

LA PRIMA RICEZIONE NELLA TEOLOGIA CATTOLICA DELLA FORMULA DI KARL BARTH SUL RAPPORTO TRA CREAZIONE E ALLEANZA

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Creazione e alleanza nella Dogmatica ecclesiale di Karl Barth (1945)*. 1. La doppia formula del fondamento esteriore e interiore. 2. Il sì del Creatore alla sua creazione, fondato nel cristocentrismo. III. *La formula su creazione e alleanza nel dialogo di Hans Urs von Balthasar con la teologia di Barth (1951)*. 1. Il passaggio dalla dialettica all'analogia. 2. La comprensione della formula su creazione e alleanza. 3. La critica al restringimento cristologico barthiano. 4. La proposta di un cristocentrismo cattolico. IV. *Lo studio di Henri Bouillard sulla teologia di Karl Barth (1957)*. 1. La formula su creazione e alleanza, cuore della dottrina della creazione di Barth. 2. L'uomo creato a immagine di Dio e partner dell'alleanza. 3. Il rapporto fra natura e grazia in dialogo critico con l'impostazione di Barth. V. *La ricezione della formula di Barth nella tesi dottorale di Hans Küng sulla giustificazione (1957)*. 1. In continuità con lo studio di Balthasar. 2. La formula su creazione e alleanza dalla prospettiva della giustificazione. 3. Esposizione cristocentrica cattolica del mistero della creazione. 4. Risposta, critica e domande a Barth. VI. *Bilancio di una ricezione*.

I. INTRODUZIONE

«L'alleanza, la comunione tra Dio e l'uomo, è predisposta nel più profondo della creazione. Sì, l'alleanza è la ragione intrinseca della creazione come la creazione è il presupposto esteriore dell'alleanza. Dio ha fatto il mondo, perché ci sia un luogo dove Egli possa comunicare il suo amore e dal quale la risposta d'amore ritorni a Lui».¹

Quando Benedetto XVI pronunciò queste parole nel corso della sua omelia nella Veglia Pasquale dell'anno 2011, pochi tra quelli che lo ascoltavano potevano immaginare che in questo modo un papa stava facendo sua una espressione coniata sessantacinque anni prima da un teologo calvinista. Questo semplice fatto testimonia come la formula che servì a Karl Barth per strutturare la dottrina sulla creazione nella sua *Dogmatica ecclesiale* è stata recepita e fatta propria dalla teologia e dal magistero cattolico.

Mi sono già occupato in precedenza di studiare come la relazione fra creazione e alleanza sia diventata una questione importante nella teologia contemporanea, e anche quali possono essere le chiavi di lettura per la comprensione di tale

¹ BENEDETTO XVI, *Omelia nella Veglia Pasquale*, 23-IV-2011.

rapporto.² In queste pagine, vorrei procedere ad una rielaborazione, dal punto di vista storico-teologico, della “prima ricezione” in ambito cattolico della formula di Barth, un compito che io stesso lasciavo in qualche modo in sospeso nel mio studio precedente,³ e che ora, con una più accurata conoscenza delle vicissitudini della questione, mi sembra opportuno intraprendere nella ricorrenza del quinto centenario della riforma, in quanto in questo tema si può vedere, a mio avviso, un frutto teologico positivo del dialogo ecumenico.

Tratteremo qui, pertanto, delle ricerche che, negli anni cinquanta del secolo scorso, importanti autori cattolici dedicarono al dialogo con il teologo di Basilea: innanzitutto l’opera di Hans Urs von Balthasar, e poi le tesi dottorali di Henri Bouillard e Hans Küng.⁴ All’analisi di questi studi anteporremo una sintesi della dottrina barthiana sulla creazione nel suo *opus magnum*, *Die Kirchliche Dogmatik*, e concluderemo con un bilancio della ricezione e un breve riferimento alle prospettive che si sono aperte a partire da essa.

² Cfr. S. SANZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, EDUSC, Roma 2003; una sintesi di questo studio si trova in IDEM, *Creación y alianza en la teología contemporánea: síntesis de las principales claves de lectura*, «Annales theologici» 18 (2004) 111-154; per una versione aggiornata in inglese, cfr. IDEM, *Creation and Covenant in Contemporary Theology: A Synthesis of the Principal Interpretative Keys*, «Nova et Vetera» 12 (2014) 217-253; e in francese: IDEM, *Création et alliance dans la théologie contemporaine: Une synthèse des principales clés d’interprétation*, Rome 2017.

³ Cfr. SANZ, *La relación*, 46, nota 45. Sulla ricezione cattolica in generale della teologia di Barth, cfr. B. DAHLKE, *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, T&T Clark, London 2012. Dahlke studia questa ricezione in due tappe: la prima considera autori di quel periodo neo-scolastico, ed è soprattutto critica; la seconda invece si concentra sullo studio di Balthasar, che consolidò una nuova fase nella ricezione, coincidente con il processo di rinnovamento della teologia cattolica attorno al periodo del Concilio Vaticano II.

⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Hegner, Olten 1951; H. BOUILLARD, *Karl Barth*, 3 voll., Montaigne, Aubier 1957; H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1957. Sul rapporto di Barth con questi autori, cfr. E. BUSCH, *Karl Barth. Biografia*, Queriniana, Brescia 1977, 331; 378-379. Non possiamo entrare qui nelle complesse vicissitudini personali e intellettuali in occasione del loro comune interesse per la teologia barthiana, soprattutto per quanto riguarda la difficile relazione fra Bouillard e Küng; cfr. DAHLKE, *Karl Barth*, 145-148; R. VODERHOLZER, *Incontro con Henri de Lubac*, Europress, Pregassona 2004, 54-55; H. KÜNG, *La mia battaglia per la libertà. Memorie*, Diabasis, Reggio Emilia 2008, 157-158. Cfr. anche G. FOLEY, *The Catholic Critics of Karl Barth*, «Scottish Journal of Theology» 14 (1961) 136-155. Degli anni cinquanta, si possono menzionare gli studi in lingua italiana di B. GHERARDINI, *La parola di Dio nella teologia di Karl Barth*, Studium, Roma 1955, e soprattutto di E. RIVERSO, *La teologia esistenzialistica di Karl Barth. Analisi, interpretazione e discussione del sistema*, Istituto Editoriale del Mezzogiorno, Napoli 1955, quest’ultimo citato positivamente da Barth (cfr. KD IV/3. I, VIII; più dettagli in FOLEY, *The Catholic*, 136). Anche se entrambi si confrontano in modo sincero e positivo con la teologia di Barth, e non manca qualche riferimento puntuale alla formula della *Dogmatica ecclesiale* su creazione e alleanza (traducendo perlopiù la parola *Bund* per “Patto”), le motivazioni di questi studi vanno però in altre direzioni; concretamente ci sembra che Rivero si concentra sugli aspetti più direttamente filosofici implicati nel pensiero di Barth, mentre Gherardini è più interessato a far vedere come con lui la teologia protestante si sia ripresa dalla decadenza del periodo liberale. In questo senso, altro studio da parte cattolica, spesso citato e critico nei confronti di Barth è quello di J. HAMER, *Karl Barth. L’occasionalisme théologique de Karl Barth: étude sur sa méthode dogmatique*, Desclée de Brouwer, Paris 1949.

II. CREAZIONE E ALLEANZA NELLA *DOGMATICA* ECCLESIALE DI KARL BARTH (1945)

Può sorprendere il fatto che, in un progetto di dogmatica di un autore riformato, venga dedicato alla dottrina della creazione un volume composto da quattro parti, per una stesura totale di più di duemila cinquecento pagine.⁵ Lo stesso Barth si domanderà con ironia se questa ampiezza potrà soddisfare coloro che lo avevano accusato di non dare spazio sufficiente nella sua teologia al primo articolo della fede.⁶ Come vedremo più avanti, ciò non può essere scollegato dalla sua significativa svolta intellettuale per quanto riguarda la dibattuta questione della legittimità in teologia del ricorso al concetto di analogia.⁷ In questo senso, Pannenberg dà ragione a Balthasar quando afferma che «solo nella *Kirchliche Dogmatik* [Dogmatica ecclesiale], con l'introduzione dell'idea di analogia tra l'essere della creatura e Dio, Barth riusciva a pensare un'autonomia legittima a partire da Dio dell'essere creato accanto all'essere di Dio stesso».⁸

1. *La doppia formula del fondamento esteriore e interiore*

Tuttavia, la nuova prospettiva di Barth, nel passaggio dalla dialettica all'analogia, non implica una rinuncia ai suoi principi teologici di fondo. Dall'inizio della sua

⁵ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik III. Die Lehre von der Schöpfung*, 1-4, Evangelischer Verlag, Zürich 1945-1951. Qui ci riferiremo in forma abbreviata alla prima parte del terzo volume (KD III/1), il quale è preceduto dal primo sulla dottrina della parola di Dio come prolegomeno di una dogmatica ecclesiale (diviso in due parti), e dal secondo che tratta della dottrina su Dio (anch'esso in due parti). Il quarto volume, inconcluso, versa sulla dottrina della riconciliazione, e ha, come il terzo, quattro parti, con una suddivisa in due. Sono quindi tredici volumi, pubblicati tra il 1932 e il 1967, per un totale di più di novemila trecento pagine. Come è saputo, Barth abbandonò l'idea di un quinto volume sulla dottrina della redenzione (termine che, per lui, indicava il compimento escatologico finale). Per una descrizione dell'intero progetto appoggiata a testi dello stesso Barth, cfr. BUSCH, *Karl Barth. Biografia*, 185-192; per un'introduzione all'insieme di questa magna opera, cfr. G. W. BROMLEY, *Introduction to the Theology of Karl Barth*, T&T Clark, Edinburgh 1979.

⁶ Cfr. KD III/3, *Vorwort*, v; citato in BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 165. Per una descrizione del contesto biografico dell'elaborazione di questa parte della sua *Dogmatica*, cfr. BUSCH, *Karl Barth. Biografia*, 280-282.

⁷ Un recente studio sulla dottrina della creazione in Barth, breve e con abbondante bibliografia, è quello di A. K. GABRIEL, *Barth's Doctrine of Creation: Creation, Nature, Jesus, and the Trinity*, Cascade Books, Eugene (OR) 2014, che analizza soprattutto le critiche rivolte a Barth in ambito protestante; vedi anche G. WENZ, *Barths Schöpfungstheologie*, in *Schöpfung. Protologische Fallstudien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 242-264. Altri studi meno recenti ma significativi sono: R. PRENTER, *Die Einheit von Schöpfung und Erlösung zur Schöpfungslehre Karl Barths*, «Theologische Zeitschrift» 2 (1946) 161-182; G. C. BERKOUWER, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1956, 52-88; C. BROWN, *Karl Barth's Doctrine of the Creation*, «The Churchman» 76 (1962) 99-105; J. F. KONRAD, *Abbild und Ziel der Schöpfung*, Möhr, Tübingen 1962; H. A. MEYNELL, *Grace versus Nature. Studies in Karl Barth's Church Dogmatics*, Sheed and Ward, London-Melbourne 1965, 76-142; H. E. MERTENS, *Karl Barth's Teaching on Creation*, «Louvain Studies» 10 (1985) 341-353. Sul concetto di alleanza in Barth, si veda J. L. SCOTT, *The Covenant in the Theology of Karl Barth*, «Scottish Journal of Theology» 17 (1964) 182-198.

⁸ W. PANNENBERG, *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania. Da Schleiernmacher fino a Barth e Tillich*, Queriniana, Brescia 2000, 230. Quest'opera offre un utile inquadramento storico della teologia di Barth, cfr. specialmente 221-258, 315-331.

esposizione, insisterà nel fatto che la creazione è innanzitutto un articolo di fede, il primo del credo, tanto come gli altri due, dai quali non si deve slegare. Barth non ha mai rinunciato a mettere al primo posto il principio secondo il quale Dio si è dato a conoscere a noi in Gesù Cristo, e pertanto lo si può conoscere solo nella misura in cui si è rivelato nella storia. Quindi, che ci sia stata la creazione, come anche la riconciliazione e ci sarà anche la consumazione finale, lo sappiamo perché svelato da Dio.⁹ La connessione della creazione con il mistero di Gesù Cristo non è solo noetica, ma ha anche un fondamento ontico.¹⁰

Proprio per questo motivo, acquista un valore programmatico la costante messa in relazione delle categorie di creazione ed alleanza, che impregna l'esposizione del primo articolo del credo, soprattutto in questa prima parte del volume, che qui prendiamo in considerazione. «Lo scopo e quindi il senso della creazione è quello di rendere possibile la storia dell'alleanza di Dio con l'uomo, che ha il suo inizio, il suo centro e il suo culmine in Gesù Cristo. La storia di quest'alleanza è il fine della creazione così come la creazione stessa è l'inizio di questa storia».¹¹ Questa relazione viene formalizzata con una formula bimembre: "la creazione come fondamento esterno dell'alleanza" (*Die Schöpfung als äußerer Grund des Bundes*); "l'alleanza come fondamento interno della creazione" (*Der Bund als innerer Grund der Schöpfung*). Secondo Barth, ciascuna è l'espressione teologica riassuntiva del contenuto, rispettivamente, del primo e del secondo racconto del-

⁹ „Die Einsicht, daß der Mensch sein Dasein und Sosein mit aller von Gott verschiedenen Wirklichkeit zusammen der Schöpfung Gottes zu verdanken hat, vollzieht sich allein im Empfang und in der Beantwortung des göttlichen Selbstzeugnisses, d. h. allein im Glauben an Jesus Christus: in der Erkenntnis der in ihm verwirklichten Einheit von Schöpfer und Geschöpf und in dem durch ihn vermittelten Leben in der Gegenwart, unter dem Recht und in der Erfahrung der Gute des Schöpfers seinem Geschöpf gegenüber [...]. Die Lehre von der Schöpfung ist nicht weniger als der ganze übrige Inhalt des christlichen Bekenntnisses Glaubensartikel“ (KD III/1, 1). „Man hätte der ganzen antiken und modernen Weltwissenschaft gegenüber zuerst so argumentieren müssen: Ist die Welt nicht von Gott geschaffen, so ist sie nicht. Erkennen wir sie nicht als von Gott geschaffen, so erkennen wir nicht, dass sie ist. Daß sie von Gott geschaffen ist, erkennen wir aber nur auf Grund von Gottes Selbstzeugnis und also im Glauben. Also erkennen wir nur im Glauben, daß die Welt ist“ (KD III/1, 5).

¹⁰ „Nur von dem noetischen Zusammenhang haben wir ja gesprochen: nur davon, daß die Wirklichkeit der Schöpfung in der Person Jesu Christi erkannt, und zwar in ihr allein klar und gewiß erkannt wird. Wo nun ein solcher echter noetische Zusammenhang besteht, da kann man immer damit rechnen, daß er ontischen Grund hat. Dies ist auch hier der Fall. Jesus Christus ist darum das Wort, durch das uns die Erkenntnis der Schöpfung vermittelt wird, weil er das Wort ist, durch das Gott die Schöpfung vollzogen hat und durch das er sie fort und fort erhält und regiert [...]. Wir haben festgestellt, daß Jesus Christus, unter allen Gesichtspunkten betrachtet, geradezu der Schlüssel zum Geheimnis der Schöpfung ist. Damit wird es nun aber wirklich klar, daß die Erkenntnis der Schöpfung, des Schöpfers und des Geschöpfes eine Glaubenserkenntnis, und daß die christliche Lehre auch in diesem Punkt Glaubenslehre ist“ (KD III/1, 29-30). „So bildet es im Glaubensbekenntnis keinen Fremdkörper, kein bloßes Prolegomenon [...]. Wir holen mit dem Aufweis des noetischen Zusammenhangs zwischen Jesus Christus und der Schöpfung etwas nach, was nicht nur in der neueren, sondern auch in der älteren Theologie merkwürdigerweise übersehen und versäumt, jedenfalls nicht präzise entwickelt worden ist. Das ist darum merkwürdig, weil man jedenfalls in der älteren Theologie um den ontischen Grund dieses Zusammenhangs, auf den wir später zu sprechen kommen, nämlich um die große Wahrheit von Joh. I, 3 usw.: daß Gott ‚in ihm‘, in Jesus Christus, alle Dinge erschaffen hat, sehr wohl wußte und sie wenigstens teilweise auch gebührend zu Ehren brachte“ (KD III/1, 30-31).

¹¹ KD III/1, 44.

la Genesi, e dunque alla spiegazione del loro significato dedica la maggior parte delle sue riflessioni.¹²

La creazione è da considerarsi l'azione divina di porre una realtà diversa da lui, e pertanto è un evento libero. Proprio per questo motivo, la completa dipendenza da Dio, «non c'è una ragione intrinseca per l'esistenza e la natura della creatura, neanche una teleologia indipendente della creatura, introdotta con la sua creazione e fatta sua propria».¹³ Il suo destino giace completamente in ciò a cui il suo Creatore, come suo intercessore sollecito, l'ha destinato. Questo fine che Dio liberamente ha voluto, secondo la Scrittura, non è altro che il suo progetto di far partecipe la creatura del suo amore, di stabilire un'alleanza. Pertanto, se creazione e alleanza non si identificano, tuttavia è chiaro che «l'alleanza è il fine della creazione, e la creazione è la via verso l'alleanza».¹⁴ Così mentre l'alleanza è allora fondamento interno della creazione, cioè la ragione profonda dell'esistenza della creatura, non si può dire lo stesso della creazione rispetto all'alleanza; l'unica ragione intrinseca dell'alleanza non può che essere, infatti, l'amore libero di Dio, o più precisamente, «l'eterna alleanza che Dio in sé stesso ha decretato come l'alleanza del Padre col suo Figlio come Signore e portatore della natura umana, e in tale misura il rappresentante di tutta la creazione. La creazione è il fondamento esterno – e solamente esterno – dell'alleanza».¹⁵

Tanti elementi del primo racconto genesiaco mostrano, nell'ottica di Barth, questo principio fondamentale: la creazione del cosmo come preparazione per la formazione dell'essere umano; la creazione di quest'ultimo come uomo e donna; il riposo divino del settimo giorno; in definitiva, «la creaturalità, e quindi la creazione, è il fondamento esterno dell'alleanza di grazia nella quale l'amore di Dio per l'uomo si muove verso il suo compimento. In questa teleologia l'ha presentata il primo testo biblico della creazione»,¹⁶ il cui contenuto può riassumersi secondo Barth in questo modo: «La creazione è una lunga preparazione, e pertanto l'essere e l'esistenza della creatura è una lunga disposizione per ciò che Dio intenderà fare

¹² Queste formule sono i titoli sotto i quali Barth studia, rispettivamente, il primo e il secondo racconto della Genesi; cfr. KD III/1, 103ss. e 258ss. Come è saputo, la formula di Barth si trova in relazione con la comprensione storico-salvifica della creazione nell'Antico Testamento sviluppata da G. von Rad, senza che sappiamo esattamente se ci sia stato un influsso dell'uno sull'altro in questa questione. Brueggemann considera «verosimile che il giudizio di von Rad, a questo riguardo, fosse informato dalle critiche di Barth contro la "teologia naturale"» (W. BRUEGGEMANN, *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, Queriniana, Brescia 2002, 58-59). Questo autore offre un breve e aggiornato *status quaestionis* sulle interpretazioni posteriori della creazione nell'Antico Testamento (Westermann, Schmid, Anderson, ecc.), facendo anche notare il cambio di prospettiva dello stesso von Rad nel suo studio di maturità sulla sapienza d'Israele: cfr. *ibidem*, 216-223. Su questo si veda anche A. CORDOVILLA, *La creación como alianza de Dios con toda la humanidad. La creación obra conjunta del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*, «Revista Catalana de Teología» 39 (2014) 537-559, qui 538-542; mi permetto inoltre di rimandare ai miei studi citati prima, concretamente SANZ, *La relación*, 31-38 e 205-259.

¹³ KD III/1, 103.

¹⁴ KD III/1, 106.

¹⁵ KD III/1, 107.

¹⁶ *Ibidem*, 248.

con essa nella storia dell'alleanza. La sua natura non è altro che il suo allestimento per la grazia. La sua creaturalità è pura promessa, aspettazione e profezia di ciò che nella sua grazia, nell'esecuzione della volontà del suo eterno amore, [...] Dio progetta per l'uomo».¹⁷

Nel prendere in considerazione il secondo racconto della Genesi, Barth spiegherà il significato della seconda parte della sua formulazione. La creatura non esiste per caso, ma come frutto di un preciso progetto e con uno scopo: l'alleanza, che è pertanto ragione intrinseca e non estrinseca della creazione. «L'alleanza è il fondamento interno della creazione. Non è certamente il suo fondamento esterno. Il suo fondamento esterno è la sapienza e l'onnipotenza di Dio, che è sicuro di sé come Creatore perché lui è il Dio che nella creazione del mondo e dell'uomo, nella posizione del presupposto dell'alleanza, nella preparazione della creatura per la sua grazia, non è mai disorientato rispetto alle giuste vie e mezzi, ma colui la cui Parola è sufficiente a dare l'essere e l'esistenza alla creatura come l'oggetto del suo amore e come partner della sua alleanza [...]. Se la creazione era il fondamento esterno dell'alleanza, quest'ultima era il fondamento interno della prima. Se la creazione era il presupposto formale dell'alleanza, questa era il presupposto materiale di quella. Se la creazione ha la precedenza storicamente, l'alleanza precede nella sostanza».¹⁸

È interessante vedere allora che l'alleanza non può essere considerata come un'aggiunta posteriore alla realizzazione della creazione, ma caratterizza l'essere stesso della creatura. Pertanto, l'interesse principale ora «non è come la creazione promette, proclama e profetizza l'alleanza, ma come la prefigura e in certa misura la anticipa, senza essere identica ad essa; non come la creazione prepara l'alleanza, ma come facendo così è già in sé stessa ormai un segno unico dell'alleanza, un vero sacramento; non Gesù Cristo come fine, ma Gesù Cristo come l'inizio della creazione».¹⁹

Barth vede nei diversi elementi della storia del paradiso in Gn 2 (la collocazione di Adamo nel giardino, il significato dei due alberi, la formazione della donna dalla costola dell'uomo), delle prefigurazioni dell'alleanza come ragione interna della creazione, come cioè «la preparazione della sua natura per la grazia di Dio, il fondamento, nascosto nella sua esistenza creaturale, del divino compiacimento misericordioso in lui è il segreto di Dio».²⁰ In modo particolare, la questione della differenza sessuale fra maschio e femmina e la loro chiamata all'amore reciproco, che già in alcuni testi dell'Antico Testamento era stata considerata come immagine del rapporto fra Dio e il suo popolo,²¹ è vista da Barth, seguendo la

¹⁷ *Ibidem*, 261.

¹⁸ *Ibidem*, 261-262.

¹⁹ *Ibidem*, 262-263.

²⁰ KD III/1, 337.

²¹ „Jahve der Mann, Israel die Frau – Jahve Israels Mann, Israel Jahves Frau gar nicht stark genug beachten und empfinden können“ (KD III/1, 363).

pericope paolina della Lettera agli Efesini (5,22ss.), alla luce del mistero di Cristo e della Chiesa. Così, alla fine del suo commento del capitolo secondo della Genesi, Barth afferma che «Gesù Cristo e la sua Chiesa sono il fondamento interno della creazione»,²² rendendo esplicito in questo modo il carattere cristocentrico della formula che stiamo analizzando.

2. *Il sì del Creatore alla sua creazione, fondato nel cristocentrismo*

È precisamente il radicale cristocentrismo di Barth che fonda le ultime e importanti riflessioni che, come conseguenza dell'analisi previa, chiudono la prima parte del terzo volume, e che possono riassumersi nella triplice affermazione che la creazione è manifestazione del sì divino come beneficio, come attualizzazione e come giustificazione, avendo tutte e tre come sottofondo il principio della relazione tra creazione e alleanza.

«La creazione si deve intendere come un atto della divina *gratia, misericordia, bonitas*. Questa affermazione [...] è di essenziale importanza se è riferita al carattere proprio della creazione in virtù della sua connessione con l'alleanza. Il processo il cui preciso scopo, come abbiamo imparato dalla testimonianza biblica della creazione, è la storia della salvezza che culmina in Gesù Cristo, non può in sé stesso essere ostile o indifferente, ma può essere solo un beneficio e può essere solo inteso come tale. Dio come Creatore non ha detto No, né Sì e No, ma Sì a ciò che lui ha creato».²³ Pertanto, secondo Barth, che la creazione sia pura benedizione divina lo si può affermare solo se la si vede in stretta relazione con l'alleanza, come si può dedurre, *a contrario*, dalla posizione di Marcione, o in generale dello gnosticismo, che oppone la redenzione alla creazione. «Dove l'alleanza non è più vista nella creazione, o la creazione non è più vista nell'alleanza, l'affermazione che la creazione è un beneficio non può essere sostenuta».²⁴

Questo nesso è precisamente ciò che distingue il cristianesimo da qualsiasi altra visione religiosa, filosofica o scientifica. La dottrina cristiana della creazione è fondata esclusivamente nella rivelazione divina, e questa non è solo una questione formale, ma anche materiale; non è solo noetica, ma anche ontica. «Non ci può essere un equivalente filosofico a questo fondamento [...]. L'affermazione o ha questo fondamento o non ce l'ha in assoluto [...]. Su qualsiasi altro fondamento un futuro schema di pensiero è condannato logicamente a finire con Marcione e Schopenhauer».²⁵ Pertanto, «la dottrina cristiana della creazione deve proseguire la sua propria strada secondo il suo particolare fondamento epistemologico e oggetto, e indipendentemente da qualsiasi sistema filosofico già stabilito o futuro».²⁶

²² KD III/1, 369.

²³ *Ibidem*, 378.

²⁴ *Ibidem*, 382.

²⁵ *Ibidem*, 392.

²⁶ KD III/1, 393.

Barth è conseguente con questo principio quando, parlando della realtà della creazione come esistente, afferma senza ombra di dubbio che ogni coscienza di Dio e del nostro essere sue creature proviene esclusivamente dalla rivelazione divina. In altre parole, sapere che esistiamo è frutto della parola di Dio: «Dobbiamo sentirci dire dal nostro Creatore che noi e tutto ciò che esiste fuori di noi siamo Sue creature. Allora in questa assicurata ricognizione possiamo e dobbiamo e vogliamo dire anche che noi siamo, che qualcosa è». ²⁷

Tutto ciò è dovuto, come detto prima, a che questa rivelazione non è una mera informazione del fatto che Dio ci ha creato. Essa include l'alleanza, e così «coglie l'esistenza del Creatore e la conoscenza della sua creatura nel fatto che il Creatore è grazioso rispetto alla sua creatura. Essa vede anche questo elemento della saggezza della creazione nel fatto dell'alleanza che è il fondamento e il fine della creazione; in Gesù Cristo, 'per mezzo del quale' il Creatore esistente ha creato una creatura veramente esistente. In lui la creazione è attualizzazione. In lui è riconoscibile in quanto tale». ²⁸

Il sì divino alla creazione implica che l'essere creato non è neutrale, ma buono, che è affermato e non negato, che è eletto e non rifiutato, e pertanto non è solo attualizzazione, ma implica anche giustificazione. Qui la riflessione entra nella dimensione della negatività che accompagna la vita della creatura. Nonostante il sì divino, Barth sostiene che «quando con il Creatore la realtà del mondo creato è anche rivelata a lui, lui necessariamente vede che, in comparazione con la bontà del Creatore, il mondo non è buono, e lui non può convincentemente chiudere gli occhi ai suoi paradossi, enigmi e contraddizioni». ²⁹ Il nesso fra creazione e alleanza serve allora anche per illuminare questa dimensione. Infatti, se l'esistenza umana comporta necessariamente miseria e negatività, il mistero di Cristo getta la luce che rivela il vero segreto divino nascosto nella creazione. «Dio ha creato l'uomo per elevarlo nel suo proprio Figlio alla comunione con Sé. Questo è il significato positivo dell'esistenza umana e di ogni esistenza. Ma questa elevazione presuppone una miseria, umana e di ogni esistenza, che il Suo proprio Figlio parteciperà e supporterà. Questo è il significato negativo della creazione. Dal momento che tutto è creato per Gesù Cristo e la sua morte e risurrezione, proprio dall'inizio tutto deve stare sotto questa duplice e contraddittoria determinazione». ³⁰ Così, «il segreto, il senso e il fine della creazione è che essa rivela, o che in essa è rivelata, l'alleanza e la comunione tra Dio e l'uomo, e pertanto il compimento dell'essere come un tutto, che è così serio e di così vasta portata che la Parola per mezzo della quale Dio creò tutte le cose, anzi lo stesso Dio, diventa

²⁷ *Ibidem*, 397. „Wir heben hervor: Diese Erkenntnis geschöpflicher Existenz beruht ganz und ausschließlich auf Gottes Selbstkundgebung und Offenbarung“ (KD III/1, 400). „Das Geschöpf ist. Wir sagen das daraufhin, daß Gott ist und daß uns eben durch Gott gesagt ist, daß er und auch es ist. Gott ist wirklich. Seine Schöpfung ist Verwirklichung. So ist auch sein Geschöpf wirklich“ (KD III/1, 401).

²⁸ *Ibidem*, 417-418.

²⁹ *Ibidem*, 427.

³⁰ *Ibidem*, 430.

una delle sue creature [...]. Questo è ciò che ha avuto luogo in Gesù Cristo come senso e fine della creazione. L'umiliazione e esaltazione del Figlio di Dio è l'auto-rivelazione di Dio Creatore».³¹

Lo stesso Barth si rende conto delle difficoltà che tali affermazioni comportano, e si chiede: Non è questo una caduta nel dualismo? Non è una accettazione della insuperabilità dell'opposizione fra bene e male, fra affermazione e negazione? Tocchiamo qui il cuore del suo pensiero, che ammette che la misericordia divina assume questa polarità dentro di sé.³² E anche se, in ogni caso, Barth sostiene che la vittoria di Cristo scioglie ogni dualismo,³³ tuttavia, non può smettere di percepire un *ché* di negatività, di fragilità, nella creatura considerata in quanto tale: «Che sarebbe la creatura senza la confidenza che, per amore dell'alleanza, gli è permesso di esistere per l'alleanza e nell'alleanza, che è il fondamento interno e il senso della sua creazione? [...]. Questa è una cosa così grande e preziosa, che il miracolo della creazione può sembrare quasi sminuito dal miracolo della riconciliazione [...]. Dovrebbe la contraddizione dell'esistenza, il suo duplice aspetto, e pertanto l'imperfezione del mondo creato essere una parola finale? [...]. Questo non parla di un dualismo eterno. Parla di una realtà orientata dualmente, ma non di una realtà duplice [...]. In questo non è rivelato che Dio, nel disporre che suo Figlio fosse portatore dell'esistenza creata e la sua contraddizione, abbia voluto e compiuto allo stesso modo la sua umiliazione e la sua esaltazione, la sua morte e la sua risurrezione. Lui pronunciò il Sì e il No con enfasi diversi [...] Nella persona di Gesù Cristo, Dio ha condiviso il dolore e la morte della creazione non in modo definitivo, tantomeno eterno, ma solo in modo temporaneo».³⁴

In ogni caso, la riflessione di Barth sulla creazione, nel suo intimo rapporto con l'alleanza, porta in fin dei conti a considerare che la visione cristiana della creazione non è mai una visione neutra. Nonostante il fatto che la realtà creata sia sempre circondata e minacciata dal nulla, e dominata dal peccato e dalla morte, l'ultima parola è positiva e non negativa, e di questo il cristiano è chiamato a diventare testimone.³⁵

³¹ *Ibidem*, 431-432.

³² „Und das Alles nun eben nicht so, daß er ihm bloß überlegen gegenüberstand, daß es ihm bloß fremd und äußerlich war, sondern so, daß er in der ganzen Majestät seiner Gottheit an diesen Gegensätzen und ihrem Zusammenhang Anteil nahm – so, daß er sich in ewiger Barmherzigkeit diese Gegensätze innerlich sein, sie in sich selbst seinen Ursprung nehmen ließ“ (KD III/1, 436).

³³ Cfr. *ibidem*, 440-441.

³⁴ *Ibidem*, 438-439.

³⁵ „Es wird sich doch vom Nein des Pessimismus dadurch unterscheiden, daß es sich, jenem göttlichen Nein entsprechend, niemals gegen die Geschöpfungswelt als solche, sondern gegen das Nichts wendet, von dem diese umgeben und bedroht, gegen Sünde und Tod, von dem diese beherrscht ist [...] Der christliche Glaube weiß aber besser als aller Optimismus, daß das letzte Wort über die Geschöpfungswelt ein positives und nicht ein negatives ist“ (KD III/1, 442-443). „So sind wir nicht bloße Hörer der göttlichen Selbstkundgebung. So sind wir selber ihre Zeugen [...]. So ist es uns vor allem verboten, neutral zu denken und zu reden. Wie sollte das gerechtfertigte Geschöpf von etwas Anderem zu zeugen haben als eben von der göttlichen Rechtfertigung der Geschöpfung?“ (KD III/1, 445).

III. LA FORMULA SU CREAZIONE E ALLEANZA NEL DIALOGO DI HANS URS VON BALTHASAR CON LA TEOLOGIA DI BARTH (1951)

Come dicevamo all'inizio, tra i tentativi di dialogo da parte cattolica con la teologia di Barth, occupa un posto importante quello intrapreso da Balthasar, che nel 1951 pubblicò uno studio che ha esercitato un influsso notevole nella ricezione posteriore.³⁶

1. Il passaggio dalla dialettica all'analogia

Nel descrivere le motivazioni della scelta di Barth come interlocutore, in quanto rappresentante di un protestantesimo autentico, Balthasar si riferisce all'evoluzione del pensiero del teologo di Basilea «come il passaggio dalla dialettica del primo *Römerbrief* all'*analogia fidei* della sua *Dogmatica*, ma tenendo ben presente che lui rimane sempre fedele al suo principio, cioè produrre una teologia non dell'essere ma dell'eventualizzarsi».³⁷ Infatti, in una prima tappa, rappresentata dal suo commento alla Lettera ai Romani, Barth si servì in modo radicale del metodo di pensiero dialettico proprio dell'idealismo tedesco, e così «giunse a dissolvere ogni autentico rapporto tra Dio e la creatura, giunse ad un panenteismo di impronta puramente attualistica ed escatologica». Posteriormente però, «con la sua conversione all'analogia, alla fondamentale conciliabilità del divino e dell'umano in Gesù Cristo e, mediante lui, anche nel cristiano, nell'uomo, nella creazione, questa dialettica filosofica in quanto metodologia esclusiva della teologia venne superata e abbandonata».³⁸

³⁶ Ci serviamo qui dell'edizione in italiano dell'opera: H. U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985. Su quest'importante opera e il suo influsso, cfr. DAHLKE, *Karl Barth*, 128-148; sul rapporto personale tra Balthasar e Barth, cfr. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 83-109; più ampiamente, vedi il recente studio di D. S. LONG, *Saving Karl Barth: Hans Urs von Balthasar's Preoccupation*, Fortress Press, Minneapolis 2014. Nella prefazione alla prima edizione del suo libro, Balthasar menziona altri tentativi che, da parte cattolica, l'hanno preceduto in questo dialogo con Barth (K. Adam, E. Peterson, G. Söhngen, ecc.), e segnala anche alcuni studi concreti, come quello di H. VOLK, *Die Kreaturauffassung bei Karl Barth*, C. J. Becker, Würzburg 1938 (cfr. BALTHASAR, *La teologia*, 13-14). Tuttavia, c'è da dire che si tratta di contributi precedenti la pubblicazione del volume sulla dottrina della creazione della *Dogmatica ecclesiale*. Sull'insieme di questi tentativi di dialogo prima dell'opera di Balthasar, cfr. DAHLKE, *Karl Barth*, 8-94.

³⁷ BALTHASAR, *La teologia*, 77; come è noto, il *Römerbrief* è il commento di Barth alla Lettera ai Romani, pubblicato nel 1919, paradigmatico del suo periodo dialettico, che ebbe una seconda edizione nel 1922 con profonde modifiche (cfr. K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974). Analizzando la forma di pensiero del teologo calvinista, Balthasar trova illuminante il fatto che, a differenza della scolastica aristotelica, «Barth pensa dal punto di vista della massima realtà e tutto il resto ne è lo stadio preparatorio, potenza tendente alla propria realizzazione, o, per esprimerci con Kant: condizioni di possibilità» (BALTHASAR, *La teologia*, 209). Perciò, egli ha definito il suo pensiero come un 'universalismo intensivo', in quanto tutto si concentra nel punto di massima intensità: nel contatto fra Dio e l'uomo in Gesù Cristo (cfr. BALTHASAR, *La teologia*, 215). Così egli può, ad esempio, in modo significativo, nella sua dottrina su Dio, opporre al principio scolastico *operari sequitur esse*, la formula contrastante: *esse sequitur operari* (cfr. KD II/1,90-91).

³⁸ BALTHASAR, *La teologia*, 244. «Barth si distacca dall'attualismo puro (del *Römerbrief*) e si converte all'analogia, vale a dire a un rapporto limpido tra Dio e creatura» (BALTHASAR, *La teologia*, 242).

Tale evoluzione non avviene in modo improvviso, ma si realizza in modo lento, impercettibile, nei primi volumi della *Dogmatica ecclesiale*, mentre si può considerare ormai un passaggio definitivo nell'ultima parte della dottrina di Dio, là dove lo stesso Barth ammette che il concetto di analogia è inevitabile,³⁹ mentre poi si sviluppa come tema fondamentale nei volumi della dottrina della creazione.⁴⁰

Questa ammissione dell'analogia in nessun caso suppone una rinuncia al principio che Dio diventa accessibile all'uomo soltanto nella sua rivelazione. Per Barth non è pensabile un'altra via, ma poi – e qui Balthasar vede una svolta – il teologo di Basilea prenderà in considerazione la possibilità di una rivelazione di Dio nella creazione,⁴¹ sempre all'interno della rivelazione in Cristo.

Proprio in questo contesto diventa chiaro il rimprovero di Barth al cattolicesimo: il fatto di avere un principio diverso da Cristo stesso, la cosiddetta *analogia entis* come espressione di una teologia naturale. Secondo lui, se si ammette una precomprensione filosofica del rapporto fra Dio e la creatura, allora «la rivelazione di Dio in Gesù Cristo si presenta come il compimento di un senso e di una scienza già esistenti prima [...]. Cristo può essere ancora il compimento, anzi il superamento dell'ordine naturale (*gratia perficit et extollit naturam*), egli però non può essere il fondamento ultimo dell'intero ordinamento del mondo». ⁴² Per Barth l'*analogia entis* resterà sempre l'invenzione dell'anticristo, l'unico motivo per non diventare cattolico, perché significa impossessarsi di Dio.⁴³ Supporre che la ragione potrebbe esistere ed essere compresa senza la fede, come fa di continuo la teologia cattolica, non è solo assurdo, in quanto trascura l'ordine esistente in favore di una possibilità inesistente, ma è anche sacrilego, perché, sempre secondo lui, vuole mostrare un senso fuori della grazia di qualcosa che ha senso solo dentro di essa.⁴⁴

Anche se qui non si possono negare certe affinità con il fideismo dei tempi del Concilio Vaticano I,⁴⁵ Balthasar osserva che, in ogni caso, Barth non ha mai negato che ci sia una rivelazione di Dio nella natura. «Ha negato soltanto che questa rivelazione di Dio nella natura (ontica e noetica) sia una rivelazione 'naturale', vale a dire, inerente alla stessa natura come sua qualità, e non piuttosto una rivelazione 'soprannaturale', appunto divina. Dio non è mai e in nessun luogo un *apriori* naturale presente nella natura (sia nell'essere che nella conoscenza)». ⁴⁶

Pertanto, al posto dell'*analogia entis*, con l'oggetto di evitare i pericoli e abusi di appropriarsi di Dio, Barth propone l'*analogia fidei*. Anziché applicare il concet-

³⁹ Cfr. BALTHASAR, *La teologia*, 125.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, 123-124.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, 102.

⁴² *Ibidem*, 53. C'è da aggiungere però che più avanti Balthasar mostrerà un testo dove Barth ammette in un certo senso l'assioma *gratia supponit naturam* di Tommaso: cfr. BALTHASAR, *La teologia*, 186.

⁴³ Cfr. *ibidem*, 63.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, 160.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, 157.

⁴⁶ *Ibidem*, 161.

to di essere sia a Dio che all'uomo – che non è solo mancanza di venerazione, ma anche sconveniente, perché cerca di anticipare una conoscenza di Dio che solo a Lui spetta di offrire –,⁴⁷ bisogna comprendere l'autorivelazione di Dio “muovendo dal punto in cui essa si esprime in maniera inequivoca e in cui ha il suo centro: a partire da Gesù Cristo”, che è il fondamento non solo noetico ma anche ontico. «Così l'incarnazione di Dio in Cristo presuppone l'ordine della creazione, che però non si identifica con essa. Quest'ordine della creazione esiste perché orientato e disposto in vista dell'ordine dell'incarnazione: esso perciò contiene immagini, per così dire analogie, strumenti, che in un senso vero sono delle premesse per l'incarnazione».⁴⁸ Nonostante tutte le riserve, alla fine bisogna ammettere che, in seno all'*analogia fidei*, è nata una *analogia entis*, perché, come sentenza Balthasar, «in definitiva il concetto di essere non può essere evitato in teologia».⁴⁹

Si trova qui il punto di aggancio del tentativo di dialogo ecumenico. Per il teologo di Lucerna ci sono due grandi gruppi di temi dogmatici: da una parte, le questioni riguardanti la creazione e la redenzione; dall'altra, le questioni sull'ecclesiologia e i sacramenti. Nel presente studio si occuperà solo del primo gruppo di temi, in quanto Barth fa dipendere da esso, come fondamento del secondo, la distanza tra cattolici e protestanti. Balthasar trova a questo proposito paradossale che, nel corso della sua evoluzione, Barth nel primo gruppo di temi si avvicina al cattolicesimo, mentre nel secondo si allontana.⁵⁰

2. La comprensione della formula su creazione e alleanza

Tale avvicinamento si rende possibile quando Barth comincia ad avere una idea più positiva della creazione, cosa che accade, secondo Balthasar, attorno al 1930.⁵¹ Questa idea positiva si riflette nel corposo volume terzo, diviso in quattro parti, della *Dogmatica ecclesiale*, tutto dedicato alla dottrina della creazione. È lì che si vede l'importanza della formula del rapporto tra creazione e alleanza, autentico principio di tutta la teologia barthiana della creazione, e che può essere accolto, con delle precisazioni, dalla teologia cattolica. Anche se Balthasar dedica solo un breve paragrafo esplicitamente a questa questione,⁵² in realtà i riferimenti ad essa pervadono l'intero studio. Vediamo dunque la sua descrizione di tale formula, i punti positivi e gli elementi critici che possono essere sollevati.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, 181; per Barth «il concetto di essere in mano al peccatore diventa strumento di disubbidienza» (BALTHASAR, *La teologia*, 181). In questo senso, è interessante notare questo lamento espresso da Balthasar in un altro momento: «Fu una sciagura che i riformatori abbiano voluto costruire la loro teologia su un nominalismo filosofico, allo stesso modo che era stata una sciagura e un errore l'opposizione nominalista a Tommaso in campo filosofico» (BALTHASAR, *La teologia*, 359).

⁴⁸ BALTHASAR, *La teologia*, 182.

⁴⁹ *Ibidem*, 183.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, 58-59.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, 151.

⁵² Cfr. *ibidem*, 138-142.

Innanzitutto, la doppia formula del fondamento esteriore e interiore indica che esiste una chiara distinzione degli ordinamenti della creazione e dell'incarnazione e redenzione, o, con altre parole, che la grazia non è la natura, e che questa non esige in nessun modo la donazione di quella. «L'alleanza e la sua storia, secondo la conoscenza biblica, non (sono) affatto lo scopo della creazione in quanto tale, bensì il contenuto, reso possibile dalla creazione, dell'opera divina della riconciliazione, diversa dalla creazione».⁵³

Balthasar trova nel concetto di *presupposto* uno strumento utile di comprensione della formula, e legge così diversi paragrafi di Barth, nei quali la creatura e la sua natura sono visti come allestimento in vista della grazia, pura promessa, attesa e profezia di ciò che Dio nella sua grazia progetta di fare dell'uomo. Così, l'intera creazione si presenta come un grande simbolismo della grazia, la creazione è già essa stessa un singolare segno dell'alleanza, un vero sacramento.⁵⁴ C'è un rapporto reciproco, che consiste nel fatto che mentre la creazione è il fondamento esteriore, la riconciliazione è il fondamento interno. È vero che la creazione è fondata in Cristo, e al contempo essa non è l'ordinamento dell'incarnazione, ma il suo presupposto.⁵⁵

Il punto di partenza è, quindi, la creazione in Cristo, e tutto ciò che la creatura è, anche nella sua dimensione naturale, va compreso a partire da qui. Balthasar osserva come questa sia una forma di pensiero diversa dal tomismo, ma sottolinea comunque che all'interno di questa visione si afferma la necessaria distinzione degli ordini. «La creazione non è una parte costitutiva, interna, ma il 'fondamento esteriore' dell'ordine dell'incarnazione; la 'proprietà' che si compie a partire da quest'ordine non può in alcun modo eliminare la verità dell'ordine della creazione».⁵⁶ Nel cercare di stabilire le priorità in questa relazione si deve tener presente che «tra i due ordini (creazione e incarnazione) non si ha semplicemente una priorità del secondo, e neppure una indissolubile 'priorità reciproca', ma un ordine articolato, in quanto la creazione è il fondamento esteriore dell'alleanza, e l'alleanza è il fondamento interno della creazione. Che quindi l'alleanza è certamente il fondamento e lo scopo della creazione, ma non semplicemente la sua forma e il suo contenuto. Se è vero che le immagini della creazione soltanto nella storia dell'incarnazione vengono propriamente elevate a immagini eloquenti, non si può però dire che esse, nella loro potenzialità, siano destituite di valore figurativo».⁵⁷

⁵³ *Ibidem*, 140.

⁵⁴ Cfr. BALTHASAR, *La teologia*, 141. Si riferisce concretamente a KD III/1, 261-263, che abbiamo già riportato nella parte su Barth.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, 143-144.

⁵⁶ *Ibidem*, 149.

⁵⁷ *Ibidem*, 184. Nella pagina seguente, Balthasar riporta alcuni testi della seconda parte del volume terzo di Barth, dove si afferma che l'essere capace di alleanza (*bündnisfähig*) dell'uomo, il retto orientamento e il carattere strumentale della sua creazione non erano in alcun modo una sua proprietà

3. *La critica al restringimento cristologico barthiano*

Con il concetto di presupposto, di origine idealistica, Barth sta semplicemente cercando di esprimere il dato rivelato del *prius* di Cristo rispetto alla creazione e alla caduta. È proprio da qui che prende lo spunto la critica di Balthasar, il quale sostiene che questa priorità di Cristo «non esige affatto necessariamente che l'intera opera della creazione venga compressa con tanta meticolosità in uno schema cristologico. Il restringimento è venuto in chiaro nel punto in cui dovemmo costatare che 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, là dove dovemmo costatare che il *prius* della posizione non viene fatto valere nella sua autonomia relativa eppure reale». ⁵⁸

Balthasar riconosce l'impegno di Barth per elaborare una dottrina della creazione nella sua sfera propria, ma denuncia ugualmente che «ogniqualevolta si accinge ad esporre la natura propria di una funzione antropologica o genericamente cosmologica, il suo oggetto cade su un piano inclinato su cui non ci si può arrestare fino a quando il senso ricercato non solo viene ricondotto alla sua radice cristologica, ma da essa viene anche dedotto e illuminato». ⁵⁹

Questo fenomeno è descritto da Balthasar come *restringimento cristologico*, perché sembra di costringere i fatti in un quadro aprioristico, cosa che agli occhi del cattolico caratterizza l'autentica atmosfera protestante, in modo tale che «costituisce una chiusura di possibili vie di uscita (per Dio). Se è vero che Cristo è il *prius* della natura, allora egli è anche il *prius* del peccato, allora la sua croce non è propriamente condizionata dal peccato, ma dalla sua autoalienazione, decisa dall'eternità». ⁶⁰ Conviene incidentalmente segnalare che, dopo questa critica, espressa comunque con tutta limpidezza, e nonostante l'apprezzamento di Barth nei confronti dell'opera balthasariana, purtroppo i rapporti cordiali fra i due teologi cominciarono progressivamente a raffreddarsi. ⁶¹

naturale, bensì un'adeguazione ai piani di Dio, che si manifesta a partire da Dio stesso (cfr. KD III/2, 267-268).

⁵⁸ *Ibidem*, 259.

⁵⁹ BALTHASAR, *La teologia*, 260.

⁶⁰ *Ibidem*, 261. Ciò può essere visto in relazione con il fatto che «era opinione anche di Karl Barth che la natura umana, al momento della creazione, fosse stata separata dal caos a opera di Dio e, quindi, fosse in sé buona e non caotica, ma che tuttavia per parte sua fosse interamente abbandonata al caos e al suo *potere* e potesse sperare di venire liberata soltanto dalla grazia sicura di Dio» (BALTHASAR, *La teologia*, 381).

⁶¹ L'apprezzamento di Barth si legge, ad esempio, in un testo della KD dove riferisce che nel 1951 appariva «il noto libro, che Hans Urs von Balthasar mi ha dedicato, nel quale io scopro che in ciò che concerne lo sforzo di concentrazione su Gesù Cristo, vale a dire sulla nozione stessa della realtà cristiana, quale io mi propongo di elaborare nella Dogmatica ecclesiale sono incomparabilmente compreso meglio che nella maggior parte dei volumi di tutta la piccola biblioteca che si è costituita attorno al mio nome» (KD IV/1, 858; citato e tradotto in BUSCH, *Karl Barth*, 332). «Siccome però von Balthasar non si limitava ad approvare questo cristocentrismo, ma anche lamentava una certa 'stretta cristologica', Barth da allora incominciò ad essere riservato anche nei suoi confronti» (BUSCH, *Karl Barth*, 332; cfr. *ibidem*, 341). Questo punto è ulteriormente spiegato in DAHLKE, *Karl Barth*, 148-155; si veda

Infatti, Balthasar osserva che qui si conserva una sorta di ambiguità dialettica, ereditata dal primo periodo di Barth, in quanto, da un lato, presenta la creazione come realtà luminosa, fondata da Dio; e, dall'altro, non può fare a meno di rappresentarla, nella sua creaturalità, come abbandonata e sottoposta al caos.⁶² Tuttavia, si intravede uno spiraglio per l'intesa, in quanto qui si può riconoscere come «Barth, muovendo da un concetto dialettico di natura, impraticabile perché annullantesi, tende sempre più chiaramente verso un concetto di natura non dialettico, e ciononostante, esclusivamente teologico, come si è detto nel capitolo *Creazione ed alleanza*».⁶³

4. *La proposta di un cristocentrismo cattolico*

Come si è potuto apprezzare, Balthasar vede in stretta relazione il cristocentrismo di Barth, nella sua formulazione del rapporto fra creazione e alleanza, con la questione teologica del rapporto fra natura e grazia. L'ultima parte dello studio, si potrebbe dire, è rivolta a rispondere a questa domanda: può la teologia cattolica accogliere il cristocentrismo e la formula su creazione e alleanza, senza rinunciare alla distinzione classica fra natura e grazia? Nel cercare di offrire una risposta, Balthasar si collocherà, per così dire, in un punto intermedio tra la tradizione scolastica della natura pura, di una parte della teologia cattolica, e il cristocentrismo di Barth, in linea con gli autori cattolici a lui contemporanei che, da diversi punti di vista, hanno accolto alcuni elementi di questo cristocentrismo.

Balthasar è d'accordo con la distinzione degli ordini: «l'ordine della creazione però nella sua totalità non può essere dedotto dall'origine della rivelazione, allo stesso modo che non può essere dedotto dalla grazia. La grazia è tale per una natura e in una natura». Al contempo, bisogna riconoscere che «in quanto la grazia viene effusa e raggiunge la natura, quest'ultima è altresì una natura graziata e quindi tradotta».⁶⁴ Non c'è pericolo qui, secondo Balthasar, di vedere la ragione sommersa dalla fede. «La priorità della ragione rispetto alla fede, e quindi la verità dei *praeambula fidei*, sussiste, alla stessa maniera che l'ordine della creazione precede quello della redenzione, il primo Adamo rimane appunto il primo, e il

anche lo studio già citato di LONG, *Saving Karl Barth*. Sulla proposta balthasariana di un cristocentrismo in dialogo con Barth, più ampiamente, si veda A. CORDOVILLA, *Gramática de la Encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Upco, Madrid 2004, 247-264.

⁶² Cfr. BALTHASAR, *La teologia*, 262.

⁶³ *Ibidem*, 284.

⁶⁴ BALTHASAR, *La teologia*, 299. «Ciò che si pensava di aver delimitato come natura (pura) rispetto alla grazia, rimaneva pur sempre, a qualsiasi grado, più fine o più rozzo, di astrazione, la natura concreta, segnata e caratterizzata in tutte le direzioni dalla grazia, per cui se, invece che in maniera puramente formale, si parlava in maniera materiale, questo discorso era destinato a sfociare nella tensione tra creazione e alleanza, descritta da Karl Barth e sussistente all'interno del concreto ordine universale della grazia, a sfociare cioè nell'antica tensione patristico-scolastica tra *natura* e *gratia*, che dal punto di vista teologico è pienamente in grado di caratterizzare la distanza creaturale dal dono di grazia ricevuto» (BALTHASAR, *La teologia*, 308-309).

secondo il secondo. Ma più profonda di questa priorità autentica e permanente è l'altra; che il primo Adamo sia stato misteriosamente fondato nel secondo e creato in vista di esso». ⁶⁵

Se si riconoscono entrambe le esigenze, allora la problematica contro l'*analogia entis* dovrebbe essere superata. Infatti, «là dove esiste accordo sul *prius* assoluto dell'ordine della grazia rispetto a quello della natura (*in ordine intentionis*) e sul *prius* relativo dell'ordine della creazione rispetto a quello della grazia (*in ordine executionis*), all'interno del *prius* onnicomprensivo della rivelazione e della fede si può e si deve ammettere anche un tendere relativo della visione da Adamo a Cristo e dalla ragione creata fino alla fede dell'alleanza». ⁶⁶

La conclusione pertanto è chiara: le tesi esposte da Barth come fondamentali della sua dogmatica non sono specificamente protestanti, giacché sono fatte proprie da diversi autori cattolici contemporanei, ⁶⁷ in quanto costituiscono un ritorno a tesi patristiche e della grande scolastica. ⁶⁸ Ad esempio, nel parlare della questione dell'unico fine soprannaturale dell'uomo, afferma come alcuni teologi del momento sostengono che «tutti gli atti, tendenti al fine soprannaturale dell'uomo, sono inseriti nell'ordine finale divino in virtù di una grazia che li eleva e li sostiene. Anche qui viene ripresa una tesi fondamentale di Barth». ⁶⁹ Così, «le citazioni addotte hanno dimostrato, almeno per accenni, che è possibile giustificare un cristocentrismo con la stessa radicalità di Barth, senza però finire in una "strettoia"». ⁷⁰ Infatti, «il modo con cui Barth considera, a partire da Cristo, la rivelazione di Dio nella creazione, include l'*analogia entis* come *analogia fidei*, e il modo in cui gli autori cattolici citati comprendono il cristocentrismo del piano cosmico divino permette all'*analogia entis* di acquistare la sua concretezza soltanto all'interno della più vasta *analogia fidei* (in senso lato)». ⁷¹

Riprendendo un punto prima enunciato, possiamo dire che Balthasar ha voluto mostrare che il gruppo di problemi qui trattati (riguardo la creazione e la redenzione) non condiziona le differenze sull'altro gruppo di problemi (riguardo i sacramenti e l'ecclesiologia) che sono l'ostacolo per l'unità. Su questo punto, le divergenze non sono maggiori rispetto a quelle che all'interno del protestantesimo esistono, ad esempio, tra Barth e Brunner, o, all'interno del cattolicesimo, nell'interpretazione del Vaticano I, nella dottrina della grazia o nella cristologia. ⁷² Pertanto, «non si dovrebbe però continuare a giustificare questa divergenza

⁶⁵ *Ibidem*, 378.

⁶⁶ *Ibidem*, 323; cfr. *ibidem*, 408.

⁶⁷ Cfr. *ibidem*, 348. Balthasar considera le idee di tanti autori, come Guardini o Schmaus (cfr. *ibidem*, 351 ss.), ma anche prima de Lubac e Rahner (cfr. *ibidem*, 312-323), per citare solo alcuni.

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, 387.

⁶⁹ *Ibidem*, 376.

⁷⁰ *Ibidem*, 387.

⁷¹ BALTHASAR, *La teologia*, 406.

⁷² Cfr. *ibidem*, 405.

sulle decisioni prese trattando della creazione e dell'alleanza».73 Secondo Balthasar, nella formulazione del fondamento interno ed esterno, vengono rispettate le esigenze della chiesa riguardo il «riconoscimento di un autentico ordine della natura e della ragione, relativamente indipendente dall'ordine della grazia e di una vera, se pur relativa, priorità del secondo rispetto al primo. Quest'esigenza è perfettamente rispettata anche dai pensatori, che vedono nella grazia il principio e il fine della creazione. Si può benissimo ribadire insieme che il fine della natura è la grazia e che esiste una vera priorità della natura rispetto alla grazia».74

* * *

Nella prefazione alla seconda edizione, Balthasar fa riferimento a due importanti opere sulla teologia di Barth che furono scritte dopo la prima edizione della sua, concretamente quelle di Bouillard e Küng. Rispetto al primo, afferma che «nell'analisi particolareggiata e nella critica accurata della teologia di Barth Bouillard è andato molto più avanti di me», avendo elaborato più decisamente alcuni aspetti; «ma nelle conclusioni ultime, per quanto riguarda le posizioni di teologia fondamentale, ci sentiamo d'accordo».75 Accostiamoci allora a questa opera.

IV. LO STUDIO DI HENRI BOUILLARD SULLA TEOLOGIA DI KARL BARTH (1957)

Nello stesso anno in cui uscirà il libro di Küng, vede la luce in Francia, nella collana *Théologie*, pubblicata sotto la direzione della facoltà di teologia di Lyon-Fourvière, una monografia in tre volumi sul pensiero di Barth, opera di H. Bouillard,⁷⁶ il quale aveva inaugurato detta collana tredici anni prima con il suo primo studio dottorale sulla conversione e la grazia in Tommaso d'Aquino, considerato esempio di un nuovo modo di impostare la teologia (la *Nouvelle Théologie*).⁷⁷ Così la

⁷³ *Ibidem*, 410. Di come Balthasar si è avvicinato al cristocentrismo di Barth, nonostante le critiche, e gli è rimasto sempre grato, può dar fede questo testo del suo *Epilogo*: «Chi con Karl Barth intende il fatto dell'Alleanza biblica come l'intimo motivo della creazione, può abbracciare con questo fatto ogni aspetto della creazione, i quali aspetti riescono ad esprimere per se stessi unicamente degli idoli, i più diversi, ma quanto al loro valore ben presto vani e nulli. Questi aspetti della creazione possono essere liberati dalla loro peracutezza unicamente in forza del dono di sé, per amore, di Cristo sulla croce» (BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, Opere, Jaca Book, Milano 1994, 98, cfr. *ibidem*, 32 e 73). Infatti, in opere posteriori Balthasar maturò una concezione della creazione come prima *kenosis* di Dio e la croce come ultima condizione di possibilità della creazione: cfr. CORDOVILLA, *Gramática*, 265-319. Mi sono permesso di fare alcune osservazioni critiche su questo aspetto in S. SANZ, *L'ottimismo creazionale di San Josemaría*, in J. LÓPEZ DÍAZ (a cura di), *San Josemaría e il pensiero teologico*, vol. 1, EDUSC, Roma 2014, 217-254, qui 222-235.

⁷⁴ BALTHASAR, *La teologia*, 407.

⁷⁵ *Ibidem*, 8.

⁷⁶ H. BOUILLARD, *Karl Barth*, Montaigne, 3 voll., Aubier 1957. Il libro è composto di due volumi, e il secondo a sua volta è diviso in due: I: *Genèse et évolution de la théologie dialectique*; II: *Parole de Dieu et existence humaine (première partie)*; III: *Parole de Dieu et existence humaine (deuxième partie)*.

⁷⁷ H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Etude historique*, Aubier, Paris 1944. Altri nomi associati a questa collana sono quelli di Henri de Lubac e Jean Daniélou. Su questo libro di Bouillard e il suo contesto, cfr. J. METTEPENNINGEN, *Nouvelle Théologie - New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, T&T Clark, London 2010, 83-87; più dettagliatamente, cfr. M.

collana si arricchiva col secondo dottorato del teologo gesuita francese, quello civile, ottenuto alla Università della Sorbona, che diede per la prima volta nella storia il permesso di scrivere una tesi su un autore ancora vivente. La discussione, che ebbe luogo nel giugno 1956, e fu qualificata come l'evento culturale e religioso dell'anno⁷⁸, vide la curiosa situazione della presenza simultanea in aula dei quattro autori che consideriamo in queste pagine: insieme al dottorando, nel pubblico c'erano Barth, Balthasar e il giovane Küng.⁷⁹

Come spiega nella prefazione al primo volume, l'autore aveva il proposito iniziale di dare un titolo unitario alla sua ricerca: *L'uomo davanti a Dio: studio sul pensiero di Karl Barth*. Purtroppo la lunghezza del progetto lo costrinse a mantenere separate le due parti dello studio (la seconda a sua volta divisa in due). Bouillard menziona questo fatto «per avvertire dall'inizio il lettore che qui non si troverà una esposizione completa della teologia di Barth, ma solo i temi che più direttamente si riferiscono al rapporto tra natura e grazia».⁸⁰

La prima parte si occupa del periodo dialettico di Barth, nella sua genesi, la sua evoluzione e gli influssi di altri autori. La seconda parte, dal titolo "Parola di Dio ed esistenza umana", inizia l'analisi sistematica del pensiero di Barth come è espresso nella sua opera magna, *Die Kirchliche Dogmatik*. Bouillard lo presenta non come un semplice studio, ma come un dialogo con un grande teologo su una serie di problemi implicati nel rapporto fra la natura e la grazia.⁸¹ Questo dialogo ha due grandi parti: la prima è chiamata "L'interpellanza divina" e occupa il secondo volume, che tratta del mistero della Parola di Dio, cioè della sua rivelazione in Cristo; mentre la seconda versa su "La risposta dell'uomo", ed è il terzo e ultimo volume, che tratta della fede e della conoscenza di Dio nell'uomo, includendo un ultimo capitolo sull'etica.

1. *La formula su creazione e alleanza, cuore della dottrina della creazione di Barth*

Il dialogo sulla dottrina della creazione si colloca nel secondo volume, solo dopo i capitoli riguardanti il grande mistero della giustificazione e della predestinazione. Questo è un fatto significativo, perché si tratta di un ordine che non è esattamente quello del progetto di Barth, anche se rispetta la sua logica. Infatti, già alla fine del primo volume, introducendo la *Dogmatik*, Bouillard spiega che nell'ottica di Barth

CASTRO, *La rencontre de Henri Bouillard avec Karl Barth et la relation de l'homme a Dieu*, «Gregorianum» 88 (2007) 512-532; IDEM, *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard: de Thomas d'Aquin à Emmanuel Lévinas*, Cerf, Paris 2012.

⁷⁸ Cfr. FOLEY, *The Catholic*, 145.

⁷⁹ Cfr. BUSCH, *Karl Barth*, 378; DAHLKE, *Karl Barth*, 146; KÜNG, *La mia battaglia*, 157-158.

⁸⁰ BOUILLARD, *Karl Barth*, I, prefazione, 7.

⁸¹II, 11-12. Questo secondo volume è l'unico dei tre che porta una dedica; non è un caso che essa si rivolga al Padre Henri de Lubac.

«la riconciliazione presuppone la creazione e non si può capire senza di essa»,⁸² il che non significa che sia un mero sviluppo. «Se non si può conoscere la riconciliazione senza la creazione, né Dio senza l'una e l'altra, l'inverso è ugualmente vero: non si conosce Dio creatore e l'esistenza umana se non nella riconciliazione, e la conoscenza del Dio creatore e riconciliatore dipende dalla sovranità divina».⁸³ Ciò giustifica allora che tra la dottrina su Dio e quella sulla riconciliazione ci sia una «dottrina autonoma della Creazione».⁸⁴

Quindi la *Dogmatik* presenterà successivamente la dottrina di Dio, della Creazione, della Riconciliazione e della Redenzione finale. Lo schema è classico, e rispecchia una struttura trinitaria (Dio creatore, Figlio salvatore, Spirito consumatore). Non si può, tuttavia, perdere di vista che l'insieme deriva da un unico principio, che è "l'opera e l'azione di Dio nella sua rivelazione". Pertanto, «in ognuna delle sue tappe la dogmatica non deve parlare che di Dio e dell'opera di Dio che, in Gesù Cristo e per lo Spirito Santo, rivela il Padre. In ciascuno dei suoi enunciati, diretta o indirettamente, essa sarà, di fatto esclusiva e conseguente, dottrina di Gesù Cristo, in quanto Lui è la Parola di Dio che ci si rivolge; sarà interamente cristologia nel senso completo del termine».⁸⁵

Se si osserva che la *Dogmatik* dedica le quattro parti del volume terzo alla dottrina della creazione, uno si può chiedere con Bouillard come mai il cristocentrismo rigoroso del pensiero barthiano e la sua esclusione di qualsiasi teologia naturale possano lasciare spazio ad una dottrina della creazione e dell'uomo. La risposta è che Barth precisamente ha cercato di mostrare che «questa dottrina non si può sviluppare se non in funzione della cristologia [...]. Solamente nella fede in Cristo può l'uomo conoscere sé stesso come creatura [...]. Il senso della creazione, prima delle opere di Dio, è costituire il campo dove si svilupperà la storia dell'alleanza, di cui Gesù Cristo è l'inizio, il centro e la fine. La storia dell'alleanza è pertanto il fine della creazione, e la creazione è l'inizio di questa storia».⁸⁶ Come abbiamo già rilevato, lo stesso Barth si domanderà con ironia se questa ampiezza soddisferà coloro che lo avevano accusato di non dare spazio sufficiente nella sua teologia al primo articolo della fede.⁸⁷

Bouillard dedica alla dottrina della creazione il quarto capitolo del secondo volume, dopo aver trattato della riconciliazione e della predestinazione. All'inizio di questo capitolo afferma che l'originalità della dottrina barthiana della creazione consiste nello svilupparsi sistematicamente a partire dal rapporto fra creazione e alleanza, formulato secondo la doppia relazione: "la creazione è il presupposto dell'alleanza, e l'alleanza è il fine della creazione". In altre parole, la

⁸² BOUILLARD, *Karl Barth*, I, 225.

⁸³ BOUILLARD, *Karl Barth*, I, 225-226.

⁸⁴ *Ibidem*, I, 226.

⁸⁵ *Ibidem*, I, 226.

⁸⁶ *Ibidem*, I, 228.

⁸⁷ Cfr. KD III/3, *Vorwort*, v; citato in BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 165.

creazione non si può capire se non alla luce dell'alleanza. Bouillard sostiene che «questo giustifica l'ordine in apparenza paradossale che noi abbiamo adottato».⁸⁸

Dopo un paragrafo sulla fede nel Creatore e un altro sulla creazione come evento, il cuore del capitolo è costituito dalla sezione che tratta il nocciolo della dottrina barthiana, ovvero la relazione fra creazione e alleanza. Commentando la prima parte della formula, che esprime teologicamente il contenuto del primo racconto della Genesi, Bouillard osserva il carattere di presupposto della creazione rispetto all'alleanza,⁸⁹ in quanto si descrive la creazione dall'esterno, come la costruzione di un tempio, con l'uomo alla cima, ma non come termine, che è invece il sabato, fine dell'opera creatrice e al contempo inizio della storia dell'alleanza. L'essere così creato non ha nessun diritto a tale alleanza, ma quando questa gli sopravviene, non gli è estranea. La creazione è solo fondamento esteriore, il presupposto che rende possibile l'alleanza, la quale invece è fondamento interiore in quanto alleanza eterna. Quindi il secondo racconto è diverso, perché lì si mostra invece l'alleanza come fondamento interno (*der innere Grund*) della creazione, cioè la precede come condizione che determina i caratteri della creatura.⁹⁰ Bouillard commenta e descrive anche le altre parti del volume III/1 della *Dogmatik*, dove Barth, parlando del sì del Creatore, sviluppa l'idea di creazione come beneficio, realizzazione e giustificazione.⁹¹ Non ci tratteniamo qui, in quanto non troveremo delle novità rispetto a quanto già esposto prima. Vogliamo invece soffermarci sulla questione dell'immagine di Dio e l'antropologia.⁹²

2. *L'uomo creato a immagine di Dio e partner dell'alleanza*

La dottrina della creatura in Barth si limita praticamente all'antropologia. Non è che l'uomo sia l'unico essere creato. Lui vive nel cosmo, in mezzo alle altre creature, che come lui sono direttamente opera di Dio. Ma queste hanno un ruolo marginale, in quanto è l'universo dell'uomo col quale Dio stabilisce la sua alleanza. Barth sviluppa pertanto una ontologia dell'uomo nel cosmo, ma non una

⁸⁸ BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 165.

⁸⁹ « La création est le présupposé (*Voraussetzung*) de cette réalisation (*Realisierung*), qui la suivra temporellement. Elle est, à ce titre, le fondement extérieur (*der aussere Grund*) de l'alliance » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 188).

⁹⁰ « Le premier montrait comment la création promet (*verheisst*), annonce (*ankündigt*), prophétise (*weissagt*) l'alliance ; le second fait ressortir comment elle la préfigure (*vorbildet*) et ainsi l'anticipe (*vorwegnimmt*). D'un côté, la création prépare (*vorberitet*) l'alliance ; de l'autre, elle en est déjà la signe (*Zeichen*), le sacrement (*Sakrament*). La, Jésus-Christ est terme, ici, commencement de la création » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 189).

⁹¹ Cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 206 ss.

⁹² In questo modo la nostra prospettiva si amplia e si completa, giacché prima abbiamo considerato soprattutto KD III/1, mentre ora, dalla mano di Bouillard, vedremo alcuni aspetti del rapporto creazione /alleanza espressi in KD III/2, parte che fin qui non era stata presa in esame.

ontologia del cosmo, la sua dogmatica, che si fonda su questo, non può sviluppare una cosmologia, ma solamente una antropologia.⁹³

Di conseguenza, Bouillard si concentra nella comprensione barthiana dell'uomo, giacché è in lui che Dio chiama la sua creazione a entrare in rapporto di alleanza. «In quanto destinato all'alleanza, lui è per creazione un tu al quale Dio interpella e un io responsabile davanti a lui. Esiste davanti a Dio con la relazione di un io ad un tu».⁹⁴ La dualità sessuale fra maschio e femmina è precisamente figura della relazione con Dio e fra l'uomo e i suoi simili, costituendo così l'immagine di Dio nell'uomo. L'*imago Dei* è, secondo Barth, una *analogia relationis*, più che una *analogia entis*.⁹⁵ Nella Genesi l'immagine di Dio nell'uomo non è pertanto la giustizia originale, ma l'uomo in quanto tale, in quanto creatura destinata all'alleanza, e che malgrado il peccato, continua ad essere atto ad essa in virtù della sua natura relazionale.⁹⁶

Bouillard fa vedere allora come, per l'ultimo Barth, il peccatore non cessa mai di essere umano, anche se la sua umanità peccatrice non sarà un punto di aggancio per la Parola. In lui sussiste una *natura recta*, non una *rectitudo naturae*. In ogni caso, questo è già un riconoscimento di una importante tesi della teologia cattolica.⁹⁷ Tuttavia, anche se ammette che, nonostante gli effetti devastanti del peccato, la nostra vera natura umana non è distrutta, nello sviluppo dell'antropologia Barth segue la sensibilità protestante di abbassare il più possibile la natura umana per meglio far vedere l'uomo come ricettore della grazia.⁹⁸ Comunque, che malgrado il peccato l'uomo resti partner dell'alleanza, lo sappiamo solo per rivelazione, la quale ci fa conoscere sia la nostra natura che il nostro peccato. Barth resta fedele al suo cristocentrismo: noi non conosciamo né abbiamo questa natura se non in Gesù Cristo, in quanto lui è il fondamento reale della creazione divina.⁹⁹ Quindi l'antropologia si fonda nella cristologia, e il rapporto fra le due è lo stesso di quello fra creazione e alleanza.¹⁰⁰

In questo senso, come Barth vuole evitare di parlare di una *analogia entis* tra l'uomo e Dio, si rifiuta di situare l'immagine di Dio nello spirito dell'uomo, perché così ci sarebbe un concetto comune tra Dio e l'uomo. Questa operazione, sostituire l'*analogia entis* con l'*analogia relationis*, secondo Bouillard, non è mol-

⁹³ Cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 219. « L'homme réel, dit-il, tel qu'il a été créé, est l'homme pour Dieu, le partenaire de Dieu dans l'alliance (*Gottes Bundesgenosse*), destiné par Dieu à vivre avec Dieu. C'est cela qui le caractérise au milieu du cosmos et le distingue des autres créatures » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 226).

⁹⁴ *Ibidem*, II, 198.

⁹⁵ Cfr. *ibidem*, II, 199.

⁹⁶ « L'image de Dieu en l'homme est l'homme lui-même, en tant que crée pour l'alliance divine et apte à cette alliance par sa nature relationnelle » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 202).

⁹⁷ « En reconnaissant que l'image de Dieu n'a pas été détruite par le péché, Barth a rejoint une thèse importante de la théologie catholique » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 200).

⁹⁸ Cfr. BOUILLARD, II, 220.

⁹⁹ Cfr. KD III/2, 580; cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 222-223.

¹⁰⁰ Cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 224.

to utile, perché anche questa è un concetto che serve sia per Dio che per l'uomo. Per Barth, le relazioni intratrinitarie costituiscono l'essere di Dio, ma anche le relazioni intersoggettive costituiscono l'essere dell'uomo. Come non concludere allora che *l'analogia relationis* non sia una *analogia entis*?¹⁰¹

Nella sezione sull'antropologia, Bouillard torna su questo punto, osservando, da una parte, il suo accordo con Barth sul fatto che troviamo l'uomo reale solo nella rivelazione di Dio in Cristo, che ce lo descrive come socio dell'alleanza. In rapporto a questo, le caratteristiche umane sono unicamente una preparazione, una *aptitudo*. Ma questa soggettività e apertura alla trascendenza non sono soltanto fenomeni dell'umano in quanto indici dell'uomo reale in virtù di una conoscenza esteriore: esse stesse sono l'uomo reale. Solo in virtù della relazione all'uomo nuovo costituiscono una possibilità o apertura.¹⁰²

Questo porta all'altro aspetto che Bouillard solleva criticamente rispetto a Barth. Dopo aver analizzato la descrizione dell'essere umano come colui che cerca il suo simile, che esce di sé, come colui che come Gesù è un essere per gli altri, Bouillard si chiede se Barth ha appreso questo da Gesù oppure dall'analisi fenomenologica dell'esistenza umana. Infatti, autori non teologi, come Buber, Ebner, Marcel, hanno parlato di questo principio dialogico del io e del tu, tipico dell'esistenza umana. È vero che questi autori si muovono in un orizzonte cristiano o almeno biblico. Ma se le loro antropologie filosofiche hanno appreso elementi di una antropologia religiosa, ciò si deve al fatto che tali elementi si riconoscono nell'esperienza umana in quanto tale. Quindi non la cristologia, ma l'analisi dell'esistenza è la base della concezione dell'essere umano come intersoggettivo. Il che non toglie che il Vangelo abbia rivelato questo in un modo sublime.¹⁰³

A fatica riconosce Barth l'esistenza di una antropologia non teologica, purché questa assuma il suo carattere relativo e incompleto, e allora si può anche dire che sia non solo legittima ma necessaria.¹⁰⁴ Ad esempio, lui espone le antropologie naturalista, idealista e esistenzialista, e conclude che riflettono il tentativo di conoscere l'uomo per sé stesso. Descrivono fenomeni umani, ma non arrivano all'essenza dell'uomo reale. E questo perché, secondo lui, non si può conoscere l'uomo indipendentemente dal suo rapporto storico con Dio.¹⁰⁵

¹⁰¹ Cfr. *ibidem*, II, 203.

¹⁰² Cfr. *ibidem*, II, 248-249.

¹⁰³ Cfr. *ibidem*, II, 258-259. Coincide con Bouillard in questa critica, anche se da un'altra prospettiva di fondo, Pannenberg, il quale scrive: «che in Barth di fatto svolga un ruolo un preconcetto di uomo, non approfondito criticamente nella sua dogmatica, è riconoscibile chiaramente dalla sua antropologia dietro cui si cela la visione personalistica dell'uomo di Martin Buber e Ferdinand Ebner, ripresa in teologia oltre che da Barth, da Emil Brunner e Friedrich Gogarten. Secondo tale visione, l'umanità dell'uomo è definita essenzialmente dal rapporto dialogico di Io e Tu. Nel terzo volume della sua *Kirchliche Dogmatik* Barth ha dedotto tale rapporto personale dalla Trinità, come modello del rapporto intradivino di Padre e Figlio [KD III/2, 242-391, in particolare 260ss., 290ss., 387s.], senza porsi il problema se per caso egli non concepisse già – certo non metodicamente ma di fatto – il rapporto personale intradivino sul modello del personalismo dialogico» (PANNENBERG, *Storia e problemi*, 249).

¹⁰⁴ Cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 236.

¹⁰⁵ Cfr. *ibidem*, II, 228-229.

In definitiva, sostiene Bouillard, Barth considera fundamentalmente l'essere umano dall'alto, a partire da Dio, il che fa vedere immediatamente il nesso fra creazione e alleanza, fra natura e grazia, e questo è senz'altro positivo.¹⁰⁶ Ma è anche vero che in questa impostazione, dove non si distingue così nettamente fra natura e grazia, si perde in qualche misura la consistenza della natura umana e concretamente della sua libertà: si mantiene qui il paradosso che l'uomo con Cristo *non potest peccare* ma senza Cristo *non potest non peccare*.¹⁰⁷ Questo paradosso non sembra offrire una visione adeguata della collaborazione dell'uomo con la grazia di Dio.¹⁰⁸

3. *Il rapporto fra natura e grazia in dialogo critico con l'impostazione di Barth*

Anche se nell'esposizione precedente abbiamo avuto modo di includere alcune opinioni di Bouillard nei confronti delle posizioni di Barth, concludiamo con una visione sintetica della critica del gesuita francese al teologo di Basilea.

Bouillard non contesta l'affermazione fondamentale, e cioè che il mistero della creazione venga pienamente illuminato a partire dal mistero di Cristo.¹⁰⁹ Quest'affermazione si muove nel livello noetico dell'*ordo cognoscendi*. Ciò che Bouillard non condivide è l'identificazione fra questo e l'*ordo essendi*, implicata nell'affermazione di Barth secondo la quale «se noi non conosciamo più il mondo come creato da Dio, non conosciamo più che esiste».¹¹⁰ Qui, credere vuol dire vedere tutto dal punto di vista di Dio. Ma ciò sembra incompatibile con l'idea che Dio si rivela a noi indirettamente, attraverso le sue opere.

Come hanno fatto altri autori, anche Bouillard riconosce a Barth il merito di aver sottolineato la forte connessione fra creazione e alleanza nella Bibbia, e quindi nel Nuovo Testamento fra creazione e Cristo.¹¹¹ Tuttavia, in linea con quanto appena sollevato, si chiede se tale rapporto, così come è concepito da Barth, lasci

¹⁰⁶ Cfr. *ibidem*, II, 238-239.

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*, II, 240-242.

¹⁰⁸ Cfr. *ibidem*, II, 243.

¹⁰⁹ In questo senso, non condivide una delle critiche sollevate da Prenter, il quale sostiene che Barth trasforma il *credo* in un *intelligo* quando concepisce la fede nella creazione come un'intelligenza del mistero a partire dalla fede in Cristo. Dai tempi di Sant'Anselmo, dice Bouillard, l'intelligenza della fede (*credo ut intelligam*) è una componente della teologia. Tuttavia, Prenter dice qualcosa di giusto quando sostiene che il processo per il quale si comprende e dimostra la verità della creazione, a partire dall'unità del Creatore e della creatura in Gesù Cristo, non sembra più conforme al movimento della fede: cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 171.

¹¹⁰ KD III/1, 5. « Le rapport établi entre la connaissance de la création et celle du Christ implique la même identification : admettant avec saint Paul que tout a été créé dans le Christ et par lui, Barth affirme du même mouvement que nous lisons dans la personne même du Christ la vérité de la proposition selon laquelle tout a été créé par Dieu. L'ordre de la connaissance est ainsi le même que celui de l'être » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 171).

¹¹¹ Cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 187.

intatta la consistenza della realtà creata.¹¹² Infatti, sembra che per Barth, in qualche modo, il mondo non trovi il suo vero essere se non a partire dalla redenzione. In altre parole, con espressione di Prenter, è difficile non rimproverare la dottrina barthiana di un certo 'docetismo' della creazione.¹¹³

In questo senso, Bouillard si chiede se il fatto che la creazione sia il presupposto dell'alleanza – nel senso che essa stabilisce il campo dove si svilupperà la storia, il soggetto che sarà il partner di Dio, la natura alla quale si rivolgerà la grazia – si deve concepire come un evento che precede temporalmente la storia dell'alleanza, la prefigura e l'anticipa. E risponde che bisogna capire che, dal punto di vista di Dio, creazione e alleanza non sono successive, ma coincidono nell'eternità. Pertanto, «il loro rapporto essenziale non può essere definito in virtù della teleologia della loro successione temporale».¹¹⁴

Bisogna pertanto stabilire che, in un senso non meramente cronologico, la creazione precede l'alleanza, e al contempo che il carattere di presupposto implica che la prima non può essere conosciuta se non a partire dalla seconda. Ma qui si deve distinguere, in quanto, se è vero, da una parte, che conosciamo con certezza il senso e l'esistenza del mondo e dell'uomo in virtù della loro connessione con l'alleanza, è altrettanto vero, d'altra parte, che ammettere la possibilità di una conoscenza razionale della creazione ci assicura che tale connessione non è un puro frutto del caso.¹¹⁵ In altre parole, vedere la connessione fra creazione e alleanza non autorizza a pensare che, se non è per la fede, non conosciamo in nessun modo l'esistenza della realtà. «Bisogna rifiutarsi di identificare la *ratio cognoscendi* e la *ratio essendi* e di collocarsi nel punto di vista di Dio per conoscere le esistenze. Lungi dal glorificare così la sovranità del Creatore, la si minimizzerà, per il fatto che si disprezza la sua opera. Quale consistenza avrà lo spirito creato, se non può esso stesso affidarsi alle sue proprie e più generali certezze? Avrà altro che una pura apparenza di esistenza, e la sua creazione da Dio non sarà essa stessa una apparenza di creazione? Qui, come nella cristologia e nella dottrina della giustificazione del peccatore, volendo esaltare la sola azione divina, ci sembra che Barth sfuma la realtà del suo termine».¹¹⁶

Applicando questa riflessione all'antropologia, Bouillard parte dal fatto che «ogni cristiano, protestante o cattolico, ammetterà con Barth e Prenter, la possibilità e la necessità di una antropologia teologica fondata sulla cristologia. È stato un luogo comune dell'insegnamento dei Padri della Chiesa, che rivelandosi a noi, Dio ha rivelato noi a noi stessi. Pascal ha ereditato questo nel suo celebre

¹¹² « Laisse-t-on suffisamment apparaître la consistance propre de la nature créée, quand on définit la création par son rapport figuratif à l'alliance, et la nature comme simple apprêt de la grâce ? » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 191).

¹¹³ Cfr. PRENTER, *Die Einheit*, 175; citato in BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 194.

¹¹⁴ BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 195.

¹¹⁵ Cfr. *ibidem*, II, 195.

¹¹⁶ *Ibidem*, II, 212-213.

passaggio: «noi non ci conosciamo se non in Gesù Cristo».¹¹⁷ Così, l'antropologia fondata sulla cristologia ha come oggetto proprio la dialettica dell'uomo vecchio e dell'uomo nuovo, della carne e dello spirito, e non un'analisi della natura umana come tale. Ciò non esclude, anzi presuppone, la possibilità di una antropologia filosofica che sarà un'analisi dell'uomo in sé stesso, e costituirà propriamente l'ontologia dell'uomo in quanto tale.¹¹⁸ Rimane, quindi, il compito di identificare quale sia questa verità che Cristo rivela: si tratta della struttura essenziale dell'essere umano in quanto tale? O si tratta invece della condizione dell'uomo davanti a Dio all'interno della storia della salvezza?

Nella sua concezione, Barth, però, sembra scindere la realtà umana in due elementi: una natura creata che sussiste buona e che noi abbiamo in Gesù Cristo, e una natura pervertita che noi abbiamo in noi stessi. Bouillard è convinto che «ciò che incita a Barth a subordinare la conoscenza dell'uomo a quella di Cristo sia la questione della caduta».¹¹⁹ Cosa è implicato qui?

Bouillard ritiene ineccepibile il primato di Cristo, che costituisce il primo principio dell'antropologia barthiana. Tuttavia, il problema risiede, di nuovo, nell'identificazione tra l'ordine della conoscenza e l'ordine dell'essere. Chi vuole essere fedele alla Bibbia, ammette che l'alleanza in Gesù Cristo costituisce il fine ultimo della creatura umana. Ma ciò non implica che si deva dedurre da Cristo e dall'alleanza il senso immanente e l'essenza propria di questa creatura, o, in altre parole, che la nostra natura umana si deva dedurre dalla natura umana di Gesù. Il primato di Cristo non esige che, per conoscere l'uomo, si deva comprimere in uno schema cristologico tutto ciò che si ottiene in realtà dalla esperienza e dalla riflessione.¹²⁰

Proprio per venire incontro a queste difficoltà, Bouillard propone, alla fine della sua trattazione sull'antropologia teologica di Barth, una comprensione cattolica del rapporto fra natura e grazia, del quale hanno parlato, in un modo o nell'altro, scrittori cristiani di tutte le epoche, per designare «la distinzione tra la natura creata in quanto tale, fatta astrazione del peccato, e la comunione con Dio alla quale essa è destinata».¹²¹

A questo proposito, Bouillard considera necessario mantenere la terminologia naturale/soprannaturale, che non pochi teologi protestanti reputano invece inutile. Il motivo è che, quando l'antitesi fra natura e grazia designa quella fra l'uomo naturale, terrestre e peccatore, e l'uomo rigenerato, si sta capendo tale tensione

¹¹⁷ *Ibidem*, II, 280. Nel leggere questo passaggio non possiamo non pensare a come, qualche anno dopo, nel 1965, il Concilio Vaticano II farà sua questa idea, nel paragrafo 22 della costituzione pastorale *Gaudium et spes*, che poi è diventato celebre: «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione».

¹¹⁸ Cfr. BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 281-282.

¹¹⁹ *Ibidem*, II, 283.

¹²⁰ Cfr. *ibidem*, II, 283.

¹²¹ *Ibidem*, II, 284.

all'interno di una storia che ha come centro la redenzione (questo vale per l'umanità, mentre per l'individuo tale centro è la conversione), il che risponde alla prospettiva di sant'Agostino, che è stata anche recepita dalla teologia posteriore. Ma quando si considera il passaggio dalla vita peccatrice alla vita spirituale, si sta presupponendo che sia lo stesso soggetto umano che sussiste in mezzo all'una e l'altra. «Da questo punto di vista, l'antitesi della natura e la grazia riveste un altro senso, che fa astrazione del peccato e la caduta. Natura designa allora l'uomo in sé stesso, in quanto essere nel mondo e soggetto delle sue proprie attività o passività».¹²² In altre parole, in questo secondo senso, natura e grazia designano i presupposti *ontologici* della storia della salvezza.¹²³ Ed è qui che ha preso corpo nel medioevo, attraverso una storia complessa, il termine 'soprannaturale', il quale, insieme con l'assunzione dell'idea aristotelica di natura, ha portato Lutero al rifiuto di questa antitesi,¹²⁴ senza rendersi conto che, in realtà, la distinzione natura/grazia è richiesta dal pensiero cristiano in quanto tale. Che l'uomo sia un peccatore giustificato non può avere alcun senso, precisa Bouillard, se non implicasse «l'identità personale del soggetto che si converte, attraverso il peccato e la grazia».¹²⁵

Quindi, anche se la critica dei teologi protestanti alla sovrapposizione tra natura e soprannaturale, come se fossero due piani, ha avuto in parte ragione nei confronti di alcune presentazioni cattoliche di questo tema, e ha il merito di aver ricuperato l'unità del disegno di Dio, Bouillard comunque ribadisce che occorre mantenere questa terminologia, perché non si riferisce a dei piani, ma ai presupposti ontologici della storia della salvezza. Si tratta precisamente di stabilire l'unità del soggetto umano attraverso il passaggio dalla vita peccatrice alla vita rigenerata.

In questo senso, Bouillard sostiene che Barth ha ragione nel dare un luogo centrale alla distinzione fra la natura creata in quanto tale e la sua destinazione divina. Lui ha capito molto bene che l'esistenza di un soggetto umano è il presupposto della storia della salvezza, che la destinazione all'alleanza è anteriore al peccato e sussiste nonostante questo. Esiste un rapporto e una distinzione fra l'essere dell'uomo e la sua salvezza, essendo quest'ultima il compimento di questo essere, il dono di Dio di far partecipare al suo essere.

E tuttavia, Bouillard critica l'impostazione di Barth perché, nonostante sostenga che la storia presuppone un soggetto, che la grazia presuppone la natura,

¹²² *Ibidem*, II, 284. In nota, Bouillard si riferisce alla nozione di *natura pura*, come termine utilizzato nelle controversie baiane in contrapposizione a *natura integra* e *natura decaduta*, che però indica una nozione diversa, «l'idée d'un homme sans destine surnaturelle, l'idée d'une humanité sans le Christ. La contamination de ces deux sens a introduit une extrême confusion dans les débats soulevés autour de ce terme » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 284).

¹²³ « Nature et grâce ne recouvrent plus ici le déroulement vécu de l'histoire du salut ; elles désignent ses présupposés *ontologiques* » (BOUILLARD, *Karl Barth*, II, 284).

¹²⁴ Cfr. *Ibidem*, II, 285.

¹²⁵ *Ibidem*, II, 285.

quest'ultima alla fine sembra venire cancellata nella sua autonomia, e questo per due motivi: «che subordina la conoscenza del soggetto a quella di Cristo, e che rifiuta a questo soggetto la capacità di cooperare alla sua salvezza».¹²⁶ Curiosamente, il rimprovero di Barth alla teologia cattolica va nella direzione contraria a quello comune tra i protestanti, e cioè, che ha stabilito una continuità tale tra natura e soprannaturale che alla fine si tratta di una identità, che così ammette una cooperazione dell'uomo alla venuta del Regno. Per Bouillard, la critica va rimandata al mittente: «precisamente la cooperazione dell'uomo alla grazia è ciò che definisce la sua consistenza come soggetto all'interno della storia della salvezza, e di conseguenza, mantiene senza ambiguità la distinzione della natura e della grazia. L'atto creatore e l'atto redentore si identificano in Dio, è per noi e da noi che entrambi si distinguono».¹²⁷

In definitiva, Bouillard concentra l'essenziale della sua critica a Barth nelle parole delle sue conclusioni finali del terzo volume, quando afferma che il suo cristocentrismo si dovrebbe qualificare piuttosto come un *cristomonismo*, e che descrive così: «il ruolo che fa giocare alla sovranità e al primato di Cristo non lascia valutare sufficientemente la consistenza propria dell'ordine naturale, neanche la parte del soggetto umano nella storia della salvezza. Certo, Barth afferma che la grazia della riconciliazione presuppone la natura creata [...]. (Ma) l'uomo detto reale resta apparentemente assorbito nel Cristo».¹²⁸

Bouillard associa questo cristomonismo con il carattere *monoattualista* della cristologia di Barth, che a sua volta è collegato con l'attualismo tipico dei riformatori.¹²⁹ In questo senso, seguendo un suggerimento di Balthasar a proposito del rapporto di Barth con l'idealismo tedesco, Bouillard fa notare come Barth si rifiuterà nel modo più deciso di considerare la creazione e la riconciliazione come momenti necessari del processo dialettico dello Spirito assoluto. Tuttavia, sembra che appariranno necessari una volta posto il decreto divino dell'alleanza, decreto che noi conosciamo attraverso la rivelazione storica attestata dalla Bibbia. «Anziché dirsi nell'uomo e per l'uomo, Dio si dice all'uomo. Questo non concepisce

¹²⁶ *Ibidem*, II, 286.

¹²⁷ *Ibidem*, II, 286.

¹²⁸ *Ibidem*, III, 291. Il testo prosegue: «Ainsi, en ce qui concerne la consistance et le rôle de l'homme, Barth nous paraît à la fois dire et ne pas dire ce dont il parle. C'est pourquoi nous comprenons à la fois que son christocentrisme ait pu être qualifié de 'christomonisme', et que ce reproche lui ait paru d'une sottise déconcertante. L'auteur pense à ce qu'il dit ; les critiques, à ce que son système ne dit pas » (BOUILLARD, *Karl Barth*, III, 291). Notiamo di passaggio la reazione di Barth davanti a questa critica, simile a quella che vedevamo nei confronti di Balthasar: «io ho sempre cercato di attenermi alla vena cristologica, che recentemente mi è stato rimproverato come cristomonismo. Vorrei chiedere quale altra preoccupazione deva avere il teologo se non Cristo» (BUSCH, *Karl Barth*, 325).

¹²⁹ « Nous avons montré, au second chapitre de cette étude, que la christologie de Barth revêt un caractère monoactualiste: c'est le rayonnement de ce monoactualisme qui donne à l'ensemble de sa théologie l'apparence d'un 'christomonisme' [...]. C'est la thèse fondamentale des Réformateurs qui revit dans le monoactualisme de sa christologie ; et c'est la radicalisation de cette thèse qui donne à sa théologie christocentrique l'apparence d'un 'christomonisme' » (BOUILLARD, *Karl Barth*, III, 292-293).

l'essere se non nella misura in cui è detto. Si rinuncia all'ontologia filosofica, per mettere al suo posto una dogmatica cristologica. Così, anche se il pensiero barthiano assume un aspetto hegeliano, il contenuto è tutt'altro». ¹³⁰

In ogni caso, il cristocentrismo di Barth non scappa al pericolo di una insufficiente considerazione della realtà umana, e neanche a quello di un mancato riferimento di Cristo a Dio. In altre parole, se è giusto affermare con Barth che «la teologia deve essere cristologia», questo si deve dire «a patto che la cristologia diventi teologia». ¹³¹

Bouillard conclude che non si può che approvare un progetto incamminato al ristabilimento della sovranità della Parola di Dio. Ma forse qui il tentativo è andato troppo aldilà. Fare teologia dal punto di vista di Dio, significa soccombere ad una tentazione che, anziché riflettere la Parola di Dio tra gli uomini, riveste l'apparenza di una gnosi caduta dal cielo: non può più mostrare che il mistero di cui parla è verità per l'uomo. «Se la teologia vuole avere un senso, deve rinunciare a farsi discorso sull'uomo formulato dal punto di vista di Dio; deve restare discorso dell'uomo che riconosce la presenza di Dio». ¹³²

* * *

Abbiamo prima rammentato l'opinione di Balthasar, nella prefazione alla seconda edizione del suo libro su Barth, riguardo all'opera di Bouillard. Insieme a questo, Balthasar menzionava lo studio di Küng, rispetto al quale dice di sentirsi d'accordo sulle posizioni di teologia fondamentale, in quanto la sua intenzione di fondo coincide con quella di Barth: accentuare «ancor più decisamente il cristocentrismo da me proposto quale base del dialogo», e così «si propone di ridare a questo riguardo nuova vitalità al vecchio e cristallizzato fronte, che corre tra la Riforma e il Tridentino». ¹³³ Si precisa però che mentre l'opera balthasariana si è mossa nell'ambito della teologia fondamentale (come anche quella di Bouillard), Küng invece è entrato nella dogmatica, giacché il suo discorso verte sulla giustificazione, della quale qui si è parlato solo marginalmente. Accostiamoci dunque a questo studio, che senz'altro completa la nostra prospettiva.

V. LA RICEZIONE DELLA FORMULA DI BARTH NELLA TESI DOTTORALE DI HANS KÜNG SULLA GIUSTIFICAZIONE (1957)

Qualche mese dopo la discussione della tesi di Bouillard, sempre a Parigi, ebbe luogo quella di un giovane teologo svizzero chiamato Hans Küng, il quale, sotto la direzione di Louis Bouyer, alla presenza di Balthasar, e avendo di fronte, tra i

¹³⁰ BOUILLARD, *Karl Barth*, III, 298.

¹³¹ *Ibidem*, III, 292.

¹³² *Ibidem*, III, 300.

¹³³ BALTHASAR, *La teologia*, 8, dove aggiunge che a questa posizione si è associato Rahner nella sua ampia recensione al libro di Küng: cfr. K. RAHNER, *Questioni di teologia controversiale sulla giustificazione*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969, 339-393.

membri della commissione giudicatrice, lo stesso Bouillard, presentò e difese nel febbraio del 1957 un lavoro sulla dottrina della giustificazione di Barth in comparazione con quella cattolica.¹³⁴ Anche se questa volta purtroppo il teologo di Basilea non poté essere fisicamente presente, tuttavia inviò all'autore una lettera, che fu inclusa come prefazione alla pubblicazione della tesi. Una particolarità, questa, che senz'altro concede autorevolezza allo studio dottorale di Küng. Con toni molto positivi, Barth riconosce che, nella prima parte dello studio, Küng ha veramente capito il suo pensiero; e afferma anche, in modo condizionale, che, se ciò che si presenta nella seconda parte come dottrina cattolica è veramente tale, allora deve essere anche vera la conclusione, cioè che la dottrina cattolica e quella sua sulla giustificazione coincidono. Barth ammette però che questo resta al vaglio della critica da parte della teologia cattolica.¹³⁵

1. *Sulla scia dello studio di Balthasar*

Nell'introduzione, Küng si pone in continuità con lo studio di Balthasar, segnalando con lui che l'interesse della teologia barthiana risiede nel fatto che è al contempo «la formulazione più espressiva del protestantesimo e un approccio al cattolicesimo della maggior consistenza».¹³⁶ Küng si manifesta d'accordo con Balthasar nell'individuazione delle linee principali dell'evoluzione di Barth (periodo dialettico, conversione all'analogia, sviluppo dell'analogia)¹³⁷ e condivide appieno che «anche se nella *Kirchliche Dogmatik* Barth resta ancora fedele alle autentiche richieste della “teologia dialettica” del *Römerbrief*, ora non è più questione di “teologia dialettica” [...]. A infinite riprese Barth ha preso le proprie distanze nei confronti dello schema “Dio è tutto – l'uomo è nulla”».¹³⁸

Ciò non toglie le differenze per quanto riguarda la forma di pensiero, e concretamente Küng osserva come «mentre il teologo cattolico, in generale, pensa e parla secondo la ben definita scolastica aristotelica, K. Barth ha elaborato la sua forma di pensiero e d'espressione dall'idealismo tedesco».¹³⁹ Così, «pensa partendo dall'alto, dalle realtà, dai fatti e dai concreti, soprattutto partendo dal *concretissimum* che è Dio e la sua rivelazione in Gesù Cristo».¹⁴⁰

¹³⁴ Seguiamo la versione italiana, nella sua terza edizione: H. KÜNG, *La giustificazione*, Queriniana, Brescia 1979³. Sulle vicende legate alla discussione della tesi, cfr. KÜNG, *La mia battaglia*, 161-167. Non è nostro compito entrare qui nelle polemiche suscitate dall'affermazione principale di quest'opera sul sostanziale accordo fra Barth e la dottrina cattolica, nonché sulle vicissitudini posteriori della vita e del pensiero dell'autore. Sul tema si veda, recentemente, A. RUSSO, *La giustificazione (dell'uomo). Hans Küng e la sostanziale convergenza con Karl Barth*, «Dada. Rivista di Antropologia post-globale» 5 (2015/2) 199-226.

¹³⁵ Cfr. K. BARTH, *Lettera all'autore*, in KÜNG, *La giustificazione*, 6-10.

¹³⁶ KÜNG, *La giustificazione*, 15-16.

¹³⁷ Cfr. *ibidem*, 16.

¹³⁸ *Ibidem*, 18.

¹³⁹ *Ibidem*, 21.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 22.

Tale principio informa tutto il progetto della *Dogmatica* di Barth, al cui centro, «al quale tutto deve tendere e dal quale tutto deve irraggiare è l'uomo-Dio Gesù Cristo. 'Dogmatica' per lui significa teologia radicalmente cristocentrica».¹⁴¹

2. La formula su creazione e alleanza dalla prospettiva della giustificazione

Ovviamente anche la dottrina della creazione ha questo centro, e perciò, nel contesto dello studio sulla giustificazione, appare chiaramente che essa «è, nel senso più profondo, una dottrina di salvezza, che può essere sviluppata solo nella fede. La creazione in quanto prima opera del Dio trino, non è ancora, come tale, riconciliazione e compimento, ma riconciliazione e compimento trovano in essa il loro presupposto, e quindi da essa traggono inizio».¹⁴²

Nella sua descrizione del contenuto della *Dogmatica*, e dentro di essa della dottrina della creazione, Küng si fa eco del problema centrale di tale dottrina, che segue i due racconti della Genesi: il rapporto creazione-alleanza. «K. Barth definisce la creazione come il fondamento esterno dell'alleanza, e l'alleanza come fondamento interno della creazione: lo scopo e, dunque, il senso della creazione è di rendere possibile la storia dell'alleanza di Dio con l'uomo, e che ha in Cristo il suo inizio, il suo centro e la sua fine».¹⁴³

L'alleanza precede e include tutto ciò che Dio fa nel tempo, in modo tale che «la creazione stessa – benché non sia già l'alleanza – è un'espressione, una rivelazione ed un invigorimento dell'eterna volontà d'alleanza».¹⁴⁴ Ciò non toglie che la creazione non abbia una precedenza storica, «ma l'alleanza ha quella morale; certo, la creazione costituisce la condizione formale dell'alleanza, ma l'alleanza è la condizione materiale della creazione».¹⁴⁵

Per quanto riguarda il tema specifico della ricerca di Küng, ciò significa l'inclusione dell'opera creatrice nell'ambito dell'offerta divina della grazia. «Noi possiamo e dobbiamo distinguere infatti una duplice gratuità, di cui però non si deve assolutamente distruggere l'unità effettiva: ambedue sono grazia, sia la creazione sia l'alleanza. Ma la grazia della creazione non è semplicemente la grazia dell'alle-

¹⁴¹ *Ibidem*, 26.

¹⁴² *Ibidem*, 27.

¹⁴³ *Ibidem*, 28. «La creazione è l'inizio di tale storia dell'alleanza. Certo, la creazione non è l'alleanza stessa, né è la causa dell'alleanza – non vi è qui nessuna evoluzione immanente –, ma è la via ed il mezzo dell'alleanza, 'la creazione è il fondamento esterno e soltanto esterno, dell'alleanza' (il fondamento interno è il libero amore di Dio, KD III/1, 107); essa ne è la possibilità tecnica, la collocazione e l'adornamento dello spazio e del soggetto per l'alleanza; poiché questa ha bisogno che il mondo e gli uomini esistano, l'amore presuppone l'esistenza e l'essere dell'amato. K. Barth spiega tutto ciò con una lunga esegesi del primo racconto della creazione (KD III/1, 107-285)» (KÜNG, *La giustificazione*, 35).

¹⁴⁴ KÜNG, *La giustificazione*, 34. «Con la sua esegesi del secondo racconto della creazione (KD III/1, 262-377), K. Barth ci mostra come la creazione non soltanto promette, annuncia e prelude l'alleanza, ma – senza identificarsi con essa – già la prefigura nella misura in cui l'anticipa; essa stessa è già un segno unico dell'alleanza, un vero sacramento» (KÜNG, *La giustificazione*, 35).

¹⁴⁵ *Ibidem*, 35.

anza, poiché la grazia dell'alleanza abbraccia previamente la grazia della creazione». ¹⁴⁶ Lo stato originario di giustizia è la prova che l'uomo non aveva bisogno di una nuova giustificazione redentiva, perché si trovava ormai in alleanza col Dio della grazia. Nell'ottica di Barth, allora, «l'alleanza è condizione della giustificazione, la quale è compimento dell'alleanza». ¹⁴⁷

A questo punto, Küng si fa eco dell'obiezione fondamentale di Barth alla teologia cattolica: «considera seriamente la giustificazione come l'atto di grazia della sovranità di Dio?» ¹⁴⁸ Non è forse l'insistenza cattolica nell'autonomia della creazione un'affermazione pericolosa e poco cristiana, in quanto sembra uno svuotamento dell'incarnazione *di Dio*? ¹⁴⁹ La domanda si può porre ancora in questi termini: «Gesù Cristo è sempre e dovunque *principium et finis, alpha et omega*, inizio e fine di tutte le vie di Dio? Gesù Cristo svolge un compito nella dottrina 'cristiana' della creazione secondo la dogmatica cattolica?» ¹⁵⁰ Oppure: «nella dottrina cattolica sulla giustificazione non si ha forse un'*analogia entis* che non è subordinata all'*analogia fidei*?» ¹⁵¹

A queste obiezioni risponde Küng ponendo a sua volta delle domande a Barth dall'altro punto di vista, quello cattolico: «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*?» ¹⁵² O ancora: «l'onore di Dio non è forse diminuito, perché è diminuita la gloria della sua creatura? [...]. L'atto divino della grazia non è forse debole e non convincente, perché l'uomo non è veramente graziato? [...]. L'uomo e quindi l'umanificarsi di Gesù Cristo sarebbero presi in tutta la loro serietà? In definitiva, la creatura non è un fallimento come compagna di Dio? Non si tratta forse, anche nell'intervento di K. Barth in favore della creatura, d'un semplice richiamo, d'un prevenire i problemi che vengono posti qui?» ¹⁵³

Qui si cela un evidente paradosso dell'esistenza cristiana, che Küng vede affermato nella Scrittura: «l'uomo è totalmente peccatore, dalla testa ai piedi. Ma insieme: l'integrità della sua natura umana e il suo essere in alleanza con Dio restano intatti. Così entrambe le cose sono vere: l'uomo non è interamente corrotto e tuttavia l'uomo è interamente corrotto». ¹⁵⁴

¹⁴⁶ *Ibidem*, 37.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 38.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 104; cfr. *ibidem*, 45.

¹⁴⁹ Cfr. *ibidem*, 45.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 106.

¹⁵¹ *Ibidem*, 107.

¹⁵² *Ibidem*, 47.

¹⁵³ *Ibidem*, 107.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 65. Anche se non possiamo qui entrare in merito alla questione, Küng dedica spazio a mostrare come «K. Barth insegna chiaramente la giustificazione (*iustum facere*, ted. *Gerechtmachung*) interna dell'uomo!» (KÜNG, *La giustificazione*, 83). Questa affermazione ha suscitato non poche perplessità in autori cattolici, tra i quali lo stesso Bouyer, direttore della tesi, che ritengono troppo ottimista nei confronti di Barth la esposizione di Küng; cfr. H. DE LUBAC, *Il dialogo cattolico con Karl Barth*, in *Paradosso e mistero nella Chiesa*, Opera Omnia (Sezione Terza: Chiesa), IX, Jaca Book, Mi-

In ambo le questioni, sia quella posta da Barth alla teologia cattolica che quella di Küng a Barth, si tratta in definitiva di chiedersi: come capire il cristocentrismo della Rivelazione? A questo proposito, Küng osserva che Barth non sembra aver colto l'obiezione balthasariana che rilevava in lui una 'strettoia cristologica'. E si chiede: forse l'obiezione non è stata chiaramente esposta? Forse non si è voluto capirla? Oppure esiste, in realtà, fra le due concezioni un'identità nascosta? Vista la difficoltà a rispondere a queste domande,¹⁵⁵ Küng si propone di sviluppare una esposizione cristocentrica cattolica del mistero della creazione.

3. *Esposizione cristocentrica cattolica del mistero della creazione*

Nella sua ricerca dell'essenzialità del mistero, Küng fa un'acuta osservazione quando dice che «la dottrina della giustificazione non è il dogma centrale del cristianesimo – questa era da sempre la dottrina cattolica, e qui K. Barth, contro Lutero, segue la miglior tradizione cattolica –, il dogma centrale del cristianesimo è il mistero del Cristo: il mistero nel quale è rivelato il mistero del Dio trino, come anche il mistero di tutta la creazione [...]. La dogmatica è veramente dogmatica cristiana, solo se è integralmente considerata in Gesù Cristo».¹⁵⁶ Ciò non vuol dire che si deva opporre una teologia cristocentrica ad una teologia teocentrica. Se in Gesù è manifesta la pienezza della divinità corporalmente, se il Padre si rivela nel Figlio, è chiaro allora che «più una dogmatica è teocentrica, più è cristocentrica, e viceversa».¹⁵⁷ Questa consapevolezza, secondo Küng – e qui si trova ancora in sintonia con le conclusioni di Balthasar –, ha portato alla teologia cattolica contemporanea ad assumere, come vigorosa istanza, un orientamento decisamente cristocentrico.¹⁵⁸

lano 1979, 201-212. L'originale di questo scritto fu pubblicato in *Dokumente*, e fu la risposta da parte di de Lubac alla recensione critica che Küng aveva dedicato all'amico e confratello Bouillard sulla stessa rivista: cfr. H. KÜNG, *Dialog mit Karl Barth*, «Dokumente» 14 (1958) 236-237; H. DE LUBAC, *Zum katholischen Dialog mit Karl Barth*, «Dokumente» 14 (1958) 448-454. Küng tornò sulla questione; H. KÜNG, *Zum katholischen Dialog mit Karl Barth (Antwort auf H. de Lubac)*, «Dokumente» 15 (1959) 31. Su questo *affaire* e le diverse versioni dei protagonisti, cfr. H. DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, Jaca Book, Milano 1992, 217-218; VODERHOLZER, *Incontro*, 54-55; KÜNG, *La mia battaglia*, 171; RUSSO, *La giustificazione*, 207.

¹⁵⁵ Cfr. KÜNG, *La giustificazione*, 101.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 136. Segnaliamo incidentalmente che qui si aggancia la critica luterana alla tesi di Küng, in quanto ovviamente non si possono ignorare le differenze fra Lutero e Barth, e quindi, non si dovrebbe dare l'impressione che la posizione di Barth rappresenti il protestantesimo come un tutto. Al contempo, non si deve sottovalutare il positivo influsso di quest'opera nel progressivo avvicinamento nel dialogo ecumenico che seguì: cfr. DAHLKE, *Karl Barth*, 146-148, con bibliografia; e RUSSO, *La giustificazione*, 224-226, con bibliografia.

¹⁵⁷ KÜNG, *La giustificazione*, 137.

¹⁵⁸ Cfr. *ibidem*, 137. Sul cristocentrismo come prospettiva fatta propria dalla teologia cattolica contemporanea la letteratura è quasi sconfinata. Per una sintesi del tema con bibliografia, cfr. G. MOIOLI, *Cristocentrismo*, in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Roma 1977, 210-222; è ormai classico lo studio di R. LATOURELLE, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Citadella, Assisi 1982.

Riprendendo un bel testo di San Bernardo, dove la giustificazione in Cristo è messa in stretta connessione con la creazione fatta in Lui,¹⁵⁹ Küng osserva: «La creazione non è la riconciliazione né la consumazione, ma redenzione e consumazione in Gesù Cristo si fondano nella creazione in Gesù Cristo. Gesù Cristo è essenzialmente redentore e perfezionatore del mondo, ma anche la creazione è avvenuta nello stesso Gesù Cristo. Quale teologo cattolico potrebbe disattendere la forza delle testimonianze bibliche che parlano del mistero di Gesù Cristo nella creazione?»¹⁶⁰

Da qui parte, infatti, un'analisi dei testi neotestamentari che sono ormai diventati un *locus* nel trattare di questo argomento (1 Cor 8,6; Col 1,15-17; Ef 1,3-6; Eb 1,1-3.; Gv 1,1-4; ecc.) e che, nell'attribuire a Cristo un ruolo nell'opera creatrice, segnalano al mistero della sua preesistenza nel seno del Padre.¹⁶¹ «Così, secondo la sacra Scrittura, Gesù Cristo (e mediante lui il Padre nello Spirito Santo) è origine e ragion d'essere, immagine primordiale e modello, luce e forza, significato e salvezza, sostegno e scopo della creazione. Tutta la creazione è cristiforme, e per conseguenza ha una struttura nascostamente trinitaria».¹⁶²

Mentre ci sono tanti testi nella tradizione dei Padri sulla creazione in Cristo, Küng riconosce che purtroppo questo importante aspetto del mistero cristiano

¹⁵⁹ «Igitur qui recte sapiunt, triplicem confitentur operationem, non quidem liberi arbitrii, sed divinae gratiae in ipso, sive de ipso. Prima, creatio; secunda, reformatio; tertia est consummatio. Primo namque in Christo creati sumus in libertatem voluntatis; secundo reformamur per Christum in spiritum libertatis; cum Christo deinde consummandi in statum aeternitatis. Siquidem quod non erat, in illo creari oportuit qui erat; per formam reformari deformem; membra non perfici nisi cum capite» (SAN BERNARDO DI CLAIRVAUX, *De gratia et libero arbitrio*, PL 182, 1027s).

¹⁶⁰ KÜNG, *La giustificazione*, 148. «Gesù Cristo non è solo il *culmen et finis* della creazione, ma anzitutto ed in prima istanza è il suo *principium et fundamentum*. È la sua sussistenza. Egli non esiste a causa della creazione, ma la creazione esiste a causa di lui» (*Ibidem*, 160). «Tutti i numerosi testi sulla creazione in Gesù Cristo sono inseriti sempre nel rapporto con la redenzione. Perciò il mistero cristico della redenzione è già nascostamente presente nel mistero della creazione [...]. Perciò la creazione di fatto è già misteriosamente orientata verso la chiesa. Nella creazione di fatto è già misteriosamente fondato l'eterno disegno salvifico, che Dio ha formato in Gesù Cristo per la salvezza di tutti gli uomini attraverso la chiesa» (*Ibidem*, 178).

¹⁶¹ «C'è una preesistenza di Cristo prima della creazione. Così il teologo non può considerare l'incarnazione unicamente *sub specie temporis*, deve anche, per quanto la sua trattazione sarà sempre frammentaria, cercare di vederla *sub specie aeternitatis*» (*Ibidem*, 304). Küng mette però in guardia contro le spiegazioni razionalistico-neognostiche della preesistenza di Cristo: «sarebbe altrettanto errato rappresentarsi che il *Logos* divino sia 'già' diventato uomo in un'eternità 'pre-temporale', come anche rappresentarsi che il *Logos* divino sia 'non ancora' diventato uomo in una eternità 'pre-temporale'» (*Ibidem*, 306).

¹⁶² KÜNG, *La giustificazione*, 149; che in questi testi si parli di Cristo e non meramente del Verbo è per Bonsirven ben chiaro, come anche per Brinkmann, col quale Küng si manifesta d'accordo, nell'esegesi degli inni paolini, sul fatto che l'apostolo pensi sempre all'uomo-Dio concreto e storico, «non solo a Cristo come Dio od a Cristo come uomo» (*Ibidem*, 309); le opere citate sono: J. BONSIIVEN, *Théologie du Nouveau Testament*, Aubier, Paris 1951, e A. BRINKMANN, *Die kosmische Stellung des Gottmenschen in Paulinischer Sicht*, «Wissenschaft und Weisheit» 13 (1950) 6-33. Tuttavia, un'altra cosa è se si sta parlando della natura divina o umana di Cristo, il che, secondo Küng, non sarebbe una questione decisiva: cfr. KÜNG, *La giustificazione*, 150. Più avanti, però (cfr. *ibidem*, 311), cita un testo di San Tommaso per difendere che Gesù Cristo sta nell'eternità di Dio, non in forza della sua natura umana, ma della sua persona divina: *non enim ille homo, secundum quod homo est, semper fuit, sed secundum quod est Filius Dei* (*Super Rom.*, cap. 1, l. 3).

è stato trascurato nella storia successiva. Anzi, secondo lui, «la storia dei dogmi relativa a questa verità di fede deve ancora essere scritta. Sarà una significativa storia dell'evoluzione, ma senza dubbio anche dell'oblio. Non che tale verità di fede sia del tutto scomparsa, ma non è stata sempre nel profondo della coscienza. Colpiscono ogni lettore di scritti patristici i frequenti richiami dei padri ai rispettivi passi biblici. Ma non si può affermare che questi passi biblici abbiano svolto una simile funzione nella teologia delle Somme medioevali». ¹⁶³ Ovviamente, se questo è così, ciò deve rispondere a delle motivazioni precise, le quali meritano una ricerca approfondita, ¹⁶⁴ in attesa della quale Küng individua almeno tre elementi: l'influsso delle eresie gnostiche (che rischiavano di far diventare Gesù una sorta di demiurgo), l'influsso della dottrina trinitaria agostiniana, e il modo metafisico e poco storico-salvifico di considerare questo aspetto. ¹⁶⁵

Sarebbe ingiusto, però, affermare che il medioevo teologico non si sia occupato della creazione in Cristo. L'ha fatto, ma in modo indiretto, nelle speculazioni sulla Trinità, e soprattutto, aggiunge Küng, nelle discussioni sul motivo dell'Incarnazione, «nelle quali la creazione nel Cristo fu rimessa in onore anzitutto attraverso la scuola francescana». ¹⁶⁶

In questo senso, Küng osserva che, anche se è solito dire che la tesi scotista e tomista parlano in qualche modo di un ordine ipotetico («cosa sarebbe successo se...»), in realtà lì è in gioco una questione ben reale, cioè il senso intrinseco dell'incarnazione. ¹⁶⁷ Entrambe le tesi sono allora degne di essere accolte. Infatti, mentre il desiderio scotista è quello di sottolineare che «il primato di Gesù Cristo non è solo una conseguenza del peccato, ma è una totale realtà già nel consiglio di Dio e nella creazione», il desiderio tomista invece è «il non oscurato carattere redentivo dell'incarnazione del Figlio di Dio». ¹⁶⁸ Di conseguenza, «noi non dobbiamo decidere né contro la tesi tomista né contro la tesi scotista. Potremo piuttosto – senza una sintesi a buon mercato – decidere in favore di ambe le tesi». ¹⁶⁹

Tutto questo implica la necessità di dover coniugare la prospettiva *de facto* con quella *de possibili*. «Un altro ordine, non creato nel Cristo, è possibile, e solo

¹⁶³ KÜNG, *La giustificazione*, 151.

¹⁶⁴ Per quanto noi sappiamo, ci sembra che questo compito è stato assolto pochi anni dopo, almeno in una parte importante, da L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, Herder, Freiburg 1963, che, all'interno della nota serie tedesca di monografie sulla storia dei dogmi, è diventata un'opera di riferimento essenziale.

¹⁶⁵ Cfr. KÜNG, *La giustificazione*, 152.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 153.

¹⁶⁷ Cfr. *ibidem*, 160.

¹⁶⁸ *Ibidem*, 182. Küng fa sua l'osservazione di Féret, il quale afferma che «lungi dunque dal rivendicare meno di chiunque altro l'assoluto primato di Gesù Cristo, la teologia tomista trarrebbe la sua originalità e il suo valore dal fatto che, con tutta la forza del suo punto di partenza realista si rifiuta di considerare tale primato astraendo dalla funzione redentrice di Gesù Cristo» [H.-M. FÉRET, *A propos de la primauté du Christ*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 27 (1938) 69-72, qui 71; cfr. IDEM, *Creati in Christo Jesu*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 30 (1941) 96-132, citato e tradotto in KÜNG, *La giustificazione*, 182].

¹⁶⁹ KÜNG, *La giustificazione*, 160.

così è garantita la stretta soprannaturalità del presente ordine cristiano. Ma – presupposto questo – non esiste motivo di escludere dalla sua esistenza nel Cristo qualsiasi realtà in quest'ordine che di fatto esiste: *tutto* è nel Cristo, *mediante* lui e per lui, tutto ha esistenza in lui». ¹⁷⁰ Come ha richiamato l'enciclica *Humani generis*, «Dio avrebbe potuto creare un ordine puramente naturale, cioè un ordine non creato in Gesù Cristo [...]. Dobbiamo dunque distinguere una duplice gratuità (creazione e creazione in Gesù Cristo), altrimenti non sarebbe garantita la soprannaturalità specifica dell'ordine creato in Gesù Cristo». ¹⁷¹ Subito però occorre ricordare che «trattando di quest'ordine naturale, si tratta d'un ordine 'puro' *in quanto* ordine 'puro'; e in nessun caso l'uso di questa tesi necessaria ed utile deve condurre a 'profanare' qualsiasi cosa che esiste di fatto, poiché viene esclusa dalla sua 'sussistenza' in Gesù Cristo e viene posta come assoluta [...]. Il reale è investito soprannaturalmente attraverso il fondamento cristologico». ¹⁷² Non c'è spazio nella visione cristiana per un naturalismo autonomo, giustamente denunciato da Henri de Lubac.

Bisogna pertanto distinguere creazione e incarnazione, ¹⁷³ e al contempo vedere la loro relazione in un modo non estrinseco. Si può dire allora che «in previsione del peccato, *propter nos homines et propter nostram salutem*, il Dio di grazia ha in anticipo creato tutto unicamente in Gesù Cristo, il nostro redentore, ha stabilito in lui l'indefettibile sussistenza di tutte le cose». ¹⁷⁴

4. Risposta, critica e domande a Barth

Dopo questa analisi, Küng pensa di aver mostrato come «alla domanda di Barth se la dottrina cattolica prende sul serio la giustificazione come atto grazioso della sovranità di Dio si è risposto affermativamente. Il Dio di Gesù è principio, centro e fine di tutto». ¹⁷⁵ La presentazione cattolica del mistero della creazione non ha spazio per un'autonomia non cristiana, non è un campo profano, «ma è inclusa nell'unico piano salvifico, che Dio ha preparato in Gesù Cristo, avvolto nel mistero di peccato e di grazia». ¹⁷⁶ A proposito della rivelazione di Dio nel-

¹⁷⁰ *Ibidem*, 156. Notiamo di passaggio che la terminologia di opposizione *de facto/de possibili*, da noi impiegata per riferirci al testo di Küng, è una prospettiva tipicamente presente in Ockham, a proposito della distinzione fra la potenza di Dio ordinata e assoluta, diversamente da Scoto, che era solito contrapporre piuttosto *de facto/de iure*; su questo tema cfr. l'interessantissimo studio di H. SCHRÖCKER, *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*, Akademie Verlag, Berlin 2003, specialmente 60-65. Anche se qui non possiamo entrare nella questione, la distinzione in senso occamista esercitò un influsso non irrilevante negli sviluppi della comprensione del rapporto fra naturale e soprannaturale nei secoli successivi, inclusa l'ipotesi della natura pura.

¹⁷¹ *Ibidem*, 157.

¹⁷² *Ibidem*, 157.

¹⁷³ Cfr. *ibidem*, 301.

¹⁷⁴ *Ibidem*, 177.

¹⁷⁵ *Ibidem*, 289.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 207.

la creazione, che una teologia cattolica non può mai negare, Küng si chiede se essa sia realmente diversa dalla rivelazione cristiana: «Essa non ha realmente nessun rapporto con Gesù Cristo? Si è riflettuto abbastanza al fatto fondamentale che ‘tutto è stato creato mediante lui e per lui’ (Col 1,16) e che ‘tutto sussiste in lui?’ [...]. Si è più o meno potuto dimenticare la struttura cristologica, trinitaria, dell’intera creazione, che con la terminologia ‘naturale’ – ‘soprannaturale’ non può essere assolutamente descritta senza ambiguità? Si è potuto dimenticare che già nella creazione la rivelazione di Dio avviene radicalmente in Cristo, cioè nella prospettiva della salvezza, nel campo di forze di peccato e grazia, d’incredulità e fede?»¹⁷⁷ Bisogna pertanto respingere il rimprovero fondamentale di Barth sulla relativizzazione cattolica della sovranità di Dio e il padroneggiarsi di Gesù Cristo e la sua grazia; ciò non vuol dire che alcune sue ammonizioni non siano senza fondamento nei confronti di certe presentazioni della dottrina cattolica. Pertanto «non si può ignorare che, nella dottrina sulla giustificazione vista nel suo insieme, esista un fondamentale accordo tra la dottrina di Karl Barth e la dottrina della chiesa cattolica».¹⁷⁸

Küng non si limita a questo punto, ma sottolinea come il nominalismo ha condizionato il modo luterano di concepire la giustificazione come una non-imputazione. Anche se questo conteneva una giusta contrapposizione al neopelagianesimo – ma provocò anche la reazione della Chiesa –,¹⁷⁹ in realtà, paradossalmente, qui si dà una mancata comprensione delle conseguenze della creazione in Cristo. A proposito degli insegnamenti del Concilio Arausicano II, Küng fa vedere che «l’uomo rimane uomo, perché la misericordia e la grazia di Dio l’hanno perdonato, conservato nella pazienza per la giustificazione, e questo precisamente attraverso l’efficace, preveniente ed operante già nella creazione, potenza di grazia di Gesù Cristo»;¹⁸⁰ e così, «i riformatori errarono quando hanno considerato lo stato del peccatore come del tutto senza grazia; essi dimenticavano anche l’essere in Gesù Cristo della creatura peccatrice».¹⁸¹

In questa prospettiva, una concezione cattolica della formula *simul iustus et peccator* sarebbe possibile, come ha fatto notare Schmaus, «se fosse stata intesa non come metafisica, ma concreto-storica».¹⁸² La stessa cosa si potrebbe dire

¹⁷⁷ *Ibidem*, 344.

¹⁷⁸ *Ibidem*, 290. Cfr. *Ibidem*, 207; 389. Alla fine del libro si aggiunge, in linea con quanto Balthasar aveva suggerito per il tema natura/grazia, che «questo studio ha mostrato che tra la dottrina di Barth e quella dei cattolici sulla giustificazione le differenze non sono tali da dividere le chiese, ma solo divisioni di scuole» (KÜNG, *La giustificazione*, 390). Bisognerebbe allora spiegare, dice ancora con Balthasar, perché se c’è accordo sulla prima serie di temi (creazione, peccato, cristologia), non esiste invece sulla seconda (ecclesiologia, sacramenti): cfr. KÜNG, *La giustificazione*, 291.

¹⁷⁹ Cfr. *Ibidem* 232.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 189.

¹⁸¹ *Ibidem*, 193.

¹⁸² *Ibidem*, 254. Il riferimento è a M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik III/2: Die göttliche Gnade*, Max Hueber Verlag, München 1956, 120: „Luthers Formel *simul iustus et peccator* wäre von der Verurteilung des Tridentinums nicht getroffen, wenn sie nicht metaphysisch, sondern konkret-geschichtlich gemeint ist“.

a proposito della cooperazione umana alla grazia, la quale non toglie nulla alla gloria di Dio, anzi, farebbe capire come «dal *panergismo* di Dio non deriva un *monoergismo* di Dio, ma – è questa la più bella meraviglia del *panergismo* di Dio – il *sinergismo* dell'uomo con l'agire di Dio». ¹⁸³

Dopo queste osservazioni, Küng si chiede se, così come Barth ha segnalato le possibili deviazioni di una teologia cattolica riguardo la giustificazione, non si potrebbero segnalare anche le possibili difficoltà di una esagerazione della *vis polemica* dell'istanza fondamentale di Barth, cioè l'esaltazione della sovranità della grazia di Dio in tutte le cose, e sostiene che «nella dottrina dell'elezione tende all'apocatastasi, nella dottrina sulla creazione alla svalutazione dell'indipendenza della creatura, nella dottrina sul peccato all'assoluzione dialettica ed alla giustificazione del peccato, nella soteriologia a trascurare l'aspetto ontico-creaturale». ¹⁸⁴ Küng chiarisce subito che si tratta di tendenze, che mai diventano nella posizione di Barth errori né esagerazioni. Segnala, infatti, come frutto del dialogo tra alcuni teologi cattolici e Barth, che in quest'ultimo non ci sia più l'insistenza nella critica alla questione dell'*analogia entis*. ¹⁸⁵

Dopo aver risposto, è ora il turno di fare alcune domande al teologo di Basilea. «La domanda del teologo cattolico è la seguente: La buona creazione del Dio buono è muta? Non parla alcuna parola? Veramente noi non pensiamo affatto ad una qualsiasi creazione d'un qualsiasi Dio! [...]. Noi non pensiamo al linguaggio di un'ipotetica creazione – liberamente esistente in neutralità 'metafisica' – d'un ipotetico Dio, né alla sapienza filosofica o teologica di questo mondo [...]. Noi non dimentichiamo che questa stessa creazione del Dio cristiano – per una misteriosa grazia di questo Dio – è stata operata mediante Cristo ed in Cristo ed in vista di Cristo, e che sussiste in lui. Come potrebbe essere ora, questa creazione, ch'è stata operata nella parola eterna del Padre e che nonostante il peccato ha in lui sussistenza, come potrebbe essere muta questa creazione? Ora, questa creazione non neutra, ma operata in Cristo, come potrebbe non parlare quale segno di Dio? [...]. Perché questa creazione operata e sussistente in Cristo non dovrebbe misteriosamente parlare al credente di Cristo, nel quale essa – nonostante il peccato – sussiste?» ¹⁸⁶

Küng segnala come Barth si sia concentrato sempre più su Gesù Cristo, e come partendo da qui, egli abbia appreso anche a conoscere la buona creazione di Dio, contro la quale neanche il peccato può finalmente prevalere. «Ma ha egli tirato tutte le conseguenze dalla sua concentrazione cristologica e dalla dottrina sulla creazione? Le ha tirate in specie per la sfera della conoscenza, in specie della conoscenza di Dio? [...]. Karl Barth non potrebbe diminuire realmente la sovrana

¹⁸³ *Ibidem*, 278.

¹⁸⁴ *Ibidem*, 292.

¹⁸⁵ Cfr. *ibidem*, 338.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 356-357.

gloria della parola di Dio, nella misura in cui egli diminuisce il trionfo di questa parola nella creazione, nell'uomo?»¹⁸⁷

VI. BILANCIO DI UNA RICEZIONE

Le tre opere analizzate, nella loro diversità di prospettive, e aldilà delle vicende personali, coincidono in alcuni elementi importanti, come mostrano i riferimenti positivi, da noi segnalati, di Balthasar, il quale fa in qualche modo da ponte. È vero che, mentre Balthasar e Bouillard si sono concentrati su un gruppo di tematiche teologico-fondamentali, Küng è entrato invece nell'ambito propriamente dogmatico. Da qui che, mentre i primi due si sono sforzati maggiormente nel mostrare come il binomio creazione/alleanza si ricollega direttamente con la problematica plurisecolare fra natura e grazia, il terzo ha dedicato più spazio a sviluppare le implicazioni di una seria ripresa della verità neotestamentaria della creazione in Cristo, come espressione culminante del rapporto fra creazione e alleanza, inteso da Barth a partire dai racconti genesiaci.

Per quanto riguarda i risultati o la valutazione d'insieme, dovremo invece accorpore i due teologi svizzeri e mettere come contrappunto quello francese. Infatti, sia Balthasar che Küng non esitano ad affermare, come conclusione delle loro indagini, che la posizione sostanziale di Barth, sia per quanto riguarda il rapporto fra natura e grazia nel primo caso, sia in ciò che si riferisce alla giustificazione, nel secondo, non differisce da quella cattolica più di quanto non differisca, all'interno del cattolicesimo stesso, la posizione di una scuola teologica rispetto ad un'altra. Più cauto, e dunque meno ottimista si mostra Bouillard, che, avendo studiato in dettaglio la *Dogmatica ecclesiale* del teologo di Basilea, e apprezzando il suo tentativo di ristabilire, per così dire, la sovranità di Dio, ne segnala tuttavia l'assenza di una adeguata comprensione della sostantività della natura creata.

Ecco i primi frutti di questo dialogo teologico: una decisa assunzione del cristocentrismo nella teologia cattolica, e quindi dell'intrinseca relazione fra creazione e alleanza, e una non meno decisa affermazione della distinzione fra natura e grazia,¹⁸⁸ e pertanto dell'autonomia relativa dell'ordine creato e della creatura libera in esso.

¹⁸⁷ *Ibidem*, 357.

¹⁸⁸ In realtà, un altro dibattito si sviluppa insieme a questo, in parte in modo parallelo, ma con evidenti punti di contatto, e cioè la questione sollevata dall'opera di H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Aubier, Paris 1946. Su questo tema mi permetto di rimandare a S. SANZ, J. WATSON, *The Revival of the Notion of Pure Nature in Recent Debates in English Speaking Theology*, «Annales Theologici» 31 (2017) 173-252. Lo stesso de Lubac, in uno scritto posteriore ai dibattiti dei primi anni, stabilisce la connessione quando afferma, citando Mouroux, che «se nell'universo vi sono dei piani differenti di analisi (creazione, peccato, redenzione) non vi sono due ordini differenti, ma uno solo, quello dell'alleanza, di cui la creazione è il primo momento e di cui Cristo è l'Alfa e l'Omega, l'inizio e la fine; e questo ordine è soprannaturale» (H. DE LUBAC, 'Soprannaturale' al Concilio Vaticano II, in *Spirito e Libertà*, Opera Omnia, XIII, Jaca Book, Milano 1981, 350; la citazione corrisponde a H. MOUROUX, *Sur la dignité de la personne humaine*, in *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Cerf, Paris 1967, 232).

Non sembra dunque un caso che, in occasione del suo settantesimo compleanno, guardando in prospettiva il suo percorso teologico, Barth riconoscesse che, tra le questioni in cui si poteva apprezzare un approfondimento lungo la sua traiettoria, si trovava il fatto di «aver imparato a parlare di Dio Creatore in modo che l'uomo, in quanto sua creatura, non venga oscurato ma messo in luce nel rapporto che a lui lo lega».¹⁸⁹

Come abbiamo indicato altrove, altri passi seguiranno nella storia di questa ricezione: l'assunzione della formula su creazione e alleanza in autori importanti degli anni sessanta del secolo scorso come Rahner e Ratzinger;¹⁹⁰ e la sua incorporazione nell'esposizione della dottrina sulla creazione nell'influente Dogmatica *Mysterium salutis*.¹⁹¹ Di come la formula si sia diffusa nella teologia cattolica in quegli anni sessanta dà anche idea il fatto che nell'opera di P. Schoonenberg, intitolata *Alleanza e creazione*, pubblicata per la prima volta nel 1968, non solo non c'è un riferimento alla paternità barthiana della messa in relazione di questa coppia di concetti, in quanto ormai si considera un abbinamento pacificamente accettato, ma addirittura si procede ad una significativa inversione nell'ordine dei termini della formula.¹⁹² Negli anni successivi, la prospettiva cristocentrica della creazione conobbe un particolare sviluppo nella teologia italiana.¹⁹³

Proprio per questi motivi, sarà importante, per la storia di questa ricezione, farsi carico del contrappunto costituito dalle posizioni che, all'interno della teologia protestante, si sono alzate per segnalare alcune insufficienze nella formulazione di Barth (fondamentalmente cosmologica e escatologica), soprattutto da autori come J. Moltmann e W. Pannenberg,¹⁹⁴ i quali sono stati anche molto influenti in ambito cattolico.

¹⁸⁹ BUSCH, *Karl Barth*, 377.

¹⁹⁰ Cfr. J. RATZINGER, K. RAHNER, ET AL., *Schöpfung*, in J. HÖFER, K. RAHNER (a cura di), *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX, Herder, Freiburg i/B 1964², 460-476. Cfr. SANZ, *La relación*, 151-156.

¹⁹¹ L'assunzione della formula e la sua prospettiva si può vedere già nel titolo generale del capitolo (che riproduciamo sotto), come anche nei titoli della sezione biblica (*L'asserzione biblica fondamentale: la creazione quale presupposto dell'alleanza nell'AT; creazione in Cristo*), e nell'ultima parte di riflessione teologica (*Creazione e alleanza come problema di natura e grazia*): cfr. W. KERN, F. MUSSNER, G. MUSCHALEK, *La creazione quale origine permanente della salvezza*, in J. FEINER, M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis. Manuale di teologia come storia della salvezza*, II/2, Queriniana, Brescia 1985⁴, 57-210 (orig. 1967). Cfr. SANZ, *La relación*, 77-84.

¹⁹² Cfr. P. SCHOONENBERG, *Alleanza e creazione*, Queriniana, Brescia 1972. Cfr. SANZ, *La relación*, 185-191.

¹⁹³ Senza pretesa di esaustività, cfr. COLOMBO, *La teologia della creazione nel XX secolo*, in R. VANDER GUCHT, H. VORGLIMLER (a cura di), *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova Editrice, Roma 1972, III, 44-66; G. BARBAGLIO, G. COLOMBO, *Creazione*, in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1977, 184-210; G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo: saggio di protologia*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1991; M. BORDONI, *L'orizzonte cristocentrico della creazione in relazione alla questione della sua visione antropocentrica*, in P. GIANNONI (a cura di), *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, Il Messaggero, Padova 1993, 367-398; G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo: note storiche per un tema eterno*, Jaca Book, Milano 1994.

¹⁹⁴ Cfr. J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung*, Kaiser, München 1985; W. PANNENBERG, *Die Schöpfung der Welt*, in *Systematische Theologie*, II, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 15-201. Cfr. SANZ, *La relación*, 122-128 e 128-132; per uno studio più dettagliato del pensiero di Pannenberg, si veda il

Ho anche individuato nel mio precedente studio un intreccio di chiavi di lettura del rapporto tra creazione e alleanza, che mi sembra, dopo questo approfondimento, tuttora valido.¹⁹⁵ Applicando quello schema allo studio che ora concludiamo, si potrebbe sintetizzare dicendo che Barth ha sviluppato una chiave antropologica e cristologica, e che ha capito in modo crescente, anche se sembra che non sia arrivato ad essere del tutto soddisfacente, l'importanza di una chiave ontologica (*l'analogia entis*). Mentre Balthasar e Küng si sono concentrati nel mostrare la formula nell'intreccio fra chiave antropologica e cristologica, è stato Bouillard che ha insistito maggiormente sulla necessità della chiave ontologica. Non abbiamo invece trovato appena riferimenti in questi autori, cosa che avverrà in seguito, all'importanza della chiave cosmologica e di quella escatologica.

In ogni caso, è evidente che queste prime opere hanno contribuito in modo decisivo ad assumere, in seno alla teologia cattolica, la formula di Barth sul rapporto fra creazione e alleanza, la quale è arrivata anche agli insegnamenti magisteriali della Chiesa.¹⁹⁶ Anche se non sono mancati riferimenti al binomio creazione/alleanza nel magistero di Giovanni Paolo II,¹⁹⁷ è stato questo un tema particolarmente presente negli insegnamenti di Benedetto XVI, come vedevamo nella citazione in apertura di queste pagine. Il fatto non sorprende tenendo presente che, precisamente da teologo, Joseph Ratzinger era stato tra i primi ad accogliere la formula nelle sue lezioni e pubblicazioni.¹⁹⁸ Così, in una meditazione poteva affermare: «La storia della salvezza [...] è il movente di tutto, il motivo della creazione. Tutto è creato perché ci sia questa storia, l'incontro tra Dio e la sua creatura. In questo senso, la storia della salvezza, l'alleanza, precede la creazione».¹⁹⁹ E, in un'altra occasione, sosteneva in modo convinto che «per me, il rinnovamento

mio libro *El futuro creador del Dios trinitario. Un estudio en la Teología Sistemática de Wolfhart Pannenberg*, Edicep, Valencia 2007.

¹⁹⁵ Cfr. SANZ, *La relación*, 317-356; in inglese con degli aggiornamenti, IDEM, *Creation and Covenant*, 226-249.

¹⁹⁶ «La rivelazione della creazione è, così, inseparabile dalla rivelazione e dalla realizzazione dell'Alleanza dell'unico Dio con il suo popolo. La creazione è rivelata come il primo passo verso tale Alleanza, come la prima e universale testimonianza dell'amore onnipotente di Dio» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 288; cfr. anche nn. 280, 357).

¹⁹⁷ Per limitarci alle encicliche: cfr., ad esempio, *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 9; *Dives in misericordia*, 30-XI-1980, n. 4; *Laborem exercens*, 14-XI-1981, n. 4; *Dominum et vivificantem*, 18-V-1986, n. 27, 34 e 42; *Veritatis Splendor*, 6-VIII-1993, n. 12 e 114. Ci sono riferimenti a questo tema già nel libro di K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Lev, Città del Vaticano 1981, 43-50, dove si dice che «la coscienza della creazione è il fondamento della coscienza della Chiesa» (*ibidem*, 49).

¹⁹⁸ Cfr. S. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación. Los apuntes de Münster de 1964*, «Revista Española de Teología», 74 (2014) 40; IDEM, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación: los apuntes de Münster de 1964 (II)*, «Revista Española de Teología», 74 (2014) 202-211; IDEM, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación: los apuntes de Münster de 1964 (y III)*, «Revista Española de Teología», 74 (2014) 495; IDEM, *La dottrina della creazione nelle lezioni del professor Joseph Ratzinger: gli appunti di Regensburg (1976)*, «Annales Theologici» 30 (2016) 260-265.

¹⁹⁹ BENEDETTO XVI, *Meditazione nella Congregazione Generale della XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, 6-X-2008.

della dottrina della Creazione ed una nuova comprensione dell'inscindibilità di Creazione e Redenzione riveste una grandissima importanza».²⁰⁰

La ricezione della formula di Barth costituisce pertanto un bel frutto della dimensione teologica del dialogo ecumenico, che speriamo porti con sé ancora tanti altri.

ABSTRACT

Partendo da una citazione di Benedetto XVI nel corso di una omelia, ci proponiamo in queste pagine di analizzare la prima ricezione nella teologia cattolica della formula sul rapporto fra creazione e alleanza coniata da Karl Barth nella sua *Dogmatica ecclesiale*. Dopo una sezione dedicata al teologo di Basilea, vengono passate in rassegna tre importanti opere degli anni cinquanta del secolo scorso, quelle di Hans Urs von Balthasar, Henri Bouillard e Hans Küng. Tutte queste opere coincidono nell'accettare la suddetta formula, con delle precise osservazioni e critiche, che variano a seconda dell'autore, come sintetizziamo nel bilancio conclusivo, in modo che in questo tema si può vedere un frutto della dimensione teologica del dialogo ecumenico, a cinquecento anni dalla riforma.

Benedict XVI referred in a homily to the relation between creation and covenant with the formula created by Karl Barth in his *Church Dogmatics*. Taking occasion on this, the aim of the present study is to analyze the first reception of that formula in the Catholic theology. We consider here three important works published in the fifties of last century: those of Hans Urs von Balthasar, Henri Bouillard and Hans Küng. All of them accept the formula, with suggestions and criticisms, that vary according to the author, as we summarize in the final balance. Five hundred years after the reformation, we can see in this fact a fruit of the theological aspect of the ecumenical dialog.

²⁰⁰ BENEDETTO XVI, *Incontro con il clero della Diocesi di Bressanone*, 6-VIII-2008. Anche se non si può dire che la prospettiva sia completamente assente, non troviamo dei riferimenti espliciti al rapporto fra creazione e alleanza nell'enciclica di FRANCESCO, *Laudato si'*, 24-V-2015, che privilegia, nella riflessione sulla creazione, il punto di vista del dialogo con altri credenti, e in generale con tutti gli uomini.