

«Al presente non vediamo ancora che ogni cosa sia a lui sottomessa» (Eb 2,8)

Potenza del Niente ed Onnipotenza di Dio in K. Barth

Nella teologia di K. Barth si possono rinvenire significative provocazioni sul tema del nulla nel suo riferimento all'agire di Dio. Nonostante una sorta di esclusivismo teologico sembri interdire ogni dialogo con il pensatore di Basilea volto al rinvenimento di opzioni sistematiche emancipabili da un diretto riferimento alla rivelazione, riteniamo sia possibile riconoscere nella pagina del teologo calvinista una robusta infrastruttura teorica, che, forse scontando talvolta l'intenzione dell'esclusiva fedeltà al dato scritturistico, pure si segnala per una peculiare indole speculativa.

1. RADICALISMO KERIGMATICO

La straordinaria fortuna del pensiero di Barth nella prima metà del XX secolo¹ può essere compresa come recezione attonita di un singolare *radicalismo kerigmatico*², impegnato ad attestare in modo epistemologicamente rinnovato il vincolo tra teologia e Parola di Dio³, anche a prezzo di un severo ridimensionamento teologico della filosofia e di un inevitabile ricorso ad espressioni ed argomentazioni paradossali.

Le tensioni del pensiero di Barth giungono al loro acme proprio nelle pagine dedicate alla questione del Niente⁴, pagine peraltro attente all'esplicitazione di precisi protocolli metodologici volti a giustificare gli imbarazzi delle argomentazioni; secondo Barth,

¹ «Quando io guardo indietro alla mia vita, mi vedo come un tale che sale a tentoni nel buio di un campanile; e nel fare questo, senza accorgersene, invece del corrimano, afferra una corda, la corda della campana, improvvisamente egli ode, pieno di costernazione, che la campana incomincia a suonare, e naturalmente non è lui solo a sentirla. Che cosa gli resta da fare, se non arrampicarsi con la massima prudenza?» (B. WILLEMS, *Introduzione al pensiero di Karl Barth* [Giornale di teologia 2], Queriniana, Brescia 1966, 31).

² Secondo Mancini «la graduale marcia verso il recupero dell'oggetto cherigmatico [...] sarà l'affare più importante del Barth nel secondo decennio di questo secolo, con una scoperta progressiva, che però al termine porterà alla certezza di una conquista decisiva sul piano vitale, sconvolgente su quello dottrinale, rivoluzionaria sul modo classico di concepire il cristianesimo, come frutto dell'esperienza o del condizionamento soggettivo del *kerygma*, che viene così restituito alla sua genuina essenza, quella di presentarsi all'uomo come una possibilità del tutto sconosciuta, la possibilità dell'impossibile. Questa specie di ubriacatura di fronte all'Oggetto tenuto sulle prime in una tensione oggettiva quasi surrealistica, tanto che l'uomo e le sue dimensioni conoscitive e operative scompaiono, obbligherà Barth [...] a crearsi un linguaggio tutto suo, del tutto nuovo, potente e conturbante» (I. MANCINI, *Il pensiero teologico di Barth nel suo sviluppo*, in K. BARTH [a cura di H. Gollwitzer], *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, Dehoniane, Bologna 1980, VII-CXIII, qui XVI-XVII).

³ Il radicalismo kerigmatico di Barth fornisce alla teologia del XX secolo la fondamentale lezione epistemologica circa il riferimento alla rivelazione come condizione di possibilità esclusiva e necessaria della propria impresa, che si deve riconoscere come servizio obbediente all'autointelligenza della fede; pertanto, «per fondare, giustificare e motivare le proprie tesi la teologia non ha bisogno di dare per presupposto proprio nulla – non certo verso l'esterno, ma neppure a partire dall'interno. Se la teologia volesse trovare un presupposto per le proprie tesi magari tirando in ballo un *deus ex machina* sotto forma di un nuovo teologumeno, significherebbe che vuole garantire le proprie tesi, che vuole dunque garantire se stessa e il proprio lavoro, significherebbe che ritiene di *potersi e doversi* garantire. In tal modo venderebbe il proprio diritto di primogenitura per un piatto di lenticchie. La teologia può solo *compiere* il proprio lavoro, non può pretendere di garantirlo. Il lavoro teologico può essere ben fatto solo se nel farlo si rinuncia a dare per presupposto qualcosa che esteriormente o interiormente lo garantisca. Infatti: di ciò che si può di propria autorità dare per presupposto, si può ovviamente anche disporre; e se la teologia *desse per presupposta* la potenza che sostiene quelle sue tesi a lei medesima [...], significherebbe che da parte sua *dispone* di quella potenza, può impiegarla a propria garanzia o addirittura comandarla a bacchetta. Ma una potenza della quale la teologia possa disporre da parte sua, non sarebbe la potenza in grado di sostenere lei e le sue tesi: sarebbe qualcosa come il codino del Barone di Münchhausen, al quale egli si aggrappava per trarsi fuori dalla palude» (K. BARTH [G. Bof ed.], *Introduzione alla teologia evangelica. Con un'appendice autobiografica sui rapporti Barth-Schleiermacher* [Classici del pensiero cristiano 5], Paoline, Cinisello Balsamo [Mi] 1990, 98-99).

infatti, al cospetto del Niente è possibile solamente il ricorso a «pensiero e linguaggio spezzati, [...] per il fatto che la teologia può solo procedere mediante singoli pensieri e singole proposizioni diretti a un oggetto a partire da prospettive differenti ma non elaborare un sistema, afferrando, e per così dire, “catturando” tale oggetto»⁵.

La riflessione di Barth procede pertanto per accostamento di evidenze nel rispetto della reciproca tensione dialettica, giustificata non attraverso la mera evocazione del limite dell'intelligenza umana, quanto piuttosto dall'imprescindibilità del diaframma introdotto, tra il disegno originario di Dio e la sua realizzazione storica, dall'esperienza del male.

Se tale opzione interdice ontologicamente prima che gnoseologicamente ogni velleità di sistematizzazione compiuta del discorso teologico, essa nondimeno impone alla riflessione sul Niente un drammatico osservatorio: quello che la teologia qui deve investigare è infatti il diaframma che impedisce ad ogni elaborazione teologica di articolare una lucida visione d'insieme del proprio Oggetto; infatti

l'esistenza, la presenza e l'attività del Niente [...] costituiscono, anche oggettivamente, la *frattura* (*der Bruch*) intervenuta tra il Creatore e la creatura. Non si tratta solo del *limite* che appartiene alla natura di tale relazione da entrambi i lati – poiché questa si fonda sulla bontà del Creatore e della creatura – ma proprio della *frattura* che è contraria alla natura di questo rapporto. È per il fatto che la teologia, in quanto opera umana che si svolge entro i presupposti di questo eone, conosce ineludibilmente il suo oggetto all'ombra di questa *frattura*, ed è per il fatto che il suo oggetto le è sempre e dovunque dato soltanto al di là della *frattura* stessa, così da non poterlo scorgere senza averla costantemente presente, che il pensiero e il linguaggio teologico si configurano come spezzati⁶.

⁴ Il termine Niente traduce il tedesco *das Nichtige*, cui Barth ricorre per evitare ogni confusione tra l'oggetto della propria indagine ed il limite creaturale. Barth dedica al Niente un paragrafo della sua monumentale *Dogmatica Ecclesiale* (cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik. III/3: Die Lehre von der Schöpfung*, § 50: *Gott und das Nichtige*, il paragrafo è accessibile in traduzione italiana nel volume cui noi ci riferiremo in queste note: K. BARTH [R. Celada Ballanti ed.], *Dio e il Niente*, Morcelliana, Brescia 2000).

⁵ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 18. Preziose chiarificazioni sulle concrete implicanze epistemologiche del rispetto barthiano del carattere spezzato della riflessione teologica in genere e sul Niente in specie sono puntualizzate da un attento studioso di Barth: «Non è marginale che Barth prima di entrare nel merito del problema senta il bisogno di chiarire questo criterio: la condizione di ogni seria analisi è il riconoscimento d'essere “in presenza d'una dimostrazione straordinariamente chiara del fatto che ogni pensiero e ogni affermazione teologica sono necessariamente spezzati”. Resta il problema di vedere se l'impossibilità per la teologia di pervenire a un “sistema”, a un'analisi cioè che in qualche modo posseda e imbrigli il proprio oggetto, sia l'impossibilità *simpliciter* per la ragione umana di fare ciò, o se invece questa abbia una sua via legittima e praticabile. Per Barth [...] la ragione naturale, in quanto *ratio* noetica, non intenziona la verità ma la presuppone, mentre la *ratio* ontica può sì accedere al vero, ma solo perché le si partecipa. Unico itinerario alla verità in quanto tale è la *ratio veritatis*, che in senso proprio è la stessa Parola divina consustanziale col Padre. [...] Il che, ben inteso, non significa disconoscere l'autonomia della ragione, ma coglierne con l'autonomia a un tempo anche il limite: è in altre parole la ragione che sa di non sapere. Donde però la consapevolezza di questo non-sapere, di questo limite? Donde il riconoscimento che la nostra conoscenza è un semplice “abbozzo”? Quale il fondamento del limite strutturale dell'umano conoscere? Per Barth alla base dell'interruzione che segna costitutivamente l'intenzionalità sta il nulla. Con forza egli sostiene che il nulla è la radice che sconfigge ogni pretesa di conoscenza oggettiva e sistematica. Il nulla è il principio trascendentale della limitazione del conoscere umano; esso non è un semplice ostacolo fattuale che si frappone sulla linea dell'intenzionalità, ma è il fondamento stesso dell'improcedibilità intenzionale. È per esso che la *ratio veritatis* non può tradursi in sistema, ma soltanto in “narrazione” (*Erzählung*); narrazione metodica, sorretta da profondo rigore intellettuale e caparbia obiettività, ma sempre narrazione, racconto, mai sapere costringente legato alla necessità metafisica. Se poi di necessità si vuol comunque parlare, è in tutt'altro senso, affatto diverso da quello della contraddittorietà del contraddittorio, e cioè nel senso di una necessità, per così dire, “esistenziale”, inscritta nel profondo dei soggetti e disvelata solo mercé la rivelazione» (C. SCILIRONI, *Karl Barth e il problema del nulla*, in «Asprenas» 43 [1996] 299-334, qui 311-312).

⁶ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 19.

La singolarità dell'Oggetto teologico non è però imputabile solamente al diaframma che ne impedisce una visione tersa e ben definita, ma pure al movimento che lo rende accessibile nella forma di una destinazione ove si implicano l'intenzionalità dell'agire libero e protagonista di Dio e le forme della sua dedizione a beneficio dell'uomo.

Alla teologia si impone pertanto il rispetto dell'asimmetria che ordina il destinatario della grazia alla libera e insondabile azione divina, nella corrispondenza del dispiegarsi storico del disegno salvifico all'intenzione eterna di Dio; tale duplice asimmetria comprende la teologia dentro il volere di comunione di Dio, e, vietando il movimento contrario, riconosce le premesse del lavoro teologico quali intrinseche – dunque conseguenti – al proprio Oggetto, secondo un'anomalia epistemologica in grado di onorare la qualità di evento relazionale indeducibile che pertiene al dato cristiano. Per questo, anche nell'indagine del problema del Niente, secondo Barth

dobbiamo partire dalla *realtà di Dio*, facendo attenzione al fatto che non consideriamo qui astrattamente il termine realtà, ma partiamo dal fatto che in tale realtà trattasi di Dio stesso. La realtà di Dio è in movimento. E tale movimento – che è accadere, divenire – non è altro che una *relazione*. La realtà di Dio può dunque esser spiegata nel suo carattere dinamico come relazione. Essa include un tu, un interlocutore, e non può quindi venir confusa con qualsiasi altra realtà. Essa accade nella relazione: al di fuori di quest'ultima non vi è accesso a Dio perché ogni accesso a Dio è posto da lui, nel suo divenire (che s'identifica col suo essere)⁷.

Assicurato all'asimmetria della volontà di Dio rispetto all'indigenza umana, il disegno salvifico autorizza una profonda conoscenza di Dio proprio nell'apprezzamento dell'intangibilità della sua libertà onnipotente e gloriosa. Fuori da ogni dicotomia, l'impegno di Dio nella storia è dispiegamento della sua gloria eterna:

Il *Soli Deo gloria* non si applica ad un idolo sublime, ad un divino egoista, ad un eterno corrucciato, ma al "Padre della misericordia e Dio di ogni consolazione". Vale per colui che ha posto il suo onore nel creare e nel conservare noi uomini, nel riconciliarci a lui, nel redimerci e nel portarci al compimento – vale per colui che ha fatto sua la nostra causa, per colui che con zelo persegue il suo santo diritto divino, affinché esista un vero diritto umano sotto il suo cielo, sulla nostra terra⁸.

Le rigorose esigenze poste dalla fedeltà all'assioma della signoria onnipotente del Creatore si dialettizzano però con l'evidenza della caducità della creazione e con la sorte che in essa pare riservata all'intenzione di Dio. Barth impone pertanto alla propria teologia un soggiorno obbligato nella posizione ove tale dialettica assume contorni

⁷ S. ROSTAGNO, *Introduzione*, in K. BARTH, *L'umanità di Dio* (Piccola collana moderna - Serie teologica 24), Claudiana, Torino 1975, 5-28, qui 12.

⁸ K. BARTH, *Il messaggio della libera grazia di Dio*, in ID. (M.C. Laurenzi ed.), *Iniziare dall'inizio. Antologia di testi* (Giornale di teologia 199), Queriniana, Brescia 1990, 119-122, qui 119.

drammatici: l'evento Cristo⁹. Tale evento, scandaloso per il procedere *iuxta propria principia* di qualsivoglia teologia razionale, insegna come Dio non sia

meno Signore quando nasconde la propria gloria, estraniandosi a questo modo. Anzi, proprio in questa segretezza egli è veramente glorioso; proprio questa segretezza, cioè proprio la sua condiscendenza è lo specchio e l'immagine in cui vediamo il suo vero volto. La sua gloria consiste nella *libertà* del suo *amore*, che egli mette in opera e rivela in tutto ciò: è una gloria ben diversa da quella, priva di libertà e di amore, di tutti gli dei che gli uomini s'inventano. Quel che importa è che si sappia riconoscere *questa* gloria e, in essa, la vera, sovrana natura di Dio; che dunque non ci si voglia costruire di essa un'idea arbitraria, ma la si deduca dalla rivelazione che ne è data nella natura divina *di Gesù Cristo*¹⁰.

Nell'evento Cristo si dispiega l'intenzione di Dio che «vuole essere conosciuto nella sua vera realtà; ma la sua vera realtà è quella che egli manifesta nella sua azione. Dio è attivo e vuole essere conosciuto come tale»¹¹. L'evento Cristo, nel quale «è Dio stesso, in indistruttibile unità il medesimo Dio, [...] che si rivela e l'evento della rivelazione e l'efficacia di essa nell'uomo»¹², illumina, proprio nella sua drammatica operatività, uno stridente contrasto: al volere di Dio, non tutto obbedisce, bensì qualcosa, potentemente resiste:

Il *fatto particolare* che va qui considerato nel rapporto tra Creatore e creatura, è che, nel dominio del creato, sotto la signoria del Creatore, è all'opera una *forza attiva* di cui non si può rendere ragione né a partire dal Creatore stesso né mediante la creatura, né come azione del primo né come atto esistenziale della seconda, e che pure non si può ignorare o negare, ma di cui occorre tenere conto nella sua assoluta peculiarità¹³.

⁹ Nell'evento salvifico Barth vincola dottrina di Dio e antropologia secondo quella "concentrazione cristologica" evocata sovente dagli interpreti come origine della fecondità ed insieme delle aporie della sua proposta teologica (cfr.: H. ZÄHRNT, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo* [Biblioteca di teologia contemporanea 4], Queriniana, Brescia 1969, 102s). Il tema della concentrazione cristologica è evocato icasticamente dalla celebre immagine della clessidra, di cui si serve Balthasar per indicare il carattere totalizzante ed esclusivo dell'azione di Cristo nella teologia di Barth, carattere che anche Balthasar ritiene causa insieme dell'originalità e della problematicità di quella stessa teologia; Barth avrebbe definito «molto felicemente il suo pensiero come un "universalismo intensivo", in quanto realmente tutto si concentra nel punto di massima intensità: nel contatto tra Dio e l'uomo in Gesù Cristo [...]. Ci si può chiarire questo pensiero anche ricorrendo all'immagine della clessidra, i cui due recipienti (Dio e la creatura) si toccano al centro nel punto più ristretto: l'incontro dei due in Gesù Cristo. Non è possibile un altro rapporto tra il recipiente inferiore e quello superiore. E come la sabbia scende dall'alto, così la rivelazione di Dio è una rivelazione unilaterale, naturalmente in modo che la sabbia realmente *salga* nel recipiente inferiore e, in virtù del primo movimento, e soltanto per esso, sorga un movimento opposto. In fondo però tutto dipende dal vertice posto al centro: proprio il punto più stretto è quello decisivo, è l'atto, il contatto, l'evento, da cui deriva tutto ciò che vien detto natura e condizione» (H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth* [Già e non ancora 117], Jaca Book, Milano 1985, 215).

¹⁰ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik. IV/I: Die Lehre der Versöhnung*, cfr.: K. BARTH (H. Gollwitzer ed.), *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, 126.

¹¹ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik. II/I: Die Lehre von Gott*, cfr.: K. BARTH (H. Gollwitzer ed.), *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, 44.

¹² K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik. II/1: Die Lehre von Gott*, dobbiamo la citazione a: G. SGUBBI, *L'intelligenza del mistero. Dialogo con Eberhard Jüngel* (Collana di teologia 40), Città Nuova, Roma 2000, 259.

¹³ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 14; Barth si confronta con alcune impostazioni filosofiche del problema del male, ma ritiene che esse non siano in grado di rendere ragione della sua temibilità e insieme della sua debolezza, note, in virtù della rivelazione, alla sola teologia: «Che cosa propriamente sia il nulla lo si può sapere solo in base al giudizio di Dio. Barth, un po' con la sbrigatività del buon nonno, può dimostrare agli *enfants terribles* Heidegger e Sartre che ciò che essi chiamano così e con cui vogliono far venire la pelle d'oca non ha comunque nulla a che fare con il vero nulla. In Heidegger esso è un concetto così ingenuo, così ambivalente che potrebbe denotare senza difficoltà anche l'essere o il "divino". Neppure qui quindi, per quanto la "forza della negazione" possa venire intesa più hegelianamente o più esistenzialisticamente, Barth vuole avere a che fare con la filosofia; egli sviluppa la realtà del teologicamente negativo su un piano totalmente nuovo e per principio inaccessibile alla filosofia: tenendo presente la forza, creatrice per eccellenza, del sì e no divini, in base alla "dialettica" del giudizio divino» (H.U. VON

2. AZIONE DI DIO E RE-AZIONE DEL NIENTE

Esplicitato il riferimento a Cristo della riflessione sul Niente, Barth si impegna in una analisi particolarmente originale. In essa ci pare però si intreccino una dichiarata fedeltà kerigmatica e l'attrattiva di un'opzione speculativa¹⁴ consistente nella radicalizzazione della potenza del negativo quale orizzonte manifestativo della signoria di Dio.

Il tenore delle affermazioni di Barth non lascia spazio a dubbi circa la prospettiva cristologica nella quale la questione vorrebbe essere posta:

Da dove sappiamo che il Niente esiste in virtù di una sovranità e di un radicalità che impediscono di sistamarlo in una immagine del mondo e di trattarlo come un legittimo elemento mondano tra gli altri? Tutto questo discende direttamente con chiarezza e sicurezza, dalla scaturigine dell'intera conoscenza cristiana, Gesù Cristo¹⁵.

La vicenda di Gesù, nel suo profilo storico-positivo, patisce però una relativizzazione, cui Barth ricorre¹⁶ per dare la parola alla novità – sempre senza analogie – dell'opera di Cristo; risulta così incrinata la normatività della referenza storica del mistero dell'incarnazione, che imprime al procedere barthiano una disinvoltura speculativa talvolta dubbia¹⁷.

BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 249-250).

¹⁴ Il procedere di Barth, che vorrebbe attenersi fedelmente all'evidenza rivelata, avendo relativizzato l'antropologico e avendo incluso in tale relativizzazione il profilo storico della stessa azione di Gesù, sembra obbedire a forti sollecitazioni speculative nella cui luce vengono lette la stessa verità teologica di Dio e dell'uomo. Una figura di rivelazione nei termini di eccedenza senza analogie che illumina il senso della storia – compresa l'*historia salutis* – corre il rischio di allontanarsi talvolta da quella purezza teologica che intende servire, lasciando qualche dubbio sulla genuinità evangelica del fondamento della conoscenza cui si appella. Suscita qualche interrogativo, in tale prospettiva, anche il convincimento di Barth, per il quale «il nulla non appartiene al cosmo e neppure a Dio: è, appunto, l'*opposizione* ad essi; ma è a partire dal nulla che si fa manifesto il senso autentico del negativo presente anche nel creato, cioè del peccato, del male e della morte. Senza conoscenza del nulla, cioè senza rivelazione, peccato, male e morte non si disvelano nella loro essenza. Sotto questo profilo – e solo in questo senso – è legittimo affermare che il nulla è il fondamento della conoscenza. Sotto il profilo ontologico, invece, esso non può non essere il fondamento del negativo in tutte le sue espressioni» (C. SCILIRONI, *Karl Barth e il problema del nulla*, 315).

¹⁵ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 40. La tesi barthiana riteniamo abbia un carattere dirompente nell'ambito della filosofia della religione; a fronte delle numerose interpretazioni del fenomeno religioso nei termini di elaborazione rassicurante della coscienza rispetto alla percezione della precarietà del mondo e del potere oscuro della libertà colpevole, la teologia di Barth obbligherebbe a riconoscere al cristianesimo ben altra indole, se davvero la sola vicenda di Cristo consegnasse al mondo la misura dell'insidia al quale è stato sottratto.

¹⁶ «“*Gesù Cristo nostro Signore*”: ecco l'Evangelo, ecco il significato della storia. In questo nome si toccano e si dividono due mondi, si tagliano due piani, uno sconosciuto e uno conosciuto. [...] “Gesù”, come indicazione storica, significa il luogo di rottura tra il mondo a noi conosciuto e un altro sconosciuto. Il tempo, le cose, gli uomini, in quel punto del mondo a noi conosciuto non hanno in sé alcuna preminenza sopra altri tempi, cose e uomini, ma se ne distinguono in quanto circoscrivono il punto che rende visibile la linea di intersezione nascosta fra tempo ed eternità, cosa e origine, uomo e Dio. [...] Ma quel punto stesso della linea di intersezione, come tutto il piano sconosciuto, di cui annunzia la presenza, non ha alcuna estensione sul piano a noi conosciuto. I raggi che ne emanano, o più precisamente i singoli crateri, le cavità con cui si annunzia all'interno della intuibilità storica, non sono mai l'altro mondo che in Gesù viene a contatto col nostro mondo: neanche quando si chiamano: “la vita di Gesù”» (K. BARTH [G. Miegge ed.], *L'epistola ai Romani* [Campi del sapere], Feltrinelli, Milano 1993²).

¹⁷ Scrive Martinetti in proposito: «La teologia di Karl Barth è un'energica reazione contro ogni forma di materializzazione della vita religiosa, ma anche e più una energica reazione contro il dottrinarismo e lo storicismo teologico. Contro quest'ultimo giustamente egli accentua che i dati storici nella storia e nella letteratura religiosa non sono fine a sé; essi debbono essere solo il punto di partenza d'una riflessione speculativa, che, partendo da un punto

Sono proprio queste premesse, che si orientano ad una assolutizzazione cristologica di indole più speculativa che storico-rivelata, a sostenere le argomentazioni di Barth sul Niente, argomentazioni che vorrebbero invece esclusivamente derivare, nella loro paradossalità, dall'evento salvifico.

Per Barth, la teologia deve, anzitutto,

nel riconoscimento di Gesù Cristo, lasciar cadere il pregiudizio così ovvio contro l'aspetto oscuro del mondo e ammettere che Dio ha concepito e fatto tutto – anche il lato oscuro – per il bene. Non ci si può permettere, in Gesù Cristo, di cercare in *quel* lato oscuro il Niente. Ma in quella confusione è operante un *errore concernente il Niente* stesso. Mentre viene ricercato il nemico là dove esso non è, lo si disconosce in modo da conferirgli una forma che non gli appartiene, relativa, ultimamente innocua, tale da non poter essere presa sul serio. Mentre si assume il Niente come un lato, un aspetto, una determinazione della creazione, lo si pone in un rapporto positivo con la volontà e con l'opera di Dio, addebitandogliene essenza ed esistenza, si concepiscono la minaccia e la rovina provenienti da quel fattore e gravanti sulla creazione come parte integrante del disegno e dell'azione divina, e, perciò, come elementi necessari e tollerabili dell'esistenza creata. [...] Così, senza accorgersene, gli si attribuiscono potenza e onore. Senza volerlo, gli si rende il migliore dei servigi. In realtà, come si potrebbe servire meglio il Niente che disconoscendolo, come accade assecondando questa prospettiva?¹⁸.

Il limite creaturale, cui allude Barth, non può essere compreso fuori da una rigorosa teologia della creazione, che lo ascrive al positivo volere di Dio. Tale volere chiama all'essere la creatura secondo una finitudine essenziale, custodia preziosa della differenza e dell'autonomia buona del finito nel mondo e rispetto al Creatore.

Perché si dia manifestazione del Niente non è sufficiente che si constatino le implicanze del limite creaturale, è bensì necessario che se ne produca il rifiuto:

Quanto abbiamo chiamato il "lato oscuro" della creazione, appare costituito proprio da questo "non", che nella sua duplice prospettiva – come differenza da Dio e come differenziazione interna al mondo creato – appartiene alla natura della creatura. Da questo lato oscuro, la creatura *confina* con il Niente; inoltre, questa negazione è l'espressione e il limite della positiva volontà, della scelta e dell'azione di Dio. Il Niente diviene ed è reale nel mondo creato mediante la *violazione* di questo *limite* da parte della creatura e mediante l'irruzione, l'attraversamento del limite. Ma il limite in quanto tale non è il Niente; quel lato oscuro della creazione non ha assolutamente a che fare con esso¹⁹.

Anche l'ostilità della creatura rispetto al limite creaturale non è però comprensibile nel suo significato fuori dalla morte di Cristo; piuttosto, soltanto la comprensione amartiologica della storia della salvezza e della sua ricapitolazione stauologica consentono di riconoscere nelle sue proporzioni l'eco del dramma che si produce nell'insofferenza della creatura rispetto al limite assegnatole dal gesto creativo di Dio. In questo modo Barth volge

lo sguardo alla più importante tra le figure del Niente – per quanto anch'essa trascenda il tema che ci siamo proposti in questa sede – vale a dire il *peccato* reale commesso

di vista più alto, deve penetrare ed appropriarsi il nucleo vivente del documento dottrinale o storico. [...] Tuttavia l'interpretazione speculativa dei dati storici non esclude che *in un primo momento* essi abbiano importanza per il loro semplice valore storico. [...] Ora il Barth ha grandemente torto di negligenza e quasi sprezzare questo aspetto del problema, che, se non è l'aspetto essenziale, ha tuttavia un'importanza fondamentale. Ed egli lo neglige in quanto lo confonde con lo stesso problema speculativo» (P. MARTINETTI, *Il commento di Barth sull'epistola ai Romani*, in *Id., Ragione e fede. Saggi religiosi*, Einaudi, Torino 1942², 453-484, qui 478).

¹⁸ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 35.

¹⁹ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 147.

dall'uomo, la sua radice, le sue diverse forme e conseguenze. Tale è certamente la figura *concreta* in cui il Niente è stato riconosciuto e si è reso percepibile grazie a Gesù Cristo: il *peccato* come sua propria azione e colpa, la separazione dalla grazia di Dio e dal suo comandamento, la rinuncia alla gratitudine dovuta a Dio, la dissoluzione del legame con Lui e della libertà che lo impegna nei suoi confronti, la superbia con cui l'uomo vuole essere signore di se stesso [...]. A partire da Gesù Cristo si rende ineludibile il riconoscimento che noi, in quanto peccatori, soccombiamo al Niente, lo serviamo, lo incrementiamo, lo dilatiamo, essendo noi stessi tale Niente²⁰.

L'esperienza del peccato, la cui rovinosità giunge ad evidenza nella vicenda di Cristo, sollecita però ulteriori distinzioni: in esso si manifesta un protagonismo del Niente che seduce la libertà finita, estorcendole un drammatico consenso.

Proprio la forma di tale consentire, con il suo carattere di risposta cedevole o di sconfitta patita, porta Barth ad attribuire al Niente una consistenza ulteriore rispetto alla malizia della libertà creata, e a considerare la libertà autrice della colpa solo in quanto sua vittima:

Noi abbiamo qualificato il peccato la forma concreta del Niente, il quale proprio nel peccato si fa azione, realizzazione e colpa umana. Ma il Niente non si riduce al peccato. È senza dubbio vero che noi ne *subiamo* l'attacco in stretta relazione con il peccato, e che tale connessione può essere assai tangibile oppure profondamente occultata. Già nelle Sacre Scritture il *peccato in sé* è descritto, pur tenendo ferma la piena responsabilità dell'uomo, come un soccombere dell'uomo stesso di fronte alla *potenza* estranea di quel *nemico*. Peccando, l'uomo non si fa del bene, agisce contro la sua volontà e la sua attesa, si lascia sedurre, si reca pregiudizio, meglio, lascia che gli si rechi pregiudizio. Egli non è, in ciò, solo un masnadiere, ma un uomo caduto tra i masnadiere²¹.

La fenomenizzazione del Niente, accessibile nel peccato inteso come capitolazione, mostra la libertà della creatura tanto nella sua potenziale fallibilità quanto nella sua attuazione malvagia; la distinzione non è di poco conto, proprio per capire la misura, l'imputabilità e la condizione di possibilità ultima delle attuazioni colpevoli del volere umano.

La costituzione peccaminosa pone la creatura, per la sua fallibilità ontologica e per la sua vincolazione a Dio, sotto l'ira e la riprovazione del Creatore, ira e riprovazione manifestatesi in Cristo come strutturalmente implicate nell'elezione divina, che conferma l'irrevocabilità della disposizione di Dio come favore e grazia per l'opera delle Sue mani.

In Cristo l'uomo si riconosce come assegnato alla riprovazione, nella sua strutturale inclinazione al peccato, una riprovazione esigita necessariamente dall'insondabile mistero di benevolenza che lo vede eletto alla comunione salvifica con Dio.

La teologia, fuori dalla vicenda di Cristo, non conosce alcunché, mentre in quella vicenda conosce un solo uomo, quello riprovato nella sua umanità – essenzialmente aperta agli attacchi del Niente –, ma insieme quello eletto nell'insondabile disegno di Dio. E l'elezione, con il suo corredo inesorabile di riprovazione, conferma,

²⁰ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 43-44. Il commento di Ricoeur a queste parole è limpido: «[Secondo Barth] il niente (è) ciò che il Cristo ha vissuto annientando se stesso sulla Croce. Risalendo da Cristo a Dio, si deve dire che in Gesù Cristo Dio ha incontrato e combattuto il niente, e che noi "conosciamo" il niente» (P. RICOEUR, *Il male, Una sfida alla filosofia e alla teologia* [Il Pellicano Rosso], Morcelliana, Brescia 1993, 42).

²¹ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 52-53.

nell'ostinazione salvifica, il carattere irrevocabilmente favorevole al creato del gesto creativo di Dio. In questa prospettiva si comprendono le parole di Barth:

Possiamo noi mantenere la posizione espugnata: "Dio per noi"? No, dobbiamo subito abbandonarla di nuovo poiché sappiamo che essa è la posizione propria di Dio nella quale *noi* non abbiamo nulla da fare nel passato, nel presente e nel futuro. L'accusa è certamente formulata, in ogni tempo, in ogni relazione, contro ogni uomo. L'uomo di fronte a Dio in qualsiasi tempo e luogo, come potrebbe essere altro che l'accusato? Noi *siamo* condannati, nell'atto stesso in cui siamo commisurati a Cristo, "dati" con lui. Se si apre questa porta, se veniamo in questa luce chi sarà giustificato? E noi *siamo* separati dall'amore di Cristo. La piccola scintilla della nostra vita appare come qualche cosa di un valore incommensurabilmente minore in confronto dell'amore di Dio che si rivela nella *sua* morte, quando di fronte alla divinità, alla gloria, all'eterno futuro che *noi* vediamo, crediamo, sperimentiamo in *lui*, si spiega nel suo brutale realismo la tribolazione della vita che viviamo²².

La radicalità del gesto riprovatore di Dio, evidente nella sorte del Figlio, consumato nella morte dall'ira divina, non deve però suggerire una sua simmetria rispetto all'elezione: l'uomo è riprovato perché eletto, e nell'elezione Dio persegue il suo diritto e dà libero corso al suo volere²³.

D'altro canto, la drammaticità della riprovazione potrebbe essere scontata soltanto da una teologia infedele al dato rivelato; piuttosto, l'uomo, *conoscendosi* in Cristo, si *riconosce* posizionato in un disegno di Dio, nel quale l'onnipotenza vittoriosa dell'Amore si misura con una frattura drammatica posta nel cuore stesso della creazione:

L'individuo non è oggetto di elezione "o" di reiezione, ma teatro allo stesso tempo della reiezione "e" della elezione. Queste opposte decisioni stanno l'una contro all'altra nello stesso individuo, non in equilibrio inverso, ma in modo che l'uomo che è sempre perduto dalla parte dell'uomo, è sempre eletto dalla parte di Dio. Assolto come condannato da Dio, salvo come dannato, libero come prigioniero, vivo come messo a morte, giustificato come colui che non si deve giustificare: sotto questi insolubili paradossi e la loro tormentosa assiomaticità, sta la nostra vita in quanto è posta in relazione con la sua prima origine²⁴.

²² K. BARTH (G. Miegge ed.), *L'epistola ai Romani*, 310.

²³ La finalizzazione della riprovazione all'elezione, nell'assoluta incoordinabilità dei due movimenti, posizione fondamentale della dialettica di Barth, obbliga a prendere atto della sua distanza da ogni prospettiva idealistico hegeliana di una riconciliazione di sì e no divini o di un loro simmetrico concorso all'opera salvifica. Il sì della salvezza è ciò che in Cristo abbiamo conosciuto come volere efficace ed univoco di Dio, cui il no si rapporta secondo le esigenze dell'incondizionatezza di un favore che non si deve che a se stesso. Proprio in questa comprensione originale del mistero dell'elezione, Barth prende le distanze dalle dottrine predestinazionistiche sostenute da molti teologi cristiani: «Rifacendosi ad Agostino, Calvino e i suoi discepoli avevano inteso la predestinazione nel senso di una decisione, esistente da tutta l'eternità in Dio, per la quale gli uomini sono divisi in due categorie: quelli destinati alla felicità eterna e quelli che si sarebbero perduti. Barth non riusciva a trovare questa idea nel Nuovo Testamento. Per lui la predestinazione divina è la stessa cosa del patto di grazia di Dio. Tutti gli uomini sono sotto l'ira di Dio, ma tutti gli uomini sono egualmente sotto l'eterna misericordia di Dio. Lontani da Cristo, tutti sono respinti; uniti a Lui tutti sono accettati nella grazia. La predestinazione è un atto della misericordia di Dio. Essa perciò non deve provocare un timore convulso, ma solo gioia cristiana. È questa la massima espressione del vangelo come Buona Novella. Queste erano soltanto delle osservazioni introduttive di Barth; ma bastano per farci supporre che egli si stava avviando su una strada del tutto inattesa» (B. WILLEMS, *Introduzione al pensiero di Karl Barth*, 78).

²⁴ M. STRAUCH, *La teologia della crisi*, Doxa, Roma 1928, 62.

La dottrina dell'elezione divina, intesa in modo originalissimo, è centrale nella speculazione di Barth e in ogni pagina della sua produzione teologica; Balthasar afferma: «La dottrina particolare di Barth su questo punto [la predestinazione] rimane stabile fin dall'inizio. Già la prima edizione predialettica del *Römerbrief*, lungi dal limitarsi a contenerla, la pone addirittura a proprio fondamento; la prima *Dogmatica* la accenna, e il quarto volume della *Dogmatica ecclesiale* è dedicato esclusivamente ad essa: senza dubbio la parte più grandiosa, più unitaria e più

Secondo Barth, l'amore di Dio, per potersi dispiegare, non solo deve trovare da sé le proprie ragioni, onde attestarsi come espressione di una libertà onnipotente, ma deve pure vincere una resistenza che sa assumere il profilo di un attacco minaccioso che lo insidia proprio in quanto amore *di Dio*²⁵; l'azione di Dio, che insieme riprova ed elegge la creatura, non solo è alle prese con il termine della propria intenzione, ma, per compiersi efficacemente, deve vincere l'opposizione di quella ostilità che si riflette, senza esaurirsi, nel perversimento creaturale.

L'evento Cristo mostra allora come il creato viva della «*protezione* di Dio di fronte alla sopraffazione e alla potenza schiacciante del Niente»; così «Dio conferma e mantiene saldamente la separazione operata con la creazione tra le sue creature e il Niente» per impedire «che la creatura sia inghiottita dal minaccioso e incombente rischio costituito dal Niente stesso»; e Dio opera questo «perché la sua volontà consiste nella liberazione della creatura e in una vita in comunione con essa, perché desidera essere riconosciuto e celebrato dalla creatura, di cui vuole l'esistenza e non la rovina, come il liberatore»²⁶.

3. LA RE-AZIONE DI DIO ALLA RE-AZIONE DEL NIENTE

Il mistero salvifico si compie, nella lettura barthiana, come risposta divina all'inammissibile aggressione che il Niente scatena contro l'opera di Dio; la lettura che Barth fornisce della forma di implicazione di Dio nell'azione salvifica si fa però singolare.

La protezione che Dio assicura alla sua opera si realizza attraverso una sostituzione, in virtù della quale Cristo prende il posto della creatura, anzitutto come termine di elezione e riprovazione da parte di Dio²⁷, quindi come vittima dell'attacco del Niente.

Il destino del Figlio si comprende in questa paradossale relazione, che lo vede assediato dal Niente e riprovato – in quanto eletto – da Dio:

Che può infatti significare il fatto che Dio s'incarna, diventa l'uomo perduto, se non che si dichiara colpevole del no che la sua creatura gli oppone e che si sottomette alla legge della sua creazione, che esige che simile opposizione conduca infallibilmente alla disgrazia ed alla rovina?; sì, che può mai significare l'incarnazione, se non che Dio stesso accetta di essere l'oggetto della collera e del giudizio in cui è incorso l'uomo, sottomettendosi alla riprovazione meritata da quest'ultimo, per subire lui stesso la condanna, la morte, l'inferno, lotto della creatura decaduta?; che cosa si è infatti riservato

accuratamente fondata dell'intera opera, parte che, composta con il più grande amore, rappresenta il cuore della teologia barthiana, una specie di ditirambo di circa seicento pagine, che bisogna leggere nella sua audacia e prudente sobrietà, perché un arido riassunto non farebbe che deformarlo» (H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 192-193).

²⁵ Impossibile non evocare qui le parole di Hegel, che, nonostante una contestualizzazione assai differente rispetto a quella delle affermazioni barthiane, paiono ispirarsi a strutture speculative particolarmente prossime: «La vita di Dio e il conoscere divino potranno bene venire espressi come un gioco dell'amore con se stesso; questa idea degrada fino all'edificazione e addirittura all'insipidezza quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973, qui vol. I, 14).

²⁶ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 10.

²⁷ «Gesù [...] non è stato eletto per sé, ma per noi tutti; non è in favore di se medesimo ma dell'uomo in sé e come tale che egli interviene per salvaguardare il beneficio costituito dalla creazione e dalla finalizzazione dell'uomo. La vittoria su Satana, che è chiamato a riportare a vantaggio di tutti coloro che sono eletti in lui (cioè i figli ed i compagni di Adamo, oggetto dell'amore divino) deve consistere in questo: lasciare che la giustizia divina faccia il suo corso e subirla al loro posto» (K. BARTH [A. Moda ed.], *La dottrina dell'elezione divina: dalla Dogmatica ecclesiastica* [Classici UTET], UTET, Torino 1983, 353. Il volume offre la traduzione italiana di K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik II/2: Die Lehre von Gott - Gottes Gnadenwahl*).

di gloria, di gioia e di trionfo dal momento che in Gesù Cristo ha voluto eleggere l'uomo e prendere il suo posto?²⁸.

In tale scelta di sostituzione, la misteriosa relazione di Cristo al Niente non può essere considerata solo rispetto all'ostinazione dell'amore di Dio, che non revoca la sua dedizione alla causa della Creatura: in questo caso la rivelazione sarebbe ascoltata, secondo Barth, solo nella sua indicazione circa il pericolo cui è esposta la creazione per la frattura che ha deturpato il progetto originario di Dio.

La salvezza compiutasi nella Pasqua del Signore, piuttosto, permette di riconoscere pure la singolarità della lotta che, in Cristo, vede Dio attaccato dalla potenza del Niente, e drammaticamente alle prese, in se stesso, con la radice ultima della riprovazione, non semplicemente con l'elezione quale conferma soteriologica del sì della creazione:

[Dio] si è fatto creatura in Gesù Cristo, coinvolgendosi direttamente in quel dissidio con il Niente nel quale si è imposto definitivamente come vittorioso. Noi abbiamo in precedenza, senza dubbio, incontrato il Niente come un simile pericolo che si estende su tutto, ma in forma non attuale, in quanto stornato dalla protezione di Dio. In questo senso, non abbiamo reso conto della sua esistenza e del suo essere se non *occasionalmente*. Lo si è precedentemente considerato solo quale estremo pericolo *presente*, certo, per quanto *allontanato* grazie alla cura di Dio verso le sue creature, ma non ancora secondo l'altro aspetto, per il quale il Niente, pur senza sopraffarla e annientarla, *minaccia* costantemente la creazione *corrompendola*. Non abbiamo ancora preso atto che il Niente si oppone in modo *ostile* non solo alla creatura, alla sua natura ed esistenza, ma ancor prima a *Dio stesso*, alla sua volontà e al suo disegno²⁹.

²⁸ K. BARTH [A. Moda ed.], *La dottrina dell'elezione divina...*, 422. Sulla efficace espressione di Barth, che vedrebbe Cristo "prendere il posto dell'uomo", sono opportune alcune puntualizzazioni, che possono evidenziare le aporie di una soteriologia troppo libera nell'ermeneutica del dato scritturistico: «Il concetto d'una solidarietà così stretta tra il Cristo e gli uomini arieggia l'idea direttiva del *Cur Deus Homo*. Anselmo da Canterbury è una delle grandi simpatie barthiane, e l'*Anselms Beweis der Existenz Gottes* è un libro inspiegabilmente trascurato dalla critica, anche se di fondamentale importanza per la comprensione del Barth. La *Satisfactio Vicaria* di Anselmo, cambiata in una vera e propria *Substitutio*, trova le porte aperte della teologia barthiana; e l'affermazione d'un Cristo in tutto (κατά πάντα καθ'ομοιότητα Ebr. IV, 15) solidale con l'uomo, è per il Barth questione di così grande importanza da fargli perder di vista la santità stessa di Dio in Cristo» (B. GHERARDINI, *La parola di Dio nella teologia di Karl Barth*, Studium, Roma 1955, 75). Occorre però precisare un interrogativo: «L'idea di uno scambio di situazione corrisponde senza equivoco alcuno alla concezione paolina? L'Apostolo dice che Gesù è stato fatto peccato per noi (*hyper hemon*). Questo *per noi* ritorna assai spesso: Cristo è stato crocifisso per noi, per tutti gli uomini, per tutti i peccatori; è andato alla morte per noi; si è dato per i nostri peccati. La preposizione usata è *hyper* (eccezionalmente *peri*); queste espressioni significano dunque: *in nostro favore*, *a nostro vantaggio*; e non: *al nostro posto* (la preposizione sarebbe allora: *anti*). Barth al contrario si esprime come se Paolo avesse sempre parlato così. Un passaggio capitale della sua cristologia sviluppa questi quattro temi: Cristo ha preso il nostro posto come giudice; ha preso il nostro posto di peccatori; ha sofferto la morte al nostro posto; ha compiuto al nostro posto ciò che è giusto agli occhi di Dio. Per quanto questi sviluppi siano suggestivi, non possiamo impedirci di pensare che non corrispondono esattamente al pensiero di Paolo (e del Nuovo Testamento in generale). Non è *al nostro posto* (nel senso stretto della proposizione), ma *in nostro favore* che il Cristo è stato fatto peccato e si è donato alla morte. L'*admirabile commercium* non è propriamente uno scambio di situazione, ma l'*instaurazione di una solidarietà*. Il peccato non si è *trasferito* dagli uomini a Cristo, ma si *estende* dagli uomini su Cristo, rappresentante della natura umana. Personalmente Gesù non è né peccatore, né peccato; lo è come membro di una famiglia peccatrice di cui fa parte *per solidarietà*. È così che diviene maledizione, come ramo di un albero maledetto. Rendendosi solidale della nostra sorte di peccatori, ci associa al suo destino di giusto: Dio lo ha fatto peccato (ci dice Paolo) perché in lui noi diventassimo giustizia di Dio. Noi diventiamo giusti non perché siamo posti nella situazione occupata dal Cristo (al posto di Cristo, come dice Barth), ma per il fatto che noi *viviamo in lui* (secondo l'espressione stessa di Paolo)» (H. BOUILLARD, *Karl Barth*. II.1: *Parole de Dieu et existence humaine*, dobbiamo la citazione a: A. MODA, *La dottrina barthiana dell'elezione: verso una soluzione delle aporie?*, in S. ROSTAGNO [ed.], *Barth contemporaneo* [Collana della Facoltà Valdese di Teologia 16], Claudiana, Torino 1990, 79-104, qui 93-94).

²⁹ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 10-11.

La potenza del Niente colpisce Cristo secondo una virulenza ignota alla storia ed alla coscienza dell'uomo; ma, in Cristo, il non volere di Dio raggiunge, nell'abisso della sua possibile intensità, una creatura, manifestando un'inquietante lacerazione:

La Parola si è fatta creatura che non poteva salvarsi proclamando il suo essere creatura di Dio, perché, nonostante ogni conferma della sua creazione ad opera di Dio, nonostante ogni memoria della sapienza e della misericordia grazie a cui era stata creata, è stata sottomessa *volens nolens* a una determinazione *opposta* a quella sua creazione nella sapienza e nella misericordia. La *Parola* è divenuta *carne* significa: è divenuta una creatura *perduta*³⁰.

Le parole di Barth suggeriscono, nella loro progressiva ermeneutica del dato rivelato, il fronteggiarsi, nella Pasqua di Cristo, della riprovazione di Dio, che colpisce il suo eletto, e della negazione della Signoria di Dio, cui ancora Cristo si sottomette, negazione che qui sembra presentare i caratteri di una contraddittoria autonomia rispetto al volere stesso di Dio ed alla sua strutturale bipolarità. Cristo si presenta come vittima, tanto del *non volere* di Dio, riflesso della santità incontaminabile dal peccato, quanto della nientificazione, come potente espressione di un'autonomia ribelle rispetto al volere di Dio.

Secondo Barth, allora, in Cristo non riconosciamo semplicemente il principio dell'elezione, il cui risvolto è la riprovazione di ciò che l'uomo fa di sé quando cerca in se stesso la condizione di possibilità del proprio agire, ma la riprovazione del Principio cui ogni peccato acconsente. Cristo accetta dunque la sottomissione al Principio del male, non la mera identificazione con il peccato dell'uomo, che non è il Principio del male, bensì la sua fenomenizzazione storica:

L'incarnazione della Parola di Dio non sarebbe evidentemente stata necessaria solo per rivelare la bontà della creazione divina nel suo doppio aspetto. [...] Facendosi creatura in Gesù Cristo, Dio stesso ha confermato che la creazione nella sua totalità rappresenta un atto della sua saggezza e misericordia: senza difetto, senza accuse fondate, la sua creazione è buona. Ma c'è di più. È detto: "la Parola si è fatta *carne*". Essa si è fatta, dunque, non solo creatura, ma creatura mortalmente in pericolo, minacciata, votata alla corruzione: creatura il cui bene fu sottoposto a *prova*, non dal di dentro, ma dal di fuori, in modo superiore alle sue forze. La Parola è divenuta creatura dominata da un elemento *estraneo* che l'ha resa estranea a se stessa (e al suo Creatore) e che le impedisce di trovare da sé la via del ritorno alla patria³¹.

L'esito della lotta che si consuma in Cristo tra il *non volere* implicato dall'elezione benevolente di Dio e la cattiva autonomia di chi *vuole il non voluto di Dio* è però sorprendente: l'ignominia del Figlio quanto a Dio ed il suo annientarsi quanto al Niente si manifestano come potenza vittoriosa, secondo uno scandalo speculativo che, mentre vorrebbe essere conclamato da Barth, lascia però trasparire il rigore di un teorema metafisico.

La vittoria di Cristo si produce come compiuta glorificazione della potenza di Dio nella sua necessità riprovante, perfezione dialettica del mistero dell'elezione, e come depotenziamento definitivo della potenza ribelle del Niente attraverso l'assoggettarsi del Figlio, in un annientamento insuperabile, ad una volontà annientante, che, producendosi, consuma un annientamento senza esclusioni, che dunque la include:

³⁰ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 40-41.

³¹ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 40.

Questo divino *opus alienum*, questa azione proveniente dalla mano sinistra di Dio, si realizza e si *compie* nella sua pienezza più tremenda nella morte di Gesù Cristo, divenendo così *senza oggetto*. Il Niente disponeva di un potere sulla *creatura*. La creatura poteva resistergli, cercare di contrastarlo, o ancora poteva farsene schiava e strumento. Ma il Niente non era in grado di affrontare *Dio* che si abbassa, che si fa creatura per opporsi alla sua forza. *Non* poteva eliminare una simile vittima. *Non* poteva sopportare la presenza di Dio nella carne. La vittima che gli si offriva era tale che, volendola divorare, doveva causare la propria perdita. Quel fattore non poteva che finire annientato nell'urto con la grazia che Dio ha manifestato alla sua creatura, divenendo Egli stesso una creatura minacciata, decaduta, perduta. In questo incontro con Dio, il Niente doveva realizzare la destinazione che era stata sua fin dall'origine: essere senza consistenza né durata, cessare totalmente di esistere anche come limite che retrocede, come ombra fuggevole³².

L'orizzonte che si spalanca a seguito dell'evidenza cristologica della lotta di Dio con il Niente è quello di una speranza inossidabile, che legge la storia come il futuro generato da una vittoria definitiva. Nella vicenda di Cristo, la signoria di Dio supera ogni resistenza, mostrando come il volere di Dio comunque si realizzi:

Poiché il Niente, nei limiti della sua sussistenza, esiste in virtù di una disposizione di Dio, occorre affermare che anch'esso, pur non volendo servire Dio, *deve* malgrado tutto *servirlo*, servire la sua Parola, e la sua opera, l'onore di suo Figlio, la predicazione del Vangelo, la fede della comunità, dunque servire la via che Dio intende seguire in seno alla creazione fino alla consumazione dei tempi³³.

Sulla scorta di queste affermazioni, le contraddizioni della storia si debbono capire alla luce di un mistero di elezione e riprovazione già compiutosi con piena efficacia: la vittoria sul Niente, da parte dell'Amore misericordioso di Dio, lascia all'uomo la sola possibilità dell'accoglienza della propria fisionomia, rinnovata nell'unilateralità incondizionata della Grazia.

Lo stesso limite creaturale, come ostacolo all'adempimento del disegno di Dio, è travolto dal mistero dell'elezione, che vede Dio pienamente all'opera per compiere ciò che alla creatura riuscirebbe impossibile per la propria salvezza; per questo Barth giunge ad affermare che

non possiamo più peccare, dato che non ne siamo più capaci, perché siamo morti nella morte di Gesù Cristo, e quindi non siamo più disponibili al peccato, in quanto sottoposti per mezzo della risurrezione di Gesù a un diverso ordine che esclude il peccato³⁴.

Se questa è la condizione della creatura nella luce della Pasqua, la vittoria di Dio sul Niente sarebbe tale da aver spezzato ogni resistenza metastorica, e insieme storica, al

³² K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 172-173.

³³ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 183.

³⁴ K. BARTH, *Breve commentario all'epistola ai Romani* (Giornale di teologia 138), Queriniana, Brescia 1982, 93. Sono proprio queste parole di Barth a rendere assai ardua la comprensione di altre parole nelle quali lo stesso teologo sembrerebbe riconoscere, alla creatura, la possibilità di opporre un rifiuto a ciò che Dio avrebbe operato per la sua salvezza: «Nella sua relazione col Creatore *misericordioso*, l'uomo è, in quanto tale e per natura, insieme libero e vincolato, non in virtù di una perfezione divina, celeste, ma creaturale, terrestre, non uguale a quella di Dio, ma giusta, vale a dire conforme alla perfezione del Padre celeste. Nel rapporto col suo Creatore misericordioso, l'uomo è chiamato a vivere in questa giustizia. Così, il suo peccato reale, ingiustificabile, consiste nel fatto che egli si separa da questa sua capacità (*Können*), possibilità (*Dürfen*) e obbligazione (*Müssen*), dunque dalla grazia e dalla legge divina. Ora, egli non può giustificarsi di essere solo uomo, per sua natura fallibile, e non Dio. Non può interpretare il suo peccato come semplice difetto. Dio non ha preteso troppo da lui, e non è stato assente rispetto all'adempimento di quanto esigito. La bontà di Dio non gli ha domandato più di quanto potesse fare. Ed egli era, per natura, libero e vincolato a questo adempimento. La volontà divina alla quale si è opposto era, in tutta la sua maestà, misericordiosa, paziente, gratuita. [...] Così, il peccato e il Niente appaiono in tutta la loro drammaticità: la nostra rivolta contro la bontà di Dio» (K. BARTH [R. Celada Ballanti ed.], *Dio e il Niente*, 49-50).

suo disegno d'amore, fuori dalla perpetuità escatologica della lacerazione di cui pure parla l'Apocalisse³⁵, lacerazione che vieta di intendere la parusia in termini di apocatastasi³⁶.

In Barth l'apprensione per il travaglio della storia può procrastinare questo ottimismo senza riserve solo per la posizione *gnoseologica* tipica della creaturalità, alla quale è misteriosamente interdetto l'apprezzamento della verità *ontologica* della storia nei termini di perfetto dispiegamento della sovranità di Dio:

Il Niente può solo contare e avere valore nella misura in cui la *rivelazione* della sua eliminazione non ha ancora avuto luogo agli occhi di tutti, nella misura in cui la creazione intera deve ancora attenderla e sperare. Ma il dominio del Niente è *distrutto*. Se non è ormai che un'apparenza di dominio, questa apparenza si trova scartata in Gesù Cristo. Se ha ancora una qualche esistenza nel mondo, è a causa della nostra cecità, del velo che copre i nostri occhi e che ci impedisce di vedere il Regno di Dio, Regno che è già giunto e accanto al quale non esiste alcun regno del male³⁷.

4. LA PARADOSSALITÀ KERIGMATICA TRA IDEALISMO ED ATTUALISMO

Proprio l'esito del pensiero di Barth costringe però ad interrogarsi sulle implicanze di quella figura del Niente che la sua teologia, nelle intenzioni esclusivamente fedele alla rivelazione, vorrebbe connotare di una temibilità altrimenti sconosciuta.

Una resistenza del Niente completamente spezzata, oltre a rivelarsi problematica per una comprensione della storia nei termini di autentico orizzonte di produzione della libertà creata, pone dubbi inquietanti a proposito del volto di Dio e del senso del suo agire.

La superiorità di Dio rispetto al male insidiante la creazione è premessa che Barth vorrebbe porre, con genuina obbedienza teologica, a fondamento del proprio pensiero; ma tale premessa giunge ad una formulazione particolarmente audace:

Dal momento che Dio è il Signore anche del lato sinistro della creazione, è il fondamento e il Signore anche del Niente³⁸.

Se una piena signoria sul Niente da parte di Dio, naturalmente, conduce ad una comprensione della storia secondo un ottimismo assai prossimo a quello hegeliano, nondimeno ripropone con drammaticità la questione della consistenza e dell'origine del negativo.

Dovremo quindi concludere che, forse, l'intento della riflessione barthiana di non cadere

per un verso, nella determinazione di quel terzo fattore – il Niente – come di una creatura fatta derivare dalla positiva volontà e dall'opera di Dio [...] e nella corrispondente

³⁵ «Poi la morte e gli inferi furono gettati nello stagno di fuoco. Questa è la seconda morte, lo stagno di fuoco. E chi non era scritto nel libro della vita fu gettato nello stagno di fuoco» (Ap 20, 14-15).

³⁶ Proprio l'Apocalisse chiede di leggere l'orientamento ultimo della storia a che «Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15,28) non secondo un'apocatastasi nella quale il negativo è definitivamente consumato a beneficio del trionfo esclusivo dell'Amore di Dio (la dottrina dell'Apocatastasi, come impossibilità di ogni eterna dannazione e permanenza del negativo, fu condannata dal Sinodo di Costantinopoli del 543 [DS 411]). Piuttosto, nell'Apocalisse, la distruttività del male viene presentata come escatologicamente consegnata a se stessa, e incapace, dopo la conclusione della storia, di insidiare tutto ciò che, riconosciutosi come creato da Dio, pure ne ha accolto il disegno di Grazia.

³⁷ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 182.

³⁸ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 151.

giustificazione della creatura [...]. Per l'altro verso, nell'affermazione che quella terza forza – il Niente – discende esclusivamente dall'attività delle creature, di fronte a cui la signoria di Dio si limiterebbe alla passiva accettazione di chi sta a guardare, a un'efficace prescienza e a una mera presa di posizione³⁹,

sembra non realizzarsi in modo del tutto chiaro; se il secondo pericolo pare esorcizzato non altrettanto si può dire per il primo.

Certamente l'insistenza sull'impossibilità di coordinare speculativamente la mano sinistra con la mano destra di Dio, il suo volere con il suo non volere, non autorizza ad omologare sbrigativamente il pensiero barthiano ad una variante della teodicea tradizionale; ma, se l'ottimismo storico del quale abbiamo registrato l'inossidabilità non è nominale, allora è forse impossibile misconoscere l'intersezione del pensiero di Barth con due grandi vie filosofiche di elaborazione del problema del negativo: la via che conduce alla *Versöhnung* escatologica, attraverso l'*Aufhebung* dialettica di positività metastorica e negatività antitetico-storica, e la via che, partendo dalla dialettica protologica, attraversa ogni lacerazione e figura storica del Niente anticipandovi il giudizio apocalittico della sua inconsistenza antropologica e necessità teogonica.

Se questo fosse vero, Barth incrocerebbe allora, nella sua riflessione sul Niente, i percorsi di Hegel e di Schelling.

Ci pare questa ipotesi si confermi accostando alla riflessione barthiana, che abbiamo ascoltata, alcune formulazioni particolarmente esplicite delle tesi dei grandi autori dell'idealismo tedesco. Riteniamo anzitutto che il più ostinato forse tra i pensieri hegeliani trovi un riposizionamento nell'elaborazione barthiana; quando infatti Barth afferma che

L'avversario di Dio, il nemico che Egli ha vinto, è divenuto un servitore di Dio. Ben strano servitore, in realtà, e tale resterà. Per questo, da parte nostra, faremo bene a ricordarci di ciò che è stato, e a non cessare di cercare rifugio in Dio, che ha vinto il Niente e che tiene in mano le chiavi della sua prigione. Ma ancora più importante è considerare che Egli si è adoperato affinché anche il Niente appartenesse alle cose di cui è stato detto che concorrono al bene di coloro che amano Dio⁴⁰,

in realtà posiziona, in un progetto epistemologicamente originale, un convincimento speculativamente hegeliano:

Il bene verace, la ragione divina universale è anche potenza di realizzazione di sé medesima. Nella sua rappresentazione più concreta, questo bene, questa ragione è Dio. Il bene, non solo come idea in generale ma come attività efficace, è ciò che chiamiamo Dio. Ciò che la filosofia scorge ed insegna è che nessuna forza ha il sopravvento su quella del bene, cioè di Dio, in modo da impedirle di farsi valere: Dio prevale, e la storia del mondo non rappresenta altro che il piano della Provvidenza. Dio governa il mondo: il contenuto del suo governo, l'esecuzione del suo piano è la storia universale. Compito della filosofia della storia universale è cogliere questo piano, e suo presupposto è la nozione che l'ideale si realizza, che possiede realtà solo quel ch'è conforme all'idea. Innanzi alla pura luce di quest'idea divina, che non è un mero ideale, vien meno l'aspetto per cui il mondo sembra essere un accadere pazzo e stolto. La filosofia vuol conoscere il contenuto, la realtà dell'idea divina, e giustificare la realtà vilipesa. Infatti la ragione è la percezione dell'opera di Dio⁴¹.

³⁹ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 15.

⁴⁰ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 183

⁴¹ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*. Vol. I: *La razionalità della storia* (Classici della filosofia 3/1), La Nuova Italia, Firenze 1941, vol. I, 65.

La *Denkform* hegeliana si ripresenta nella teologia di Barth non nell'integrità della sua sistematizzazione, ma nella coerenza della sua intuizione di fondo, che in Barth si anima della tensione dialettica impressa alla speculazione dalle opzioni epistemologiche e kerigmatiche di cui abbiamo riferito.

Ma forse non lascia indifferente Barth neanche il più sofferto ed audace approdo della riflessione di Schelling, che ritiene di trovare nella lettera di Giuda (cfr. Gd v. 8) una condanna diretta a chi disprezza non il *Kyrios*, bensì la potenza del Principio del male, potenza della quale Schelling fornisce una singolare identificazione in rapporto al mistero pasquale:

Cos'è questa *κυριότης*? Gli interpreti qui non osano guardare il giusto. La *κυριότης* non è altro che Satana stesso. Egli è la *κυριότης* poiché egli è il Principio sul quale riposa la Signoria, l'essere Signore di Dio. Egli si chiama la Signoria, così come anche un possesso in virtù del quale uno è un *signore*, viene chiamato una *Seigneurie* o una Signoria. L'essere Signore di Dio riposa appunto sul B che Egli è signore di porre e di non porre. Il Satana è il B posto attraverso il non volere Divino, egli è la grande potenza di Dio nel mondo decaduto, che neppure una grande potenza come Michele osa bestemmiare e maledire, il cui giudizio Dio ha riservato solo a sé stesso, in perfetta armonia con il fatto che questo Principio è l'autentico mistero di Dio, che egli può porre ed eliminare, che nessuna creatura può osare attaccare⁴².

E a rivelarsi assai prossime ai pensieri di Barth sono soprattutto le impegnative conclusioni di Schelling, sulla forma nella quale si sarebbero fronteggiate la potenza di Dio e quella del Niente nella morte e resurrezione di Cristo:

Il problema è: perché non ci si ferma alla semplice Incarnazione, perché l'abbassamento deve proseguire fino a quello esterno, fino alla morte terribile ed atroce? Noi presupponiamo nella potenza mediatrice la volontà di sottomettersi completamente a Dio. Ma sottomettersi a Dio significa appunto solo sottomettersi a quel Principio della *non volontà* divina, concedere ad esso potere su di sé. Ma questo principio fu la causa della morte. Appunto nella necessità della morte esso mostrava tutta la sua forza e la sua potenza; la morte era la maledizione che era venuta nel mondo con il peccato. Se, dunque, la Potenza mediatrice voleva sottomettersi totalmente al non volere divino (prenderlo in sé), essa doveva sottomettersi ad esso fino alla morte. Senza questo la sottomissione non era affatto completa; essa era solo una sottomissione con riserva. Solo in quanto essa giungeva fino alla morte, era superata *ogni* opposizione, era spezzata *l'intera* potenza di quel principio. In quanto, infatti, la Potenza mediatrice sacrifica se stessa, dà se stessa in sacrificio a quel Principio nell'umanità assunta irrevocabilmente e senza riserva, tale sacrificio rende impossibile a questo Principio ogni ulteriore esclusione. Come dovrebbe infatti esso escludere ancora ciò che gli si è offerto, che ha sacrificato ogni autonomia? Ora, però, esso *consiste proprio* solo nella esclusione della Potenza mediatrice; o: quel Principio è appunto solo *in ciò* ed *in tanto* il non volere divino, in quanto esclude la Potenza mediatrice; se, dunque, questa (l'esclusione) gli è resa *impossibile*, esso è spogliato, appunto per questo, della sua forza, è superato come Principio del non volere. Poiché la Potenza mediatrice rinuncia al suo essere fuori-di-lui, esso deve anche rinunciare alla sua esclusione della Potenza mediatrice, deve cioè rinunciare a sé come Principio del non volere, poiché esso *può* sussistere come tale solo nell'esclusione della Potenza mediatrice, riconciliatrice: ora, poiché questa compie una rinuncia ad ogni tensione con esso fino al punto di sottometterglisi fino alla morte, così appunto con ciò il Principio ha perso la sua forza, esso è svigorito, ed è vero alla lettera ciò che dice l'Apostolo (*Ebrei*, II 14): Cristo è divenuto partecipe della carne e del sangue umano,

⁴² F.W.J. SCHELLING (A. Bausola ed.), *Filosofia della rivelazione* (Filosofi moderni 16-17), 2 voll., Zanichelli, Bologna 1972, qui vol. II, 338-339.

affinché Egli *attraverso* la morte strappasse la forza a colui che aveva il potere della morte, cioè il diavolo. Ciò stesso, infatti, che da parte di Dio è ciò che è *voluto* da lui (come punizione), è insieme ciò che si oppone a Dio, nemico a Dio, e che appunto nella necessità (nella maledizione) della morte aveva il suo potere⁴³.

Le parole di Schelling evocano pensieri barthiani che già ci hanno impegnato, e attraverso i quali viene posta singolare insistenza sulla potenza annientatrice del negativo, sconfitta dall'annientamento della potenza di Dio in Cristo:

Lo stare di fronte al Niente [di Gesù] è divenuto reale nell'aver sofferto la morte, anzi, *quella* morte: la morte di un condannato. Per [...] annientare la morte con la sua morte, vale a dire la morte reale, la morte come condanna e annientamento della creatura, come offesa recata al suo Creatore, la morte come nemico definitivo⁴⁴.

Se il significativo convergere di acquisizioni hegeliane e schellinghiane, nel pensiero di Barth, pone le acquisizioni medesime in una feconda tensione dialettica, temperando le unilateralità delle proposte dei due grandi pensatori idealisti, la specifica *Denkform* del teologo di Basilea rielabora quelle acquisizioni con ulteriore originalità.

E di tale *Denkform*, nella riflessione sul Niente, non solo si può significativamente apprezzare l'opzione *epistemologica* di un *sequestro kerigmatico* della teologia, ma, anche in virtù delle contiguità con l'idealismo, si radicalizza l'opzione *ontologica* della fedeltà al dato rivelato nei termini di *evento attuantesi*.

Ci pare pertanto che le considerazioni di Barth sul Niente costituiscano il banco di prova della valorizzazione teologica di una filosofia *attualistica*; valorizzazione raccomandata dalle istanze epistemologiche della figura barthiana di rivelazione, ma anche ispirata dalle provocazioni di Hegel e Schelling ed insieme principio di una loro rilettura.

Una puntuale nota di von Balthasar è preziosa per il suo accostamento alla riflessione barthiana sul Niente alla luce dell'*opzione speculativa attualistica*:

Barth [...] non definisce il male, il "nulla", semplicemente come una conseguenza della contingenza e della deficienza dello spirito creato e della sua libertà, ma primariamente come ciò a cui il Dio buono e saggio, nella sua eterna decisione e sapienza, ha detto no fin dall'eternità, come qualcosa che egli riprova, che nella sua creazione "non ha preso in considerazione", ha rifiutato e quindi vietato alle sue creature. Ciò naturalmente non va affatto inteso in maniera nominalistica, in quanto la decisione di Dio costituisce una cosa sola con la sua sapienza; ma è una caratterizzazione del vero e proprio niente in base alla decisione e al *giudizio* di Dio, in base al suo no, che costituisce il corollario, la specificazione e il rafforzamento del suo sì eterno. E come in virtù del suo sì sono sorti ed hanno consistenza l'essere e la verità, così per il suo no hanno consistenza il non-essere e la non-verità del niente, del male. Si noti bene: non si tratta di un'antitesi (filosofica) di essere e nulla, nel senso ad esempio della dialettica hegeliana, nella quale, entro certi limiti, si potrebbe ben parlare di una potenza della negazione. Si tratta invece di una problematica emergente soltanto al di là di ogni filosofia dell'essere (Hegel), ma anche di ogni filosofia della scelta creaturale libera e insieme esposta alla tentazione (Kierkegaard), di una problematica che può essere intuita soltanto sulla base dell'attualità assoluta della decisione divina⁴⁵.

⁴³ F.W.J. SCHELLING (A. Bausola ed.), *Filosofia della rivelazione*, 294-295.

⁴⁴ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 56-57.

⁴⁵ H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 245-246.

Proprio la categoria dell'atto assicura alla riflessione di Barth sul Niente la sua originalità e insieme la espone al suo più forte pericolo, certo non stornato nella sua speculazione dalle contiguità hegeliane e schellinghiane e dal corteggiamento del radicalismo kerigmatico; all'originale comprensione del Niente, a partire dall'attualità salvifica dell'iniziativa di Dio, si accompagna inesorabilmente il pericolo di oscurare il rilievo della storia e della storia della libertà finita nell'*Historia Salutis*⁴⁶.

L'ambizioso progetto di una teologia posta a servizio del parlare di Dio, assai più che della sua Parola, dell'agire di Dio ben più che dei suoi gesti storici conduce inevitabilmente Barth a radicalizzare la singolarità senza analogie della vicenda di Cristo, anche nella sua lotta con il Niente, una vicenda intesa sempre nella potenza del suo attuarsi:

L'idea che domina la cristologia barthiana è la seguente: il *sogetto* dell'Incarnazione (come della Riconciliazione) non è né la natura umana del Cristo, né la natura divina, né la loro unione, ma il Figlio di Dio, il *sogetto divino* che porta la natura divina ed assume la natura umana. È Dio stesso che parla, agisce, soffre e trionfa, quando l'uomo Gesù parla, agisce, soffre e trionfa. Il *Verbo* si è fatto carne, dice il Vangelo di Giovanni; ed è là solamente, nell'*atto* di questo *sogetto* che si effettua l'unione della natura divina e della natura umana⁴⁷.

Nonostante i limiti teologici di una simile radicalizzazione⁴⁸ la lezione di Barth conserva la sua geniale istruttività: egli mostra, oltre ogni tentazione naturalistica, come la questione del Niente vada accostata nella prospettiva dell'agire di Dio: qui si manifestano, secondo una drammaticità sconosciuta all'ontologia della sostanza, la temibilità del Niente ma anche la sua fragilità, entrambe determinate dal riferimento al positivo volere di Dio, del quale possono insidiare l'efficacia, ma sempre nella forma della subordinazione non congiunturale ad esso.

Forse Barth, affermando che «il peccato è nella sua origine, nel segreto di Dio stesso (che non è mai e poi mai la sua causa, ma è la sua ultima verità) la possibilità della sua

⁴⁶ Una pregnante osservazione di Stefanini, riferita al pensiero del primo Barth ben chiarisce l'importanza della questione: «Quale innovazione rechi Barth al concetto esistenzialistico della storicità dell'esistente appare dalla distinzione che egli introduce tra *Historie* e *Geschichte*. La distinzione [...] segna il distacco tra ciò che l'uomo fa e ciò che fa Dio. La *Historie*, rifacendosi al significato originario della parola *storia* come descrizione del fatto naturale, rende la successione delle vicende umane secondo il nesso delle cause e degli effetti, nella loro realtà di fatto, quale può essere osservata e descritta. La *Geschichte* è il senso divino della storia: senso che si ricava non dalla sequela delle vicende umane, né da un giudizio finale che venga alla conclusione dei tempi (tutto ciò che è dovuto all'uomo, lo sappiamo, appartiene al nulla), ma da una elezione estemporanea che Dio fa di qualche avvenimento, rendendolo velo trasparente sulle sue arcane profondità. Non si tratta di una Provvidenza che agisca, come per Vico, nell'interno stesso della storia: per Barth, invece, singoli fatti, per sé insignificanti, come quelli che nella Bibbia si riferiscono alla storia del popolo ebraico, possono essere sottratti alla loro grama opacità e diventare "segno", "canale", "pretesto", "occasione", della rivelazione. Anche i rapporti tra *Historie* e *Geschichte* rientrano nel quadro dell'universale simbolismo. Mentre ciò che riguarda la *Historie* si allontana da noi col progresso dei tempi, ciò che si riferisce alla *Geschichte* è sempre presente e attuale all'occhio della fede. Il Gesù, che dilegua nelle lontananze della storia, ci è "contemporaneo" quale Cristo; più contemporaneo di quanto non sia stato per gli uomini che sono vissuti con lui, se essi hanno visto in lui soltanto Gesù» (L. STEFANINI, *Critica costruttiva dell'esistenzialismo teistico*, in «Giornale di metafisica» 5 [1950] 81-108, qui 99-100).

⁴⁷ H. BOUILLARD, *Karl Barth. II.1: Parole de Dieu et existence humaine*, citato in A. MODA, *La dottrina barthiana dell'elezione...*, 88.

⁴⁸ Bouillard indica con il termine *monoattualismo* le difficoltà della cristologia di Barth che rappresenterebbero il punto debole del suo impianto teologico; questo termine avrebbe «il vantaggio di precisare un rimprovero assai frequente rivolto alla teologia barthiana e riassunto nel termine generico di attualismo. Parlare il linguaggio dell'atto, piuttosto che quello dell'essenza o della sostanza, non è cosa necessariamente colpevole; a volte è cosa indispensabile; la vera aporia del pensiero barthiano consiste piuttosto nel non vedere, per così dire, che l'operazione divina, allorché si tratta di Cristo e della salvezza» (H. BOUILLARD, *Karl Barth. II.1 Parole de Dieu et existence humaine*, citato in A. MODA, *La dottrina barthiana dell'elezione: verso una soluzione delle aporie?*, 88).

predestinazione alla salvezza *ovvero* alla perdizione»⁴⁹ ostacola la comprensione di un'altra sua affermazione secondo la quale «l'uomo ha in Dio l'occasione di essere uno schiavo ribelle, di separarsi dall'eterno Uno, di fortificare ed eternare l'ombra che dovrebbe soltanto seguire la luce divina come la sua pura negazione, l'occasione di essere lui stesso, a modo suo, Dio. Conoscere questa possibilità e cogliere questa occasione è tutt'uno: ed è il peccato»⁵⁰; ma certamente la sua lezione sull'agire salvifico di Dio, che in Cristo vince l'inconsistenza corrosiva del Niente, continua ad essere salutarmente provocatoria, e preziosa per la comprensione delle ragioni della speranza cristiana, alla quale è ricordato che

questo *opus alienum* [di Dio] è indignazione, collera e giudizio: non conferisce alcuna sostanza né pienezza al Niente, piuttosto gli *vieta* e gli *impedisce* di averne una. Non gli accorda che la verità della menzogna, che la forza dell'impotenza, che il senso del non-senso. Non lo fonda che nell'assenza di fondamento. Lo ammette, ma solo in quanto ciò che non può avere alcuna consistenza. E questo *opus alienum Dei* non costituisce alcun processo infinito, ma si muove con un proprio preciso fine e verso un termine finale. Non si produce neppure da se stesso. Non esiste come *l'opus proprium* di Dio, l'opera della sua grazia, in un'intima, propria, autonoma necessità, ma solo in una posizione sussidiaria e complementare rispetto a questo *opus proprium* divino. Può, appunto, presentare solo il significato, il peso, l'importanza che gli possono derivare dall'inevitabile negazione e dal rigetto divino⁵¹.

⁴⁹ K. BARTH (G. Miegge ed.), *L'epistola ai Romani*, 227.

⁵⁰ K. BARTH (G. Miegge ed.), *L'epistola ai Romani*, 227.

⁵¹ K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 170.