Hans Urs von Balthasar

TEOLOGIA DELLA STORIA

Una traccia

Kerygma e presente

Edizione italiana e prefazione
a cura di Francesca Peruzzotti

Postfazione di Pierangelo Sequeri

EDITRICE
Queriniana

PREFAZIONE
ALLA NUOVA EDIZIONE ITALIANA

Francesca Peruzzotti

Un'indagine teoretica dedicata alla storia è intimamente anacronistica: il compito di pensare si adempie solo a distanza rispetto alla dinamica vivente; per quanto ciò non coincida con l'estraneità, non corrisponde neppure alla presa diretta. Pertanto, quale che sia l'ambito delle ricerche, lo sforzo della teoria è sempre esposto al rischio di normalizzare la realtà che valorizza. Quando incontra la storia, le aporie della sua pretesa arrivano addirittura al rovesciamento: in molti casi soffocando la sua vicenda nella coincidenza della logica con il fattuale, oppure, in sporadiche circostanze, mettendosi al servizio della storia medesima, riconoscendola cioè soggettività autentica.

Nell'epoca identificata da accelerazione e presentismo, proporre una teoria della storia in quanto tale appare ancor di più fuori tempo, quando sembra non potersi delineare alcun orizzonte d'attesa, tantomeno un creativo riferimento all'origine passata. Eppure, proprio nella contemporaneità è urgente ricercare una teoria che eviti la totalizzazione di ciò che indaga decretandone la fine e che, al contempo, valorizzi l'assolutezza dei frammenti o delle rovine che producono la storia senza trapassarla nel futuro; infatti, quella teoria coincide con la sua critica.

Ugualmente inattuale, infine, è realizzare l'impresa mettendosi in ascolto di uno scritto come *Teologia della storia* di Hans Urs von Balthasar: non solo perché la complessità data dal riferimento teologico sembra un'aggiunta di impedimenti, ma anche in virtù della peculiare collocazione di quel testo entro l'*opus* balthasariano e, da ultimo, per la conseguente recezione critica che ha ottenuto.

La lettura si struttura dunque secondo una stratificazione di anacronismi, ma proprio loro determinano la capacità del libro di superare la prova del tempo, rendendolo un'opera di sicuro interesse per il presente, garantendo il profitto di chi è disposto a lasciarsi coinvolgere dal suo fascino.

Di fatto, le vicende di quel testo sono perlopiù contraddistinte dal suo oblio: il mancato inserimento di *Teologia della storia* nel piano delle *Ope-*

re[1] è riconducibile all'opzione esplicita dello stesso von Balthasar, ma ciò ha decretato la sua scarsa rivalutazione. Frettolosamente, essa si è riflessa sull'interpretazione generale attribuita al suo impianto speculativo, che solitamente è ottenuta valorizzando la novità dell'estetica teologica, oscurando però il suo aspetto drammatico, che invece le è correlativo. Nondimeno, in mancanza di quest'ultimo risulta arduo rendere conto del peso antropologico della finitezza, quindi della specificità della rivelazione cristiana in quanto tale[2]. Al di là delle pur imprescindibili verifiche critiche a proposito della effettiva possibilità di giungere a quell'equilibrio, è da rilevare che, soprattutto in ambito italiano, il testo è risultato perlopiù trascurato[3], anche in virtù del lungo silenzio editoriale che ha fatto seguito alla pubblicazione della traduzione della seconda edizione[4]. Ben altra sorte rispetto a quanto accaduto per altri idiomi[5] e per la versione definitiva in lingua originale[6]. Il proliferare delle traduzioni è un indice indubbio del rilievo speculativo di quel testo, ottenuto tramite l'efficacia del ragionamento, fluido e sintetico. Il lettore potrà scoprire con agio le caratteristiche che favoriscono la godibilità dello scritto, rendendolo anche più accessibile rispetto ad altri frutti della produzione balthasariana; ci limiteremo ora a motivare alcune istanze che contribuiscono al suo rilievo teoretico, sia perché sintoniche, sia perché insolite rispetto al percorso complessivo dell'Autore.

Come già accennato, il carattere specifico di *Teologia della storia* risiede innanzitutto nella sua eccentricità rispetto alla complessiva produzione balthasariana e alla vulgata della sua recezione, cosa che ne fa il motivo della sua essenzialità; infatti, consente di ridefinire i margini di quell'impresa

[1] Cfr. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Opere*, in *Rivista internazionale di teologia. Communio* 105 (1989) 130-134.

[2] «La rivelazione di Dio non è appunto un oggetto da contemplare, ma è l'agire di Dio nel mondo e sul mondo» (H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. I: *Prolegomena*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973 [trad. it., *Teodrammatica*, I: *Introduzione al dramma*, Jaca Book, Milano 1980, 19]).

[3] Con la notevole eccezione di M. Imperatori, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico della modernità*, Glossa, Milano 2001, spec. 3-21 sul testo in esame.

[4] Traduzione a cura di Piero Brancoli Busdraghi, aggiornata da Giulio Colombi: H.U. von Balthasar, *Teologia della storia. Abbozzo*, Morcelliana, Brescia 1964 (1969^2).

[5] La prima versione, H.U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1950 (1952^2), è stata rapidamente accolta dalla lingua francese, polacca e inglese.

[6] H.U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss. Neue Fassung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1959^3 (1962^4; 1979^5; 2004^6), via via rimessa in circolo anche grazie alle traduzioni spagnola, francese, inglese, giapponese, polacca, croata, russa, portoghese e ceca. La presente traduzione è realizzata a partire dall'ultima edizione del testo tedesco, accompagnata dal saggio *Kerygma und Gegenwart*, anch'esso già accessibile per il lettore italiano grazie a Giulio Colombi: *Il messaggio di salvezza e il presente*, in *Humanitas* 16 (1961) 873-885.

teologica, per meglio posizionarne il centro, arrivando fino a favorire affondi non ancora esplorati in ordine al nesso tra la forma cristologica della rivelazione e il libero accadere della finitezza[7]. Prima di ogni altra cosa si segnala che in occasione di alcune tra le svariate considerazioni del proprio percorso speculativo[8], von Balthasar fa coincidere la questione decisiva del testo con l'approccio cristocentrico al tempo, il cui esito è l'esplicitazione escatologica della storia[9]. In questo caso, il risultato è ottenuto in virtù dell'insegnamento barthiano e, insieme, della distanza critica in rapporto ai suoi esiti, decisa proprio nella valutazione attribuibile al nesso tra la storia e la rivelazione, dunque a quello fra il tempo e l'eternità. Del resto, durante il periodo che intercorre tra la prima e la seconda versione del testo viene pubblicata anche la ricerca dedicata al teologo di Basilea, interessata dal tema qui trattato: ora von Balthasar può affermare che «il Figlio, che nel mondo ha tempo per Dio, è il luogo originario in cui Dio ha tempo per il mondo. Dio non ha altro tempo per il mondo se non quello nel Figlio, ma in lui ha tutto il tempo, in lui ha tempo per tutti gli uomini e tutte le creature» (47). Il valore del tempo non è un guadagno residuo, periferico rispetto all'indagine teologica, al contrario «Dio ha tempo per noi», lasciando risuonare uno snodo capitale della *Kirchliche Dogmatik*[10], già oggetto di indagine specifica da parte di von Balthasar[11]. Ora, però, esso viene affrontato definendo come il legame divino-umano non solo trovi in Cristo il proprio centro, ma addirittura manifesti, nella vicenda di Gesù, l'insuperabile autenticità della temporalità, sia per l'umano, sia per il divi-

[7] A tal proposito è particolarmente opportuna la scelta di Mattia Vicentini – la cui traduzione contribuisce a restituire freschezza allo scritto – di rendere con *una traccia* il sottotitolo *ein Grundriss*: non un primo schizzo, di importanza ridotta rispetto agli scritti della *Trilogia*, bensì un segno incisivo, prossimo a quanto seguirà, il cui contributo è anzi imprescindibile per decifrare senza stereotipi le opere maggiori.

[8] H.U. von Balthasar, *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern*, in *Schweizer Rundschau* 55 (1955) 212-225 [trad. it., *Piccola pianta dei miei libri*, in Id., *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, 29-45, spec. 32-33]; Id., *Rechenschaft*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965 [trad. it., *Resoconto*, in Id., *La mia opera ed Epilogo*, cit., 47-73, spec. 56].

[9] *Teologia della storia* può infatti essere riconosciuto come quella tappa essenziale che consente a von Balthasar di imprimere al pensiero escatologico novecentesco la svolta consentita dall'equivalenza tra Cristo e l'*eschatos* (cfr. Id., *Umrisse der Eschatologie* [1957], in Id., *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960 [trad. it., *Lineamenti dell'escatologia*, in Id., *Verbum caro. Saggi teologici I*, Jaca Book - Morcelliana, Milano - Brescia 1995, 259-280]).

[10] K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I.2: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik.* 2. *Die Offenbarung Gottes.* 2. *Abschnitt. Die Fleischwerdung des Wortes*, § 14 *Die Zeit der Offenbarung* [ed. it., *Il tempo della rivelazione*, Mimesis, Milano 2024, 41].

[11] H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Jakob Hegner, Köln 1951 [trad. it., *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, 393-394].

no; si è dunque posti sulle tracce di una teoria che descriva natura, peso e attributi della storia.

In queste pagine viene tematizzata la qualità definitiva del tempo, i cui effetti portano tanto sul versante escatologico quanto su quello antropologico e, di conseguenza, investono anche le forme riflessive adottate per esprimerlo. Pertanto, questo testo balthasariano si può leggere come l'occasione di un monito perenne e assai attuale, affinché la necessità di rendere ragione del *Logos* cristiano non si adagi su strutture che ne mortificano la vitalità, restituendo versioni statiche e preconcette dell'assolutezza divina. Al contempo, l'operazione non si ripercuote sulla sola ricerca teologica, ma chiama in causa la filosofia fin nella radice del suo impianto, perché l'Autore non indugia sull'opzione per l'alternativa tra uno dei più o meno persuasivi modelli a disposizione: egli fa del cristianesimo un pungolo non differibile sul piano del pensiero. È infatti possibile riconoscere che, al di là della personale adesione di fede, il cristianesimo si propone a tutti come un modello da valutare, in quanto spinge fino a considerare la possibilità di un evento singolare e indeducibile dal corso della storia il quale – proprio nella sua costante novità – comporta la normatività universale della storia medesima, in quanto vi partecipa.

Si può allora comprendere perché il testo sia costellato di precisazioni volte a evitare la consonanza con le sintesi maggiori della filosofia occidentale, da Aristotele (47) a Kant (44) per quanto riguarda la struttura temporale e, a proposito della teoria della storia, tramite un confronto critico di prim'ordine rispetto a Hegel (96; 101; 105), ma anche alle troppo rapide semplificazioni del pensiero agostiniano (105). Sintetizzando, si può affermare che in virtù della specificità della rivelazione trinitaria, von Balthasar sia alla ricerca di vie possibili onde superare le molte forme dell'impianto platonico, tutte fabbricanti una realtà finita come limitata e transeunte immagine dell'assoluto. Ciò muove il ragionamento fino a definire i motivi per cui la teologia non venga onorata qualora si accontenti di ricomporre solo in seconda istanza la frattura tra l'ordine creaturale e quello soprannaturale – evitare quell'*impasse* rimane un'istanza insopprimibile, che tuttavia non si raggiunge con facilità pari a quella con cui se ne denuncia l'inefficacia.

La portata della questione è ingente, ma per evidenziarla si è aiutati qualora si comprenda che il tempo è una tra le questioni che accompagnano l'intera ricerca balthasariana[12]. Il tema del tempo sprona l'Autore verso me-

[12] I cui prodromi si possono rintracciare nelle indagini rivolte alla patristica: cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris

te mai banali perché, sin dalle origini, l'impulso teoretico è sorretto dall'affetto spirituale; ancor prima di decifrare lo svolgersi speculativo, si intuisce perché sia indifferibile e decisivo:

> Fidati del tempo. Il tempo è musica; e lo spazio da cui la musica suona è il futuro. […] Il tempo è lungo quanto la grazia. Affidati alla grazia del tempo. Tu non puoi interrompere una musica per afferrarla e portartela a casa: lasciala fluire e fuggire, non la capiresti altrimenti. […] Pazienza è la prima virtù di colui che vuol capire[13].

Il lettore di *Teologia della storia* apprezzerà il valore speculativo della questione del tempo che vi è esposto quanto più sarà in grado di accogliere con stupore come, con fatica pari a novità, esso sia guadagnato attraverso lo svolgimento del nesso cristocentrico, fondamento che si manifesterà tanto sicuro quanto inizialmente possa apparire inatteso. Infatti, il testo è volto a definire un equilibrio non arrestabile in un istante risolutivo, si posiziona cioè al di là dell'alternativa che va dall'adesione a un modello orizzontale – che prospetta nel futuro la piena manifestazione teologica – fino all'opzione per una risoluzione verticale del finito (cui consegue l'evanescenza ultima non solo dell'incarnazione, ma anche dell'evento pasquale).

Una delle ripercussioni più evidenti, ma non per questo banale in ordine alle conseguenze in ambito teorico, porta subito sul piano escatologico: se la temporalità è forma autentica, «modello dichiarativo esatto, adeguato e appropriato al suo eterno essere Figlio» (43), allora l'escatologico non è assimilabile a una forma stantia di apocalittica, che si definirebbe per mezzo di una cesura irrimediabile rispetto all'ordine mondano: von Balthasar liquida in un sol colpo l'insegnamento di Boezio (47), fino al punto che la mancanza di tempo, che fa coincidere l'eternità con il *nunc stans*, sarà identificata con lo stato alternativo a Dio, quello infernale[14].

1988[2] (1942), spec. 10-19. Si concentra sul ruolo di questa ricerca su quella ora in esame, P. Dockwiller, *Le temps du Christ. Cœur et fin de la théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar*, Cerf, Paris 2011, spec. 43-57.

[13] H.U. von Balthasar, *Das Herz der Welt*, Verlag Arche, Zürich 1945 [trad. it., *Il cuore del mondo*, Jaca Book, Milano 2006, 20]. Per quanto quello scritto abbia lo stile della meditazione, vi si può trovare un accenno decisivo a quanto sarà in seguito fondato teoreticamente, tanto che già si identifica l'espropriazione della singolarità autoriferita operata dal tempo come coincidente con la realtà dell'amore, anticipando il nesso tra qualità temporale e qualità relazionale dell'umano costruito nel testo qui in esame.

[14] Oltre all'esplicito rifiuto espresso in questo testo, si consideri Id., *Eschatologie in unserer Zeit und Die letzten Dinge und das Christentum*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2005 [trad. it., *Escatologia nel nostro tempo. Le cose ultime dell'uomo e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2017, 43] e Id., *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980 [trad. it., *Teodrammati-*

Il definitivo ha a che fare con il tempo, reciprocamente il peso della temporalità è nientemeno che assoluto. Il ragionamento di von Balthasar svela che questo è solo apparentemente un controsenso, nella misura in cui l'esistenza di Cristo ne determina la possibilità reale, dove la temporalità è la struttura che sintetizza il rapporto al Padre; in virtù della specifica qualità della forma temporale, ciò non equivale a limitare, né a esaurire, ma coincide con una ininterrotta dilatazione: «La ricettività nei confronti di tutto ciò che proviene dal Padre, per il Figlio, nel suo modello di esistenza creaturale, è ciò che si chiama *tempo* e fonda la *temporalità*» (43). Accogliere il ritmo del tempo senza anteporre cadenze personali coincide con l'esposizione all'alterità come unica definizione di sé; essa, tuttavia, non risulta vuoto a perdere, volta a volta indifferentemente colmabile: si delinea un chiaro definirsi del coinvolgimento di sé con la destinazione altrui, la piena rivelazione di una divinità data nella modalità non anticipabile dell'umanità. Rendendo paradigmatico il racconto del cammino verso Emmaus, von Balthasar riconosce lì decisa la temporalità autentica, il tempo del Risorto è immediatamente partecipato ad altri, cui addirittura è attribuita la facoltà di compiere il primo passo della vicenda, quando si dà «un autentico andare insieme, un accompagnarsi, un lasciarsi trascinare insieme dell'eterno nel tempo» (71). Un gioco di rimandi, vera e propria danza in cui il legame al Padre è manifestato plasticamente nella relazionalità umana, movimento condiviso. L'attestazione scritturistica non è però limitabile alla consegna di una suggestione superficiale rispetto all'elaborazione critica, ma scandisce la struttura di quest'ultima. La narrazione evangelica postula la possibilità di una temporalità riuscita in quanto espressione della configurazione kenotica, che non è mero strumento economico della rivelazione, ma sua insuperabile configurazione. Pertanto, la temporalità non è destinata a risolversi come fosse un incidente della storia, viene anzi eliminato in radice qualunque tipo di scappatoia che si affidi a una rapida risoluzione estrinseca, dall'alto: avendo a che fare con il tempo, la finitezza è implicata fino al cuore della realtà, essa non è risolvibile una volta per tutte, ma trova nella trasformazione la cifra della propria sostanza.

Attorno a quel nucleo teoretico si raccolgono i maggiori snodi tematici esposti nel testo: dalla definizione di Cristo quale *analogia entis concreta*, fino alla configurazione plurale dell'*eidos* antropologico. Il nesso che raccorda le due questioni è la possibilità reale di coappartenenza tra il tempo

ca, IV: *L'azione*, Jaca Book, Milano 1986, 313]: «L'abbandono della croce è, nella sua esperienza, senza tempo (ed anche in questo senso analogo all'inferno)».

umano e quello divino, cioè l'essersi data, durante il periodo che ha condotto all'Ascensione, la presenza nella cronologia ordinaria del sovratempo [*Überzeit*] del Risorto. Si tratta di un accadere che, nella sua unicità, è riconosciuto come sempre di nuovo appropriabile, in ogni tempo: von Balthasar prosegue il suo ragionamento affermando che la qualità specifica di quella temporalità si ripropone qualora l'umano affermi la definizione di sé in rapporto al tempo (quindi all'alterità). Segnalare questi temi consente di introdurre – certo non esaustivamente – alla specificità del testo balthasariano, additando, ancor più dei considerevoli risultati ottenuti, le piste ancora aperte, tanto per il pensiero teologico, quanto per quello filosofico, sviluppate immergendosi nel problema aperto dal senso inestinguibile della storia[15].

Procedendo con ordine, la qualifica di Cristo come *analogia entis concreta* (63, nota 4) corrisponde certamente a uno degli aspetti decisivi del testo. Ancor prima del contenuto lì espresso, si manifesta lo stile con cui von Balthasar svolge le asperità teoriche che incontra, avvalendosi di apparati teorici tradizionali, ma imprimendovi, con delicata autorevolezza, una torsione che svela imprevisti decisivi. Il tema dell'analogia percorre tutta l'opera balthasariana perché, fatto proprio l'insegnamento di Erich Przywara, ha già dettato il passo del confronto con Karl Barth e, una volta guadagnato attraverso la sua declinazione concreta, sarà ancora il dispositivo tramite il quale, nelle opere maggiori, si definisce il nesso teodrammatico delle libertà umana e divina; non lo si può pertanto accogliere qui come una soluzione incidentale[16]. In questo specifico caso, la soluzione teorica non si limita a ottenere una brillante interpretazione del dogma calcedonese, ma chiarisce che la portata di quest'ultimo rifiuta una mera partizione tra le nature umana e divina, come potessero in fondo rimanere l'una all'altra estrinse-

[15] La radicalità della proposta balthasariana spicca anche rispetto al linguaggio e all'immaginario usato per esprimerla, il ricorso frettoloso a uno schema predefinito dei rapporti maschile-femminile quale illustrazione della forma piena della recettività che si troverà nel testo (in particolare 89-90) può certo lasciare insoddisfatti e disorientati, sia per la sua unidirezionalità sul piano antropologico, sia per la sua schematicità nel riflesso al piano teologico; tuttavia, i guadagni teoretici in ordine a una valorizzazione piena della unicità singolare, data dalla sintonicità con il tempo, possono essere utili proprio per scalfire quello schema, dando ben altre interpretazioni delle possibilità aperte da una recettività non limitante, per tutti, di tutte.

[16] Id., *Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, Teil I, *Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976 [trad. it., *Teodrammatica*, II: *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1982, 253-354]; Id., *Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, Teil II, *Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978 [trad. it., *Teodrammatica*, III: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, 206-215].

che. In realtà, la divinità di Cristo si gioca interamente nella forma della sua umanità, così da portare a compimento, svelandone tutte le implicazioni, quanto espresso a proposito del tempo: si giunge così a una decisa riconsiderazione dell'antropologia ordinariamente intesa[17]. La differenza tra Dio e la creatura non è misurabile, perché Dio sorprende ogni attesa umana assumendo in modo irrevocabile proprio l'umanità, fino all'estremo della sua finitezza. La descrizione dell'analogia come concreta sottende un netto posizionamento teorico, è cioè implicito che una considerazione speculativa della fede cristiana rifiuti ogni tipo di metafisica preventiva, in favore di un incremento teoretico volta a volta esposto a necessità di verifica, in grado di non smentire la singolarità insuperabile del proprio punto di partenza. Von Balthasar costella il testo con l'affermazione che non semplicemente Cristo – come potesse essere ridotto a feticcio speculativo – ma la sua vita, funge da reale mondo delle idee (37; 60; 75), implica pertanto la necessità di un pensiero che sappia valorizzare la storia quale origine reale. La divinità di Gesù radicalizza l'umanità, impedendo di mirare al limite imposto dalla concretezza per mezzo di una malcelata volontà di superamento. Non vi è altro modo per intendere l'incontro con il divino se egli stesso ha deciso per sé, assumendola, la forma storica. Egli si è dunque esposto alla riuscita delle libertà finite quale prezzo del proprio definirsi, fino a rovesciare ciò che si può effettivamente intendere come storia: «La verità e la veracità di Dio sono poste nelle mani di un uomo, dalla cui fedeltà dipende la fedeltà di Dio verso gli umani» (55-56). Affrontare l'analogia significa pertanto riconoscere la temporalità come fondamentale: la trasformazione che vi è implicata non restringe la possibilità divina, ma è carattere della vitalità trinitaria.

Di fatto, von Balthasar traccia l'itinerario di una speculazione capace di incaricarsi dell'impensabile proposto dal cristianesimo: quando la teologia ha ritenuto di proteggere l'unicità della figura cristologica dall'attribuzione di qualità umane, ritenute svilenti del suo completo legame al Padre, in realtà ha fuggito il compito del pensiero, perché lo ha tradito con scorciatoie raffinate, ma evanescenti: quando il tempo non è apparenza, neppure fede e speranza possono essere relegate al provvisorio (cfr. 48-50, in riferimento a *1 Cor* 13)[18]. Risiede qui il motivo che impedisce di accogliere *Teo-*

[17] Sulle evoluzioni dalla prima alla seconda edizione di questa nota, decisiva proprio in ordine all'insuperabile rilievo della finitezza, cfr. M. Lochbrunner, Analogia caritatis. *Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1981, 283-284.

[18] È significativo come in questo testo appaiano già temi caratteristici delle innovazioni che von Balthasar consegna alla teologia novecentesca: non solo l'amore, ma anche la fede di Gesù è paradigma

logia della storia schiacciandola su una mera riproposizione (o anticipazione) dell'impianto estetico[19]: non si tratta di sminuire la portata decisiva di quest'ultimo in ordine alla possibilità di dire la rivelazione, ma di riconoscere che qui von Balthasar affronta senza remore l'aspetto talvolta rimasto celato per timore di derive antropologizzanti, quello che svela come la singolarità di Gesù sia aliena da stilizzazioni prive di storia. La definizione del suo rapporto al Padre, nella sua unicità, implica invece la pluralità come costitutiva. Se l'analogia è concreta, allora l'umanità non è solo infinitamente attratta verso la divinità, ma ne è misura misurante. In questo testo von Balthasar non assume mai una postura univoca, né lascia che la sua speculazione sia ingabbiata in circoli senza uscita, la prossimità vicendevole tra la storia e il Figlio è di fatto riaperta e non solo semplicemente fondata dalla sua qualità trinitaria: «La storia si sottomette al Figlio e il Figlio alla storia. Tuttavia, la sottomissione della storia al Figlio avviene al servizio della sottomissione del Figlio alla storia, che a sua volta è solo espressione della sua sottomissione alla volontà del Padre» (59).

Se alla declinazione concreta dell'analogia consegue l'essere Cristo norma della storia, allora può diventare intelligibile in cosa consista definirlo unità di misura [*Maß*] dell'umano, ossia comprendere perché quella normatività non coincida con una modellizzazione apriorica, che si darebbe qualora, con l'attuazione dell'assolutezza della manifestazione divina in Cristo, si eliminerebbe in realtà lo spazio della effettiva libertà finita, riservando solo a Cristo la possibilità concreta di realizzazione autentica. Il rischio di risolvere l'umanità nella cristologia ora è sfuggito[20], perché fare di Cristo l'unità di misura dell'umano non si trasforma in criterio esterno rispetto alla mutabilità e quindi alla pluralità che caratterizza l'identità antropologica; piuttosto, la natura specifica di Cristo è la definizione di sé in virtù della recettività nei confronti dell'altro, consentita dal suo contraddistinguersi temporalmente, cosa che ne fa il primo di una serie qualificata dalla moltitudine. Ciò è precisato da von Balthasar sin dal principio del

della compiuta relazione umana al divino (cfr. H.U. VON BALTHASAR, Fides Christi, in ID., Sponsa Verbi. *Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961 [trad. it., Sponsa Verbi. *Saggi teologici II*, Jaca Book, Milano 2015, 31-62]), insieme alla speranza, che verrà addirittura tematizzata come atto specificamente paterno (cfr. ID., *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983 [trad. it., *Teodrammatica*, V: *L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986, 154-160]).

[19] È questa l'impostazione di A. PEELMAN, *Hans Urs von Balthasar et la théologie de l'Histoire*, Peter Lang, Bern - Frankfurt a. M. - Las Vegas 1978, 201-397.

[20] Il pericolo cui non era immune l'iniziale edizione del testo, come evidenza un'acuta risonanza della prima ora: cfr. Y. CONGAR, *H.U. v. Balthasar, Theologie der Geschichte*, in *Revue des sciences Philosophiques et Theologiques* 34 (1950) 655.

suo ragionamento: «Nulla può essere più appagante e arricchente per la natura e per la personalità umane del fatto che questo *arche*tipo [*Ur*bild] supremo di umano in generale, diventi un *prototipo* [*Vorbild*] per tutti gli altri, proprio perché non tematizza (quindi inevitabilmente problematizza) il suo esser sé» (42-43), fino a ribadire che «egli non misura questa distanza semplicemente dall'alto, con la misura dello sguardo celeste, ma la misura dal basso e dall'interno, tramite la sua umanità, corpo e anima, usata come unità di misura. Egli, per volontà del Padre, la impiega, la dilata e la flette continuamente, fino a che non misura ogni misura di questo mondo» (62).

Anche chi ora legge von Balthasar sorretto dal bagaglio aggiuntivo di cinquant'anni di ricerca teologica, può ancora meravigliarsi di quanto la centratura nella misura di Cristo non sia unidirezionale, segno inequivoco della freschezza di questo testo e della necessità di prenderlo finalmente sul serio: la rivelazione si indirizza all'umano e, insieme, lo convoca a una compartecipazione certo ardita per il pensiero, ma di cristallina fedeltà evangelica, sigillata escatologicamente: «Egli coinvolgerà nel suo atto di giudizio tutti coloro che hanno partecipato attivamente alla costruzione del mondo nella fede. Nella misura in cui i suoi santi sono stati le forze più profonde del conio [*Nachbild*] della storia, essi diventano com-misura del giudizio» (68). Ciò che viene esplicitato a proposito dei santi[21] anticipa una destinazione collettiva, segno che la motilità antropologica non è mera rifrazione di quella cristologica, ma da questa suscitata esponendosi alla sua imprevedibilità, così che von Balthasar insiste sulla natura sempre copulativa del tempo: tempo di Cristo *e* della chiesa, quindi entrambi soggettività autentiche (106)[22]. La storia non si risolve quindi nel vincolo trinitario, come fosse mera esplicitazione di un gioco a somma zero, ma è occasione definitiva del rilievo del mondo, nella sua molteplicità non numerabile.

Per comprendere a fondo quanto sia solido il rilievo di questo aspetto, il lettore potrà considerare le pagine dedicate al periodo che il Risorto trascorre sulla terra prima di ascendere al cielo. L'Autore enfatizza il mistero

[21] Anche questo è un filone che von Balthasar svilupperà ulteriormente, riconoscendo nei santi la pluralità di esistenze escatologiche (H.U. VON BALTHASAR, *Schwestern im Geist*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970 [trad. it., *Sorelle nello spirito*, Jaca Book, Milano 1974, 17-32] e ID., *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, in A. VON SPEYR, *Das Wort und die Mystik. Objektive Mystik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966 [trad. it., *Primo sguardo su Adrienne von Speyr*, in H.U. VON BALTHASAR, *Nella preghiera di Dio*, Jaca Book, Milano 1997, 321-323]), in qualche modo anche superando le riserve che ancora manifesta nel saggio *Kerygma e presente* qui accostato a *Teologia della storia* (cfr. 116, nota 1).

[22] Cfr. E. ADÉ, *Le temps de l'Église. Esquisse d'une théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar*, Gregorian University Press, Roma 2002, 87-125.

dei quaranta giorni come uno degli aspetti decisivi del libro[23], elaborato anche in virtù delle intuizioni mistiche di Adrienne von Speyr[24]. La specificità che viene qui sottolineata non si limita al riconoscimento di Gesù come risorto da parte dei discepoli, ma se ne enfatizzano le conseguenze: una volta intese quelle apparizioni come reali, cioè non riducibili alla cronaca, ma al vissuto fiduciale, allora è implicata la coappartenenza della temporalità eterna al tempo ordinario, in esso inserita. Questo aspetto è significativo perché porta a sviluppare due direttrici: innanzitutto intendere che la temporalità ha un rilievo eterno, poiché l'ascensione di Gesù la sigilla come irrevocabilmente accolta nel gioco trinitario; in secondo luogo, valutare come proprio quel periodo non consegni la storia seguente all'insignificanza, ma renda quanto espresso dalla Scrittura attingibile in ogni epoca, prospettando la possibilità di una forma autentica per ogni tempo.

La questione non è liquidabile come se si trattasse di un aspetto devozionale, ma chiede conto della dicibilità della struttura comune all'esperienza umana, che von Balthasar ancora affronta attraverso lo snodarsi di due temi squisitamente teologici, che rivestono però un chiaro rilievo speculativo, quindi portata universale. L'Autore delinea la possibilità che il tempo quotidiano, senza essere trasceso, ospiti il tempo eterno – evento dato una volta, pertanto appropriabile in ogni tempo. Von Balthasar conferma quell'occasione mostrando il rilievo comune proposto dalla determinazione degli stati di vita e dalla celebrazione sacramentale: la prima, secondo differenti equilibri, si rapporta tanto alla rivelazione, tanto al mondo, mentre l'accadere liturgico lascia che nella cronologia sensibile avvenga il simbolo reale dell'atto eucaristico. In quei casi si mostra facilmente che la definizione personale non si dà tramite l'espropriazione della propria singolarità, come fosse necessario rinunciare a sé in vista della configurazione cristologica. La conformazione a Cristo è invece realizzata solo a partire da una peculiarità specifica, che in modi sensibilmente diversi si manifesta come riuscita quando accade come accoglienza di una dilatazione possibile, suscitata dall'ospitalità di altro. La soluzione prospettata da von Balthasar evita tanto il titanismo, quanto l'inedia, qualificandosi come inoperosa: il soggetto della storia non vi si rapporta tangenzialmente, né il suo atto personale si risolve in un momento finito, in una trasformazione predeterminabile.

[23] Cfr. H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984 [trad. it., *Il nostro compito*, Jaca Book, Milano 1991, 66].

[24] Cfr. A. von Speyr, *Himmel und Erde. Ein Tagebuch*, Teil 1, *Einübungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975, 193; Teil 2, *Die Zeit der Grossen Diktaten*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975, 96-98; Teil 3, *Die späten Jahre*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, 345.

Piuttosto, egli ripropone il medesimo stile con il quale Cristo ha vissuto il tempo, confrontandosi con la storia secondo la cifra della pazienza, scoprendo il proprio ritmo nella sintesi che il tempo predefinisce, favorendo però una libera determinazione. Questa è la misura dell'assunzione di sé nella storia, che si concretizza in un rapporto obliquo, capace di schivare ogni riduzione in quanto determinazione via via riaperta, perché ricevuta secondo una costante dilatazione; l'adempimento riuscito è escluso, perché la radicale fiducia nella storia la riconosce compiuta solo qualora tutti possano parteciparne.

Si evidenzia ancor di più il peso dell'affermazione già ricordata, a proposito della concretizzazione del peccato come rifiuto del peso del tempo, nel tentativo di anticiparlo, o di fuggirlo. Fare del tempo cosa propria è non solo impossibile, ma mortale; al contrario, è la pazienza a delineare l'accadere di una vera definizione di sé, riuscita solo quando anche altri lo è. Perseverare è ben lungi dal coincidere con il pericolo – pur sempre in agguato – della debole mistificazione spiritualeggiante, o del ripiegamento consolatorio: morale da schiavi, ottenuta a buon mercato. Invero, la pazienza è una decisa e salda presa di posizione rispetto alla storia, sua infaticabile critica, perché ne riconosce la possibile riuscita solo a caro prezzo: rivelandosi in Gesù, il Padre ha esposto la sua riuscita a quella possibile per ogni singolo, così che la pienezza della storia sarà effettiva solo qualora sarà di tutti, quindi di Dio. Di fatto, la conclusione della vicenda terrena del Figlio non chiude la storia, ma rimarca l'apertura alle libertà che seguiranno.

Per questo tramite diventa intelligibile la portata estrema dell'avere riconosciuto Cristo quale *analogia entis concreta*, unità di misura di ogni altra esistenza. Rinforzando con un'aggiunta decisiva la seconda versione del testo, von Balthasar è a tal proposito esplicito: «Questo compimento ultimo del senso della storia in Cristo non può essere inteso come se le essenze naturali fossero prive di un proprio *eidos* immanente e ne possedessero uno solo in Cristo» (85), precisando così che ne andrebbe della stessa incarnazione, vanificata qualora mondo e tempo fossero mere apparenze, quindi la differenza divino-umana semplice artificio. Di qui si snoda l'importanza dell'accenno alla determinazione dello stato di vita, perché esso è riconosciuto come disposizione unica in rapporto all'unicità della filialità di Cristo, che assume forme variabili e non sintetizzabili. La possibilità di tale raccordo fa sì che non sia possibile risolvere il senso della teologia della storia totalizzando quest'ultima, né verso il suo termine cronologico, né intendendo la rivelazione in Cristo soluzione del dramma delle libertà. Al contrario, considerare la storia a partire dalla rivelazione significa aprire

alla pluralità delle epoche secondo una simpatia preventiva per ciascuna di esse; essa impedisce di risolverle anticipatamente, sia decretandone la perdizione, sia enfatizzandone il rilievo[25].

A questo punto, il lettore potrà tuttavia risultare quantomeno stupito, se non deluso: non troverà nel testo alcuna diagnosi specifica dell'epoca, né considerazioni particolari circa il senso della storia profana[26]. Se si sottolinea come questo testo sia un indubbio contributo alla cristologia, anche nella misura in cui non fagocita l'antropologia, è però inevitabile notare che, ciononostante, si arresta sulla soglia di una descrizione compiuta del suo peso storico. E ancora: le reiterate prese di posizione di von Balthasar nei confronti di sintesi poco convincenti a proposito di una teoria del tempo e della storia non si trasformano nella chiara definizione di un modello autonomo, non affrontano esplicitamente i nessi teoretici implicati. È altresì possibile cercare di individuare le ragioni di queste reticenze, potendo forse scoprire che il discorso balthasariano si colloca a un livello ben più fondativo, dove i silenzi sono apertura di uno spazio di pensiero altrimenti limitato dalla contingenza.

Innanzitutto, von Balthasar si premura di escludere che la storia possa essere ridotta a un meccanismo qualificato dalla necessità, opzione nella quale si incorrerebbe sovrapponendo la storia della salvezza a quella mondana: l'Autore rilegge così la proposta hegeliana e ne rifiuta gli esiti perché, in quel caso, nonostante si valorizzi la tensione verso l'universale concreto, esso perde la configurazione personale. Con lucidità, von Balthasar rifiuta la coincidenza tra il tribunale del mondo e la sua storia (105); al contrario,

[25] Si può infatti leggere questo testo non solo secondo il legame con quanto sarà poi approfondito in H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1963 [trad. it., *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 2017³, in particolare rispetto al rapporto delle età e delle forme della vita con la storia di Gesù e della salvezza (215-285)], ma anche con il coevo Id., *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2009² (1956) [trad. it., *La domanda di Dio dell'uomo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 2013, 149]: «La rivelazione di Gesù Cristo contiene in sovrabbondanza la verità per ogni tempo, anche per il nostro. Ma non la contiene in modo tale che essa cada in grembo ai credenti senza la loro riflessione e la meditazione del dono di verità ricevuto: questo sarebbe non degno né della grazia né dell'uomo che la riceve». Senza contare, a proposito della positività riconosciuta nella forma promettente della storia, quanto di decisivo è costruito in Id., *Schleifung der Bastionen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1952 [trad. it., *Abbattere i bastioni*, in Id., *La percezione dell'amore*, Jaca Book, Milano 2010, 1-49].

[26] Eccettuate le belle pagine dedicate al concetto di progresso (92-96), che rispondono – in modo assai più sereno rispetto a molti contributi balthasariani successivi – alla temperie politica contemporanea; in questo caso l'Autore rifiuta la concezione orizzontale di progresso, che ancora limiterebbe il tempo in un momento finale, che impedisce al presente di essere dinamizzato dalla sorpresa, proponendo però la dinamica incessante del tempo come sua forma intrinseca.

stabilisce che solo nel darsi differenziale tra la storia della salvezza e la storia mondana rimane una cesura in grado di riaprire continuamente quella storia dove ciascuno, nel prendere responsabilità di sé, partecipa alla sua configurazione. In questo senso la normatività di Cristo rimane centrale, proprio nella misura in cui egli stesso ha definito il rapporto al Padre immergendosi nella storia, senza aderire preventivamente alle sue logiche, ma accogliendone l'immutabile novità. Attraverso lo strumentario teologico a disposizione, von Balthasar universalizza questa possibilità a proposito dei santi, che in modo sempre nuovo lasciano avvenire quella medesima forma, addirittura rapportandosi alla storia della chiesa in modo critico e differenziale, tanto da rendere l'accadere evangelico sempre nuovo, cioè adatto all'epoca. Proprio nella misura in cui questa, solitamente, è incapace di riconoscerla e accettarla, si dà un segno dell'autenticità delle loro storie; al di là dei riferimenti biografici e delle traversie personali legate all'istituzione della *Johannesgemeinschaft*, qui l'Autore accenna a un interessante fronteggiamento, laddove in modo certo non predefinibile, la storia è realmente accadere di novità in quanto favorita da spinte marginali: «Spesso, inizialmente, il loro effetto è l'incomprensibilità, come segni che, in nome di tutti i benpensanti, devono essere contraddetti finché non viene fornita la "prova di forza"» (84).

Tutto ciò non è ottenuto malgrado la centratura cristologica, ma proprio la profondità di quest'ultima fonda anche la struttura della storia, insuperabile in quanto opportunità della realizzazione di reale novità. L'essere norma di Gesù è allora da intendere come occasione che, accaduta una volta, lo è per tutte, perché definizione di un possibile mai risolvibile in atto. A ciò si lega anche la necessità di affrontare la questione con uno strumentario che non sia solo adeguato al tema trattato, ma sia esclusivo perché conseguente alla sua peculiarità. Porre il tema della storia a partire da una prospettiva teologica rende certo arduo il raccordo con le filosofie della storia e, più in generale, con l'elaborazione che gli storici danno della modellizzazione della loro disciplina. Al contempo, von Balthasar rivendica però che «proprio perché Cristo è norma assolutamente unica, la sua presenza rimane incommensurabile rispetto alle norme intramondane e non è possibile raggiungere un accordo intramondano definitivo tra la teologia e le altre discipline» (34). Preservare la specificità della teologia non significa però indicarne l'univocità, ma quella precauzione metodologica sembra ancora insistere sull'impossibilità di sovrapporre semplicemente la forma cristologica a quella generalmente umana. Si torna dunque a valorizzare quanto von Balthasar ha sottolineato a proposito dell'*eidos* e della sua pluralità, in questo caso anche in chiave metodologica.

A tal proposito risulta assai promettente quanto von Balthasar premette alla stesura di *Nuovo Patto*, il testo specificamente dedicato a considerare la dimensione storico-fattuale della vicenda di Gesù, mediata dalla narrazione evangelica. Del resto, proprio *Teologia della storia*, dove il rilievo del tempo è massimo, non si attarda nella descrizione del suo rilievo concreto, ma ne fornisce l'infrastruttura che, non a caso, sarà ripresa proprio in questo testo. Lì l'Autore afferma che quelle pagine che considerano direttamente i racconti evangelici non si riducono alla riproposizione di una cronaca, né si prefiggono l'esaltazione della esemplarità di Gesù, ma che tutto sarà affrontato grazie a un "apriorismo metodico", che «consiste nel mettere provvisoriamente tra parentesi la rivelazione storica in Cristo nella sua storicità e di prenderla come *eidos* (fenomenologico) per stabilire se e come essa sorpassi ogni possibile progetto del pensiero umano in filosofia e religione»[27]. La storia rileva del suo peso specifico solo qualora non sia ridotta al suo realizzarsi fattuale, ma il suo accadere sia colto secondo una eideticità universale, impareggiabile. Quel benevolo riferimento nei confronti della postura fenomenologica è una delle rarissime occorrenze uscite dalla penna balthasariana, proprio perciò sembra doveroso non lasciarla cadere, in quanto essa innesta un circolo di rimandi che possono gettare una luce ulteriore anche sul testo ora in esame. Generalmente, l'Autore non ha solo trascurato l'apporto husserliano alla storia del pensiero, ma quando è stato sollecitato a considerare una possibile prossimità speculativa, pur celata, ne ha anzi preso esplicitamente le distanze[28], ribadendo l'interpretazione che sin dall'inizio ha segnato le sue ricerche, ossia valutando la riduzione fenomenologica come inadeguata se applicata in campo teologico, perché prevederebbe una sospensione della realtà effettiva che vanificherebbe la concretezza singolare della rivelazione[29].

Ora, invece, sembra proprio questa la via per considerare la portata universale della rivelazione divina nella storia di Gesù. In *Teologia della storia* quella possibilità si verifica a partire dall'assenza del riferimento al padre della fenomenologia, lacuna che non è esito di dimenticanza, bensì di scelta deliberata: nelle righe introduttive della prima versione dell'opera, il nome di Husserl compariva a conclusione del numero di quanti hanno caratterizzato la storia della filosofia senza render conto, accanto all'universalità della

[27] Id., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III 2/2: *Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969 [trad. it., *Gloria. Una estetica teologica*, VII: *Nuovo Patto*, Jaca Book, Milano 2010, 23].

[28] Cfr. J.-Y. Lacoste, *Présénce et parousie*, Ad solem, Genève 2006, 332.

[29] Cfr. H.U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Bd. III: *Die Vergöttlichung des Todes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1998[2] (1939) 111-126.

sintesi teorica, della singolarità concreta[30], mentre è omesso nella versione definitiva (29). Sarebbe certo indebito costruire una teoria esclusivamente induttiva, in completa assenza di tracce, eppure sarebbe altrettanto inadeguato tacere delle linee di tensione che in questo testo si vengono a creare a partire dalla radicalizzazione della questione eidetica. La teoria balthasariana deve certo la propria grandezza alla rielaborazione del dispositivo gestaltico, esplicitamente desunto da Goethe, come esplicitato anche in questo testo (96), eppure lasciare aperta la possibilità di valorizzare le implicazioni della connotazione eidetica di Cristo e delle molte forme umane non è senza frutto. Già nella proposta husserliana il ricorso alla terminologia dell'*eidos* specifica l'a priori segnalando l'ineliminabile tensione volta a che la pretesa universale della teoria restituisca il reale nelle sue forme singolari, senza vanificarle precomprendendole idealisticamente. In questo caso Balthasar pare mirare al medesimo obiettivo, prospettando una presa di distanza rispetto all'effettivo che garantisca di riguadagnarlo senza svilire in alcun modo la sua portata singolare, tanto da valorizzare definitivamente la qualità temporale della rivelazione. Proprio questa è la via che evita di generalizzare antropologicamente la figura cristologica e consente così di assicurare che le risposte umane alla storia non siano trascurabili, né possano essere sintetizzabili in uno da una teoria dimentica della loro pluralità costitutiva. In quanto unica, l'umanità temporale di Gesù è sempre dissonante e anacronistica rispetto a ogni altra, fondando il compito della teoria a ricercarne il senso specifico.

Prospettare la possibilità che quest'opera venga letta attraverso un riferimento specifico alla fenomenologia si affianca alle molte piste di indagine che il lettore potrà scoprire e aggiungere, dal momento che von Balthasar, proponendo una traccia per il pensiero, in realtà provoca la ricerca in virtù di uno scritto dissonante rispetto ai luoghi comuni e alle similitudini a buon mercato. Il carattere anacronistico inizialmente suggerito non impedisce di rintracciare un filo comune, ma consente a chi si accosta a questo scritto di posizionarsi al di fuori dello spazio angusto dell'istante, implicando la possibilità di una sempre nuova e fruttuosa lettura, alimentata dalla costante sorpresa dell'intima coappartenenza tra il tempo, la storia e l'eternità: ricevendo il compito di evitare la loro confusione, il pensiero ha l'occasione di considerarli per realizzare la sua impresa, al presente.

[30] Id., *Theologie der Geschichte* (1950), cit., 7.

NOTA DELL'EDITORE TEDESCO

Data la densità di *Teologia della storia* (1950, nuova versione 1959), per questa riedizione si è reso necessario integrare l'opera con uno studio affine quanto a periodo e contenuti; uno studio che, a partire da una prospettiva diversa, chiarisca «la forma esistenziale [*Existenzform*] di Cristo come centro della storia»[1]. Riteniamo che il saggio *Kerygma e presente*[2], pubblicato nel 1961, possa essere un complemento di tal fatta. Il pensiero cristocentrico viene qui illustrato nel *kerygma* apostolico e rispecchiato nel senso spirituale generale della Modernità.

Alois M. Haas

[1] H.U. von Balthasar, *Zu seinem Werk*, Herder, Freiburg i. Br. 2000², 52 [trad. it., *La mia opera*, in Id., *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, 21-91, qui 55].

[2] Id., *Kerygma und Gegenwart*, in *Wort und Wahrheit* 1/16 (1961) 9-15.