

LA POSIZIONE DI E. JÜNGEL NEL DIBATTITO SULL'ANALOGIA

SOMMARIO: 1. Analogia entis; 1.1 La critica di Barth; 1.2 La concezione dell'analogia di Przywara; 1.3 Il tentativo di conciliazione di H. Urs von Balthasar; 1.4 Przywara vs. Jüngel – 2. Analogia: unione e distinzione – 3. Analogia fidei; 3.1 L'uomo Gesù, analogia fondamentale; 3.2 L'analogia come fondamento ontologico; 3.3 Dal «sì» di Dio al «sì» dell'uomo – 4. Conclusione

Gran parte del dibattito suscitato a partire dagli anni Trenta dalla teologia di Barth ruota intorno alla questione dell'analogia. È importante innanzitutto rendersi conto del *glissement de significations*, come lo chiama Bouillard ⁽¹⁾, che tale dibattito produce nell'uso della nozione di analogia.

Il problema classico dell'analogia teologica ha per oggetto la relazione tra ciò che l'uomo dice di Dio (i nomi divini) e ciò che Dio è (l'essenza divina). Tutta la discussione verte sul *modo* in cui i concetti umani possono essere usati per parlare correttamente di Dio e sul *fondamento* di questo uso analogico. Per san Tommaso l'analogia è un *modo di predicazione* del concetto, che si colloca a metà strada tra l'univocità e l'equivocità, cosicché uno stesso concetto può essere predicato univocamente dell'uomo e analogamente di Dio. *Fondamento* dell'analogia è la relazione Dio-creatura: Dio è all'origine della creatura ed è possibile conoscere Dio a partire dalle creature; pertanto, ciò che si afferma delle creature può essere affermato anche di Dio, ma *analogice*.

Affermare qualcosa analogicamente vuol dire affermarla *secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum* ⁽²⁾. Questo *unum*, nel caso dell'analogia teologica, sussiste in modo diverso in Dio e

(1) H. BOUILLARD, *Karl Barth*, III, Paris 1957, 198.

(2) *Summa contra Gentes*, I, 34.

nella creatura. Dio e la creatura si rapportano diversamente all'*unum* comune; infatti, Dio vi si rapporta in modo da *essere* identico ad esso, mentre la creatura vi si rapporta in modo da *avere* parte (*participatio*) ad esso. La dottrina dell'analogia in Tommaso non comporta, dunque, l'idea di un comune denominatore (un *Oberbegriff*, un *genus* subordinante) tra Dio e la creatura, ma include piuttosto una teologia negativa, dal momento che a Dio si attribuiscono dei predicati (*analogia attributionis*), sapendo che il rapporto di Dio con essi è solo analogo al rapporto della creatura con essi (*analogia proportionalitatis*) ⁽³⁾.

Per Tommaso l'analogia rientra nell'ambito dei problemi del linguaggio, concepito come complesso di *signa* designanti delle *res*. È normale che in una simile ermeneutica la denominazione di Dio risulti ai limiti delle possibilità del linguaggio, e che quindi si debba concludere che di Dio possiamo dire al massimo ciò che non è (non è una *res* mondana) e quale rapporto intrattenga con il mondo ⁽⁴⁾.

Questa ermeneutica presuppone una metafisica, una dottrina degli enti (le *res*) designati dal linguaggio. «All'uso dell'analogia come modo della predicazione (*analogia nominum*) corrisponde una *analogia entis* [...] Che la predicazione analogica sia possibile si fonda ultimamente sul dato di fatto che ogni ente partecipa dell'essere» ⁽⁵⁾. Nella predicazione analogica viene espresso il movimento con cui Dio, in quanto *ens perfectissimum*, *actus purus* comunica l'essere a ogni altro ente. L'analogia quindi coglie questa caratteristica fondamentale dell'essere: il suo concordare-con-se-stesso e al tempo stesso differenziarsi-in-se-stesso ⁽⁶⁾.

Sull'*analogia entis* ⁽⁷⁾ come struttura metafisica del reale e del

(3) Sull'inclusione dell'*analogia proportionalitatis* nell'*analogia attributionis* (o *proportionis*) cf. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, Mohr, 1977, 1986³, 375s. (tr. it. *Dio mistero del mondo*, Brescia, Queriniana, 1982, 359s.). Secondo E. BERTI, *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista*, in *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia 1984, 12-33, il primato accordato ultimamente da Tommaso all'*analogia attributionis* comporta comunque il rischio di una concezione univoca dell'essere, che è effettivamente presente nella tradizione tomista posteriore.

(4) Cf. BOUILLARD, *Karl Barth*, III, 204.

(5) J. TRACK, *Analogie*, in *Theologische Realenzyklopädie*, II, Berlin-New York 1978, 635.

(6) *Ivi*.

(7) Bouillard fa notare che «il termine *analogia entis* non compare in S. Tommaso. Lo si trova, in compenso, in Suarez, che, se non lo ha creato, lo ha almeno volgarizzato. A nostra conoscenza, neanche il Cajetano lo adopera» (*Karl Barth*, III, 199). Sembra, tuttavia, che l'espressione sia già usata alla fine del XV secolo; cf. J. TERAN-DUTARI, *Die Geschichte des Terminus «Analogia entis» und das Werk Erich Przywaras*, «Philosophisches Jahrbuch» 77 (1970) 163ss.

pensiero sul reale ha insistito vigorosamente nel nostro secolo E. Przywara. Si deve a lui, pertanto, lo «slittamento» più vistoso del significato della dottrina dell'analogia, e conseguentemente del suo posto e della sua importanza nell'ambito della teologia cattolica. Lo slittamento osservabile in Barth, in realtà, non è che il riflesso di quello già operato dal suo antagonista cattolico.

Barth contrappone all'*analogia entis* l'*analogia fidei*, opponendosi non più a una dottrina sui modi di giudizio, ma a una concezione dell'essere. Pertanto, ha perfettamente ragione Bouillard quando osserva che Barth «abbandona il campo della *struttura* o del *senso* per quello dell'*evento*» (8). Nell'opporre l'*analogia fidei* all'*analogia entis* Barth non oppone due concezioni formali di analogia, ma afferma che la relazione tra Dio e l'uomo non si fonda sull'ente, ma su Gesù Cristo, il che, del resto, ha anche delle conseguenze di tipo ontologico. Questa opposizione è effettivamente irriducibile o può essere riconciliata, una volta che sia ben interpretata? La prima tesi è sostenuta da Jüngel, la seconda da Balthasar (e prima di lui, da Söhngen). Particolarmente sollecitante è la constatazione che mentre Barth sembra, in sostanza, essere addivenuto a un accordo con le posizioni di Söhngen e di Balthasar, Jüngel, in nome di un'assoluta fedeltà alle intenzioni originarie di Barth, continua ad affermare l'incompatibilità di *analogia entis* e *analogia fidei* in quanto prospettive radicalmente diverse. L'opposizione fra di esse è da lui paragonata all'opposizione paolina fra giustizia dalla legge e giustizia dalla fede (9).

Il nostro compito consisterà nel chiarire il senso di queste convergenze e divergenze incrociate, al fine di inquadrare con precisione la posizione assunta da Jüngel, tenendo conto del fatto che, nell'elaborare la sua concezione dell'analogia, Jüngel ha come interlocutore cattolico non solo Balthasar, ma anche il suo ammiratissimo maestro Przywara (10).

(8) BOUILLARD, *Karl Barth*, III, 208.

(9) Cf E. JÜNGEL, *Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie: Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths* [1962], in *Barth-Studien*, Gütersloh 1982, 210-232: 211.

(10) Jüngel ha paragonato l'importanza di Przywara a quella di Barth: «Forse solo Przywara tra i cattolici possiede un'analogia ricchezza» (*L'esito della teologia: Dio è altro dall'uomo*, Intervista con il teologo protestante Eberhard Jüngel a cura di R. Garaventa, "Il Regno-Attualità" 1987/2, p.38). In *Gott als Geheimnis*, 388 (tr. it., 371) parla di lui come del «große Przywara».

1. ANALOGIA ENTIS

1.1 *La critica di Barth*

K. Barth ha visto nell'*analogia entis* la forma di pensiero tipica della teologia della Chiesa cattolica e, come tale, l'ha attaccata fin dalle prime pagine della sua *Dogmatica* ⁽¹¹⁾. Si è spesso citato questo passo, in cui Barth definisce l'*analogia entis* «un'invenzione dell'Anticristo», ma non si è forse considerato a sufficienza il contesto di questa affermazione. Barth sta parlando dei cambiamenti intervenuti nel suo pensiero rispetto alla prima edizione della *Christliche Dogmatik*. In essa erano ancora presenti molti elementi di filosofia esistenziale, con i quali l'autore pensava di poter fondare meglio la teologia. Il lettore era dunque posto di fronte al dilemma: «la Parola o l'esistenza?». Tale dilemma viene ora definitivamente rifiutato da Barth, che vi riconosce al tempo stesso una reviviscenza della teologia liberale protestante (da Schleiermacher a Herrmann) e qualcosa di simile all'*analogia entis* praticata nel cattolicesimo romano. In effetti, come osserva Balthasar, in quel primo abbozzo di dogmatica, risalente al 1928,

Barth non si è ancora liberato pienamente da un esistenzialismo quale presupposto o quanto meno quale correlato della rivelazione, quale forma moderna della «teologia naturale»: l'esperienza della contraddizione continua ad essere, anche se in forma molto attenuata, il vero indice di una realtà che è al di sopra della contraddizione ⁽¹²⁾.

Questo ci aiuta a chiarire il senso dell'opposizione barthiana all'*analogia entis*. Ciò che Barth respinge di essa non può essere il concetto di analogia in sé, dal momento che egli rifiuta per le stesse ragioni anche la dialettica esistenzialista, di ascendenza kierkegaardiana, caratteristica del suo primo periodo. Quali sono dunque le ragioni del rifiuto tanto della dialettica quanto dell'*analogia entis*? Si possono riassumere nella pretesa di porre sullo stesso piano Parola di Dio (e più precisamente, Gesù Cristo) e esperienza umana, sia essa l'esperienza metafisica dell'unità dell'essere o quella esistenziale della contraddizione. Tale pretesa per Barth equivale a contrapporre all'unico legittimo centro della fede che è Cristo, un secondo centro o fuoco, il quale perciò non può essere se non l'Anti-Cristo. Potremmo dire che l'opera dell'Anticristo la trasformazione del cerchio della rivelazione in una ellisse a due fuochi, correlati o contrapposti.

(11) K. BARTH, *Dogmatique*, I/1*, Genève 1953, XIs.

(12) H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1951, 1976 ⁴; cito dalla tr. it. *La teologia di Karl Barth*, Milano 1985, 106.

Risulta chiaro allora ciò che Barth rimprovera al cattolicesimo:

il possesso di un principio sistematico, che non è Cristo Signore, ma un principio astratto – appunto *l'analogia entis* – in base al quale, già nella precomprensione filosofica (della teologia naturale) può essere conosciuto il rapporto tra Dio e creatura, di modo che, in ultima analisi, la rivelazione di Dio in Gesù Cristo si presenta come il compimento di un essere e di un sapere già esistenti prima, anche se forse non nel senso di una metafisica librantesi sopra la fede e il sapere. Ma il posto, che Cristo assumerà nella sua funzione di compimento, è inquadrato già «prima»: in un'ontologia che antecede l'ordine della rivelazione e non può essere infranta da essa. L'immagine cattolica del mondo quindi presenta per principio due vertici; la rivelazione e la sua pretesa sono in essa relative (13).

La preoccupazione fondamentale di Barth è combattere tutto ciò che gli sembra minacciare l'unitarietà cristocentrica del Dio che si rivela all'uomo. L'anatema barthiano si abbatte, pertanto, su qualunque tentativo di pensare Dio indipendentemente da Gesù Cristo. Affermare una «comunanza» tra Dio e uomo sulla base dell'essere (dunque: della *sola* creazione, della *sola* natura, della *sola* filosofia) è per Barth inaccettabile perché introduce una divisione in Dio stesso, tra il Dio creatore, conosciuto con la sola ragione, e il Dio redentore, rivelatosi in Gesù Cristo e oggetto di fede. Ciò che Barth non può ammettere non è la distinzione *a parte hominis* tra natura e grazia o tra creazione e alleanza, che è invece da lui esplicitamente riconosciuta, ma la divisione *a parte Dei* tra un Dio «neutrale» e il Dio di Gesù Cristo (14). Tale divisione «fora» il tetto di quello che potremmo definire il suo assioma fondamentale – Dio è il Dio che si rivela – e avrebbe come conseguenza di mettere Dio a disposizione dell'uomo e della sua ragione, in breve: di fare di Dio un idolo.

1.2 La concezione dell'analogia di Przywara

La concentrazione sull'*analogia entis* di tutti i possibili motivi di opposizione al cattolicesimo ha come premessa la concentrazione sulla stessa analogia di tutti i motivi caratterizzanti il cattolicesimo,

(13) *Ivi*, 53 (ho corretto alcuni errori di traduzione).

(14) Cf K. BARTH, *Dogmatique*, II/1*, Genève 1956, 83: «Ciò che non si potrebbe accettare e che non si riesce a perdonare alla teologia cattolica romana è [...] la divisione nel concetto di Dio, che la porta a fare astrazione dall'opera e dall'azione divine per considerare Dio unicamente dal punto di vista dell'essere, al quale egli parteciperebbe insieme a noi e a tutto ciò che esiste. È un modo di procedere doppiamente arbitrario, che ha come effetto l'introduzione di un Dio straniero nell'ambito della Chiesa».

cioè la presentazione di essa come *Grundform* cattolica, di cui è responsabile Przywara.

E. Przywara ha lavorato praticamente per tutta la vita intorno al concetto di analogia ⁽¹⁵⁾. Gli inizi della sua riflessione risalgono agli anni Venti; questa prima fase conduce alla pubblicazione di *Analogia entis* nel 1932. Una densa esposizione del suo pensiero si trova in un articolo del 1940, intitolato significativamente *Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform* ⁽¹⁶⁾, nel quale l'impostazione filosofica prevalente nello scritto del '32 è più chiaramente integrata e subordinata alla problematica teologica ⁽¹⁷⁾.

Una presentazione il più possibile sintetica della sua concezione dell'analogia è indispensabile per mostrare l'infondatezza della critica di Barth. Su questo punto specifico Balthasar e Jüngel convengono nel riconoscere l'errore di valutazione di Barth. In effetti, il monolitico pensiero di Przywara è tutto salvo che una pacifica dottrina del *duplex ordo*, che si muova sull'«amabile doppio binario» di teologia naturale e di teologia della rivelazione ⁽¹⁸⁾, e ciò fra l'altro lo distingue da gran parte della produzione teologica cattolica ad esso contemporanea. L' *analogia entis*, nella versione fornitane da Przywara, più che «un'invenzione dell'Anticristo» rischia semmai di essere Cristo stesso, il che, d'altronde, potrebbe essere assai peggio, almeno per Barth. Certamente, si tratta di una dottrina geniale e coraggiosa, tesa fino allo spasimo nello sforzo di contenere il cattolicesimo in una forma rigorosamente unitaria. Przywara stesso dichiara di aver trovato in essa la *Form-Einheit* propria del cattolicesimo, da lui ricercata nel dibattito con Scheler riguardo all'unità di naturale e soprannaturale e di filosofia e teologia ⁽¹⁹⁾. L'immagine dell'ellisse, pertanto, qui non si applica: siamo di fronte a una circonferenza tracciata con rigore intorno a un unico centro.

(15) Una bibliografia sull'argomento, scelta dallo stesso Przywara, si trova in fondo alla voce *Analogia entis* da lui curata per il «Lexikon für Theologie und Kirche», I, Freiburg i. B. 1957, cc. 470-473. La si può completare ricorrendo all'importante studio di B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei*, Düsseldorf 1969.

(16) «Scholastik» 15 (1940) 339-362.508-532.

(17) Balthasar si dimostra piuttosto critico nei confronti dell'impostazione della prima fase del pensiero di Przywara, la cui dottrina dell'analogia era ancora «molto astratta», come la dialettica di Barth (*La teologia di Karl Barth*, 54); essa «in *Analogia entis* poteva ancora apparire come un sistema costruito in base ad una filosofia pura e quindi suscitare il sospetto di Barth e di altri» (*La teologia di Karl Barth*, 271).

(18) Espressione barthiana citata in E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire*, Casale Monferrato, Marietti, 1986, 86 n.26.

(19) PRZYWARA, *Die Reichweite*, 339.

L'*analogia entis* per Przywara è innanzitutto il «ritmo» dell'essere (*All-Rhythmus*), cioè la proporzione costante che scandisce il flusso del *divenire*. L'essere si dà come analogia, cioè – completando l'immagine di Przywara – come il ritmo immutabile della musica sempre mutevole del divenire. Questa analogia filosofica ha il suo *locus classicus* in Aristotele, che elaborandola prese le distanze dalla concezione parmenidea dell'essere come pura identità (essere univoco) e dalla concezione eraclitea dell'essere come puro divenire (essere equivoco). Secondo Aristotele, tutto è in movimento, ma questo movimento ha una forma costante: è, come dice Przywara, una *Kreisumschwung*, una rotazione circolare, in cui resta invariata la proporzione reciproca degli elementi ($a : b = c : d$). L'analogia come *All-Rhythmus* è l'analogia «orizzontale», un movimento continuo dell'essere che riposa su se stesso. Questa analogia viene superata solo con la formula del concilio Lateranense IV: *inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* (DS 806). Ciò che il concilio propone è un'analogia «verticale», che mette in rapporto creatore e creatura. Il ritmo analogico creaturale diventa così, preso nella sua globalità, un elemento di questa nuova proporzione, di cui l'altro elemento è il creatore. Anche qui l'analogia si presenta come un «medio» tra gli estremi dell'identità e dell'equivocità: la prima è rappresentata, nel contesto storico del Lateranense IV, dalla «mistica identità» tra Dio e la creatura, affermata da Gioacchino da Fiore, per il quale l'*unum* trinitario sarebbe identico all'*unum* ecclesiale (nell'interpretazione di *Gv* 17, 22). All'equivocità tenderebbe, invece, la posizione «razionalista» di Pietro Lombardo (difesa dal concilio), che sottolinea la diversità tra Dio e la creatura contro l'esemplarismo platonico-agostiniano. L'analogia affermata dal concilio è «verticale» perché non si presenta come il ritmo sempre-uguale del sempre-diverso, ma come superamento del così-simile (*tanta similitudo*) nel sempre-più-dissimile (*semper maior dissimilitudo*). Se nell'analogia orizzontale la posizione eraclitea è contenuta nella posizione parmenidea, in quanto ritmo onniavvolgente; nell'analogia verticale la posizione parmenidea (la *tanta similitudo*) è inserita in uno schema aperto eracliteo (*semper maior dissimilitudo*). Perciò Przywara afferma che col Lateranense IV

l'aristotelica «rotazione circolare del tutto» viene in qualche modo tirata fuori al di là di se stessa nelle «imperscrutabili e impenetrabili» sovra-sommità [*Über-Höhen*] e abissali profondità [*Un-Gründe*] (*bâtte* Rom II,32) del Dio che non è solo il semplicemente «inconcepibile», ma è questo «sempre di più», in una «sempre maggiore dissomiglianza» attraverso ogni «pur così grande somiglianza» (e concettualità) e «sempre più al di là» di essa ⁽²⁰⁾.

(20) PRZYWARA, *Analogia entis*, in «Lexikon für Theologie und Kirche» I, c. 471.

Il ritmo «ultimo» risulta essere non quello orizzontale, ma quello verticale del *Deus semper maior*, dal quale il ritmo orizzontale procede e verso il quale tende. L'analogia dunque non si presenta come un principio assiomatico dal quale sia possibile dedurre delle conseguenze necessarie. Essa è invece «l'ultimo ritmo oggettivo dell'essere e soggettivo del pensiero», dal quale ogni possibile metafisica e teologia deve lasciarsi trascinare; è l'apertura al mistero, la *reductio in mysterium* di qualunque realtà creata, oggettiva e soggettiva.

Le implicazioni più specificamente dogmatiche della formula lateranense e i motivi della sua elevazione a *Grundform* cattolica sono illustrati nell'articolo citato del 1940 sulla portata e il senso dell'analogia. La funzione strutturante dell'analogia viene articolata secondo tre dimensioni: teologica (epistemologica), ecclesiale, reale-ontologica, dimensioni che a loro volta si articolano reciprocamente.

Rispetto alla prima, il Lateranense IV, appoggiando l'incipiente scolastica di Pietro Lombardo, prende posizione riguardo alle *possibili tendenze teologiche* ed eleva l'analogia a principio strutturante di ogni possibile teologia cattolica. Con una buona dose di semplificazione, Przywara considera tre tendenze teologiche fondamentali: la teologia dei Padri greci, la teologia agostiniana e la scolastica. Ognuna di queste tendenze accentua una delle componenti dell'economia di salvezza. I Padri greci insistono sulla *partecipazione alla natura divina*; Agostino e l'agostinismo sottolineano la *redenzione* operata mediante l'incarnazione e la croce del Figlio; la teologia scolastica ha il suo punto di riferimento fondamentale nel *rapporto creatore-creatura*.

A queste accentuazioni sono connessi rischi di assolutizzazione, rispetto ai quali l'analogia svolge una funzione di contenimento, non riducendo, ma «ritmando» le diverse componenti fra di loro. La teologia dei Padri greci e l'agostinismo rischiano entrambi di condurre, per vie diverse, all'identità tra creatore e creatura, tra grazia e natura. Ad essi è comune la tendenza a un *teopanismo* che dissolve la natura umana, facendo di essa o una pura passività, un elemento puramente formale (Greci), oppure un qualcosa di totalmente dialettico, peccato radicale o impotente «non essere» (agostinismo). Di fronte a questo rischio il Lateranense IV afferma la *semper maior dissimilitudo* del rapporto creatore-creatura. Infatti, o si riconosce la presenza di questo rapporto creaturale in ogni rapporto soprannaturale, o si finisce in una dissimulata naturalizzazione del soprannaturale.

A un rischio «uguale e contrario» è esposta la teologia scolastica, la cui accentuazione del rapporto tra creatore e creatura condurrebbe a un esclusivismo della natura e della *ratio*, e in ultima analisi

a un *panteismo*, qualora il rapporto soprannaturale venisse considerato all'interno del rapporto creaturale, come semplice sua misteriosa profondità, sicché la rivelazione non sarebbe altro se non un simbolismo del naturale e l'alleanza una manifestazione della creaturalità. Il concilio, che pure sposa la linea scolastica in opposizione a Gioacchino da Fiore, afferma tuttavia contemporaneamente che il rapporto naturale con la sua *dissimilitudo* si manifesta all'interno del rapporto soprannaturale con la sua *tanta similitudo*. È la *similitudo* della grazia che risulta sempre più dissimile da Dio, non è la *dissimilitudo* della natura che tende ad assimilarsi a Dio.

In conclusione, l'analogia come struttura teologica afferma, contro il teopanismo, che nel rapporto soprannaturale «la relazione naturale tra creatore e creatura non solo non è tolta, ma rimane come misura e regola» (21). Tuttavia,

la naturalità del rapporto tra creatore e creatura appare di fatto solo «nella così grande» soprannaturalità (l'unico ordine storico effettivo della partecipazione e redenzione soprannaturale); e all'interno del rapporto tra creatore e creatura la «sempre maggiore dissomiglianza» appare realmente solo «nella così grande somiglianza» (22).

Restano così esclusi sia il Dio *similitudo* del teopanismo (eccesso di teologia positiva), sia il Dio *dissimilitudo* del panteismo (eccesso di teologia negativa). L'unico oggetto possibile di una teologia cristiana è il Dio conosciuto mediante l'*analogia*, come *semper maior dissimilitudo in tanta similitudine*.

L'analogia della formula lateranense, con la sua sottolineatura della relazione *inter creatorem et creaturam* e l'apertura alla *semper maior dissimilitudo*, tende indiscutibilmente verso il polo rappresentato dalla teologia scolastica, pur ponendole dei confini. Soprattutto, però, l'analogia non si presenta come principio formale di una determinata teologia, ma piuttosto come «autoespressione della posizione della Chiesa di fronte alle possibili teologie» (23). La Chiesa vuole prendere le distanze dalle escandescenze di carismatici e pneumatici. Il linguaggio dell'analogia è appunto quello che corrisponde a questa sobria presa di distanze. L'analogia in realtà non è altro che la relativizzazione di ogni singola teologia operata da una «istanza vivente»: l'unico Dio-in-Cristo-nella-Chiesa. Perciò, essa può essere descritta anche come fondamentale *struttura ecclesiale*, come espressione dell'autorità «verticale» della Chiesa rispetto al ritmo «orizzontale» delle tendenze teologiche.

(21) PRZYWARA, *Die Reichweite*, 352.

(22) *Ivi*, 362.

(23) *Ivi*, 508.

L'analogia è misura e regola della teologia ed espressione della sovrana autorità della Chiesa sulla sapienza teologica, in quanto è in sé la *struttura della realtà*. È essa che struttura il rapporto natura-grazia nell'ordine reale concretamente esistente. Anche qui siamo di fronte a posizioni contrapposte. Da un lato, la teologia greca e agostiniana che tendono a sopprimere l'autonomia della natura; dall'altro, la scolastica che tende a concepire

la natura come sistema dell'ordine divino nell'universo del soprannaturale [...] Ma proprio così la forma dell'«ordine» diventa una forma interna della natura e l'«ordine divino» si naturalizza come essere interno della natura: l'esistenza creata appare nel suo essere come sistema dell'«ordine divino»: come esistenza finita di un ordine divino ideale dell'essenzialità (in un tomismo assolutizzato) o come essenza finita di un ordine divino energetico dell'esistenzialità (in uno scotismo assolutizzato) ⁽²⁴⁾.

Il rischio della posizione scolastica assolutizzata è descritto da Przywara come quello di

un fondamentale puro razionalismo che scopre in ogni rivelazione e grazia un mito della «natura e ragione pura», un fondamentale antropologismo che interpreta ogni elemento divino come parabola della «pura umanità», un fondamentale psicologismo e biologismo che dissolve ogni valore oggettivo come oggettivazione della «pura vita», un fondamentale patologismo che smaschera ogni ideale come illusione della «pura pulsione» ⁽²⁵⁾.

Contro tutto ciò l'analogia afferma da un lato (contro il rischio di riduzione alla natura) «l'unità esistenziale» di naturale e soprannaturale nell'unico ordine reale esistente, quello di Dio-in-Cristo-nella-Chiesa (*inter creatorem et creaturam*), ma dall'altro (contro il rischio di riduzione alla grazia) afferma «la diversità essenziale» di un soprannaturale indeducibile e di una natura insopprimibile (*inter creatorem et creaturam*).

1.3 *Il tentativo di conciliazione di H. Urs von Balthasar*

Esposto il pensiero di Przywara, possiamo associarci alla conclusione di Balthasar, condivisa anche da Jüngel ⁽²⁶⁾: «In lui [Przywara] non si trova assolutamente nulla dello spauracchio che Barth aveva fatto dell'*analogia entis*» ⁽²⁷⁾. Come abbiamo visto, infatti,

(24) *Ivi*, 522s.

(25) *Ivi*, 524.

(26) Cfr. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis*, 385 n. 2. (tr. it., 368 n. 2).

(27) BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 274 (ho modificato la traduzione).

tutto il discorso di Przywara si muove all'interno dell'unico ordine di salvezza concretamente esistente. L'*analogia entis* è la chiave per capire questo ordine di salvezza, non è una fonte filosofica di conoscenza, parallela alla rivelazione. In questo senso il riferimento al testo del Lateranense IV, in cui l'analogia è usata per interpretare nientemeno che *Gv* 17,22, non potrebbe essere più chiaro.

Ciò, però, non significa che i problemi posti dalla concezione dell'*analogia entis* di Przywara siano finiti. Secondo Balthasar, una volta chiarito che con l'*analogia entis* Przywara non intende disegnare un quadro formale filosofico (di «natura pura»), in cui verrebbero poi inseriti i contenuti teologici, ma al contrario egli pensa a una filosofia concretamente definita dal sì o no alla rivelazione, ogni altra questione diventerebbe secondaria:

La polemica sulla competenza della ragione e dei suoi concetti entro limiti così definiti potrebbe essere del tutto secondaria, non più eccitante per Barth e in nessun caso lacerante per la chiesa ⁽²⁸⁾.

Nell'affermare ciò Balthasar è coerente con l'assunto fondamentale della sua opera, tesa a smontare la polemica barthiana contro l'*analogia entis* e a mostrare l'accordo sostanziale tra cattolici e protestanti nel riconoscere che l'ordine concreto di grazia è l'unico quadro di riferimento legittimo per la teologia cristiana. Ma con ciò Balthasar rende anche giustizia al pensiero di Przywara? E rispetto a Barth, al di là della manifesta infondatezza della sue critiche all'*analogia entis*, non c'è forse qualcos'altro nella sua teologia che è in forte contrasto con l'impostazione di Przywara?

Si tratta davvero solo di una maggiore o minore «competenza della ragione e dei suoi concetti»? e chi dei due, in ogni caso, attribuirebbe maggiore competenza alla ragione, chi minore? Prima di tentare di rispondere a queste domande, che non trovano spazio nel dialogo tra Balthasar e Barth, ma che sono fondamentali per la comprensione di Jüngel, vorrei soffermarmi brevemente sul senso del contributo di Balthasar alla comprensione dell'*analogia entis* barthiana.

Barth, come si è detto, rigetta l'*analogia entis* cattolica e la sostituisce con l'*analogia fidei*. La risposta di Balthasar si muove pertanto in due direzioni. Da un lato, mostra che i motivi addotti da Barth per rifiutare l'*analogia entis* non sono validi. Infatti, come abbiamo visto nel caso del suo più tenace corifeo, Przywara (ma Balthasar lo mostra anche per i documenti del Vaticano I), essa non comporta necessariamente l'esclusione del cristocentrismo e l'ammissione di una «natura pura» come ordine in sé concluso, al

(28) *Ivi*.

quale si aggiungerebbe l'ordine soprannaturale. Dall'altro lato, Balthasar dimostra come anche l'*analogia fidei* barthiana implichi necessariamente l'*analogia entis*, e fa notare che di fatto Barth stesso l'ammette nel modo in cui imposta il rapporto creazione-alleanza. Nel far ciò Balthasar si muove sulla scia di G. Söhngen, che in un articolo del 1934 ⁽²⁹⁾ aveva già sostenuto la tesi dell'implicazione dell'*analogia entis* nell'*analogia fidei*. La dimostrazione è, dal punto di vista concettuale, impeccabile. È noto che lo stesso Barth si è dichiarato disponibile ad accettare l'*analogia entis* nella formulazione datane da Söhngen (e quindi da Balthasar), come creaturalità concepibile solo all'interno dell'alleanza, in un quadro cristocentrico ⁽³⁰⁾.

Il rilevamento di questo sostanziale accordo tra la posizione cattolica e quella di Barth, si accompagna a un avvertimento indirizzato a Barth sia da Söhngen che da Balthasar riguardo al rischio di «riduzionismo» che la sua teologia presenterebbe. Essa si muoverebbe continuamente sul filo di una ricaduta nel teopanismo, nel monismo caratteristico del suo primo periodo dialettico. Il riconoscimento dell'autonomia della creatura e della ragione è continuamente minacciato dal rischio di una deduzione della natura dalla grazia, della ragione dalla fede. Ma senza l'ammissione di una natura autonoma non c'è nemmeno grazia, senza l'ammissione di una ragione autonoma non c'è nemmeno fede. In ultima analisi, in un teopanismo non c'è spazio per l'incarnazione e con ciò viene «profondamente negato il cristianesimo» ⁽³¹⁾. È infatti proprio la concentrazione sulla cristologia che ha portato Barth a ripudiare la dialettica dei suoi inizi. Tuttavia, secondo Balthasar, anche il cristocentrismo della *Dogmatica* rischia con la sua radicalità di ripetere il medesimo errore. Ma può un cristocentrismo, sia pure radicale, contraddire l'incarnazione esattamente come la dialettica? Ci sia consentita un'osservazione riguardo al modo di procedere di Balthasar. Abbiamo detto che la sua discussione dell'opera barthiana si muove in due direzioni: una più negativa, che critica la sua critica dell'*analogia entis*, l'altra più positiva, che recupera l'*analogia entis* all'interno dell'*analogia fidei*. La nostra sensazione è che questo secondo sviluppo sia fortemente influenzato dal primo. Quando Balthasar confuta una determinata concezione dell'*analogia entis*, suo interlocutore non è semplicemente, né primariamente Barth, ma una nutrita schiera di teologi cattolici, la

(29) G. SÖHNGEN, *Analogia fidei. Die Einheit in der Glaubenswissenschaft*, «Catholica» 3-4 (1934) 113-136.176-208.

(30) Cf BARTH, *Dogmatique*, II/1*, 81.

(31) BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 109.

cui visione dell'analogia sembra dare perfettamente ragione alle preoccupazioni di Barth. Siamo nel 1951, all'indomani della pubblicazione dell'enciclica *Humani Generis* (1950), nel pieno della discussione in ambito cattolico sul rapporto natura-grazia e sulla gratuità del soprannaturale (cf DS 3891). Balthasar, pertanto, è portato a interpretare il rapporto *analogia entis-analogia fidei* alla stessa stregua del rapporto natura-grazia. È normale, quindi, che nell'elaborare un concetto formale di natura come creaturalità, lo applichi contemporaneamente all'*analogia entis*. A ciò, del resto, anche Barth non ha particolari obiezioni da muovere. Il suo problema, infatti, come si è già detto, non è la distinzione *a parte hominis* tra natura e grazia o tra creazione e alleanza.

I problemi, rispetto a Barth, sorgono quando si passa a considerare l'*analogia fidei*, e cioè nel secondo movimento del discorso di Balthasar. Per Balthasar *analogia fidei* equivale *sic et simpliciter* a grazia. Pertanto, affermare un'incompatibilità tra *analogia entis* e *analogia fidei* equivale ad affermarla tra natura e grazia e quindi a ricadere nella dialettica del primo periodo barthiano. Ma è legittima questa equiparazione? Non si contesta certo la giustezza dell'affermazione che la grazia implichi la natura. Lo stesso Barth non la contesta. Si contesta invece l'interpretazione dell'*analogia fidei* come grazia, che rischia di essere un «errore di traduzione» condizionato da precomprensioni legate a una problematica cattolica di quegli anni. Si potrebbe dire che, mentre per Barth l'*analogia fidei* tende a coincidere con Gesù Cristo, Dio e uomo, per Balthasar essa tende a coincidere piuttosto col Verbo divino⁽³²⁾ e pertanto richiede necessariamente l'*analogia entis*, cioè la natura umana, perché sia possibile l'incarnazione. Così, il cristocentrismo di Balthasar sembra opporsi a quello di Barth come un cristocentrismo del Verbo a un cristocentrismo del Verbo incarnato.

Discorso analogo si deve fare riguardo all'interpretazione balthasariana della concezione dell'*analogia entis* di Przywara. L'equiparazione di un pensiero così specifico e geniale alla semplice affermazione della natura creata e della sua non contraddizione rispetto alla grazia risulta anch'essa riduttiva. Certamente, fare dell'*analogia entis* la regola per interpretare la rivelazione – come fa Przywara – significa anche accogliere la posizione scolastica, in base alla quale nell'ordine concreto di grazia la natura non è distrutta, ma conservata non solo nella sua passività, ma anche nella sua attiva potenzialità. Ci si domanda, però, se Przywara si limiti

(32) Questa identificazione è affermata esplicitamente da Söhngen: «*Verbum Divinum assumens humanam naturam est nostra analogia fidei assumens analogiam entis*» (*Analogia entis*, 208).

solo a questa riaffermazione del principio *gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*.

La risposta mi sembra indubbia, ed è già contenuta nel fatto che il *locus classicus* dell'*analogia entis* per Przywara è la formula del Lateranense IV, ed è alla luce di essa che egli interpreta anche quel principio scolastico⁽³³⁾. La lettura di un suo breve scritto intitolato appunto *Der Grundsatz «Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam». Eine ideengeschichtliche Interpretation*⁽³⁴⁾, lo conferma.

Secondo Przywara, la frase sintetizza due modi diversi (e contrapposti) di concepire il rapporto grazia-natura. Il primo modo sarebbe espresso dal verbo *perficit*: se la grazia non fa altro che «perfezionare» la natura vuol dire che il punto di riferimento fondamentale è la natura e che il senso della grazia è «servire interamente alla natura».

Abbiamo dunque un ordine dell'essere in cui l'intero mistero della grazia entra e si perde [*eingeht und untergeht*] nel mistero della natura, e un ordine del pensiero, in cui l'obsequium fidei, l'abbandonarsi e lasciarsi pervadere dalla fede, entra e si perde totalmente in una pura razionalità⁽³⁵⁾.

Se con questa tendenza si può giungere a una sorta di *reductio ad naturam (et rationem)*, con la seconda tendenza, rappresentata dall'espressione *non destruit*, si giungerebbe a una *reductio ad gratiam (et fidem)*. A partire dal *non destruit* si può dare un'interpretazione totalmente diversa del *perficit*, vale a dire:

La grazia non sopprime la natura (e la fede non sopprime la ragione), ma diventa una *nuova forma vivente della natura* (e della ragione). Ciò in ultima analisi significa che la creatura non appare come natura perfetta in se stessa, ma come qualcosa che con espressione un po' insolita, si potrebbe definire un essere di grazia [*Gnadenwesen*] esistente⁽³⁶⁾.

Dicendo che la prima tendenza è aristotelica e che la seconda è platonica e che la sintesi tra le due è specificamente tomista, resta aperta la domanda: Dov'è in tutto ciò il posto di Cristo? Del Cristo Logos e ancor più del Cristo crocifisso?

Secondo Przywara, nella seconda tendenza il mistero di Cristo è il mistero della trasfigurazione della natura e della ragione. Cristo è il secondo Adamo, l'immagine perfetta di Dio e dunque la per-

(33) È significativo che Balthasar – d'accordo in ciò con Barth – non usi la formula lateranense per concettualizzare l'*analogia entis*, ma faccia piuttosto riferimento alla sentenza scolastica *gratia non destruit ...* (cf *La teologia di Karl Barth*, 186).

(34) «Scholastik» 17 (1942) 178-186.

(35) *Ivi*, 181.

(36) *Ivi*, 183.

fezione definitiva dell'uomo. Si tratta di una *theologia gloriae*, alla quale avrebbe ragione la Riforma a opporre una *theologia crucis*, «mettendo l'accento sullo *status crucis* contro una inammissibile e ingiustificata anticipazione dello *status gloriae*» ⁽³⁷⁾.

Tuttavia, Cristo è anche colui che «non distrugge» la natura, né la ragione. Cristo è l'incarnato e il crocifisso, ma il senso dell'incarnazione e della croce è da comprendere come *creazione* (Przywara cita 2 Cor 4, 6). La tenebra della croce è la tenebra di Dio stesso: come essa diventa luce nel primo mattino della creazione, così dalla croce scaturisce la luce della nuova creazione. Il Dio creatore fornisce in qualche modo il paradigma per interpretare anche la croce. Secondo Przywara, la comprensione tomista del mistero di Cristo non è a partire dalla condizione creaturale del Dio incarnato e crocifisso, ma a partire dal *Deus omnia in omnibus*.

Ecco dunque che cosa è diventato il principio scolastico nell'interpretazione di Przywara. Anche qui, come nella formula lateranense, siamo in presenza di due tendenze che vengono messe in rapporto e «ritmate». Da un lato la tendenza che accentua l'elemento soprannaturale e la *similitudo*, al punto che la natura rischia di diventare una semplice manifestazione del soprannaturale. Dall'altro lato, la tendenza che accentua l'elemento naturale e la *dissimilitudo* della *latens Deitas*. In questa prospettiva Dio è eminentemente il Dio creatore che si rivela nella creazione e ancor più nella redenzione. Tuttavia,

questo essere-rivelato sfocia nel mistero del creatore, che si comunica all'esterno quasi solo nella legge della creazione. È il creatore che dà tutto se stesso nel mistero della creazione. [...] C'è in ciò una determinata visione del mistero dell'incarnazione: Dio penetra talmente nella regione della creatura e dell'uomo, che quasi si perde in essa ed ora appare solo come un uomo di radiosa perfezione, come natura e razionalità perfetta ⁽³⁸⁾.

Siamo così giunti al punto cruciale: l'*analogia entis* come chiave interpretativa della rivelazione e dell'incarnazione. Il Dio di Przywara è un Dio che, creando e ri-creando l'uomo, si rivela a tal punto da essere totalmente misterioso, si coinvolge a tal punto da essere totalmente lontano. *Gratia non destruit, sed perficit naturam*, per Przywara, non significa solo che la natura viene conservata all'interno dell'ordine di grazia, ma significa ben più radicalmente che la grazia penetra a tal punto nella natura da nascondersi, da perdersi in essa, sicché la più profonda conoscenza di Dio diventa la sobria constatazione della realtà creaturale, del «nulla di Dio»,

(37) *Ivi*, 184.

(38) *Ivi*, 186.

della «notte». Przywara ancora una volta opta per l'analogia della *dissimilitudo in tanta similitudine*. E il *methodus fidei*, essere «con Dio e in Dio lontano da Dio» ⁽³⁹⁾:

il metodo di una pienezza ricolma del Deus omnia in omnibus, la quale tuttavia matura in certo modo nell'«Adoro te» al cospetto della «latens Deitas»; la soprannaturale cristiana ebrietas Sancti Spiritus, che matura nella sobrietas, nella sobrietà del restare entro l'ordine ontologico e gnoseologico creaturale; l'«Adoro te» come adorazione alla presenza del mistero di Dio, che in questa misura si perde nella natura e nella razionalità ⁽⁴⁰⁾.

L'esperienza mistica più alta diventa allora quella dell'infanzia spirituale, della semplicità, quotidianità, tranquillità nell'obbedienza al ritmo della rivelazione, che comporta il restare fiduciosi di fronte al nulla, nella notte accecante dell'apparente assenza di Dio.

La teologia di Przywara può dunque a buon diritto essere detta una *theologia crucis*, benché si collochi all'opposto della forma classica della *theologia crucis*, rappresentata da Lutero. Per Lutero la croce rappresenta il capovolgimento di tutti i valori, motivato dalla corruzione radicale della natura umana. Se Dio con l'incarnazione decide di manifestarsi in essa, la sua rivelazione non può avvenire che *sub contraria specie*. Per Przywara, invece, la croce è in continuità con la creazione: Dio che ha nascosto se stesso nella creazione, vi si nasconde ancora di più con la nuova creazione inaugurata sulla croce. Più Dio si rivela, più Dio si nasconde: è questo il movimento tipico della sua *theologia crucis*.

L'*analogia entis* di Przywara dunque non solo non è «un'invenzione dell'Anticristo», ma addirittura è Cristo stesso, il mistero della sua incarnazione e croce. Tutta l'originalità, perfino sconcertante, di una tale teologia sta nell'interpretare la croce di Cristo come *analogia entis*, dunque come la struttura portante della realtà. La presentazione dell'*analogia entis* come creaturalità fatta da Balthasar resta, pertanto, molto al di qua della radicalità di Przywara. È il prezzo che Balthasar ha dovuto pagare per giungere a una conciliazione altrimenti impossibile tra *analogia entis* e *analogia fidei*.

(39) E. PRZYWARA, *Deus semper maior*, citato in B. Gertz, *Kreuz-Struktur. Zur theologischen Methode Erich Przywaras*, «Theologie und Philosophie» 45 (1970) 555-561, citato a p. 558. È evidente l'influsso su Przywara dell'ignaziano «cercare Dio in tutte le cose» e di motivi propri della spiritualità carmelitana, in particolare di S. Giovanni della Croce e di S. Teresa di Gesù Bambino.

(40) PRZYWARA, *Der Grundsatz*, 186.

1.4 *Przywara vs. Jüngel*

Abbiamo già ricordato che Jüngel non lesina le espressioni di ammirazione nei confronti di Przywara, da lui considerato come il più grande teologo cattolico del nostro secolo. Per dare un'idea dell'importanza per Jüngel del confronto con Przywara, basterà osservare che il titolo dell'*opus magnum* di Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, ricalca il titolo di un libro di Przywara, *Gottgeheimnis der Welt* ⁽⁴¹⁾. Ma sotto la quasi identità dei due titoli si cela una radicale diversità di pensiero. Potremmo dire che il titolo di Przywara è la definizione della sua *analogia entis*, mentre il titolo di Jüngel è la definizione della sua *analogia fidei*.

Gottgeheimnis der Welt può essere tradotto con «Mistero divino del mondo»: il mondo è il mistero di Dio. Tutto l'accento è su *Welt*. Il «mistero» è rappresentato dalla «divinità» del mondo, dal fatto cioè che Dio sia misteriosamente nel mondo, che il mondo sia il nascondimento del *Deus omnia in omnibus*. Prevalgono al tempo stesso l'idea dell'immanenza di Dio nel mondo e del nascondimento, dell'inconoscibilità di Dio.

Gott als Geheimnis der Welt: Dio è il mistero del mondo. Tutto l'accento è su *Gott*. Il «mistero» è rappresentato dalla «mondanità» di Dio, dal fatto che il mondo si trovi misteriosamente in Dio, che Dio faccia del mondo un mistero. Prevalgono dunque l'idea dell'immanenza del mondo in Dio e della rivelazione di Dio, che si rivela facendo del mondo un mistero. Tra i due poli *Gott-Welt*, diversamente accentuati nei due titoli, c'è un termine medio: *Geheimnis*, che ha due significati opposti nei due autori. Per Przywara vuol dire «mistero che nasconde», «notte». Per Jüngel vuol dire «mistero che rivela», «luce». Per Przywara è un mistero di *dissimilitudo*, per Jüngel è un mistero di *similitudo*. Poiché questo mistero non è altro che il mistero di Cristo, per Przywara Cristo è la «notte di Dio» (nel mondo) ⁽⁴²⁾, per Jüngel è la «luce del mondo» (in Dio).

S'intravede allora la critica che Jüngel muove all'*analogia entis* di Przywara. Se per Barth l'*analogia entis* aveva l'imperdonabile difetto di creare un accesso diretto a Dio, scavalcando la rivelazione, per Jüngel ha il difetto opposto: essa allontana talmente Dio e uomo che nemmeno la rivelazione può avvicinarli. La rivelazione nella prospettiva dell'*analogia entis*, ben lungi dall'essere – come

(41) E. PRZYWARA, *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, München 1923.

(42) «Il mistero di Dio in Cristo sbocca nell'unica parola che espressa o inespressa attraversa la rivelazione: *notte*» (E. PRZYWARA, *Evangelium. Christentum gemäss der Offenbarung* citato in JÜNGEL, *Gott als Geheimnis*, 389 n.11; tr. it., 372 n.11).

temeva Barth – perfezionamento di una conoscenza filosofica di Dio, è piuttosto sconfessione di ogni presunta conoscenza di Dio, è propriamente rivelazione del nascondimento di Dio. Così compreso il nascondimento di Dio mette in discussione la sua stessa rivelazione. L'*analogia entis* di Przywara, nella misura in cui si tiene stretta alla «sobria constatazione» del mondo, tende a diminuire la portata della rivelazione. L'incarnazione «conferma» il mondo e accresce l'invisibilità di Dio. Più Dio è pensato nel mondo, più si è costretti ad affermare la radicale diversità di Dio dal mondo e dall'uomo ⁽⁴³⁾. Ciò che comunque salva la teologia di Przywara dal rischio di panteismo, connesso a un eccesso di teologia negativa, è l'insistenza sul fatto che il *Deus omnia in omnibus* viene conosciuto come dissimile proprio nella *tanta similitudo*, e perciò nella rivelazione, e eminentemente in Gesù Cristo incarnato e crocifisso.

La posizione di Jüngel è esattamente opposta. Egli la esprime chiaramente invertendo i termini della formula lateranense:

La differenza fra Dio e uomo che costituisce l'essenza della fede cristiana, non è la differenza di una dissomiglianza sempre maggiore, ma al contrario la differenza di una somiglianza sempre maggiore fra Dio e uomo in una pur così grande dissomiglianza ⁽⁴⁴⁾.

Come dire che la differenza tra Dio e uomo consiste nel fatto che l'uomo non potrà mai essere così umano come Dio. È questa l'*analogia fidei*, cioè l'analogia che ha il compito di esprimere il mistero della vicinanza di Dio, non quello (fin troppo ovvio) della sua lontananza. Pertanto, *analogia fidei* sarà piuttosto un modo di parlare del mondo alla luce di Dio, che non un modo di parlare (o meglio, di tacere) di Dio nella notte del mondo. Modello dell'*analogia fidei* sono infatti le parabole evangeliche, in cui Dio si identifica con la realtà mondana, facendo di essa un mistero, cioè attribuendole la capacità di rivelarlo. Se l'*analogia entis* si esprimeva in una sobria constatazione, l'*analogia fidei* si esprime in un originale racconto.

(43) Perciò non sorprende che un tenace avversario dell'«antroporfismo dogmatico» sia stato Spinoza, il cui concetto di Dio come «omnium rerum causa immanens» esclude semplicemente l'umanità; cf E. JÜNGEL, *Antropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik*. [1982], in *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, in *Theologische Erörterungen*, III, München 1990, 110-131: 121-123.

(44) JÜNGEL, *Gott als Geheimnis*, 393 (tr. it., 376).

2. ANALOGIA: UNIONE E DISTINZIONE

Se il rischio dell'*analogia entis* di Przywara è dovuto a un eccesso di apofatismo, il rischio dell'*analogia fidei* di Barth e Jüngel si deve a un eccesso di catafatismo. L'esito ultimo di una teologia che relativizzi radicalmente la rivelazione è il panteismo (si pensi a Spinoza); l'esito ultimo di una teologia che assolutizzi radicalmente la rivelazione è il teopanismo.

Barth era ben conscio dei pericoli di una teologia troppo positiva. È estremamente interessante rileggere il paragrafo del primo volume della *Dogmatica* dedicato al «Linguaggio di Dio come mistero di Dio» ⁽⁴⁵⁾, in cui Barth confessa il suo timore di «essere diventato troppo positivo» ⁽⁴⁶⁾, dimostrando una capacità di relativizzare il proprio lavoro teologico pari a quella manifestata da S. Tommaso alla fine della sua vita. «Guardatevi da questo lievito positivo!» ripete Barth a se stesso e ai suoi colleghi teologi, il lievito di chi vuole spiegare tutto, di chi pretende di aver trovato la formula di ogni realtà umana e divina ⁽⁴⁷⁾.

Secondo Balthasar, non ci si salva da questo pericolo che facendo ricorso alla filosofia:

Si è incapaci di *stabilire, alla luce della teologia, la misura della distanza che intercorre tra Cristo e l'uomo*, la misura della distanza tra l'«essere-per-l'altro» di Cristo e l'«essere-con-l'altro» dell'uomo. *Proprio nella determinazione di questa misura la teologia ha, segretamente o apertamente, bisogno dell'aiuto della filosofia* ⁽⁴⁸⁾.

È probabilmente vero, nonostante l'ostinata opposizione di Barth, che un'autentica capacità di distinzione la teologia deve domandarla alla filosofia. Ciò non dovrebbe, però, condurre necessariamente alla conseguenza a cui Balthasar pensa, vale a dire: a un discorso sull'«uomo in sé». Di fronte all'accusa di teopanismo, mossagli già da Przywara, Barth – nel paragrafo appena citato – risponde riconoscendo l'esistenza del problema, ma rifiutandosi di ammettere nella sua teologia un discorso non-teologico sull'«uomo in sé» ⁽⁴⁹⁾. La ragione di questo rifiuto, nel primo volume della *Dogmatica*, non

(45) BARTH, *Dogmatique*, I/1*, 157-180.

(46) *Ivi*, 158.

(47) In fondo, è proprio questo che Balthasar rimprovera a Barth: «l'eretico dover-aver-ragione a tutti i costi, la costruzione umana che si presenta come rivelazione divina, la parzialità che vorrebbe essere presa per la totalità [...] Il mistero non è chiarito in maniera così radicale che nessun rivestimento esistenziale può impedire di fiutare qui il razionalismo?» (*La teologia di Karl Barth*, 260s).

(48) *Ivi*, 260.

(49) «Non si può parlare in teologia di un uomo in sé, isolato da Dio» (BARTH, *Dogmatique*, I/1*, 167).

è ancora espressa con la chiarezza che solo gli sviluppi successivi del cristocentrismo barthiano apporteranno. Per Barth è comunque certo già da ora che:

il «Dio con noi» [=l'Emmanuele, dunque: Gesù Cristo] non è uno «stato» di Dio che noi potremmo definire e affermare partendo dalla partecipazione dell'uomo alla rivelazione, ma è un'azione, un passo che Dio fa incontro all'uomo, il quale, solo per questo atto, *diventa* partecipe della rivelazione ⁽⁵⁰⁾.

Dunque, l'uomo non è *pre-supposto* dall'incarnazione, ma è posto da essa. Ma affermando ciò, non si cade immediatamente nel teopanismo, e ultimamente nel razionalismo? La recinzione con cui Barth si difende da questa caduta introduce – com'era prevedibile – una dimensione apofatica nella sua teologia. Egli, che ha respinto un discorso sull'«uomo in sé», afferma con vigore la necessità della distinzione tra «Dio in sé» e «Dio per noi», tra «storia eterna di Dio» e sua attività temporale. Dio rivelandosi è totalmente libero, non essendo minimamente condizionato dall'uomo. Perciò:

si deve parlare di Dio in sé, dell'«isolamento» di Dio di fronte all'uomo; e bisogna farlo, in particolare, nella dottrina della Trinità, dove l'isolamento di Dio è la condizione preliminare della cristologia ⁽⁵¹⁾.

Pertanto, il presupposto della cristologia è la dottrina della Trinità immanente. Essa, salvando la libertà di Dio, salverà anche la libertà dell'uomo. Se Dio fosse solo il Dio per noi, l'uomo sarebbe necessario per Dio. Poiché invece Dio è anche Dio in sé, la libertà di Dio può fondare anche la libertà dell'uomo.

La necessaria distinzione tra Dio in sé e Dio per noi non minaccia comunque l'unità di Dio. Per Barth ciò che non può essere svelato di Dio è precisamente il suo essere-rivelato ⁽⁵²⁾. In una rigorosa teologia della rivelazione (e dunque positiva) il lato oscuro di Dio potrà consistere solo nel suo potersi-rivelare. Il fatto che Dio possa rivelarsi è il mistero della vita intima di Dio, il mistero della Trinità immanente.

Per comprendere questa originale sintesi di teologia positiva e teologia negativa in Barth, bisognerà ricordare che Barth non pensa Dio nell'orizzonte dell'essere necessario della metafisica classica, ma nell'orizzonte del soggetto che agisce liberamente. Pertanto, il mistero ultimo di Dio, del suo essere intimo, non è la necessità, ma la sua libertà o, con termine più barthiano, la sua «signoria» ⁽⁵³⁾. Dio

(50) *Ivi.*

(51) *Ivi.*

(52) Cf K. BARTH, *Dogmatique*, I/1**, Genève 1953, 26.

(53) L'affermazione della signoria di Dio in Barth («Dio si rivela *come il Signore*»; cfr. *Dogmatique*, I/1**, 12) non rimanda al di là della rivelazione, non è

è libero in se stesso e *per questo* è libero anche nel suo rivelarsi. Ma la libertà intima di Dio, il sì che Dio dice a se stesso resta il mistero dei misteri. Il mistero per cui Dio entra contemporaneamente in relazione con se stesso e con noi può essere solo adorato e glorificato, non spiegato.

Riguardo dunque all'accusa di teopanismo, bisognerà concludere che Barth non annulla la distinzione tra Dio e uomo; solo afferma con forza che è Dio «che si distingue quando si dona a noi, e solo in quel modo» (54). Dio si distingue da ogni altra realtà nel dono che fa di se stesso in Gesù Cristo. Questo ultimamente vuol dire fondare l'antropologia sull'*analogia fidei*.

Ma la distinzione Dio-uomo, indispensabile per fondare una antropologia teologica, può essere davvero mantenuta con strumenti puramente teologici? Il fatto stesso che Barth, per farle spazio nella sua teologia tutta positiva, sia costretto a introdurre una dimensione negativa (contrassegno tipico di un discorso filosofico su Dio), fa pensare che non sia possibile. In effetti, della distinzione Dio-uomo fa parte anche la stessa distinzione tra teologia e filosofia, sicché chi non riconoscesse la validità di una distinzione di teologia e filosofia, nemmeno potrebbe affermare una valida distinzione tra Dio e uomo. Si badi: si tratta di una *distinzione nell'unità*, e quindi di una collaborazione, non di una *distinzione nella separazione*, e quindi di una reciproca estraneità (il che concretamente significherebbe condannare qualsiasi filosofia come peccato; o all'opposto, qualsiasi teologia come mitologia). Questa distinzione nell'unità o *unità distinguente* è ciò che chiamiamo «analogia» ed è ciò che rende possibile un'antropologia teologica. Nel definire l'analogia *unità distinguente* s'intende metterne in luce la dimensione teologica, in quanto *unità* e la dimensione filosofica, in quanto *distinguente*.

È possibile evidentemente definire l'analogia anche come *unità nella distinzione* e dunque come *distinzione unente*. In questo caso il dato primario è la distinzione filosoficamente conoscibile, che diventa la condizione di possibilità per la conoscenza teologica dell'unità. È la concezione dell'analogia che risponde alla formula *gratia supponit naturam*. Tale concezione salva molto bene la distinzione, meno bene l'unità. Infatti, in essa viene *pensata* la distinzione, mentre l'unità è solo *affermata*. Poiché però il dato concreto è l'unità, questa visione dell'analogia si rivela più astratta

una sorta di attributo naturale di Dio. Essa non è concettualizzata come un «potersi-non-rivelare», ma proprio come «potersi-rivelare». Che Dio si riveli significa innanzitutto che Dio *può* rivelarsi restando Dio nel rivelarsi (dunque, come Padre, come Figlio, come Spirito).

(54) BARTH, *Dogmatique*, I/1*, 160.

dell'altra. Come in cristologia essa orienta nella direzione dell'*homo assumptus*, e pertanto non riesce a esprimere, se non in modo negativo, l'unità di Cristo; così in antropologia non riesce a esprimere l'unità fra Cristo e tutti gli uomini, che pensa nei termini di una assunzione di tutta l'umanità da parte del Verbo.

Al contrario, definendo l'analogia *unità distinguente*, ciò che viene *pensato* è innanzitutto l'unità concreta, conoscibile teologicamente. Ciò vale – come ci siamo sforzati di mostrare – sia per l'*analogia entis* di Przywara, sia per l'*analogia fidei* di Barth. Non è la prospettiva del *supponit*, ma quella dell'*in* della formula lateranense. L'*in* consente, però, due modi speculari di pensare l'unità:

1) Dio nel mondo: l'essere concreto del mondo comprende in sé una tale unità (*in similitudine*) con Dio che la distinzione dovrà essere pensata come dissomiglianza (*dissimilitudo*) sempre maggiore di Dio dal mondo;

2) il mondo in Dio: l'essere concreto di Dio comprende in sé una tale unità (*in dissimilitudine*) col mondo che la distinzione dovrà essere pensata come somiglianza (*similitudo*) sempre maggiore di Dio al mondo.

Dai due diversi modi di concepire l'unità derivano due tendenze opposte anche riguardo alla distinzione, e alla filosofia che pensa la distinzione. La distinzione, infatti, può procedere o *dal mondo a Dio* (se Dio è nel mondo, bisognerà distinguere Dio dal mondo) o *da Dio al mondo* (se il mondo è in Dio, bisognerà distinguere il mondo da Dio). Distinguere Dio dal mondo significa filosoficamente prendere come punto di riferimento l'ente (l'identità ontologica) e pensare Dio come *summum ens*. Distinguere il mondo da Dio significa filosoficamente prendere come punto di riferimento l'essere (la differenza ontologica) e pensare il mondo come proveniente dall'essere. Nel primo caso, Dio non potrà mai diventare così simile al mondo come il mondo è simile a sé (chiusura dell'ente). Nel secondo caso, il mondo non potrà mai essere così diverso da Dio come Dio si diversifica da sé (apertura dell'essere). L'*analogia entis* di Przywara va dunque d'accordo con una metafisica classica dell'ente, l'*analogia fidei* barthiana ha invece bisogno, come ha intuito Jüngel, dell'appoggio dell'ontologia heideggeriana.

3. ANALOGIA FIDEI

Non è certamente un caso che il primo scritto di Jüngel di argomento antropologico sia dedicato allo studio della concezione barthiana dell'analogia ⁽⁵⁵⁾. Dovremmo riuscire a questo punto a cogliere la prospettiva entro cui si colloca Jüngel. La sua interpretazione dell'*analogia fidei* barthiana esclude qualsiasi conciliazione con l'*analogia entis*. Jüngel, pertanto, si rivolge innanzitutto a quegli autori cattolici che hanno tentato una simile conciliazione, cioè Söhngen e Balthasar. Resta invece sullo sfondo l'*analogia entis* di Przywara; infatti, Przywara è perfettamente d'accordo con Jüngel sull'*aut-aut* riguardo all'*analogia fidei* di Barth ⁽⁵⁶⁾. Il confronto con Przywara andrà cercato piuttosto nelle pagine a lui dedicate in *Gott als Geheimnis der Welt* ⁽⁵⁷⁾, alle quali già abbiamo fatto riferimento.

Jüngel si confronta con Balthasar andando a incontrarlo sul campo in cui Balthasar è sceso, cioè appunto l'antropologia teologica. L'intenzione di Jüngel è

comprendere l'uso del fenomeno dell'analogia come analogia fidei in un senso che esclude l'analogia entis [...] proprio laddove può essere scambiata più facilmente con l'analogia entis, e cioè nella sua funzione di fondamento che rende possibile un'antropologia teologica ⁽⁵⁸⁾

Jüngel usa qui *analogia entis* non nel senso di Przywara, ma nel senso che Balthasar e Söhngen danno a questa espressione, e cioè – nella nostra terminologia come «distinzione unente» ⁽⁵⁹⁾. In effetti, l'analogia come fondamento dell'antropologia può essere più facilmente intesa nel senso della distinzione unente, del *gratia supponit naturam*, dal momento che in quella funzione l'analogia ha innanzitutto il compito di distinguere l'uomo da Dio. Jüngel vuole mostrare che l'analogia barthiana *non* fonda l'antropologia cominciando col distinguere l'essere (per partecipazione) della creatura dall'essere (per essenza) del creatore per poi unirli nella grazia dell'incarnazione. L'*analogia fidei* di Barth si muove in

(55) JÜNGEL, *Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie*, (cf n. 9).

(56) Non mi soffermo qui sulla concezione di *analogia fidei* sostenuta da Przywara, per la quale si può vedere la sua voce «*Analogia fidei*» in «*Lexikon für Theologie und Kirche*», I, cc. 474-476. In essa Przywara prende le distanze dall'uso che Söhngen e Balthasar fanno dell'*analogia fidei* nel contesto problematico del rapporto natura-grazia.

(57) Cf JÜNGEL, *Gott als Geheimnis*, 386-389 (tr. it., 370-372).

(58) JÜNGEL, *Die Möglichkeit*, 211.

(59) Si comprende perciò che Jüngel possa paragonare l'*analogia entis* alla «giustizia dalla legge» e l'*analogia fidei* alla «giustizia dalla fede».

senso opposto, cioè come «unione distinguente». Essa parte dall'unione in Gesù Cristo per poi distinguere progressivamente fino alla distinzione ultima creatore-creatura. Per questo suo movimento dall'unione alla distinzione l'*analogia fidei* rimanda all'ermeneutica, mentre l'*analogia entis* rimanda alla metafisica.

3.1 L'uomo Gesù, analogia fondamentale

Il principio su cui si basa la concezione barthiana dell'analogia, secondo Jüngel, è il seguente: «L'essere dell'uomo Gesù è il fondamento dell'essere e della conoscenza di ogni analogia»⁽⁶⁰⁾. L'insistenza sull'uomo Gesù è il punto cruciale dell'interpretazione di Jüngel. Qui non si tratta del Verbo, del *lógos ásarkos*. Neppure si tratta della natura umana di Cristo da sempre predestinata nel disegno divino. Non è in un mondo platonico di idee divine che si colloca l'uomo Gesù, di cui Barth e Jüngel parlano.

Nonostante tutti i problemi che ciò può suscitare, Barth pensa a un «essere di Gesù all'inizio presso Dio»⁽⁶¹⁾. Secondo Barth, l'umanità di Gesù non è soltanto oggetto dell'eterna predestinazione divina, come diceva S. Tommaso⁽⁶²⁾, il quale considerava solo la divinità di Cristo (che non cade sotto l'elezione) e l'umanità eletta. Per Barth c'è un terzo elemento, l'*evento* che si colloca (analogicamente!) «fra» i due: «l'alleanza che Dio ha concluso con se stesso [...] in favore dell'uomo»⁽⁶³⁾. La novità dell'impostazione di Barth consiste nel considerare l'umanità di Gesù come alleanza di Dio con se stesso. L'umanità di Gesù rivela non solo l'alleanza nel tempo di Dio con l'uomo, ma anche l'alleanza pretemporale che Dio stringe con se stesso a favore dell'uomo. In questa alleanza pretemporale l'umanità di Gesù è presente in modo attivo: determina, cioè, Dio a favore dell'uomo, e non ne è solo determinata.

(60) JÜNGEL, *Die Möglichkeit*, 212.

(61) Cf JÜNGEL, *L'essere di Dio*, 144s.: «Come dev'essere pensato l'essere di Gesù all'inizio presso Dio? [KD II/2, 114 = trad. it. K. Barth, *La dottrina dell'elezione divina*, Torino 1983, 325]. Comunque, è evidente che quest'asserto consegue dall'impostazione della dottrina barthiana dell'elezione. Se quella storia primordiale vuol essere realmente storia tra Dio e l'uomo, allora il Figlio di Dio non può essere pensato in questa storia senza l'uomo Gesù, il *lógos* eterno non può essere pensato come *lógos ásarkos*. Se in questa storia Dio è *già* presso l'uomo, allora quest'uomo deve per la stessa ragione essere *già*, da parte sua, presso Dio. L'essere preveniente di Dio è un essere che fa *partecipare* alla grazia. Sulla linea di questa partecipazione preveniente l'uomo Gesù è già entrato a far parte dell'essere eterno di Dio».

(62) *Summa Theol.*, III, q. 24, art. 1.

(63) BARTH, *La dottrina dell'elezione*, 325.

Solo così l'umanità di Gesù dice effettivamente chi è Dio, e viene superata la dicotomia tra il *Deus in maiestate sua* e il *Deus revelatus*. Ciò che resta veramente *absconditus* non è un qualcosa di ostile alla rivelazione, ma è proprio la capacità apriori di Dio di rivelarsi all'uomo, coincidente con la presenza dell'uomo Gesù nelle sue intime profondità ⁽⁶⁴⁾.

Solo così si spiega perché Gesù è per Barth la *Urentsprechung* o *Urähnlichkeit* a cui risalgono e da cui si diramano tutte le analogie. L'uomo Gesù è il mistero del mistero di Dio, l'*imago Dei*. Come tale, egli è l'analogia fondamentale, che Barth formula nei termini seguenti come:

corrispondenza e somiglianza *essenzialmente divina* tra l'essere dell'uomo Gesù per Dio e il suo essere per l'uomo, [consistente nel fatto che] l'uomo Gesù nel suo essere per l'uomo ripete e riproduce l'essere intimo, l'essenza di Dio e proprio in questo modo conferma il suo essere per Dio ⁽⁶⁵⁾.

Il rapporto del Gesù terreno con Dio riproduce *ad extra* la relazione intratrinitaria tra Padre e Figlio. E come Dio è per sé essendo per l'uomo ⁽⁶⁶⁾, così il Gesù terreno è in relazione con Dio (è *per* Dio) in quanto è in relazione con l'uomo (è *per* l'uomo). Perciò Gesù è il fondamento di ogni analogia Dio-uomo, e quindi di ogni possibile antropologia. L'intreccio di queste due analogie *relationis* nella persona di Gesù può essere così schematizzato:

relazioni intratrinitarie ↔ relazioni Gesù – Dio
relazioni Gesù – Dio ↔ relazioni Gesù – uomini.

È questo ciò che chiamerei il «nodo cristologico» dell'analogia. All'evento intratrinitario dell'alleanza di Dio con se stesso corrisponde l'evento *ad extra* dell'alleanza di Dio con l'uomo (1ª analogia «verticale» tra essenza di Dio e opera di Dio). All'essere di

(64) La spiegazione proposta da Jüngel di questo *locus* decisivo della teologia barthiana è nella linea della dottrina dell'enipostasi e anipostasi della natura umana di Gesù. Secondo Jüngel, l'esistenza umana di Gesù è presente *anipostaticamente* nella decisione eterna di Dio che fonda il tempo. Tale decisione svolge rispetto ad essa una funzione enipostatica, per cui «quest'esistenza è un'esistenza realmente temporale» (JÜNGEL, *L'essere di Dio*, 146). In questo senso, si potrebbe dire che «il *lógos*, nel quale soltanto «Gesù di Nazaret» può essere predicato della rivelazione, era già dall'inizio presso Dio soggetto di questo predicato storico e quindi «luogotenente» di Gesù» (*Ivi*, 159).

(65) BARTH, *Dogmatique*, III/2*, Genève 1961, 236s.

(66) Gesù è dall'inizio contemporaneamente il Dio (Figlio)-per-l'uomo e l'uomo-per-Dio (Padre): con questa formulazione cerchiamo di mettere in evidenza anche graficamente come l'alleanza intratrinitaria di Dio Padre con Dio Figlio abbia al centro l'umanità di Gesù.

Gesù per Dio corrisponde il suo essere per l'uomo (2^a analogia «orizzontale» tra umanità e divinità di Gesù).

L'umanità di Gesù, oltre ad essere in una corrispondenza *necessaria* con la sua divinità (= Gesù è uomo [per Dio] *in quanto* è Dio [per l'uomo]), è in una corrispondenza di *fatto* con l'umanità degli uomini (= Gesù: è uomo *come* gli uomini). L'umanità dell'uomo, secondo Barth, è definita da questa analogia, cioè dal fatto che Gesù è uomo come gli uomini o, come Barth si esprime, «dal fatto che fra tutti gli uomini uno di loro è l'uomo Gesù» (67). All'essere di Gesù *per* l'uomo corrisponde l'essere dell'uomo *con* l'uomo, la co-umanità, che è la forma fondamentale dell'umanità. Anche qui l'analogia «orizzontale» s'incrocia con un'analogia «verticale», poiché l'essere dell'uomo con l'uomo corrisponde all'essere di Dio come Trinità. Potremmo definire questo come il «nodo antropologico» dell'analogia e schematizzarlo così:

relazione Gesù – uomini ↔ relazione uomo – uomo
relazione uomo – uomo ↔ relazioni intratrinitarie

L'uomo, essendo con l'altro uomo, corrisponde all'essere di Gesù per l'uomo. Ma poiché Gesù nel suo essere per l'uomo è l'*imago Dei*, così anche l'uomo con l'uomo è immagine di Dio:

L'uomo come tale e in generale partecipa di fatto alla somiglianza con Dio. Poiché l'uomo come tale e in generale è fatto a immagine dell'uomo Gesù, del suo essere per il prossimo, e poiché l'uomo Gesù è fatto a immagine di Dio, bisogna dire anche dell'uomo come tale e in generale, del suo essere con il prossimo: egli è stato creato a immagine di Dio (68).

Il «nodo cristologico» dell'analogia (dalla Trinità, attraverso Gesù Cristo, all'uomo) e il «nodo antropologico» (dall'uomo, attraverso Gesù Cristo, alla Trinità) si fondono in quella che Jüngel chiama «l'analogia delle analogie» (69), cioè l'analogia della libertà:

la libertà in cui Dio si pone da sé come il Padre e da sé è posto come il Figlio e si conferma come lo Spirito Santo, è la stessa libertà in cui è il creatore dell'uomo, in cui l'uomo può essere sua creatura, in cui questo rapporto creatore-creatura è stabilito dal creatore (70).

(67) BARTH, *Dogmatique*, III/2*, 145.

(68) *Ivi*, 349. È noto che Barth appoggia questa sua affermazione della socialità dell'uomo come immagine di Dio su *Gen* 1,27: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio li creò; maschio e femmina li creò» (cf K. BARTH, *Dogmatique*, III/1, Genève 1960, 194-220).

(69) JÜNGEL, *Die Möglichkeit*, 215.

(70) BARTH, *Dogmatique*, III/2*, 238.

La libertà di Dio, per Barth, non è qualcosa di fortuito o di arbitrario. Dio è libero perché è amore. La libertà di Dio non è un mistero oscuro al di sopra e al di là del mistero rivelato dell'uomo Gesù. Al contrario, la libertà di Dio si esprime fuori di Dio nell'uomo Gesù. Nell'analogia fondamentale, per cui l'uomo Gesù è *imago Dei* essendo per l'uomo, noi scopriamo che la libertà di Dio è nel suo essenziale (*apriorico*) voler essere per l'uomo. Infatti, la libertà con cui Dio ama se stesso è la stessa libertà con cui Dio ama l'uomo. Ed è la stessa libertà che si riflette nell'uomo. La libertà dell'uomo non può essere di un altro genere rispetto alla libertà di Dio. Pertanto, anche la libertà dell'uomo deve essere affermata nell'atto di amare e non al di fuori di esso ⁽⁷¹⁾.

(71) Ci sia concessa a questo punto una breve digressione rispetto allo sviluppo concettuale dello scritto di Jüngel. Se la libertà divina è presentata da Barth come «voler-essere-per-l'uomo» rivelato in Gesù Cristo e la libertà umana, di conseguenza, come «voler-essere-per-Dio», anch'esso rivelato in Gesù Cristo, che cos'è allora il peccato? Se Dio è essenzialmente «voler-essere-per-l'uomo» e l'uomo è essenzialmente «voler-essere-per-Dio», c'è ancora spazio per il peccato? E più ampiamente: in questa visione teologica che valore ha l'esperienza umana in cui tanto spesso l'amore di Dio per l'uomo e dell'uomo per Dio non è evidente, anzi sembra apertamente contraddetto? In altri termini, come regola i conti Barth col problema del male, della sofferenza e del peccato? La risposta potrebbe essere la seguente: la distinzione tra Dio in sé e Dio con noi, ammessa da Barth, non viene da lui estesa fino al punto da interessare anche l'esperienza umana. Per Barth, il male è il *Nichtige*, è ciò che Dio non vuole, è il caos escluso dalla creazione. Pertanto, non si può dare consistenza al male e al peccato, che costituisce la «possibilità impossibile». Ma come può verificarsi qualcosa *contro* il volere di Dio? Il male esisterebbe solo nell'atto del suo rinnegamento da parte di Dio. Ciò significa togliere valore al male e all'esperienza quotidiana di esso. È per ovviare a questa lacuna della teologia barthiana che Jüngel ha recentemente introdotto il concetto di *opus Dei absconditum* per parlare del male, estendendo pertanto la dimensione apofatica all'esperienza storica dell'opera di Dio (cf E. JÜNGEL, *Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens* [1984], in *Wertlose Wahrheit*, 163-182). Ciò significa che il volere rivelato di Dio, il suo amore, può esprimersi storicamente in modo incomprensibile per l'uomo. Se Dio è amore ed è colui che opera tutto in tutto, bisognerà concludere che anche ciò che noi consideriamo come male è un *opus absconditum* di Dio, in cui è in azione il suo amore. Ciò, dal punto di vista antropologico, ha l'importante conseguenza che anche l'uomo è *homo absconditus* e tale resterà fino a quando non sarà totalmente nell'amore. L'*homo absconditus* pone su se stesso delle domande che – come quelle di Giobbe – non trovano risposta. Ogni tentativo di autoconoscenza espone l'uomo alla morte. Un'autoconoscenza vivificante l'uomo l'ha soltanto nell'essere conosciuto e amato da Dio, il che si verificherà pienamente solo al cospetto di Dio.

3.2 *L'analogia come fondamento ontologico*

Affermare che l'analogia è il fondamento dell'antropologia significa attribuirle valore ontologico. In altri termini, l'analogia non fonda solo la relazione di alleanza che unisce Dio e uomo, ma fonda anche la distinzione tra l'essere di Dio creatore e l'essere dell'uomo creato. Ma allora, in quanto fondamento distinguente, non si dovrà necessariamente concepire l'analogia come *analogia entis*? Non hanno dunque ragione Söhngen e Balthasar quando affermano che l'*analogia fidei* implica l'*analogia entis*? È a questo livello, in ogni caso, che deve provarsi la validità di una concezione dell'*analogia fidei* che voglia escludere l' *analogia entis*.

L'interpretazione di Balthasar si muove nell'ambito problematico dei rapporti natura-grazia, creazione-alleanza. È noto che Barth concepisce la creazione come il fondamento esterno dell'alleanza e l'alleanza come il fondamento interno della creazione. Balthasar interpreta questa impostazione barthiana nel senso che la creazione (la natura) è la condizione di possibilità presupposta dall'alleanza (dalla grazia). Perciò la creazione *viene prima* dell'alleanza, pur essendo seconda nell'ordine intenzionale. Essa fornisce la «cornice ontologica» entro cui verrà a collocarsi il «quadro soteriologico». La distinzione/unità è pensata nei termini di «fatto» e «condizioni di possibilità» del fatto, in base al modello di pensiero proprio della metafisica classica.

L'interpretazione di Jüngel, invece, si presenta come un (heideggeriano) «superamento della metafisica» che si compie nella figura del «passo indietro» ⁽⁷²⁾. Ciò che viene messo in discussione non è l'esattezza concettuale del ragionamento metafisico, ma piuttosto la sua «originarietà». L'essere come condizione di possibilità dell'agire è l'essere pensato dal soggetto. L'essere, di cui parla Heidegger, è invece l'Essere [*Seyn*] che agisce precedendo il soggetto, è l'Essere che *viene prima* dell'ente e lo pone. L'Essere che agisce è un essere costituito intrinsecamente dalla storicità, e proprio in ciò esso differisce dall'ente. Il pensiero che pensa l'Essere non è un pensiero metafisico che pone l'orizzonte entro cui si può dare l'azione, ma è un pensiero ermeneutico che cor-risponde all'azione/evento dell'Essere.

Affermando dunque il valore ontologico dell'analogia barthiana, Jüngel non pensa secondo schemi metafisici. Non pensa perciò che l'analogia dell'ente preceda l'analogia della relazione. L'*analogia entis*, secondo Jüngel, giunge sempre «troppo tardi» rispetto al

(72) Cf E. JÜNGEL, *Der Schritt zurück. Eine Auseinandersetzung mit der Heidegger-Deutung Heinrich Otts*, ZThK 58 (1961) 104-122.

«prima» della grazia che la precede. La precedenza della grazia sulla natura, dell'alleanza sulla creazione non è solo *intenzionale*. È una precedenza *ontologica*, dal momento che è la precedenza dell'evento dell'Essere sull'ente. Dicendo ciò, si afferma che la teologia di Barth non è da interpretare sulla base di una metafisica classica. Barth, pensando Dio, ha di fatto pensato in modo nuovo anche l'essere. Pertanto, alla sua novità teologica Jüngel ritiene di poter rendere giustizia interpretandola con strumenti filosofici nuovi, quelli appunto dell'ermeneutica heideggeriana. La verità delle affermazioni teologiche di Barth è una verità da pensare ermeneuticamente, come verità, la cui essenza è la libertà. È la «verità del possibile» che precede il fatto, la «verità metaforica» che precede l'«esattezza scientifica» (73).

L'impostazione barthiana del rapporto creazione-alleanza viene dunque interpretata da Jüngel non come riferimento [*Beziehung*] del fatto alle sue condizioni di possibilità, ma come l'originaria relazione [*Verhältnis*] con l'Essere che «apre» l'ente, il quale conseguentemente dovrebbe essere detto piuttosto «l'aperto», «il manifestato» [*das Offenbare*] dall'Essere (74). Originariamente è l'alleanza che rende possibile la creazione e le consente di essere possibilità per l'alleanza. Concretamente ciò significa che la «storia originaria» di Gesù Cristo precede e rende possibile la storicità umana, «in quanto il tempo della creazione è reso possibile dall'*immagine archetipa di ogni tempo*, dal tempo archetipico della vita di Gesù Cristo» (75). Come scrive altrove Jüngel, «la rivelazione si porta con sé la storia in cui essa vuole essere presso di noi storicamente reale ed efficace» (76). Siamo ricondotti insomma alla preesistenza dell'uomo

(73) Cf. E. JÜNGEL, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie* [1974], in *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1986², 103-157: 138-144 (tr. it. *Verità metaforica*, in P. RICOEUR – E. JÜNGEL, *Dire Dio*, Brescia, Queriniana, 1978, 109-180: 154-163).

(74) In modo autonomo da Jüngel, usiamo qui la distinzione *Beziehung/Verhältnis* che Heidegger adopera in *Vom Wesen der Wahrheit* [1930], in *Wegmarken*, Frankfurt 1967, 80: «Die Beziehung des vorstellenden Aussagens auf das Ding ist der Vollzug jenes *Verhältnisses*, das sich ursprünglich und jeweils als ein Verhalten zum Schwingen bringt. Alles Verhalten aber hat seine Auszeichnung darin, daß es, im Offenen stehend, je an ein Offenbares *als ein solches* sich hält. Das so und im strengen Sinne allein Offenbare wird frühzeitig im abendländischen Denken als «das Anwesende» erfahren und seit langem «das Seiende» genannt» (tr. it. *Segnavia*, Milano 1987, 140).

(75) JÜNGEL, *Die Möglichkeit*, 218.

(76) E. JÜNGEL, *Der königliche Mensch. Eine christologische Reflexion auf die Würde des Menschen in der Theologie Karl Barths* [1966], in *Barth-Studien*, 233-245: 236.

Gesù nell'eterna elezione divina. L'analogia non ha valore ontologico se non in riferimento all'elezione di Gesù Cristo.

L'analogia conduce dunque alla creazione non allontanandoci dal mistero di Dio, ma al contrario introducendoci nel profondo delle relazioni interne a Dio. La creazione, infatti, è corrispondenza e partecipazione al sì che Dio dice a se stesso. È questo sì che chiama all'essere l'ente creato, facendolo al tempo stesso partecipare al sì con cui Dio si assegna il suo essere:

È il sì del libero amore divino, che il Dio trino dice a se stesso e quindi anche alla sua creatura, il quale così si crea la sua corrispondenza (77).

Non si tratta di una *participatio entis*, dal momento che al contrario i due esseri restano inconfrontabili (differenza ontologica!). Si tratta invece di una *analogia relationis*, «della *relazione* all'interno dell'essere di Dio da un lato e della *relazione* tra l'essere di Dio e quello dell'uomo dall'altro» (78).

Tale analogia, secondo Jüngel, ha certamente implicazioni ontologiche (piuttosto che personaliste [79]), ma non nel senso della metafisica dell'ente. Perciò egli accetterebbe di parlare di una *analogia toû eînai*, che andrebbe rigorosamente distinta dall'*analogia toû óntos* (80).

3.3 Dal «sì» di Dio al «sì» dell'uomo

L'*analogia relationis* distingue, ponendole in corrispondenza, la relazione (il sì) di Dio a se stesso e la relazione (il sì) di Dio all'uomo. Così essa può fondare un'antropologia.

Ma – come già si è detto – la distinzione introdotta dall'analogia ha una radice unitaria. Questa unità è nell'elezione di Gesù Cristo. Nel rapportarsi a Gesù Dio si rapporta a se stesso e all'uomo. È questo il senso della mediazione di Gesù Cristo: «questo stare in mezzo tra Dio e l'uomo è il sì di Dio a se stesso e il sì di Dio

(77) *Ivi*, 222.

(78) BARTH, *Dogmatique*, III/2*, 238. Barth parla per la prima volta dell'analogia tra Dio e uomo come di un'*analogia relationis* in *Dogmatique*, III/1, 197s: «L'analogia tra Dio e uomo è molto semplicemente l'esistenza compresa come una relazione tra un «io» e un «tu» che si fronteggiano. Questa esistenza analogica è innanzitutto costitutiva di Dio; e lo è quindi anche dell'uomo creato da Dio. Scartarla significa sopprimere tanto il divino in Dio, quanto l'umano nell'uomo». Nello stesso contesto, il commento a *Gen* 1,26-27, Barth precisa che «l'uomo è per l'uomo ciò che Dio è per lui, di modo che l'*analogia relationis*, senso di questa rassomiglianza, non potrebbe essere confusa con una qualche *analogia entis*» (*Ivi*, 208).

(79) Balthasar tende piuttosto a sviluppare gli aspetti personalisti della relazione io-tu (cf *La teologia di Karl Barth*, 143).

(80) Cf JÜNGEL, *Die Möglichkeit*, 226.

all'uomo in una persona» (81). Questo sì è la parola «che era in principio». Essa non si aggiunse in un secondo tempo, ma prece-dette ogni divenire e ogni tempo. È questa parola che rende pos-sibile l'*analogia relationis*. Edicendo sì a Gesù Cristo che Dio dice sì all'uomo come tale e quindi, essendosi promesso a lui, lo chia-ma all'esistenza. «Mediante questa relazione costituita dal sì elettivo di Dio, l'uomo diventa ciò a cui è destinato ontologicamente» (82).

In conclusione, possiamo riassumere con le parole stesse di Jüngel il percorso dell'analogia che conduce a una fondazione dell'antropologia:

Dio dice sì a se stesso e assentendo a sé nel Figlio mediante lo Spirito, si attribuisce il suo essere. Dio corrisponde a questo suo dir-di-sì a se stesso dicendo sì all'uomo con l'eleggerlo in Gesù Cristo. Dio corrisponde a questo suo dir-di-sì all'uomo scelto in Gesù destinando l'uomo ad essere partner dell'alleanza e in questo modo dicendogli di sì. Dio corrisponde a questo suo dir-di-sì all'uomo scelto come partner dell'alleanza, col cre-are quest'uomo approvandolo come creatura. Ogni corrispondenza antro-pologica constatabile significa questo, che Dio corrisponde al sì detto a se stesso. Poiché e in quanto Dio corrisponde a se stesso, ci sono corrispon-denze tra gli elementi determinanti e possibilitanti l'essere umano e il rapporto di Dio con se stesso. L'analogia è perciò l'espressione adeguata per il fatto che l'uomo in quanto è, è extra se (83).

Un'ultima osservazione riguarda il carattere linguistico dell'ana-logia barthiana secondo Jüngel. Il sì è un *verbum externum*, una parola effettivamente pronunciata. È a causa di questa parola *storicamente* pronunciata, la quale costituisce l'ente nel suo esse-re, che si può affermare che la storicità è costitutiva dell'ente. Ciò significa però anche che il linguaggio precede l'ente, non il lin-guaggio concepito secondo l'ermeneutica della *significazione*, ma il linguaggio concepito secondo l'ermeneutica dell'evento (84). Si può dunque affermare che la parola di Dio porta il linguaggio alla sua essenza, quella di essere luogo dell'incontro (85).

L'*analogia fidei*, intesa come *analogia relationis*, dunque non è altro che la forma linguistica adeguata all'evento dell'incontro tra Dio e l'uomo, in cui Dio parla [*spricht*] e l'uomo con-risponde [*ent-spricht*]. Conseguentemente, l'uomo può essere definito come l'es-sere della corrispondenza costituito ontologicamente dal sì di Dio, al quale egli risponde col sì della fede (86).

(81) *Ivi*, 223.

(82) *Ivi*, 224.

(83) *Ivi*, 225.

(84) Cfr. JÜNGEL, *L'essere di Dio*, 86 n. 23.

(85) *Ivi*, 91.

(86) Non prendiamo qui in considerazione gli sviluppi ulteriori e autonomi

4. CONCLUSIONE

L'*analogia fidei* è il sì di Dio all'uomo, parola storicamente pronunciata in Gesù Cristo. Nel pronunciare questo sì Dio si distingue dall'uomo unendosi per sempre a lui. Il fondamento dell'umanità è in Dio, non in quanto Dio crea l'uomo (il che porterebbe a una relazione non reciproca, e proprio per questo distinguente, di creatura a creatore, che costituirebbe l'autonomia della creatura), ma in quanto Dio sceglie l'uomo *per sé*, definendosi in questa scelta. Questa distinzione *fonda* l'antropologia perché originariamente *fonda* l'uomo. Lo fonda però non *in se*, ma *extra se*, e quindi lo fonda in qualche modo sottraendogli il fondamento.

Il discorso sull'*analogia* è dal principio alla fine un discorso sul fondamento. Non solo sul fondamento dell'antropologia, come nello studio di Jüngel ora esaminato, ma originariamente sul fondamento dell'uomo, del suo mondo e del suo pensiero. L'opposizione dell'*analogia fidei* all'*analogia entis*, nella sua radicalità, non può essere ridotta alla distinzione tra termini di binomi come fede/ragione, credere/sapere, grazia/natura. L'*analogia fidei*, non meno dell'*analogia entis*, intende preservare tali distinzioni costitutive dell'uomo e del suo mondo, e pertanto non è su questa base che si giunge a un confronto chiarificatore tra le due posizioni. L'equivoco, del resto, può ingenerarsi facilmente anche a causa della formulazione barthiana dell'*analogia fidei*, la quale, pur ammettendo la distinzione, come distinguersi di Dio dall'uomo, non la approfondisce, lasciandola emergere più nella sua radice teologica che nei suoi sviluppi ontologici. Ma la distinzione tra Dio e uomo, tra redenzione e creazione, tra grazia e natura, tra fede e ragione, per essere vera, deve anche essere pensabile. Se essa resta solo annunciata nell'ambito di un discorso teologico, non potrà fare a meno di essere integrata col contributo esterno dell'*analogia entis*. In tal modo, però l'*analogia fidei* avrà rinunciato alla sua funzione principale: quella di *fondare* la teologia distinguendola dalla filosofia e gettando al tempo stesso un ponte verso la filosofia.

della concezione dell'*analogia* in Jüngel. In particolare in *Gott als Geheimnis der Welt* Jüngel si differenzia più nettamente da Barth e presenta l'*analogia fidei* non più solo come analogia della relazione (concetto formale), ma come concreta analogia dell'«avvento» (evento storico). Essa ha il suo luogo originario non più nella preesistenza dell'uomo Gesù, ma nella sua croce. Dalla *storia* di Gesù, culminante nella croce, Jüngel deduce la *storicità* di Dio, laddove Barth tende a dedurre dalla *storicità* di Dio la *storia* di Gesù. Jüngel, per così dire, «rimette sui piedi» l'evento del sì di Dio che Barth aveva messo sulla testa. Al «Prologo in cielo» barthiano si sostituisce il «dramma sulla terra» jüngeliano.

Non sorprende che Jüngel sia passato, dallo studio dell'analogia come fondamento dell'antropologia, al problema della fondazione della teologia, esplicitamente richiamato nel sottotitolo di *Gott als Geheimnis der Welt*: «per una fondazione (*Begründung*) della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo». Ma già nel 1964, nella «Premessa» al suo studio *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit*, Jüngel presenta l'analogia come il fenomeno «con l'aiuto del quale in teologia e in filosofia si tentò di superare, ugualmente e tuttavia in modo diverso, la crisi di fondamenti delle due scienze» ⁽⁸⁷⁾. È interessante che, dopo l'approfondimento teologico, Jüngel senta il bisogno di affrontare l'analogia dal punto di vista filosofico. Barth e Heidegger sono accumulati, nella visione di Jüngel, dall'impegno di ricondurre, l'uno la teologia, l'altro la filosofia, alla loro (diversa) origine storica. La teologia della Parola di Barth s'incontra così con la filosofia dell'Essere di Heidegger e il luogo dell'incontro è appunto l'analogia.

L'analogia è un modo di pensare che, nel ritornare all'origine, si vuole scaturito direttamente dalla storicità e fatticità di essa. Ciò rende possibile una rifondazione del pensare, sia esso filosofico o teologico. Tale rifondazione *possibile* grazie all'analogia è richiesta dalla situazione storica, nella quale peraltro si cela la possibilità di un approccio più originario e autentico alla verità del Dio di Gesù Cristo.

Il rifiuto della conciliazione di *analogia entis* e *analogia fidei* dovrebbe portare con sé anche il ripensamento dell'identificazione confessionale nelle due forme di analogia, che risulta fuorviante da entrambe le parti. Dallo stesso maestro filosofico di Jüngel si può imparare a considerare l'*analogia entis* non come un'opinione di scuola o di parte, ma come una fase storica, come destino (*Geschick*) nella «storia dell'essere». Di tale destino il pensiero di Przywara può ben rappresentare l'estremo compimento nel suo radicalizzare l'elemento negativo in esso implicito (il «non» di Dio). Con tale radicalizzazione l'essenza dell'analogia – per usare un'espressione che Heidegger impiega a proposito di Nietzsche – si capovolge nella sua non-essenza. La critica dell'*analogia entis* va realizzata in prospettiva storica: è l'*analogia entis* stessa che «passa», essendo «accettata-approfondita» (*verwunden*) ⁽⁸⁸⁾.

(87) JÜNGEL, *Entsprechungen*, 52.

(88) Cf M. HEIDEGGER, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Milano 1976, 45.

L'*analogia fidei* non si colloca dunque né *contro* né *a fianco* dell'*analogia entis*, ma *al di là* di essa, nel senso di un avvicinamento all'origine. Con l'avvento di un tale avvicinamento è destinato a passare anche un determinato tipo di contrapposizione confessionale? Il ritrovarsi insieme di cattolici ed evangelici nell'arduo compito di rifondare la teologia nella modernità potrebbe essere allora il cenno storico concretamente donato che allude a tempi nuovi che ci attendono.

SAVERIO CANNISTRÀ OCD
P.za S. Pancrazio, 5/a
Teresianum – Roma

30 aprile 1994