

Mario Antonelli

LA GIUSTIFICAZIONE DI HANS KÜNG

Una riflessione cattolica

SOMMARIO: I. IL SAGGIO DI KÜNG: GENESI, SVOLGIMENTO E PROBLEMI: 1. *Genesi e sviluppo di una tesi*; 2. *La lettera di Barth*; 3. *Perché Barth? Perché la Dogmatica?*; 4. *La lettura della dottrina barthiana della giustificazione*; 5. *La lettura della dottrina cattolica della giustificazione* – II. VALORE E LIMITI DEL SAGGIO SULLO SFONDO DI ALTRE LETTURE CATTOLICHE DELLA DOTTRINA BARTHIANA: 1. *Apprezzamenti e riserve*; 2. *Bouyer: ... l'impianto filosofico*; 3. *Bouillard: ... la figura della fede*; 4. *Balthasar: ... quale cristocentrismo?* – CONCLUSIONE

Nel 1957 Hans Küng pubblica per i tipi della *Johannes Verlag* la tesi che gli è valsa il dottorato in teologia all'*Institut Catholique* di Parigi. Il titolo, imprudentemente mutilato nell'edizione italiana, recita: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*¹. Per la sua pionieristica attivazione di un dialogo ecumenico, per il dibattito suscitato nelle Chiese e tra i teologi in particolare, per la storia dei suoi effetti sugli sviluppi del confronto tra le Chiese, il saggio di Küng merita una lettura approfondita; anche per sfrondare il campo da malintesi legati ad accoglienze entusiastiche così come a riserve pregiudiziali, è opportuno considerare lucidamente il titolo stesso dell'opera. Vi si evince che Küng non produce un trattato sulla giustificazione. Nemmeno intende accostare alla dottrina di Barth la posizione della Chiesa cattolica in merito. Piuttosto, ricostruisce il dettato sulla giustificazione negli ultimi volumi della *Dogmatica ecclesiale*, articolando a partire dalla lettura dell'opera barthiana una riflessione cattolica che si incanali verso una promettente convergenza, senza sorvolare su pregiudizi interpretativi e distanze dottrinali. Si comprende dunque adeguatamente il contributo di Küng se ne si soppesa con precisione il titolo: la teologia barthiana della giustificazione, maturata nelle pagine più recenti della *Dogmatica*, è foriera, secondo Küng, di una provocazione e di un appello alla teologia cattolica, così che questa ritrovi nella figura della giustificazione vettori di un consenso e promesse

¹ H. KÜNG, *La giustificazione*, Queriniana, Brescia 1979³.

di un accordo. Scortato dalla stessa lettera introduttiva del teologo riformato, il saggio va a definire puntualmente «la» dottrina (*die Lehre*) di Barth sulla giustificazione, mentre nella sua seconda parte si incarica non già di presentare «la» rispettiva dottrina cattolica, ma di elaborare «una» riflessione «cattolica» (*eine katholische Besinnung*), così come provocata dal dettato barthiano e propiziata dalla ripresa della tradizione dottrinale, in specie della definizione tridentina.

Guidati da questa intuizione, si tratterà anzitutto di accompagnare per sommi capi lo svolgimento dell'opera; si avvertirà come la lettura künghiana della dottrina di Barth e della sua convergenza con la dottrina cattolica sia precisamente «una» lettura, senza ovviamente che si debba sospettare della sua dignità cattolica. In seconda battuta, ci muoveremo a riconoscere la particolarità della tesi künghiana per riferimento ai differenti approcci cattolici al pensiero di Barth compiuti negli stessi anni '50 da autori rilevanti per lo stesso accostamento di Küng al teologo di Basilea: H.U. von Balthasar, L. Bouyer e H. Bouillard.

I. IL SAGGIO DI KÜNG: GENESI, SVOLGIMENTO E PROBLEMI

1. Genesi e sviluppo di una tesi

Stando alle sue stesse memorie, raccolte nel segno di una «battaglia per la libertà», è il 3 novembre 1952 quando Küng rivela a Wilhelm Klein, padre spirituale del Collegio Germanico in Roma, l'intenzione di trasferirsi a Parigi per il dottorato in teologia; nell'occasione, Klein gli suggerisce di lavorare su Barth². I primi contatti con l'*Institut Catholique* passano attraverso G. de Broglie che insegna a Roma e Parigi. Questi lo indirizza a H. Bouillard, il quale, ormai da tempo impegnato con una monumentale opera su Barth, gli propone come tema «La natura della chiesa in Barth». Trovandosi però, a ridosso dell'*Humani generis*, sospeso dall'insegnamento, Bouillard gli indica L. Bouyer, oratoriano convertito dal luteranesimo, quale possibile direttore di tesi. Küng può così continuare intensamente lo

² Cf H. KÜNG, *La mia battaglia per la libertà. Memorie*, Diabasis, Reggio Emilia 2008 [or. ted. *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, Piper Verlag, Munich 2002]: per quanto riguarda la tesi su Barth le pp. 142-180. Per una sommaria introduzione alla ricerca di Küng si veda A. RUSSO, «La giustificazione (dell'uomo). Hans Küng e la sostanziale convergenza con Karl Barth», *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, speciale n. 2 (2015) 199-226.

studio di Barth, dedicandosi anche ad alcune opere-chiave della recezione cattolica di Barth. Tra queste, valuta oltremodo magistrale quella di Balthasar, conosciuto poi personalmente nel luglio del '53 per un istruttivo confronto sul lavoro in corso, pur in un'atmosfera fredda e senza cordialità. Circoscritto con Bouyer il tema nella giustificazione del peccatore, Küng giunge nell'estate del '55 a confezionare la sua tesi di licenza intorno alla giustificazione in Barth e nel concilio di Trento; lì matura la persuasione circa «un consenso di fondo» tra la dottrina di Barth e la dottrina della Chiesa cattolica.

Subito Küng sonda con C. Boyer, prefetto degli studi alla Gregoriana, la possibilità che il lavoro di licenza, debitamente ampliato, venga accettato come dissertazione di dottorato a Parigi. La risposta negativa è motivata dallo spirito eccessivamente ecumenico della ricerca e dalle molteplici citazioni di de Lubac, Rondet, Bouillard: ma, a dispetto delle resistenze e della diffidenza incontrate a Roma, Küng ottiene il *placet* da Bouyer, riservandosi però un supplemento di ricerca «per aumentare quel “nugolo di testimoni”», supportando ulteriormente le mie affermazioni da un punto di vista biblico e di storia della teologia, nonché risostanzianole dal punto di vista sistematico»³. La *soutenance* avverrà il 21 febbraio 1957, non prima che Küng abbia chiesto e ottenuto da Barth stesso, nonostante una prima perplessità di Balthasar, interessato anche come editore, una lettera di elogiativa valutazione della tesi; lettera che viene ulteriormente arricchita da Barth, sempre su richiesta di Küng, che voleva scongiurare reazioni pregiudiziali e favorire la diffusione della pubblicazione. Avvertito del vantaggio offerto da questo *endorsement*, Küng si premura pure di chiedere un *imprimatur* che copra anche la lettera di Barth preposta al volume della dissertazione.

2. La lettera di Barth

È opinione condivisa che «una buona parte dell'interesse dell'opera di Küng va attribuita alla presenza di una lettera-prologo, altamente simpatica e significativa, dello stesso K. Barth»⁴. Datata 31 gennaio 1957, la lettera è pervasa da un tono prevalentemente elogiativo: Barth anticipa a

³ H. KÜNG, *La mia battaglia*, 157.

⁴ J. ALFARO, «Justificación Barthiana y Justificación Católica», *Gregorianum* 39 (1958) 757-769: 757.

Küng che con l'inserzione del suo breve scritto nel libro «si avrà qualcosa di completamente nuovo per la letteratura teologica»⁵. La novità non mancò di essere evidenziata dai primi commentatori: e discussa. Infatti, all'interno del sostanziale compiacimento per un contributo importante per crescere come «separati quanto alla fede, ma all'interno di un'identica fede»⁶, Barth avanza due rilievi. Con il primo, netto e senza ombra di riserve, approva la lettura künghiana della sua dottrina della giustificazione così come esposta nella *Dogmatica*: la ritiene conforme al suo pensiero, spingendosi ad affermare che «lei mi fa parlare come io parlo, e che io penso come lei mi fa parlare»⁷. La perentorietà con cui Barth significa a Küng il suo accordo con l'interpretazione data del suo pensiero in materia di giustificazione non eclissa totalmente la questione se il giovane teologo svizzero abbia letto correttamente Barth; o, piuttosto, non lo abbia semplificato omologandolo alla dottrina cattolica⁸.

Ribadendo il lieto stupore per una concordanza oggettiva, al netto di «qualche formula discutibile, ma non insopportabile», tra il suo pensiero e la dottrina rettamente intesa dalla Chiesa cattolica romana, Barth avanza un secondo rilievo: prudentemente egli lega l'ammissione di una conformità delle due dottrine all'esattezza della lettura künghiana della dottrina della Chiesa cattolica. Tale esattezza è vista come probabile, nel senso che, secondo Barth, va ulteriormente provata: «È chiaro che il vedere se quello che lei presenta è veramente la dottrina della sua chiesa è qualcosa che lei deve esaminare, discutere con esperti biblisti, storici e teologi»⁹.

Benché respinga certo ecumenismo di maniera e rivendichi le sue profonde radici evangeliche a fronte delle accuse di criptocattolicesimo, Barth manifesta nella sua lettera un sincero interesse per il cattolicesimo; interesse che crescerà in simpatia con la cordiale partecipazione all'evento conciliare¹⁰. Non senza disincanto, Barth percepisce nel testo di Küng l'annunciarsi di una sperata stagione ecumenica. Per lui, Küng ha dimo-

⁵ K. BARTH, «lettera all'autore», in H. KÜNG, *La giustificazione*, 6-10: 6.

⁶ K. BARTH, «lettera all'autore», 9.

⁷ K. BARTH, «lettera all'autore», 6.

⁸ Cf J. ALFARO, «Justificación Barthiana», 758s.

⁹ K. BARTH, «lettera all'autore», 7.

¹⁰ Cf M. VERGOTTINI, «Karl Barth e il Vaticano II. Un apporto singolare», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Concilio Vaticano II. Il «balzo innanzi» della teologia*, Glossa, Milano 2012: 181-207.

strato «con logica da spaccare il capello in due, ... che tra la dottrina dei Riformatori, così come ora viene interpretata ed esposta da me, e la dottrina, rettamente intesa, della chiesa romana, proprio sul punto essenziale della giustificazione, non esisterebbe alcuna differenza sostanziale! Finora il libro non è stato sconfessato da nessuna autorità ufficiale, anzi esso è stato espressamente lodato da diverse personalità. Che se ne deve dire? È già iniziato il millennio o è già dietro l'angolo? Come vorrei crederci!»¹¹.

3. Perché Barth? Perché la Dogmatica?

Molteplici e di ordini differenti le ragioni che muovono l'interesse di Küng per Barth. A parte la vicinanza tra Lucerna e Basilea, Küng ancora l'*authority* di Barth alla militanza nella Chiesa confessante contro il regime nazista. Ne apprezza l'eleganza linguistica, non contaminata da commistioni latine. Ma ciò che trova «semplicemente grandioso» è l'architettura della sua opera, in particolare della *Dogmatica*, capace di evocare la *Summa* di Tommaso, l'*Institutio* di Calvino, la *Dottrina della fede* di Schleiermacher. Küng vi ravvede quale chiave di volta un «cristocentrismo effettivamente praticato» che ispira «una nuova definizione del rapporto tra fede e conoscenza, tra natura e grazia, tra creazione e redenzione»¹². È su questo punto che Küng riconosce un debito decisivo verso Balthasar, ammettendo che senza il suo saggio del 1951 il lavoro sulla giustificazione «sarebbe stato a malapena pensabile»: da lui apprende che «la sostanza cattolica e quella evangelica sono conciliabili proprio nel punto in cui entrambe sono più coerenti con se stesse»¹³.

¹¹ E. BUSCH, *Karl Barth. Biografia*, Queriniana, Brescia 1977, 379.

¹² H. KÜNG, *La mia battaglia*, 148.

¹³ H. KÜNG, *La mia battaglia*, 149. Nel discorso in occasione delle esequie di Barth, Küng così descrive il vicendevole interesse che lega il cattolicesimo e il teologo evangelico: «[...] Karl Barth ha reso nuovamente la teologia protestante un interlocutore serio, evangelico, per noi cattolici. E con questa protesta ha insieme scosso molti di noi cattolici: la sua parola, profetica persino nella dogmatica, è stata ascoltata anche nella nostra chiesa ed egli stesso si stupiva che vi venisse compresa con tanta intelligenza. In virtù della sua influenza esercitata anche sulla chiesa cattolica, Karl Barth, proprio in quanto teologo fondamentalmente evangelico, è diventato – certo, molto indirettamente, ma anche molto efficacemente, ci sembra si possa dirlo senza esagerazione – uno dei padri spirituali del rinnovamento cattolico connesso con il concilio Vaticano II, di un rinnovamento che negli ultimi anni a volte gli faceva chiedere, con tristezza mista a gioia, se oggi lo Spirito di Dio non sia più vivo nella chiesa cattolica che nella sua chiesa»

Per la sua ricerca, Küng si attiene alla dottrina barthiana come esposta nella *Dogmatica*, con preciso riferimento ai volumi IV/1 e IV/2, usciti rispettivamente nel 1953 e 1955¹⁴. In essi, mettendo sistematicamente a tema la dottrina della giustificazione, Barth continuerebbe a percorrere una «via media» che, imbastita sul cristocentrismo, si distingue e dal neo-protestantesimo di stampo liberale e dal cattolicesimo. Secondo Küng, gli ultimi volumi della *Dogmatica* meritano un supplemento di interesse in quanto Barth smorza i toni dell'invettiva contro l'*analogia entis*, aborrita, sino ad allora, quale struttura formale del cattolicesimo e della sua teologia. Nella prefazione del primo volume della *Dogmatica* campeggiava infatti in tutta la sua veemenza il rifiuto opposto all'*analogia entis*, letto, impropriamente, come *passerpartout* per impossessarsi di Dio: «Considero l'*analogia entis* un'invenzione dell'anticristo e penso che sia a causa di essa che non si può diventare cattolici. Al riguardo mi permetto di aggiungere che tutti gli altri motivi che si possono addurre per non farsi cattolici mi sembrano puerili e senza importanza»¹⁵. È da questa sistemazione di Dio e della creatura in una somiglianza/proporzione di «essere», irrispettosa della sovranità assoluta di Dio, che deriverebbe lo specifico cattolico in tutte le sue concrezioni: dall'*ex opere operato* sacramentale all'autorità gerarchica come «vicaria» di Cristo, dall'interpretazione autentica e infallibile del dato rivelato alla mariologia. Invece, nei volumi più recenti della *Dogmatica*, Barth procederebbe nel passaggio dalla fase della teologia dialettica ad una dottrina dell'*analogia fidei* ospitale nei confronti dell'*analogia entis*. Almeno così rileva Küng¹⁶, attribuendo l'evoluzione del pensiero barthiano all'influenza dei saggi di Balthasar. Questi, nella prefazione alla seconda edizione del suo studio su Barth conferma l'opinione di Küng, quando, a proposito della polemica sull'*analogia entis*, scrive che «lo stesso Barth ha sotterrato quest'ascia di guerra»¹⁷.

(H. KÜNG, «In morte di Karl Barth», in H. HÄRING - K.J. KUSCHEL [edd.], *Hans Küng. Itinerario e opera*, Queriniana, Brescia 1978, 40-44: 41s).

¹⁴ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, IV/1; IV/2. *Die Lehre von Versöhnung*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1953; 1955. Ripoteremo nel corpo del testo le citazioni di questi volumi, così come risultano dal saggio di Küng, con la sigla KD.

¹⁵ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, I/1. *Die Lehre vom Wort Gottes*, Kaiser Verlag, Zürich 1932, XII.

¹⁶ «Barth all'analogia si è convertito veramente» (H. KÜNG, *La giustificazione*, 18).

¹⁷ H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, 3.

4. La lettura della dottrina barthiana della giustificazione

Da subito Küng plaude alla pervicacia con cui Barth sospinge la tradizione protestante a quella radicale coerenza che viene a correggere i padri stessi della Riforma. Senza abbandonare l'opposizione ad una «teologia dal basso» che, in fondo, accomunerebbe il neoprotestantesimo liberale dei suoi primi maestri e il cattolicesimo, Barth ribadisce la dottrina luterana della giustificazione e la sua ripresa ortodossa nella storia del protestantesimo. Ma rimodula il senso e l'importanza del tema all'interno della dottrina cristiana: davvero la giustificazione costituisce l'*articulus stantis et cadentis Ecclesiae*?¹⁸ Pur ascrivendogli una dignità e una necessità particolari, Barth rifiuta al «problema della giustificazione» una posizione di assolutezza: «l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae* non è tanto la dottrina sulla giustificazione come tale, ma piuttosto il suo fondamento ed il suo vertice, cioè la confessione di *Gesù Cristo*»¹⁹. È dunque nel vertice della dottrina cristiana, che è dire l'evento cristologico, che il dato della giustificazione va compreso: questo suggerisce l'ascolto docile del dettato paolino, quand'anche ci si ritrovi contro Lutero. Barth si smarca dall'enfasi sulla dottrina della giustificazione quale punto centrale di Paolo. Muovendo da posizioni del tutto differenti, Wrede l'aveva relativizzata in ter-

¹⁸ Küng fa risalire questo caposaldo della tradizione luterana al *Commento ai Galati*, dove, su Gal 1,3, Lutero scrive: «[...] iacente articulo iustificationis iacent omnia. Necessesse igitur est, ut quotidie acuamos [...] et inculcemos eum. Nam satis vel nimium non potest concipi et teneri». Più probabilmente l'affermazione proviene da un passo del commento al Sal 130,4: «Quia isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia». Cf B. MEISNER, *Anthropologia sacra*, XXIV,3, Wittenberg 1615, citato in R. PEDERSON, *Unity in Diversity: English Puritans and Puritan Reformation. 1603-1689*, Brill, Leiden 2014, 146.

¹⁹ H. KÜNG, *La giustificazione*, 25 (cf anche H. KÜNG, «Christozentrik», in *Lexicon für Theologie und Kirche*, II, Herder, Freiburg i. Br. 1958, 1169-1174). Questa «relativizzazione» cristocentrica della dottrina della giustificazione riecheggia nella polemica circa la funzione criteriologica dell'articolo della giustificazione in occasione della dichiarazione congiunta. Cf E. JÜNGEL, «Per amor di Dio – chiarezza! Osservazioni critiche circa la sottovalutazione della funzione criteriologica dell'articolo della giustificazione, in occasione della *dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*», in A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Queriniana, Brescia 2000, 151-168: «L'articolo della giustificazione è il maestro e il principe, il signore, il rettore e il giudice su ogni genere di dottrina; esso conserva e governa ogni dottrina ecclesiastica e solleva la nostra coscienza di fronte a Dio. Senza questo articolo il mondo non è che morte e tenebre» (160s).

mini di «dottrina polemica», occasionata dal confronto con il giudaismo e il giudeo-cristianesimo; Schweitzer l'aveva definita un *Nebenkrater* (un cratere secondario) all'interno della dottrina della redenzione fissata nella mistica dell'essere in Cristo²⁰.

Küng rinviene i tratti essenziali della giustificazione in Barth dentro il reticolato della *Dogmatica*, in specie tra le maglie della dottrina della riconciliazione intessuta nel volume IV/1. Nelle coordinate del ritrovato cristocentrismo, la riconciliazione è il compimento dell'alleanza tra Dio e l'uomo nella persona di Gesù Cristo. A causa del peccato, il compimento dell'alleanza ha il carattere di una riconciliazione: sconfinamento della grazia di Dio che sormonta e sopprime l'ostacolo. Così, in Gesù Cristo si realizza il disegno eterno che fonda la stessa azione creatrice: la riconciliazione non è pertanto fatto contingente, ma *avvenimento necessario*. Né si tratta di un *telos* immanente alla realtà creata, sviluppo sommo e coronamento della creazione, come penserebbe Schleiermacher; essa è semplicemente nuova creazione. Né grazia di Dio in sé, né essere dell'uomo nuovo in sé, tantomeno la loro addizione, la riconciliazione è Gesù Cristo, senza che si debba separare la sua persona dalla sua opera: «Egli è la riconciliazione in quanto è il compimento dell'alleanza» (KD IV/1, 134). Della cristologia il tema della giustificazione è uno sviluppo, secondo una triplice declinazione: la cristologia nel suo negativo, ovvero la *dottrina del peccato*, il realizzarsi oggettivo della riconciliazione in Gesù Cristo, ovvero la *soteriologia*, l'attribuzione pneumatologica della riconciliazione nella comunità e nel cristiano, ovvero la *dottrina delle opere dello Spirito Santo*. L'intero prospetto viene articolato a partire da tre visuali che distinguono Gesù Cristo rispettivamente come *vero Dio* (che nel suo abbassamento compie la riconciliazione, secondo il *munus sacerdotale* del

²⁰ Cf R. PENNA, «Il tema della giustificazione in Paolo. Uno status quaestionis», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La giustificazione*, Messaggero, Padova 1997, 19-64. La correzione cristocentrica operata da Barth verrà ripresa in seguito da Pannenberg, il quale sottopone puntualmente la tradizione luterana alla verifica dell'attestazione biblica. Così ne coglie sinteticamente l'esito: «L'agire salvifico di Dio in Gesù Cristo è il tema centrale in tutti gli scritti del Nuovo Testamento. La dottrina della giustificazione è solo una forma tra le altre della esplicazione di questo tema. Nello stesso Paolo la giustificazione non è l'unico centro della sua teologia, che determina tutto il resto. Anche in Paolo questo centro è piuttosto Gesù Cristo nella cui morte e risurrezione Dio ha agito per la salvezza dell'intera umanità» (W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, III, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 240).

Signore che si fa servo), come *vero uomo* (che, in quanto esaltato da Dio, è l'uomo riconciliato, secondo il *munus regale* del servo costituito Signore), come *uomo-Dio* (il garante e testimone della nostra riconciliazione che svolge il *munus propheticum*).

La dottrina della giustificazione è svolta lì dove il realizzarsi della riconciliazione in Gesù Cristo (la *soteriologia*) è focalizzato nella prima visuale cristologica, quella del *vero Dio*. In tal modo, incardinata nell'evento cristologico dell'abbassamento di Dio, essa corrisponde alla figura del peccato quale superbia dell'uomo che si innalza, configurandosi in termini di *sentenza/giudizio* pronunciato da Dio che *giustifica* l'uomo peccatore. Di seguito, nella cristologia del *vero uomo*, Barth dice del comando di Dio all'uomo che determina la *santificazione* dell'uomo in rapporto al suo peccato di ignavia. Ancora, nella cristologia dell'*uomo-Dio*, si precisa la soteriologia in termini di *promessa* di Dio all'uomo che nel suo peccato è radicalmente menzognero: è la *vocazione* dell'uomo. Nel caleidoscopio cristologico, la riconciliazione viene considerata nel suo compiersi oggettivo in questa triade di *giustificazione, santificazione, vocazione*; per sé ci si trova ancora al di qua di quella appropriazione (*Aneignung*) comunitaria/soggettiva della grazia di Gesù Cristo che verrà tematizzata nella dottrina delle opere dello Spirito Santo.

È in questo quadro che vanno fatte confluire le note di una teologia della giustificazione già presenti nei volumi precedenti della *Dogmatica*: in essi la giustificazione è fondata nell'eterna elezione divina che originariamente e ultimamente si dà in Gesù Cristo, il Dio che elegge e l'uomo eletto. In lui si compie l'elezione secondo la misura della giustizia e della misericordia di Dio, poiché Dio nella sua giustizia prende sul serio il male come tale e nella sua misericordia riserva a sé la riprovazione. Insieme, dal momento che con la riconciliazione di Gesù Cristo si compie l'alleanza, Küng ricostruisce per sommi capi la lettura barthiana di quella *creazione* che dell'alleanza è il fondamento esterno, l'anticipazione sacramentale. Ma accingendosi a riferire «con simpatia»²¹ della dottrina della giustificazione, Küng deve prima indugiare sull'incalzare ancora polemico di Barth nei confronti del cattolicesimo che infrangerebbe l'unità della grazia e oserebbe, quand'anche «di nascosto e in buona fede», «un'autonomia assai pericolosa e poco cristiana dell'umano, del creato, del naturale, finalmente

²¹ H. KÜNG, *La giustificazione*, 49.

una specie di svuotamento dell'incarnazione *di Dio*»²²: a questa deriva Barth viene ad opporre una dottrina della giustificazione che esalta l'atto dell'assoluta sovranità della grazia di Dio. Qui Küng restituisce a Barth un interrogativo gravido della percezione della distanza confessionale e che verrà riformulato chiudendo la disamina della posizione barthiana: «La grazia di Dio raggiunge veramente l'uomo? L'affermazione della giustificazione dell'uomo è più che una semplice affermazione? [...] voi non affermate, in fin dei conti, un'assenza dannosa e non cristiana della grazia nell'uomo, una segreta negazione dell'umano, del creato, del naturale, e finalmente una specie di svuotamento dell'*umanificarsi di Dio*?»²³.

Senza cedere alla tradizione interpretativa che liquida la dottrina protestante della giustificazione con le accuse di estrinsecismo e forensismo, Küng accompagna l'itinerario barthiano considerando come, nell'ordito della dottrina della riconciliazione, la giustificazione si compia in Gesù Cristo in quanto *vero Dio*. La sua divinità coincide con l'atto dell'abbassarsi nella condiscendenza consumata nella passione e nella morte di croce; nell'incarnazione e nel suo culmine staurologico, Gesù Cristo è nostra giustificazione in quanto *Deus pro nobis* che assume su di sé l'angoscia illimitata della condizione di peccato e prende quel nostro posto che è stare sotto la maledizione di Dio. Questa lettura del *pro nobis* risente dell'affinità di Barth con il pensiero anselmiano, benché egli stesso riconosca come la Scrittura, per dire la riconciliazione, non si avvale esclusivamente dello schema concettuale giuridico della soddisfazione²⁴. Gesù Cristo è il salvatore precisamente poiché è nostro giudice. Egli giudica, nella sua assoluta sovranità, subendo al nostro posto il giusto giudizio dovuto al peccato: peccato la cui forma prima, che fondamentalmente identifica l'uomo, è la *superbia*, totale opposizione alla forma divina del Figlio che è l'abbassamento. In linea con la tradizione protestante, Barth non ammette riserve di bontà nell'uomo peccatore: non già per un pessimismo antropologico, quanto piuttosto nella luce del giudizio della croce, ritiene che il peccato

²² H. KÜNG, *La giustificazione*, 45.

²³ H. KÜNG, *La giustificazione*, 47.

²⁴ L'opera su Anselmo (*Fides quaerens intellectum* del 1931) rappresenta un crocevia oltremodo significativo nella maturazione *dogmatica* di Barth dopo la stagione della teologia dialettica: libro scritto «con il più grande amore possibile e che è stato letto pochissimo» (H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 109). Barth adotta il *credo ut intelligam* di Anselmo come principio della teologia, giacché la *ratio* di Anselmo presuppone sempre l'autorità della fede.

rovini tutto l'uomo in tutto il suo agire. Sotto questo profilo, risulta deprecabile per Barth l'ostinazione cattolica a riservare all'uomo un resto o un nucleo di bontà nonostante il peccato; se, al contrario, questo è soppesato nella sua virulenza, non si avrà modo di sostenere una «partecipazione» dell'uomo all'opera della grazia (*l'assentire et cooperari* tridentino). Al contempo, distinguendosi rispetto alle posizioni dei riformatori, Barth afferma che all'uomo non viene meno la libertà. Al peccatore resta la totalità della natura concessagli da Dio, insieme, certamente, a quanto la determina: la miseria del peccato. Coerentemente si parlerà, pur evitando derive deterministiche, di un *servum arbitrium* per il quale la scelta del peccatore è sempre scelta della schiavitù.

Fedele a se stesso e, quindi, alla grazia dell'alleanza che fonda la stessa grazia della creazione, Dio esercita il suo diritto contro il torto dell'uomo: «Giustizia di Dio significa: da parte di Dio negazione, eliminazione, superamento, distruzione del torto e dell'uomo in quanto ne è autore» (KD IV/1, 597). Ma questo non avviene in noi; avviene in Gesù Cristo, tant'è che in lui sta il nostro peccato e in lui stiamo noi stessi come peccatori: «*Iustitia aliena*, anzitutto ed essenzialmente perché *iustitia Christi* e solo come tale, *nostra, mea iustitia*» (KD IV/1, 613). Distruzione del torto e conversione a Dio, la giustificazione è il nostro presente in quanto *suo*, la storia dell'umanità in quanto *sua storia*: in Gesù Cristo «io sono già quello che sarà quest'uomo giusto, che come tale vivrà: come pure in lui io sono ancora soltanto l'uomo ingiusto, perché un tempo sono stato tale. [...] in lui noi abbiamo il nostro torto, la nostra morte come nostro passato, così abbiamo la nostra giustizia e la nostra vita come nostro avvenire» (KD IV/1, 619). Eppure, all'ombra di questa insistita concentrazione cristologica, Barth non si allinea ad un'accezione meramente dichiarativo-forense della giustificazione: la giustificazione è l'avvenire in noi di qualcosa di nuovo, *creatio ex opposito*. Bisogna dire di un essere nuovo del giustificato, il quale, secondo la lettura di Küng, «è ontologicamente diverso dal peccatore»²⁵. Comunque, il motivo tradizionale del *simul iustus et peccator* è saldo; infatti, tutto ciò che possiede, il giustificato non lo ha mai da se stesso, continuando ad essere ad ogni presente ciò che era, peccatore. Per la simultaneità di avvenire e passato nel presente della giustificazione, l'uomo giustificato è totalmente giusto e totalmente peccatore. Küng arti-

²⁵ H. KÜNG, *La giustificazione*, 98.

cola su questo punto una sorta di arringa difensiva della dottrina barthiana, protestandone la chiarezza quanto al realismo ontico della giustificazione: la *Gerechtsprechung* è *Gerechtmachung*, effettiva remissione dei peccati, filiazione divina e introduzione nell'eredità del Cristo *in spe*²⁶. Introduce così il rapporto tra la giustificazione e la santificazione, esposto secondo Barth alla duplice deriva del «pigro quietismo», quando si trascuri la destinazione della giustificazione alla santificazione che ne è fine e conseguenza, e dell'«illusorio attivismo», quando si emancipi la santificazione dalla giustificazione che ne è fondamento e condizione.

Non può mancare nella teologia barthiana della giustificazione l'illustrazione del senso del *sola fide*. Küng riferisce della figura della fede, connotata da Barth quale umiltà dell'obbedienza e desolazione fiduciosa in cui si dà la sottomissione al giudizio di Dio. Il *sola fide* è conforme all'intuizione paolina, se non si deforma la fede al modo di opera dell'uomo; in tal caso rappresenterebbe la forma suprema del peccato d'orgoglio. Stando alla dottrina paolina, la fede è invece l'opera effettivamente proporzionata alla giustificazione divina. Qui si innesta la critica di Barth alla dottrina della giustificazione di Trento: nella morte di Cristo come mera causa meritoria della giustificazione, nella giustificazione descritta come processo che si svolge nell'uomo quando questi compie le esigenze della Chiesa, nella cooperazione dell'uomo alla grazia preveniente, nel crescere della grazia attraverso l'esercizio della carità si muove quell'antropocentrismo cattolico che attenta all'assoluta sovranità della grazia di Dio. Esso trova la sua più densa concrezione nel can. 12 del decreto tridentino²⁷ che contesta che la fede giustificante sia «solo» la fiducia della divina misericordia che rimette i peccati per causa di Cristo. In tal modo, la Chiesa cattolica inventa un Vangelo «altro» rispetto a quello predicato da Paolo, ponendosi pertanto sotto l'anatema di Gal 1,8s. *L'umiltà dell'obbedienza* (che è la fede giustificante) è invece rinuncia a tutte le opere. Per preservarla nella sua «fiera solitudine», Barth nega alla fede qualsiasi tratto di attività: la fede è dell'ordine di quel riconoscimento (*anerkennen*) e di quella conoscenza (*erkennen*) che, coestensivamente, sono un confessare (*bekennen*). Attraverso la testimonianza della Scrittura e la predicazione della Chiesa, l'uomo peccatore riconosce e conosce la Parola di Dio – la

²⁶ Cf H. KÜNG, *La giustificazione*, 83s.

²⁷ DH 1562.

persona e l'opera di Gesù Cristo – che lo giustifica. Non resta il benché minimo spazio per una comprensione della fede quale atto dell'uomo. Al più bisogna dire delle opere della carità, le quali valgono quale *attestazione* della santificazione: segno che la vita nuova della fede è cominciata. Lì trova il suo senso proprio l'imitazione di Cristo. Ma – insiste Barth – l'imitazione di Cristo nella carità non è condizione della giustificazione; l'uomo giustificato opera secondo la carità di Cristo precisamente in quanto, per la sola fede, riconosce e conosce la grazia che lo giustifica e si sa pertanto giustificato. Mentre la carità è dono, la fede è accoglienza; in questa si compie la giustificazione, in quella la santificazione.

Küng annota poi un ultimo sviluppo della dottrina barthiana: nella giustificazione dell'uomo, Dio giustifica se stesso. Per la sua assoluta sovranità, Dio esercita il suo «diritto» di Signore dell'alleanza, non già nel senso di un'opzione arbitraria che lo piegherebbe verso l'uomo peccatore, quanto nel senso di una incondizionatamente libera fedeltà al legame originario con l'uomo creato. Senza recedere in nulla rispetto al radicale cristocentrismo del suo pensiero, Barth individua il compiersi di questa fedeltà di Dio a se stesso nella «passione e morte vicarie» in cui il Figlio realizza il suo «diritto» di Figlio di obbedire umilmente al Padre.

A chiusura di questa prima parte del saggio, Küng affronta i rilievi critici nei confronti della dottrina cattolica della giustificazione così come affiorati nel dettato barthiano. Li considera più come «domande» che danno a riflettere e a cui rispondere che come «rimproveri» cui replicare; e li ordina intorno a un'«unica perpetua questione», quella che sospetta un *deficit* di serietà nella considerazione cattolica della giustificazione quale atto di grazia dell'assoluta sovranità di Dio. Giudizio «duro, ed a prima vista parziale e ingiusto»²⁸, secondo Küng, quello con cui Barth vede la sovranità della grazia di Dio compromessa dalla leggerezza cattolica nel soppesare il peccato e dallo strabismo cattolico che fissa lo stato di grazia trascurando l'opera di Dio e il suo giudizio; senza dire di quella reale modificazione della natura dell'uomo che relegherebbe Dio nella mera funzione di creatore e sostenitore di un uomo ormai giusto. Su questo sfondo poi si profila una dottrina che giustappone le opere alla fede, attribuendo all'uomo una cooperazione alla giustificazione. Nel quadro di questa problematica affiorano le due istanze tanto care a Barth e altrettanto config-

²⁸ H. KÜNG, *La giustificazione*, 105.

genti per il cattolicesimo da lui stigmatizzato: da un lato, il cristocentrismo barthiano evidenzerebbe per contrasto l'estenuazione della cristianità di Dio in una dottrina cattolica impacciata nel correlare la *gratia Christi* alla creazione e alla giustificazione; dall'altro lato, l'*analogia fidei* propugnata da Barth si sente soffocata da un'*analogia entis* che seguirebbe a smorzare la radicale subordinazione dell'uomo al trascendente in un'essenziale equivalenza tra Dio e l'uomo.

In primo luogo – chiosa Kūng – questi interrogativi «ci invitano a riflettere con senso di grave responsabilità sulla nostra dottrina ed a controllarla»²⁹. Insieme, bisogna porre delle contro-domande a Barth circa i medesimi temi da lui esposti; esse riguardano un'insufficiente considerazione della consistenza dell'uomo che comprometterebbe in Barth il senso e l'efficacia della stessa grazia sovrana di Dio. In fondo, se il cattolicesimo è accusato da Barth di svuotare «l'incarnazione *di Dio*», non incappa lui in uno «svuotamento dell'*umanificarsi di Dio*?»³⁰ Eppure, nonostante la sua pertinenza, la contro-domanda rivolta a Barth non trova sviluppo; non sta nelle corde dell'opera kūnghiana, la quale invece si affretta a interpretare la dottrina cattolica per riscattarla da presentazioni improprie che alimenterebbero l'opposizione barthiana e per fornirne una lettura capace di propiziare la sorpresa di un fondamentale accordo tra le due posizioni.

5. *La lettura della dottrina cattolica della giustificazione*

Pur ormai avviata quella svolta ecumenica che rimpiazza logica e linguaggio della controversia con il dialogo, restano cospicui pregiudizi a dettare reciproci sospetti circa la fedeltà dell'una e dell'altra parte al Vangelo. In questo contesto, Kūng lamenta un'interpretazione barthiana della dottrina cattolica della giustificazione viziata dal difetto metodologico ereditato dalla teologia controversistica. Se Barth non comprende correttamente «la *viva dottrina cattolica*»³¹, denunciandone un insopportabile antropocentrismo, è perché non tiene in debito conto lo sviluppo del dogma. Kūng addebita a Barth una «violenta trascuratezza della storicità delle formule dogmatiche», in particolare di quelle tridentine. Egli non

²⁹ H. KÜNG, *La giustificazione*, 107.

³⁰ Cf H. KÜNG, *La giustificazione*, 45-47.

³¹ H. KÜNG, *La giustificazione*, 112.

solo sottovaluta la dichiarata istanza apologetica che pervade il dettato conciliare, finendo per irrigidire formule che non intendono esaurire la vitale ricchezza del *depositum fidei*, ma anche mostra di confondere il dogma cattolico con l'esposizione di quei «manuali scolastici» da cui egli di fatto desume la dottrina cattolica³². Küng vuole riorientare l'interlocutore al luogo proprio della teologia cattolica, tracciando le coordinate del rapporto Scrittura/Tradizione; richiamando il senso del *pari pietatis affectu* e rifiutando il contrarsi dell'*et-et* in un *partim-partim*, rinviene il ricorso alla Scrittura come anima di tutta la teologia.

Una volta illustrate le note metodologiche basilari per l'accesso alla verità della dottrina cattolica, il saggio inquadra la dottrina della giustificazione nell'evento cristologico, dal momento che, così come per Barth, anche per la tradizione cattolica essa non è il dogma centrale del cristianesimo. Più che primo dei fondamenti, il mistero di Gesù Cristo è semplicemente il fondamento: la teologia cristiana, qualsiasi tema metta a fuoco, sempre si dispiega come riflessione su Gesù Cristo³³. Optando per una cristologia del *Logos* sulla scorta delle teologie paolina e giovannea, Küng concentra il mistero di Cristo sul *Verbum incarnandum* nella sua preesistenza; lo raccorda così al disegno redentivo originario che riguarda tutti gli uomini e che si realizza nella Chiesa. In questo quadro fissa il tema della creazione in Cristo, tanto offuscato dalla reazione anti-ariana e, derivatamente, dall'imporsi della teologia dei due ordini; tutto esiste nella grazia di Gesù Cristo, fine e culmine della creazione poiché suo principio e fondamento, per quanto l'essere in lui non coincida con l'essere giusto. Volendo riconoscere «l'illimitato primato di Gesù Cristo su tutte le cose già prima della sua incarnazione», così caro alla linea scotista, e volendo insieme onorare il «carattere redentivo dell'incarnazione del figlio di Dio»³⁴ che anima la linea tomista, Küng dice di una redenzione che già si dà anticipatamente in termini di grazia originaria, per la quale il peccatore sopravvive. Le lunghe pagine sul nesso tra peccato e morte ripetono il

³² Il tenore dell'appunto critico di Küng è il medesimo della riserva avanzata da Sesboüé nei confronti della posizione di ambienti teologici luterani in occasione della *Dichiarazione congiunta*, cf B. SESBOÜÉ, *Salvati per grazia. Il dibattito sulla giustificazione dalla Riforma ai nostri giorni*, Dehoniane, Bologna 2012, 254s.

³³ «Si tratterà solo: di chiarire in breve che per i cattolici la dottrina sulla giustificazione non è sospesa in aria, ma è inclusa nel mistero della redenzione universale di Gesù Cristo [...]» (H. KÜNG, *La giustificazione*, 138).

³⁴ H. KÜNG, *La giustificazione*, 182.

dato biblico in proposito, ma senza discuterne il senso teologico; lasciano in tal modo aleggiare lo spettro di una grazia sì originaria, ma pur sempre in deroga a quella giustizia divina che per sé comminerebbe la punizione della morte. Del peccato viene messa in rilievo la virulenza che colpisce l'uomo nella sua sostanza propiziandone un'autentica autodistruzione; tuttavia – e su questo punto Küng segnala l'errore dei riformatori – l'uomo peccatore rimane nella grazia di Gesù Cristo, conservato nella pazienza per la giustificazione, poiché senza la grazia egli è nulla.

Procedendo nel tentativo di un sostanziale allineamento della posizione barthiana e della dottrina cattolica sulla giustificazione, Küng precisa la figura della libertà dell'uomo peccatore in rapporto alla sua radicale incapacità di un'*autosoteria*. La testimonianza tradizionale circa la distinzione di *libertà e libero arbitrio* suggerisce di definire la libertà nella sua verità, ovvero la libertà dei figli, resa al peccatore nella giustificazione di Gesù Cristo. Libero davvero diventa l'*arbitrio* dell'uomo giustificato; altrimenti, comunque al riparo da derive deterministiche, l'*arbitrio* resta *servum*, asservito al peccato. Già dall'inquadramento del tema della giustificazione nel suo fondamento cristologico e, rispettivamente, nell'orizzonte di una teologia della creazione e dell'uomo peccatore, Küng liquida come «ingiustificabile ed insostenibile» l'accusa barthiana alla dottrina cattolica «di relativizzare l'altezza e la sovranità di Dio e di padroneggiare Gesù Cristo e la sua grazia»³⁵.

La lettura della dottrina cattolica comincia a incassare un «sostanziale accordo» con la teologia barthiana³⁶. In primo luogo, a dispetto dell'incomprensione barthiana, la dottrina cattolica della grazia può vantare legittimamente un teocentrismo, canonicamente attestato nella Bibbia e affermato nella tradizione magisteriale e teologica. Anche nella stagione controversistica di una polarizzazione antropologica della figura della grazia, per la visione cattolica l'*habitus* dice non già di un «avere la grazia», ma di un «essere grazioso» di Dio; non già l'uomo che possiede Dio, ma Dio che finalmente «possiede» l'uomo. Il sostanziale accordo non viene meno nel fare parola della *gratia creata*: è vero che Barth ne aborrisce

³⁵ H. KÜNG, *La giustificazione*, 207.

³⁶ Cf il prudente elogio di K. RAHNER, «Questioni di teologia controversiale sulla giustificazione», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965, 339-393: 340s [or. ted. «Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung», in *Schriften zur Theologie*, IV, Benziger, Einsiedeln 1960, 237-271].

il lessico, ma non manca nella sua dottrina un'accentuazione, eversiva rispetto alla tradizione riformata, dell'effetto grazioso di un'essenziale modificazione dell'uomo. Al contempo, l'*habitus* cattolico andrà inteso secondo il bonaventuriano «*habere est haberi*» che risuona nella formula tridentina: «*Propria – sed non tamquam ex nobis propria*»³⁷. Quanto poi al ventaglio di specifiche connotazioni della grazia, esse non insidiano l'unità della grazia di Gesù Cristo, ma ne esprimono il pluriforme effetto nell'universalità degli uomini e nella concreta esistenza di ciascun uomo. Peraltro – osserva Küng – lo stesso Barth ammette distinzioni ascrivendo alla grazia un *praecurrere*, un *concurrere*, un *succurrere*³⁸.

Un sostanziale accordo sembra sancito anche riguardo alla dinamica propria della giustificazione. L'esame del dato biblico registra non solo il carattere salvifico (non punitivo) della giustizia di Dio, ma pure la connotazione giudiziaria di questa; dalla terminologia veterotestamentaria, che è di conio forense, Paolo mutuerebbe infatti il lessico della dottrina della giustificazione. Küng ne condensa il senso opponendo la «dichiarazione di giustizia», in cui consiste la giustificazione come tale, e il «rinnovamento interiore», salvo poi affrettarsi a evidenziare la *virtus* creatrice-operativa del «dichiarare» da parte di Dio³⁹. Consegnata da Paolo, la figura forense-teocentrica della giustificazione in termini di «non-imputazione» del peccato non viene smentita da Trento: soltanto se ne esclude l'accezione estrinsecista che dissolve l'effettiva remissione dei peccati, inclusa nella dichiarazione divina. Né vi è modo, come documentano i dibattiti conciliari, di riesumare una dottrina della duplice giustizia, per la quale alla rinnovazione interiore sarebbe subordinata la dichiarazione dell'atto forense di Dio: non dunque giudizio che dichiara giusto il giusto, ma che fa giusto l'ingiusto, ben oltre quel nominalismo che Lutero assume in reazione al neopelagianesimo. Dove allora la ragione di un conflitto se i protestanti «parlano d'una dichiarazione di giustizia che include la giustificazione» e i cattolici confessano «una giustificazione che suppone la dichiarazione di giustizia»?⁴⁰ Il sostanziale accordo non mostra cedi-

³⁷ Così citata in H. KÜNG, *La giustificazione*, 219. Nel decreto tridentino, il soggetto è «la nostra giustizia»: «Ita neque nostra iustitia tamquam ex nobis [cf. 2Cor 3,5] propria statuitur [...]» (DH 1547).

³⁸ Cf H. KÜNG, *La giustificazione*, 221.

³⁹ Cf H. KÜNG, *La giustificazione*, 227.

⁴⁰ H. KÜNG, *La giustificazione*, 236.

menti nemmeno là dove si ponderi correttamente la relazione tra giustificazione oggettiva e giustificazione soggettiva⁴¹. Coincidente con l'evento pasquale, la giustificazione è il divino giudizio sull'umanità peccatrice: *per* l'umanità peccatrice. La sentenza di Barth contro la dottrina cattolica non svanisce quando si consideri opportunamente quel capitolo tridentino sulla giustificazione in senso oggettivo (la *redenzione*) che precede i capitoli sugli effetti della giustificazione nel soggetto? In quel capitolo non si garantisce forse quanto Barth afferma sulla giustificazione di tutti gli uomini nella morte di Gesù Cristo? Non si riesce così a pensare insieme nell'unica verità il fatto *soggettivo* che solo chi crede è giustificato in Gesù Cristo e il fatto *oggettivo* che tutti gli uomini sono giustificati in Gesù Cristo? D'altra parte, separando la giustificazione compiuta in Gesù Cristo dalla sua acquisizione personale nella fede, si arriverebbe all'apocatastasi.

Giudicando Barth più in linea con il Tridentino che con gli stessi riformatori nel definire l'uomo giustificato come *realmente* giusto, Küng domanda se, rispettivamente, vi sia spazio nella dottrina cattolica per un *simul iustus et peccator*. E sembra non nutrire dubbi in proposito: nel suo paradigmatico apice eucaristico, la *lex orandi* veicola il senso di un essere peccatore del giustificato, non già metafisico, quanto storico-esistenziale. Dal *confiteor* al *non sum dignus* si dispiega quella *lex credendi* che a Trento definisce il permanere nel battezzato della concupiscenza quale *fomes peccati* e l'inesauribilità di una crescita della giustificazione. La dottrina cattolica pertanto sa leggere *in bonam partem* la formula protestante. In essa scorge il giustificato come *homo viatoris* la cui giustizia resta *semper purificanda* (ma senza che la storicità venga evacuata nell'escatologismo di una giustizia soltanto promessa come speranza); in essa confessa eucaristicamente che al giustificato sempre la giustizia viene donata dall'alto (ma senza che tale provenire dall'esterno si contragga nel nominalismo di una giustizia *solo* dichiarata).

Küng vuole infine illustrare a Barth la dottrina cattolica sulla giustificazione per come questa risuona sul *sola fide* protestante e sull'*assentire et cooperari* tridentino. Avvalendosi di autorevoli contributi sul versante esegetico come su quello teologico, difende anzitutto l'assoluta pertinenza del *sola fides* rispetto alla giustificazione e precisa come Trento condanni «quella» *fiducia* che, supponente e pigra, nella iattanza e nella quiete, pre-

⁴¹ Cf H. KÜNG, *La giustificazione*, 242.246.

sume la salvezza. In fondo, condividendo la formula nel suo senso autentico, si vuole respingere l'idea di una «quota-parte» dell'uomo, estrinseca al binomio della grazia che dona e della fede che riceve il dono. La dottrina cattolica, anche nel dettato espressamente antiprottestante, non si scosta dalla verità del Vangelo ripetendo, sullo spartito paolino e sulle annotazioni antipelagiane, che è la fede l'inizio della salvezza e il fondamento e la radice di ogni (tutta la) giustificazione⁴². Dovendo poi rinvenire la figura propria della fede, Küng ne accentua la caratura personalistica. Questa gli permette di recuperare alla figura della fede sia il suo «vivo formante principio», ovvero la *carità* (nelle sue opere), sia il suo *sacramento*, ovvero il battesimo; curando però di non equivocare e la *forma* e il *sacramento* come giustapposti alla fede quali ulteriori condizioni dell'appropriazione della giustizia donata. Anche su questo punto Küng ritiene di guadagnare un sostanziale accordo; non senza premurarsi di puntualizzare che la fede è condizione non dell'evento della giustificazione che per tutti si compie nella grazia di Gesù Cristo, bensì della sua soggettiva accoglienza. Quanto all'*assentire et cooperari*, Küng cerca di rintuzzare l'opposizione barthiana cogliendo nella formula conciliare un «*panergismo*» divino che, come tale, si declina in un «*sinergismo*» dell'uomo; è nella passività del suo *assentire* credente che l'uomo è sommamente *operativo*. Grazie al chiarimento sul *cooperari*, si può allora riordinare il rapporto tra giustificazione e santificazione: quest'ultima, in quanto rinnovamento oggettivo-ontico operato da Dio, è la giustificazione stessa, mentre, intesa quale santificazione soggettivo-etica, *segue* la giustificazione. La giustificazione verrebbe in tal modo preservata da una dissoluzione nella santificazione umana; con il vantaggio di affrancare la dottrina tridentina sul merito dal sospetto che sia coniata sul modulo etico-religioso «farisaico».

In conclusione Küng rivendica una duplice acquisizione. Da un lato la giustificazione quale atto grazioso dell'assoluta sovranità di Dio in Gesù Cristo è «dottrina incondizionatamente *cattolica*»; dall'altro, Barth prende realmente sul serio «la giustificazione dell'uomo»⁴³. Eppure – osserva Küng – non si può ignorare come Barth derivi la sua rigida opposizione alla dottrina cattolica sul plesso ecclesiologico-sacramentario-mariologico proprio dal disaccordo previo sul plesso cristologico-soteriologico

⁴² Cf DH 1532.

⁴³ Cf H. KÜNG, *La giustificazione*, 289s.

in cui si dà la verità della giustificazione. Ora, accertato un «sostanziale accordo» sulla dottrina della giustificazione, perché, coerentemente, non si ricomponesse la frattura sulla Chiesa, la sua tradizione e il suo primato, sui sacramenti e il ministero, su Maria e il suo singolare *assentire et cooperari*, sulla conoscenza naturale di Dio? Küng cerca di contornare il problema riconoscendo il carattere parziale di ogni teologia: se ancora non lambisce l'errore, ogni teologia per la sua particolare inclinazione non coincide peraltro con l'inadeguabile vitalità della Parola di Dio. Quella di Barth non fa eccezione, con la sua tendenza a mitigare la differenza tra giusti e peccatori in scenari di apocatastasi, a svalutare la consistenza ontico-creaturale della giustificazione, ad accentuare l'essere *peccator* del credente a scapito del suo essere *iustus*. Da questa tendenza la teologia di Barth trae la sua *vis* polemica contro la dottrina cattolica. In ogni caso urge un'esposizione della dottrina cattolica che sappia sistemare i temi controversi richiamati all'interno della sovranità dell'agire di Dio nella grazia di Gesù Cristo. Tale esposizione, così come lo smantellamento dei fraintendimenti barthiani, si avvantaggerebbe di una prassi ecclesiale ri-allineata al Vangelo e alla sua tradizione proprio riguardo agli snodi conflittuali dello strutturarsi ministeriale della Chiesa, della celebrazione dei sacramenti, dell'esercizio del primato, della devozione mariana.

II. VALORE E LIMITI DEL SAGGIO SULLO SFONDO DI ALTRE LETTURE CATTOLICHE DELLA DOTTRINA BARTHIANA

1. *Apprezzamenti e riserve*

Letto attento della comprensione ecumenica del dogma cristiano, Sesboué non manca di sottolineare l'apporto offerto dal saggio di Küng al dibattito sulla giustificazione⁴⁴. Mentre ne apprezza l'«incontestabile progresso» prodotto nel dialogo ecumenico, rileva come la lettura dell'opera di Barth sia stata «sistematicamente “adattata” in vista del confronto al quale viene sottoposta»; e rammenta che, in realtà, la prospettiva cattolica e quella di Barth «mantengono una distanza che non è stata messa in rilievo con altrettanta attenzione rispetto ai punti di accordo»⁴⁵. I commentatori riconoscono all'opera di Küng il merito di aver correttamente decifrato

⁴⁴ Cf B. SESBOUÉ, *Salvati per grazia*, 162-177.

⁴⁵ B. SESBOUÉ, *Salvati per grazia*, 177.

la dottrina cattolica e nella radice biblica e nella definizione magisteriale; tuttavia, da subito si rimarca la distinzione tra la dottrina cattolica e questa particolare interpretazione di essa approntata da Küng. Rahner osserva come il giovane teologo svizzero elabori «il più possibile quegli aspetti della dottrina cattolica che possono servire per un avvicinamento e un accordo con Barth» e, al contempo, cerchi di rendere comprensibili «quegli elementi della dottrina cattolica che, a tutta prima, suonano importuni e equivoci a orecchi evangelici»⁴⁶. Nel solco di questo *distinguo*, Baumgartner non vede nella seconda parte dell'opera un'esposizione completa della dottrina cattolica; piuttosto, è «una risposta a delle questioni poste da Barth»⁴⁷. Non mancano dunque riserve, per quanto avanzate all'interno di un diffuso plauso per l'afflato ecumenico della ricerca. Con arguta finezza Rahner fissa l'orientamento più generale sul versante cattolico; il guadagno del libro di Küng sarebbe «il consenso di un grande teologo evangelico ad una spiegazione della dottrina sulla giustificazione, che certamente si deve ritenere qua e là suscettibile e bisognosa di miglioramenti, ma che però non si può designare come non-cattolica»⁴⁸. Anche sul versante protestante la ricerca di Küng non passa inosservata. Da un lato si rivendica una ricchezza pluriforme della teologia evangelica che non può essere esaustivamente rappresentata dalla posizione di Barth; dall'altro ci si domanda se Küng non selezioni gli aspetti della dottrina cattolica che risultano più vantaggiosi per stabilire il sostanziale accordo con la teologia barthiana⁴⁹. Bisogna anche riferire del giudizio del tutto negativo di V. Subilia; il teologo valdese liquida le riflessioni di Küng come «virtuosismi concilianti»⁵⁰ che portano a «prorompere nella trionfale conclusione che sul problema fondamentale della grazia esiste un accordo sostanziale tra la dottrina cattolica e la teologia di Barth, senza più difficoltà serie»⁵¹.

⁴⁶ K. RAHNER, «Questioni di teologia controversiale sulla giustificazione», 341.

⁴⁷ C. BAUMGARTNER, «Bulletin de théologie dogmatique», *Recherches de science religieuse* 47 (1959) 135-142: 137.

⁴⁸ K. RAHNER, «Questioni di teologia controversiale sulla giustificazione», 354.

⁴⁹ Cf il lavoro di C. HEMPEL, alunna di Küng, sul dibattito suscitato in ambito protestante dal libro del maestro: *Rechtfertigung als Wirklichkeit. Ein katholisches Gespräch: Karl Barth – Hans Küng – Rudolph Bultmann und seine Schule*, Lang, Frankfurt a. M.-Bern 1976.

⁵⁰ V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, Paideia, Brescia 1976, 104.

⁵¹ V. SUBILIA, *La giustificazione*, 87.

Osando un abbozzo di lettura critica del saggio di Küng, appare istruttivo il rilievo di Balthasar nella prefazione della seconda edizione del suo studio su Barth. A proposito del testo di Küng precisa: «Hans Küng non parla da teologo fondamentale, bensì da dogmatico [...]. Si può soltanto auspicare che i presupposti di Küng vengano ampliati ed elaborati con circospezione, che vengano gettati dei ponti anche verso la teologia fondamentale e la filosofia e che l'intera storia della teologia venga messa in movimento intorno alle nuove problematiche»⁵². L'auspicio di Balthasar può evocare almeno tre *letture maggiori* dell'opera barthiana, prodotte in ambito cattolico contemporaneamente o appena precedentemente alla ricerca di Küng. Si tratta dei saggi di Bouyer, di Bouillard e dello stesso Balthasar: oltre ad aver giocato un ruolo significativo nella genesi e nello sviluppo della tesi künghiana, essi si cimentano con le pieghe teologico-fondamentali e filosofiche della teologia di Barth, senza trascurarne l'intricato radicarsi nella storia della teologia. Proprio poiché si occupano di quanto, a vario titolo, sta *a monte* della dottrina sulla giustificazione nel cattolicesimo e in Barth, fanno risaltare le approssimazioni che affliggono la ricerca di Küng; inoltre, lasciano intuire le ragioni del persistere di opposizioni confessionali su quanto (il configurarsi ministeriale della Chiesa, la dottrina sui sacramenti, il primato, la devozione mariana) starebbe *a valle* della dottrina sulla giustificazione.

2. Bouyer: ... l'impianto filosofico

In *Du protestantisme à l'Église*, il direttore della tesi di Küng tesse la sua ricerca intorno ad una questione fondamentale: come, «partendo da affermazioni positive, ortodosse, tradizionali, la Riforma, senza mai abbandonarle e tornandovi periodicamente, ha potuto divenire un movimento individualista, eretico, negatore?»⁵³. Gravitando sulla gestazione e sul primo imporsi della Riforma, lo studio non disdegna ricognizioni su quel rinascimento del protestantesimo che vede Barth tra i riconosciuti prota-

⁵² H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 8.

⁵³ L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Église*, Cerf, Paris 1954, 17. Bouyer ritorna insistentemente sulla convinzione che l'apparire dell'errore e della divisione nel movimento della Riforma fu «accidentale»: esso non proviene dallo slancio originario dell'intuizione luterana, di cui va affermato «il carattere positivo, pienamente cristiano e cattolico» (cf 47).

gonisti. A fronte dell'involuzione della teologia liberale, Barth, decisamente più neo-calvinista che neo-luterano, recupera il senso della assoluta sovranità di Dio. L'evento cristologico attesta che ciò che propriamente si rivela è che Dio sfugge assolutamente alle nostre ambiziose speculazioni. Questo permette a Barth di ritrovare, radicalizzandolo, il *Soli Deo gloria* di Calvino, sfrondata anche della sicurezza personale della salvezza: la convergenza con la dottrina cattolica risale, secondo Bouyer, alla sintonia di Calvino con la mistica «anti-idolatrice» di Giovanni della Croce e con l'*Ad maiorem Dei gloriam* di Ignazio⁵⁴.

Bouyer però non tace la distanza della ripresa barthiana dal cattolicesimo; e la annoda al motivo che a suo avviso soggiace al contrarsi del protestantesimo nel tradimento dei suoi stessi positivi principi e nell'opposizione alla Chiesa cattolica. Il motivo risiede nella dipendenza di Lutero da Ockam: così la Riforma affida la sistematizzazione dei propri principi religiosi all'impianto logico della metafisica nominalista⁵⁵. Dalla scolastica decadente che nel tardo medioevo corrompe il pensiero cattolico, la Riforma assumerebbe l'infrastruttura concettuale, imperniata sulla *potentia Dei absoluta*: assoluta sovranità di Dio in cui la «realtà» di Dio è risolta nella sua «possibilità»⁵⁶. Barth non sfuggirebbe a questo debito nominalistico del protestantesimo; interdice a Dio la via di un effettivo donarsi all'uomo, poiché la grazia è tale a condizione di non donare nulla di reale. Dalla condanna dell'orgoglioso procedere dell'uomo a Dio, la Riforma, compresa la «neo-ortodossia protestante» di Barth, finisce per sbarrare la via misericordiosa di Dio all'uomo, costringendo l'uomo e Dio all'estrinsecismo più radicale. Una volta considerato nel suo contesto sorgivo, quello della filosofia della religione post-kantiana e della soluzione immanentista

⁵⁴ Cf L. BOUYER, *Du protestantisme*, 95-102; su Ignazio e gli *Esercizi*, cf anche 121s.

⁵⁵ «Cos'è la caratteristica essenziale del pensiero di Ockam e del nominalismo in generale, in effetti, se non un empirismo radicale che riduce l'essere a ciò che ne è percepito, che insieme alla nozione stessa di sostanza evacua anche ogni possibilità di relazioni reali tra gli esseri, come pure ogni loro consistenza stabile, e infine sottrae ogni intelligibilità al reale e non concepisce più Dio stesso se non come un inconcepibile Proteo?» (L. BOUYER, *Du protestantisme*, 164).

⁵⁶ Riguardo al registro metafisico della teologia barthiana, anche Balthasar avverte un pensiero non dell'essere, ma dell'eventualizzarsi. Per Barth l'essere è a causa dell'atto (*esse sequitur operari*), in quanto la scolastica pensa all'inverso. Dalle essenze essa passa alla determinazione delle loro attività: *operari sequitur esse* (cf *La teologia di Karl Barth*, 209).

di Ritschl, si deve notare come il Vangelo di Barth resti paradossalmente pregiudicato da un impianto filosofico «ermeticamente ateo». Al «“fenomenalismo” totalmente chiuso in se stesso», infatti, Barth opporrebbe «un “noumenalismo” esattamente simmetrico»⁵⁷; pertanto non riesce a pensare l'incontro reale della realtà di Dio con la realtà dell'uomo. L'opposizione rispetto al cattolicesimo dunque va evidenziata non sui principi evangelici, bensì sulla infrastruttura in cui vengono pensati e detti: nella stessa *Dogmatica* Bouyer ravvede «un continuo va e vieni tra un agnosticismo dogmatizzante [...] e una neo-ortodossia protestante galvanizzata, ma non rianimata»⁵⁸. L'affondo di Bouyer può sembrare eccessivo; ma viene sostanzialmente condiviso da Alfaro che modera l'elogio a Küng per aver esposto la dottrina di Barth prescindendo dall'«*Hintergrund* filosofico della teologia barthiana»⁵⁹; di conseguenza, non valutando come il «nucleo cattolico barthiano» si articoli secondo una determinata mentalità filosofica, non riesce a spiegare come esso porti a formule difficilmente conciliabili con la dottrina cattolica.

3. Bouillard: ... la figura della fede

Valutando da una prospettiva teologico-fondamentale il pensiero barthiano nella sua evoluzione⁶⁰, Bouillard riconosce la figura della fede quale snodo nevralgico di una differenza confessionale che nella lettura di Küng rischia di andare smarrita. Sotto questo profilo, Barth innova rispetto a Lutero: il *sola fide* è semplice eco del *sola iustitia Christi*. Più che il valore della fede contro la vanità delle opere, concentrato com'è sulla realtà oggettiva della giustificazione, Barth dice il valore dell'azione di Gesù Cristo contro la radicale insufficienza di ogni opera umana. Di conseguenza, se per Lutero la fede è condizione per la giustificazione, per

⁵⁷ Cf L. BOUYER, *Du protestantisme*, 237-245.

⁵⁸ L. BOUYER, *Du protestantisme*, 241. Discutendo la critica barthiana che accomuna protestantesimo liberale e cattolicesimo nel medesimo antropocentrismo incompatibile con la sovranità della grazia, Bouyer mostra che la dottrina cattolica si oppone non ai principi della Riforma, come asserito da Barth, ma alla loro «rovinosa sistematizzazione».

⁵⁹ J. ALFARO, «Justificación Barthiana», 765.

⁶⁰ L'opera si dispiega in tre volumi: H. BOUILLARD, *Karl Barth. Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Aubier-Montaigne, Paris 1957; *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine. Première partie*, Aubier-Montaigne, Paris 1957; *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine. Deuxième partie*, Aubier-Montaigne, Paris 1957.

Barth la fede riflette e attesta la giustificazione; non la condiziona. L'oggettività della giustificazione è radicalizzata al punto di rinvenire l'uomo «giustificato dal Cristo, *senza la fede*»⁶¹. Su questo Bouillard prende nettamente le distanze da Küng, il quale non vede la differenza tra Barth e la dottrina cattolica (fedele invece a Paolo) sul punto del rapporto giustificazione/fede⁶². La fede, infatti, secondo Barth, in rapporto alla giustificazione ha soltanto un carattere cognitivo. Se nella fede l'azione salvifica di Dio è «realizzata» dal lato dell'uomo, Barth legge nel «realizzare» un mero «rendersi conto»⁶³: si dà novità *sola fide*, ma soltanto in quanto il cristiano si rende conto, cioè è testimone, del cambiamento della situazione umana per la giustificazione in Gesù Cristo.

Anche riguardo al rapporto «fede/carità» o, se si vuole, «giustificazione/santificazione», pur avvicinandosi, sulla scia di Calvino, a Paolo ben più che Lutero, la teologia barthiana rimane sospetta di una qualche difformità rispetto alla dottrina paolina: la stessa disgiunzione tra l'opera di Dio e l'attività umana che affligge la relazione della fede alla giustificazione sembra marcare la relazione della carità alla santificazione. Stando invece alla dottrina paolina, l'azione di Dio include sempre la nostra risposta; non si realizza senza di essa⁶⁴. Bouillard precisa che per Paolo «*la fede attiva è*

⁶¹ Cf H. BOUILLARD, *Karl Barth. Première partie*, 75.

⁶² Cf H. BOUILLARD, *Karl Barth. Première partie*, 77s.

⁶³ Cf H. BOUILLARD, *Karl Barth. Première partie*, 74s. Si veda a riguardo C. BAUMGARTNER, «Bulletin de théologie dogmatique» 141s. Sintomatico il pensiero di Barth circa l'interesse di Bouillard per la sua teologia: «Anch'egli è in maniera sorprendente d'accordo con me, anch'egli potrebbe introdurmi come una sorta di cavallo di Troia nella teologia romana, ma egli pure mi attacca una piccola coda critico-correctiva, solo che in lui, a differenza di Hans Urs [von Balthasar], ciò non consiste nella vita di una qualche santa piccola Teresa o Elisabetta, ma in una *ontologie de la foi* trascendentale, che ammette criteri di un carattere kantiano [...]» (cit. in E. BUSCH, *Karl Barth*, 379).

⁶⁴ Bouillard riassume la dottrina paolina ricordando che l'opera di Dio in Gesù Cristo trasforma l'uomo e lo abilita a compiere le esigenze della Legge, riassunte nella carità. Paolo mai pensa che Dio sia il solo soggetto delle buone opere dei cristiani. Piuttosto, secondo il passo di Ef 2,10, le ha predisposte perché noi le praticassimo (cf H. BOUILLARD, *Karl Barth. Première partie*, 84s). Secondo Rahner, la dottrina cattolica dice della giustificazione e della santificazione come di due *aspetti*, non di due *tappe* che si susseguono, come invece ritengono Barth e Küng: due *aspetti* di quell'unica opera divina che, reale ed efficace assoluzione dei peccati, «rende giusto il singolo, quando egli "crede" (in senso paolino) e viene battezzato» (K. RAHNER, «Questioni di teologia controversiale sulla giustificazione», 358). Anche Ratzinger contesta a Küng la preterizione della santificazione rispetto alla giustificazione: estranea «al *Tridentinum* e alla

condizione della giustificazione», rilevando come l'opposizione *storica* tra l'economia del Vangelo e quella della Legge, tipica del pensiero paolino, diventi opposizione *formale* tra la fede e le opere della Legge in Lutero e in Barth⁶⁵. All'assorbimento della fede nell'oggettività della giustificazione soggiace il rifiuto del *cooperari* tridentino, letto da Barth in termini di somma di due attività, quasi la dottrina cattolica connumerava la grazia e, appunto, l'*assentire et cooperari* della libertà creata. L'opera dell'uomo – replica Bouillard – non completa l'opera divina; vi è interna. In tal senso, è vero che la fede non giustifica; tant'è che è impropria l'espressione «fede giustificante». Non è la fede che giustifica, ma è Dio che giustifica mediante la fede: «Non è l'uomo che esercita un potere quando crede, ma è colui *in cui* egli crede che esercita allora il suo potere su di lui»⁶⁶.

Poiché *sola fide* avviene l'appropriazione dell'opera di Dio, il discorso sulla fede si ripercuote sul motivo controverso del *simul iustus et peccator*. Dal momento che la giustizia di Dio fa l'uomo e viene all'uomo in Gesù Cristo, essa è giustizia *estranea*; ma non si può per questo alleggerire il fatto che essa realmente *venga* all'uomo e lo *raggiunga*. Nonostante sia superata la radicalità dialettica del *Römerbrief*, nella teologia della storia della *Dogmatica* sembra che non accada nulla alla nostra storia: l'uomo giustificato da Dio è ancora il peccatore che era. Mentre, a dispetto dell'interpretazione luterano-barthiana e del suo ascendente agostiniano, l'*io* dell'uomo vecchio di cui in Rm 7 è quello di chi ancora non crede in Gesù Cristo, Paolo oppone ripetutamente la giustizia dei cristiani al loro passato di peccatori: in lui si ascolterebbe un *olim peccator, nunc iustus*. E come l'uomo giustificato ora non è più il peccatore che era, così non è semplicemente il giusto che sarà⁶⁷.

tradizione cattolica» (J. RATZINGER, «Hans Küng. Rechtfertigung», *Theologische Revue* 54 [1958] 30-35: 33).

⁶⁵ Cf H. BOUILLARD, *Karl Barth. Première partie*, 98.

⁶⁶ H. BOUILLARD, *Karl Barth. Deuxième partie*, 23. Sulla fede, atto libero dell'uomo in quanto dono della grazia di Dio, cf K. RAHNER, «Questioni di teologia controversiale sulla giustificazione», 368-375.

⁶⁷ Cf H. BOUILLARD, *Karl Barth. Deuxième partie*, 105s. Alfaro pensa che, in categorie dinamico-vitali e secondo una prospettiva dialettico-escatologica, Barth descriva una figura non fondamentale diversa da quanto definito dal Tridentino: «Ciò che Barth chiama *permanenza del peccato* nel giustificato, si chiamerebbe nella terminologia cattolica *permanenza della legge del peccato* (inclinazione interna al peccato e una certa impossibilità di non peccare)» (J. ALFARO, «Justificación Barthiana», 760).

4. Balthasar: ... quale cristocentrismo?

È nota la ricostruzione balthasariana della teologia di Barth intorno al confronto tra l'*analogia entis* e l'*analogia fidei*: il superamento del registro della loro alternativa impegna a un rigoroso lavoro che, ultimamente, mette in questione quel cristocentrismo in cui si innesca certa affinità dei due teologi svizzeri e sul quale, a detta di Balthasar, Küng vuole imbastire il dialogo con Barth. L'accoglienza del richiamo barthiano all'*analogia fidei* non avviene per la rinuncia all'*analogia entis*. Piuttosto si deve intendere che la creatura è così dipendente da Dio che da lui ottiene non solo di ricevere, ma anche di rispondere; e di ricevere la stessa possibilità di rispondere, così che la risposta, nella sua autonomia, rimanga un ricevere supremo⁶⁸. Invece – osserva Balthasar – estenuando l'idea di libertà agostiniana, Barth rischia di smarrire il *pondus* della natura. L'ordine della creazione non viene custodito nella sua autonomia relativa e reale rispetto all'ordine della grazia dell'incarnazione: «[...] Barth non permette, non lascia aperto, tra la creazione e l'alleanza, tutto lo spazio necessario, non permette la richiesta ampiezza di tensione, il libero respiro [...]»⁶⁹. Se è doveroso ripristinare «un cristocentrismo con la stessa radicalità di Barth», bisogna però evitarne la strozzatura. Per Balthasar il «libero respiro» è quello che consente di pensare il «sì» dell'uomo, con i suoi passi verso la fede e i suoi passaggi tra la fede e l'incredulità, lungo gli itinerari della libertà docile e resistente all'attrazione della bellezza divina: «Una priorità autentica della natura e della ragione – il presupposto per un'autentica incarnazione! – richiede una forma di senso relativamente chiusa che, nel suo relativo prescindere dal fine ultimo soprannaturale, non può fare a meno di ogni senso [...]. È necessario stabilire una distanza per grazia [...]»⁷⁰.

Ne viene, inesorabilmente, una rifrazione sulla stessa figura cristologica; ed è ciò che non viene percepito da Küng nell'elogiare il cristocentrismo barthiano come foriero del sostanziale accordo sulla giustificazione. Infatti, il «libero respiro» sembra mancare a Gesù Cristo stesso, perlomeno nella cristologia che campeggia nel primo volume della *Dogmatica*: Barth domanda se l'umanità di Cristo sia in quanto tale la rivelazione,

⁶⁸ Cf H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 130.

⁶⁹ H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 259.

⁷⁰ H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 387s.

rivendicando alla divinità del Verbo una trascendenza irriducibile rispetto all'umanità di Cristo⁷¹. Pur rivedendo la dottrina cristologica nei volumi seguenti, Barth attribuisce all'iniziativa divina un tale rilievo, pressoché esclusivo, che finisce per attenuare il ruolo dell'umanità di Gesù Cristo. La stessa Passione, più che l'azione libera e obbediente del Figlio fatto carne, appare come la giustizia di un Dio che si nasconde nel suo contrario. Così, l'umanità di Gesù Cristo risulta come alleggerita nella sua funzione salvifica. In modo pertinente Bouillard ritiene di poter riferire a Barth, con doverose distinzioni, quanto Congar scriveva di Lutero: «Svalorizzando il ruolo della natura umana del Verbo fatto carne, attribuisce tutto alla Divinità, in quanto il fatto dell'Incarnazione opera divinamente sotto il velo umiliante dell'umanità; sul piano dell'economia salvifica che sola lo interessa nell'Incarnazione, egli perviene a una sorta di monofisismo o, piuttosto, di monoergismo, che è dire a non vedere che Dio operante sotto il mantello di una carne umana»⁷².

Non sorprende allora che Balthasar già nella prefazione alla seconda edizione dello studio su Barth rimandi al suo saggio su Massimo il Confessore, «l'anti-monoergista»; vi coglie l'urgenza di salvare quelle «intenzioni di Antiochia, che nei primi concili (dominati dagli alessandrini) si imposero troppo scarsamente mentre oggi si impongono decisamente nella questione del "Gesù storico"». Al contrario, «la cristologia di Barth, nonostante tutto quello che dice di bello sulla discesa del Figlio di Dio, rimane fundamentalmente cirilliana (e, per un equivoco, dietro Cirillo sta Apollinare); nessuna meraviglia che la giustizia storica esiga delle integrazioni!»⁷³. Se vale l'appunto critico di Balthasar, significa che a livello di dialogo confessionale, non solo con Barth e non solo sulla giustificazione, occorrerà risalire al cuore cristologico dell'ordine cristiano, restituendogli ogni volta la forza di alimentare il «libero respiro» dell'uomo; e di Gesù Cristo stesso. Altrimenti prevarrà «l'impressione che in questa teologia dell'evento e della storia non accada, forse, proprio nulla, poiché tutto è già avvenuto nell'eternità»; altrimenti «la croce, sulla quale il pec-

⁷¹ Istruttivo il quadro fornito da H. BOUILLARD, *Karl Barth. Genèse*, 230-235.

⁷² Y. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1952, 38, cit. in H. BOUILLARD, *Karl Barth. Première partie*, 122.

⁷³ H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 10.

cato e il peccatore vengono riprovati, è in realtà un monologo di Dio con se stesso [...]»⁷⁴.

CONCLUSIONE

Commentando la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, W. Kasper annota: «Potremmo menzionare tutta una serie di teologi di ambedue le parti, che prepararono la via a quello che è stato ora acquisito: Karl Barth, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar. Noi siamo come dei nani sulle spalle di questi giganti. Potrei anche menzionare Hans Küng, Harding Meyer, George Lindbeck, Wolfhart Pannenberg, Eberhard Jüngel, Carl Peter, Otto Hermann Pesch e molti altri»⁷⁵. Sulle spalle dei giganti, anche di Küng, si beneficia di una loro pionieristica solidità; insieme, si possono scorgere percorsi che ancora attendono la teologia. A quanto abbiamo prospettato servendoci dei contributi di Bouyer, di Bouillard, di Balthasar e suggerendone un raccordo integrativo con il tentativo di Küng, aggiungiamo una considerazione sintetica di A. Maffeis sul dibattito confessionale circa la giustificazione da Barth in poi: «La teologia tuttavia non può esimersi dal difficile compito di precisare la relazione tra redenzione oggettiva e appropriazione personale della salvezza. Questo compito riguarda anzitutto l'elaborazione della cristologia e il modo in cui il momento soteriologico è integrato in essa. In secondo luogo, si pone la questione del rilievo da attribuire alla chiesa nell'attualizzazione della salvezza, così da non svuotare la mediazione della salvezza che in essa e per mezzo di essa si compie ed evitare al tempo stesso il rischio di renderla sorgente autonoma del dono che comunica»⁷⁶.

Per il suo valore e nei suoi limiti, il saggio di Küng consegna anche questo compito, ancora da svolgere. Dalla sua ricerca trapela, non adeguatamente ascoltata, la grande tribolazione della dottrina della giustificazione che sconta l'identificazione impropria dell'evento della giustificazione con il Vangelo attraverso la selezione esclusiva della dottrina paolina e

⁷⁴ H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 396.

⁷⁵ W. KASPER, *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 2006 [or. ing. *That They May All Be One. The Call to Unity*, Continuum International Publishing Group, New York-London 2004], 175.

⁷⁶ A. MAFFEIS, «La dottrina della giustificazione da K. Barth a oggi», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La giustificazione*, 192s.

la riduzione della figura paolina della giustificazione nel suo aspetto/linguaggio *forense*, a scapito del suo aspetto/linguaggio *mistico*⁷⁷. La concentrazione paolina del mistero cristologico nella *soteria* della croce di Gesù Cristo non va sfumata; ma, proprio seguendo Paolo nel suo itinerario apostolico e teologico, in nome di un *cristocentrismo della croce*, non si può lasciare inevasa la narrazione evangelica della *memoria Iesu*. È questa che deve istruire la rilettura/assunzione specificamente cristiana della logica giudiziaria, eletta (... tra le altre) dalla fede di Israele per dire il relazionarsi di Dio con il popolo (l'uomo) infedele. Se con Paolo non si sale a Gerusalemme dalle «colonne» per confrontare il Vangelo della giustificazione nella croce del Cristo con il Vangelo della salvezza nell'intera vicenda tra noi di Gesù, si finisce per «correre invano», mortificando la novità evangelica e la sua potenza salvifica. ... il protestantesimo mancherebbe sostanzialmente la verità cristiana quanto all'*idea di Dio* (la grazia come sospensione della condanna, la giustificazione come trasferimento dell'ira divina sul Figlio); ... il cattolicesimo mancherebbe sostanzialmente la verità cristiana quanto all'*idea di uomo* (la grazia come soccorso e sostegno a un'*autosoteria* dell'uomo, la giustificazione come osservanza farisaica della legge divina).

9 maggio 2017

MARIO ANTONELLI
Seminario Arcivescovile
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

⁷⁷ A titolo indicativo si veda R. PENNA, «Il tema della giustificazione in Paolo. Uno status quaestionis», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La giustificazione*, 19-64.