valutata positivamente anche per una ragione meno contingente e più pertinente. Di «drammatiche» e di «logiche» la teologia tutto sommato non è priva, poiché l'abitudine ad elaborarla secondo le categorie del bene e del vero non si è mai estinta; fare dell'«estetica» un

programma teologico esplicito è stato invece certo più originale. Per questo appunto l'«estetica» di B. sembra candidata ad una particolare menzione negli annali della teologia. Comunque sia, l'intuizione generale della «figura di Gesù Cristo» come «espressione visibile di Dio» sta al centro della rilettura che M. fa della cristologia di B. Il libro si articola in sei capitoli, che appaiono logicamente collegati a due a due. I primi due considerano la presentazione di Gesù Cristo come «figura», nella sua unità sintetica originaria (I) e nel suo presentarsi «glorioso» (II). Il III e il IV considerano rispettivamente la dinamica discendente e ascendente di Gesù come Parola del Padre e come Risposta al Padre. Gli ultimi due capitoli esaminano più analiticamente l'esprimersi di Dio in Gesù e la sua modalità paradossale: esso ha forma «dialettica» (V), ma nella dialettica si afferma anzitutto una multiforme struttura di identità (VI).

Lo schema, come si vede, è robusto; l'analisi attenta, pregevole. Particolarmente utile per introdurre alla comprensione di B. abbiamo trovato la puntuale ricognizione del lessico non sempre ovvio del teologo svizzero, promessa nella n. 45, a p. 25 ed effettivamente, abbondantemente offerta. Vengono non solo tradotti ma valutati e pesati termini come *Gestalt* (18); *stimmen*, *Stimmung* ecc. (18-19); *Ent-* e *Einfaltung* (82; 86); *Anspruch*, *Vollmacht* (96; 259-260); *Ausdruck* (168; 191 ss.) e i suoi sinonimi (200; 204); *vermitteln* (188, n. 112); *nehmen*, *annehmen* ecc. (188-189); *anmessen* (189 s.); *Öffnung*, *Offenheit*, ecc. (220 s.); *Wucht* (240); *Zeitigung*, *Verewigung* (243, n. 71); *Form* (257), ecc. Questa ricognizione del lessico di B. ci sembra necessaria, perché esso è certo originale e spesso imprevedibile. Potremmo però d'altro canto dire che questo lessico è cosiffatto anche perché B. non prende cura di organizzarlo con rigosità: minuzioso fin nelle sfumature con le formulazioni tecniche del dogma e della teologia più classica, là dove si esprime in modo più proprio sembra piuttosto lasciar libero corso alla ricerca dell'efficacia suggestiva e della descrizione immaginifica, perfino barocca. La cosa in sé non ci sembra né particolarmente entusiasmante né particolarmente disdicevole; si tratta di un più

che rispettabile «stile», del genere di quelli del *Fächer* dell'Estetica. Esso impone però di non intendere come tecniche e rigorose formulazioni che hanno indole immaginifica. M. stesso lo rileva (344) a proposito del complicato vocabolario riguardante la kenosi («Ci sembra di poter dire: B. è "forte" nella descrizione della Kenosi vista fin nelle sue conseguenze ultime, ma è un po' "debole" nelle espressioni, diciamo tecniche, dell'occultamento della divinità»). Da parte nostra p. es. ci siamo chiesti se l'analisi semantica di M. sulle sfumature (peraltro certo non irrilevanti) tra l'uso balthasariano di *Ausdruck* e di *Werkzeug* (168; cfr. 393) non sia da questo punto di vista fin troppo minuta.

Oltre all'analisi linguistica, meritano di essere notati come interessanti anche i rimandi di tipo storico, che permettono di incorniciare l'opera (e in particolare la cristologia) di B. nella teologia contemporanea. Per quanto B. da un lato sia istintivamente un solista, dall'altro cerchi e trovi punti di riferimento culturali e teologici su un orizzonte insospettabilmente vasto, è anche certo che il quadro dei suoi più immediati interlocutori (assunti in positivo o in negativo, per simpatia o per contrasto) è significativo ed illuminante. Pensiamo a Hegel e Heidegger, Barth e Bultmann, De Lubac e Przywara, Rahner e von Speyr. Pensiamo alle correnti filosofiche, esegetiche, teologiche pro o contro le quali B. scrive. Anche quando (ed è spesso) afferma di dover essere e di essere attento solo alla figura oggettiva della rivelazione, a Cristo cioè, e magari in particolare al Cristo giovanneo, B. a nostro avviso non può essere ben compreso se non in rapporto a queste coordinate. Il suo stesso oggettivismo il più delle volte ha anzitutto un senso polemico contro unilaterali programmate da forme di esegesi o filosofie o teologie di vario orientamento. Tutto questo viene fatto più di una volta notare da M. Globalmente ci sarebbe piaciuto vederlo di più in concreto, anche se è ben comprensibile e più che ragionevole il tipo di limitazione che M. si è imposto. Sta di fatto che obiettivamente l'analisi descrittiva della teologia di B. perde un po' di colore per questa scarsa tridimensionalità: lascia l'impressione non di una teologia situata ma di una *theologia pe-*

*rennis*, con tutto quello che una simile prospettiva può offrire di vero ma anche di fittizio. L'unilateralità, p. es., di alcune prese di posizione e di alcune polemiche rimarrebbe opportunamente ridimensionata qualora le loro coordinate storiche risaltassero di più. Certo B. non aiuta molto chi si accinge ad un lavoro di questo genere; per questo non vorremmo che la nostra annotazione sembrasse sottovalutare la ricerca di M. Ci si permetta però di sorridere di fronte ad affermazioni come « In B. c'è il superamento netto dell'ebionismo... » (374). Ci possono essere forse anche buone ragioni per pensare che esistano forme di teologia oggi riconoscibili in qualche modo come « neo-ebionite », e che contro esse B. prenda posizione; ma in tal caso è giusto assumersi esplicitamente (o attribuirle a B., se è il caso) la responsabilità di un simile collegamento storiografico, poiché certo il superamento dell'ebionismo in quanto tale non può essere ritenuto motivo di merito singolarmente originale per un teologo del XX secolo. Più in genere, il tipo di analisi cui globalmente M. si è dedicato lascia l'impressione di una meno dichiarata distanza critica tra lui ed il suo autore. Non vogliamo sottovalutare il significato di rilievi anche perplessi o insoddisfatti o negativi, che non mancano nel saggio; tanto meno ci permetteremmo di far degli appunti a M. per il fatto che lo troviamo abitualmente d'accordo con B. nelle prospettive e nelle conclusioni. Non di questo si tratta. Abbiamo invece l'impressione che il significato dell'intero studio sarebbe rimasto più perspicuo qualora la distanza tra l'interprete e l'interpretato fosse stata più evidente. Si tratta infatti, tra l'altro, di un saggio su un autore vivente: su un autore quindi che si presume attualmente accessibile in modo diretto ed immediato. A contributi di questo tipo il lettore chiede dunque anzitutto quello che l'accostamento diretto dell'autore in questione difficilmente può dare: o la rapidità del riassunto (ma anche di fronte alla mole degli scritti di B. le più di quattrocento pagine di M., relative alla sola cristologia, non sono poche) o appunto una rilettura situata e situante. Precisamente in questo senso parliamo di distanza critica.

Queste ultime osservazioni ci offrono lo spunto per esprimere un interro-

gativo di più vaste dimensioni, forse non nuovo ma che la lettura del libro di M. ci ha a più riprese risvegliato. Non sapremmo tanto bene dire se esso riguardi propriamente il lavoro di M., o non piuttosto lo stesso B. L'interrogativo riguarda il senso del teologare, i criteri con cui valutare il lavoro teologico, i fini e i metodi della teologia. È evidente che ogni buona teologia produce anche un risultato dossologico, contiene una professione della fede, dà nuova eco all'unico evangelo della salvezza. Ma è questo il suo preciso, specifico compito e significato? A un teologo si deve chiedere anzitutto di ripetere con correttezza, con convinzione, con vigore la dottrina già nota, o specificamente qualcosa d'altro? Evidentemente non è buona teologia quella che non sa dire e valorizzare precisamente la dottrina della fede della Chiesa. Ma questo non sarà solo un presupposto, per quanto necessario, del lavoro teologico? Citiamo, un po' a caso ma non troppo, alcune righe che ci sembrano sintomatiche: « Alla domanda: *chi* è Gesù Cristo? Urs von Balthasar dà una risposta costante e chiara: egli è il Figlio di Dio, il Verbo, il Logos del Padre fatto uomo. Ed alla domanda: *che cosa* è Gesù Cristo? corrisponde una risposta altrettanto esplicita e costante: egli è Dio e uomo » (178-179, cors. di M.). L'analisi di M. come la teologia di B. non si fermano lì; e tuttavia l'ampiezza dello spazio dedicato a rilievi di questo genere ci sembra troppo vasto. Troppo in M.? troppo in B.? Ecco, p. es., delle domande a proposito delle quali sentiamo la nostalgia di quella distanza critica di cui si diceva.

La domanda sul rapporto tra la proclamazione del dato e lo specifico lavoro teologico ci sembra particolarmente pertinente in quanto tra gli aspetti della cristologia di B. che M. fa emergere con insistenza c'è una scelta convinta per un itinerario « dall'alto » rispetto a possibili itinerari « dal basso ». Si tratta di una faccenda molto complessa, che non può essere risolta con un semplice vittorioso appello alla trascendenza. Certo il dato ha una priorità da salvaguardare rispetto alle ricerche di ogni tipo; ma non può essere elusa la domanda su come il dato sia dato. Certo la parola detta dal Padre viene prima del nostro dire la parola; ma questo non dice ancora come possiamo dire la parola noi, che non

siamo il Padre, e che non possiamo parlarla « dall'alto ». Certo il dato della fede ci è offerto come un insieme, come una parola sintetica che precede l'analisi; ma quale rispetto per la pazienza e l'umiltà dell'analisi esige proprio l'impegno ad accogliere la parola della sintesi! Certo il dato non deve essere sostituito da visioni d'insieme arbitrarie di esegeti o filosofi o teologi; ma il semplice ribadire il dato contro queste unilateralità è ancora solo un momento grezzo della controversistica. La « grande » teologia (o forse la teologia senza aggettivi) comincia là dove, magari anche in contrapposizione a riduzioni di questa razza mai estinta, non ci si limita a ribadire il noto nelle forme note (questa è omologia, non ancora teologia) ma lo si pensa in modo tale da farne emergere ricchezze inesplorate ed inesprese. Per questo la fecondità di ciò che è « dall'alto » si rivela precipuamente in quella teologia che ha la pazienza degli « inconcludenti » meandri del lavoro « dal basso ». Non è forse questa una conseguenza del modo in cui ci è stata donata appunto la figura di Gesù Cristo come espressione visibile di Dio? Ecco perché l'insofferenza verso i lenti meandri della ricerca umana, e dell'esegesi in particolare, non riesce a strapparci entusiasmo. Per quel che riguarda in particolare B., abbiamo l'impressione che egli conosca il panorama dell'esegesi contemporanea più di quanto un suo certo uso approssimativo e talora aprioristico della Scrittura non lasci intravedere; e siamo ben convinti che è più che giusto che non tutti ripercorran e facciano ripercorrere ai lettori gli interi itinerari della ricerca che sta alle loro spalle. Tuttavia questo, che ci trova consenzienti come principio pratico, della prassi del teologare, non ci sembra che possa e debba diventare principio teorico; tanto meno che lo diventi per un appello al discendere della parola « dall'alto » che è francamente fuori tema. Molti infatti sono i modi in cui si può ridurre « la Scrittura ad una cava di pietre » (404): su questa faccenda avremmo desiderato che M. ci avesse aiutato a vederci più chiaro. Qualcosa di analogo a quello che diciamo a proposito della Scrittura vorremmo dirlo a proposito dei diversi autori, di diverso tipo, che B. incontra e fa incontrare (3 ss.; 399). Il metodo « prettamente fenomenologico »

(402) di B. ci sta bene. Ma di fronte alla constatazione che « Egli costruisce e specifica il proprio pensiero analizzando ed elaborando il pensiero altrui. Spesso è difficile distinguere dove termina la "citazione" e dove inizia la riflessione propria. Questo vale per gli autori a sfondo letterario, filosofico e teologico, come anche per la Scrittura » (ivi) ci rimane il sentore di una certa strumentalizzazione. Il sospetto non può essere fugato con il semplice appello alla fedeltà cattolica ed all'ispirazione patristica di B. (350-351), né con un semplice richiamo ad una « intelligenza vertiginosa », ad uno « spirito vulcanico », ad un « animo poetico, contemplativo e quasi mistico » (402). Rimane l'esigenza appunto di quella distanza critica che, se vale l'osservazione testé citata di M., B. stesso offrirebbe scarsamente in rapporto agli autori a cui si richiama.

In conclusione, applaudiamo al lavoro paziente, tenace, non facile e pur ben riuscito di M.; non siamo altrettanto pronti a dividerne semplicemente gli entusiasmi. Ci si permettano infine alcune annotazioni molto spicciole. A p. 146 troviamo *Gottmenschheit* tradotto con « umanità divina ». Nonostante l'inequivoco chiarimento apportato dalla n. 213, la dizione ci sembra realmente infelice. Presumibilmente il termine balthasariano non allude alla *Menschheit* di Dio (certo non divina), bensì alla condizione di *Gottmensch* (teandrica, se si vuole) di Gesù. A p. 170 ci ha lasciati perplessi l'idea di un'espressione « onomatopeica » dei momenti del mistero dell'incarnazione. A parte il fatto che non risulta perspicuo quale effetto sonoro particolarmente interessante abbia il testo di B. (evidentemente il tedesco, riportato nella nota), realmente non sapremmo quale melodia dell'incarnazione possa essere sonorizzata con una onomatopea. Alle pp. 332 e 371 troviamo l'aggettivo « prolettico » con un senso piuttosto strano in rapporto al lessico teologico corrente: non sarebbe stato inutile un chiarimento. Parimenti alle pp. 346 e 373 troviamo « avito » pressapoco nel senso di « originario », derivato dal Padre. Si sarebbe potuto indicare se e che cosa vi corrisponda nel tedesco di B., perché invero trattandosi propriamente del mistero divino del Figlio l'immagine non è senza

stranezza. A p. 390 troviamo un'inversione difficilmente spiegabile tra ciò che è ontico e ciò che è ontologico. A p. 361 lo svolgimento del discorso si fa pressoché inintelligibile, attorno all'affermazione che « B. rifugge da un soggettivismo gnostico ». Dobbiamo tentare di capire il testo così? o forse leggere « oggettivismo »? o « agnostico »? In generale dal punto di vista tipografico da questo volume ci si poteva aspettare di più.

TULLIO CITRI I

A. RIZZI, *Cristo verità dell'uomo. Saggio di cristologia fenomenologica*, Roma, ed. AVE, 1972, pp. 375.

Volendo descrivere il genere letterario di questo volume mi spunta la parola « Summa »! Non è certamente appropriata e lo stesso A., probabilmente, si ribellerebbe. Tuttavia è vero che nel suo libro sono coinvolte: storia del pensiero, letteratura antica e moderna, analisi antropologica, esegesi dell'Antico e del Nuovo Testamento, teologia dogmatica, etica, apologetica.

Scopo dell'A. è: mostrare come quel Gesù, di cui parla ora il Nuovo Testamento, è insieme storico e kerygmatico, evento e interpretazione, dato e proclamazione del suo significato, fatto del passato e sempre appello e risposta per ogni uomo che cerchi senso-libertà-amore dentro e al di là del non-senso, del determinismo, del narcisismo, in cui sembriamo immersi con un imprevedibile voce: quella che ci dice: « eppure un senso ci deve essere, e tu devi, tu hai pure una responsabilità ».

Il Gesù di cui parla il N.T. — dato di fatto anche per Bultmann, Van Buren e altri, con i quali l'A. è in dialogo — è un « singolare, unico e una volta per tutte » detto e continuamente proclamato. Questo Gesù è uomo credente in Dio come Padre « suo » in un modo unico e irripetibile; è uno che ha scelto di ubbidire al Padre accettando di vivere da servo e di morire con noi e per noi; è uno che, per amore al Padre e perché il Padre ci ama, ha amato noi; è uno che il Padre ha risuscitato da morte, manifestando così il suo sì a lui e a tutto quanto con lui era connesso; è uno costituito dal Padre fonte dello Spirito.

Per questo Gesù, con tutti questi aspetti, l'uomo trova dunque un trascendente giudizio e una trascendente speranza: un no umano-divino al senso di totale non-senso, al determinismo fatalista, alla chiusura nel narcisismo; e un sì alla ricerca di un senso globale per la storia umana e mia, alla voce e alla ricerca della libertà, all'appello all'amore.

Tutto ciò va assunto nel suo complesso di testi, storia, interpretazioni, relazione col Trascendente e con l'umano. Di questo complesso è sostanziata la fede cristiana tradizionale, la cristologia e l'antropologia che ne dipendono.

Ignorarne a priori qualche elemento significa: chiudere la fede in una fede preconstituita da « me »; oppure pretendere di parlare di Gesù a prescindere dalla fede di cui i testi già sono testimoni, anzi dalla fede che già c'era in Gesù; oppure e comunque parlare di Gesù in modo monco, inautentico. Il terzo errore è quello di qualsiasi teologia parziale. Il secondo è quello dell'apologetica positivista-fondamentalista (anche se in buona fede, come quella cattolica). Il primo è quello di persone come Bultmann, Van Buren e altri.

Il valore quindi del libro del R. è quello di voler indicare una pista per un approccio corretto al tema di Cristo e per un valido aggancio tra la fede proveniente dai testi e l'autocomprensione dell'uomo. Attorno a questo valore primario ce ne sono altri, che interessano filosofi, teologi, apologeti, storici, letterati, pastori d'anime, uomini d'ogni condizione. Non tutto è facile da capire, anzi; l'erudizione infatti e il linguaggio del R. non rendono il libro accessibile a tutti. Non tutto poi è accettabile; in una specie di Summa come questa molti punti potrebbero aprire porte a precisazioni e discussioni a non finire; l'A. stesso ne pare consapevole.

Ma la forza dell'impianto sembra notevole e il tentativo esemplare.

GIOVANNI GIANINI