

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ENRICO CERASI

L'eterna autodeterminazione di Dio. Note sulla dottrina dell'elezione di Karl Barth

“Gesù Cristo, così come ci viene attestato nella Sacra Scrittura, è l'unica parola di Dio. Ad essa dobbiamo prestare ascolto; in essa dobbiamo confidare e ad essa dobbiamo obbedire in vita e in morte”
(*Dichiarazione teologica del Sinodo confessante di Barmen, 1934*)

ABSTRACT: This essay reconstructs the Barthian doctrine of God's eternal predestination as expounded in the second volume of *Kirchliche Dogmatik* dedicated to the doctrine of God. Two things, above all, should be noted. On the one hand, Barth considers it necessary to preserve the profound intention of the traditional doctrine of predestination. Indeed, it was aimed at preserving God's personality; in particular, the fact that the Christian God is an absolutely free Person. Unlike Hegel's absolute spirit, the Christian God chooses freely. On the other hand, however, God's choice, for Barth, should not be seen as an act performed by a hidden and mysterious God. Instead, for Scripture, God's choice has the name of Jesus Christ. It is therefore Christ who is the subject and object of God's eternal election and rejection.

SOMMARIO: Questo articolo ricostruisce la dottrina barthiana della predestinazione eterna di Dio esposta nel secondo volume della *Kirchliche Dogmatik* dedicato alla dottrina di Dio. Due cose, soprattutto, vanno notate. Da una parte, Barth ritiene di dover preservare l'intenzione profonda della dottrina tradizionale della predestinazione. Infatti, essa intendeva garantire la personalità di Dio; in particolare, il fatto che il Dio cristiano è una Persona assolutamente libera. A differenza dello spirito assoluto di Hegel, il Dio cristiano sceglie liberamente. Dall'altra, però, la scelta di Dio, per Barth, non va considerata come un atto compiuto da un Dio nascosto e misterioso. Per la Scrittura, invece, la scelta di Dio ha il nome di Gesù Cristo. È dunque Cristo il soggetto e l'oggetto dell'elezione e della reiezione eterna di Dio.

KEYWORDS: God; Election; Damnation; Christ; Human Person

1. Nel 1942 Valdo Vinay diede alle stampe uno studio su Karl Barth, non destinato a grande risonanza ma a suo modo pionieristico. Un resoconto solo provvisorio, naturalmente, perché l'opera del teologo svizzero (1886-1968) era solo a metà del guado e avrebbe conosciuto altri fondamentali sviluppi nel successivo ventennio. In ogni caso, in un panorama culturale, quello italiano, in cui si conosceva a malapena il *Römerbrief* (“ed è, né cangia stile”, verrebbe da aggiungere), con sorprendente lucidità un pastore e teologo valdese ne ricostruiva lo sviluppo intellettuale, almeno fino a quel momento. Senza drammatizzare il contrasto con i commenti paolini degli anni '20, secondo la prospettiva di von Balthasar, Vinay mostrava la novità costituita già dal *Fides quaerens*



intellectum e poi, soprattutto, dalla *Kirchliche Dogmatik* (all'epoca giunta al terzo tomo). Contro ogni teologia naturale, Barth pose nell'evento del tutto indebito della rivelazione di Dio in Cristo l'unico possibile fondamento della teologia e della fede.

Dio è conoscibile soltanto per mezzo di Dio. Sembra un circolo chiuso. Ma, in Gesù Cristo, noi non siamo fuori di questo circolo, ma dentro. E ciò avviene mediante lo Spirito Santo che crea in noi la fede. Il "pessimismo" antropologico soprafatto dall'"ottimismo" della grazia, tipico della chiesa apostolica e della Riforma, è giunto in Barth alle sue [sic] ultime conseguenze.¹

In negativo, ciò comporta il netto rifiuto di ogni teologia naturale e in generale di ogni 'punto d'aggancio' tra rivelazione ed esperienza; in positivo, un'originalissima dottrina della Rivelazione, della Trinità e della Personalità di Dio. Per Vinay, tutto ciò costituiva già una piccola-grande rivoluzione teologica, sia rispetto alla teologia naturale cattolica, sia al liberalismo neo-protestante. Entrambi venivano richiamati all'unico fondamento della fede cristiana, per la quale Gesù Cristo, così come testimoniato dalle Scritture, è l'unica Parola di Dio alla quale obbedire in vita e in morte, come lo stesso Barth scrisse in occasione del Sinodo teologico di Barmen.

Tutto questo è corretto. Nonostante gli anni trascorsi, lo studio di Vinay è assai più fondato della vulgata ancora circolante in Italia d'un Barth intransigente sostenitore del "Dio totalmente altro".² Ammesso che sia questo il contenuto del Römerbrief, sarebbe il caso di prendere atto che Barth ha dedicato la maggior parte della sua vita intellettuale alla *Kirchliche Dogmatik* (1932-1967), nella quale l'alterità di Dio è per lo meno riformulata. Vinay ne era consapevole, se non che proprio nell'anno in cui dava alle stampe il suo lavoro apparve un ulteriore volume della *Dogmatica*, nel quale la cristologia giungeva a delle conseguenze forse ancor più radicali. Con ragione Vinay valorizzava il tentativo barthiano di tornare, rinnovandoli, a quei fondamenti teologici che il razionalismo del XVIII secolo si era lasciato alle spalle (la Trinità, la personalità di Dio ecc.); ciò è ancor più vero per una delle dottrine più invise ad ogni umanesimo, antico o moderno: la predestinazione eterna di Dio. Basterebbe ricordare che nel *Confitto delle facoltà* Kant sottolineava con forza l'incompatibilità della predestinazione col vero fondamento della religione cristiana, vale a dire la libertà della volontà umana.³ Quali che siano le prove bibliche di questa dottrina, essa è a priori inaccettabile. Se Dio avesse predestinato dall'eternità alcuni uomini alla salvezza ed altri, conseguentemen-

1. Vinay 1942: 18.

2. Cfr. ad es. Severino 2000: 127 sg.

3. Già nelle *Lezioni di Etica*, a proposito degli "errori in materia di religione", Kant considerava "eresie" (*haereses*) "gli errori che affliggono la moralità", assai più gravi e temibili di quelli che riguardano la teologia, derubricati a semplici dottrine erronee (*Heterodoxie*). Di Dio si può conoscere ben poco; esso è un "concetto limite della ragione". Ciò da cui ci si deve guardare, piuttosto, sono gli errori che compromettano l'agire morale, fondato sulla libertà del volere. "Per esempio, occorre non cacciarsi nelle ricerche concernenti l'onnipresenza di Dio, badando soltanto a ritenere questo, che egli è il prototipo della perfezione morale, che fa gran conto di essa e che, essendo benevolo e giusto, deciderà della nostra sorte in conformità della nostra condotta" (Kant 1991: 99).

te, alla dannazione; se la decisione fosse già da sempre e unilateralmente stata presa dall'Eterno, l'uomo non avrebbe alcuna responsabilità. Le sue azioni non sarebbero imputabili, e con ciò verrebbe meno il presupposto stesso dell'agire morale, oltre che della stessa speranza cristiana.⁴ Tutto ciò è sufficiente a derubricare la predestinazione come il più grave errore in materia di religione.

Barth era consapevole dell'“inattualità” (o dell'“intempestività”) di questa dottrina.

Non ci si sbaglierà dicendo che chiunque prova immediatamente un'avversione istintiva contro il “carattere profondamente inumano” di questa dottrina come sosteneva Max Weber o contro il pericoloso equivoco della sua dialetticità [...].

“Che vada all'inferno, va bene; ma nessuno potrà mai obbligarmi a credere in un simile Dio” (cioè quello della predestinazione calvinista): quante persone potrebbero unirsi, apertamente o meno, a questa indignata protesta di John Milton.⁵

Perché riproporla in pieno XX secolo? Soprattutto, perché collocarla all'interno della dottrina di Dio (*Die Lehre von Gott*) piuttosto che in quella della salvezza, come sarebbe sembrato più congruo?⁶ Insomma, che cosa voleva ottenere inscrivendo la predestinazione al centro della teologia? Nella sua disputa contro Lutero esattamente su questo tema, Erasmo suggeriva al Riformatore per lo meno di non divulgarla, viste le scoraggianti-immorali conseguenze che avrebbe prodotto tra i cristiani.⁷ Ammesso e non concesso che la Sacra Scrittura annunci la predestinazione eterna di Dio, è preferibile che nessuno, soprattutto tra il popolo, lo sappia. Questa, almeno, l'opinione di Erasmo. Barth invece ne tratta all'interno di un'opera programmaticamente rivolta alla Chiesa (*Die Kirchliche Dogmatik*). Vinay aveva senz'altro ragione sottolineando il carattere ‘pratico’ della teologia barthiana,⁸ ma che cosa c'è di meno pratico (se si ricorda l'etimologia del termine) della predestinazione? Che cosa mai dovremmo fare, se tutto è già stato deciso in eterno da Dio, oltre che rassegnarci a un fatalismo di dubbio sapore evangelico? Quale valore avranno mai le mie scelte e più in generale la mia vita?

4. Se l'uomo fosse *radicalmente* incapace di un agire virtuoso, non potrebbe sperare in alcun soccorso divino. Solo l'uomo che agisca in modo morale può credere e sperare in Dio. “Fede significa dunque fiducia che Dio provvederà a ciò che non è in nostro potere. È questa la fede dell'umiltà e della modestia [...] Di chi possieda una fede tale [che non prescrive nulla] si può dire che ha una fede incondizionata” (ivi: 111).

5. Barth 1983: 169.

6. Sulla collocazione della predestinazione nell'ambito della dottrina di Dio, cfr. Rostagno 1990: 143 sgg.

7. “Dire la verità è lecito, non è opportuno dire la verità davanti a chiunque, né in qualsiasi momento, né in qualsiasi modo [...] Immaginiamo dunque che sia in qualche modo vero ciò che ha insegnato Wyclif, e che afferma Lutero: ‘Tutto accade per necessità’. Cosa c'è di più inutile [e pericoloso] che divulgare questo paradosso? [...] Quale uomo dall'animo debole continuerebbe a sostenere la perpetua e faticosa battaglia contro la propria carne?” (Erasmo 2004: 373-374).

8. “Con questo significato primitivo, di insegnamento autorevole della parola di Dio, adoperiamo il termine ‘dottrina’, per indicare l'insegnamento di Barth intorno a Dio. Ogni altra espressione di sapore più filosofico, come il problema del concetto, l'idea di Dio, rivelerebbe subito un fraintendimento del suo pensiero” (Vinay 1942: 4).

2. Eppure la dottrina della predestinazione (o meglio: dell'elezione eterna di Dio [*Gottes Gnadenwahl*]), "è la somma dell'evangelo".⁹ Per provarlo, Barth compie un radicale rovesciamento di ogni umanesimo teologico, che – presente già in alcuni passi di Agostino – ha trovato in Feuerbach l'espressione più coerente.¹⁰ La dottrina dell'elezione è un tassello centrale di questa rivoluzione anti-umanistica. Contrariamente a quanto si è sempre supposto, l'elezione non va riferita in prima istanza all'uomo. Di quest'equivoco è responsabile la dottrina tradizionale, da Agostino ai Riformatori. L'errore è nel riferimento privilegiato all'esperienza personale del cristiano piuttosto che alla Parola di Dio incarnata in Cristo.

Si parte generalmente da questa constatazione: vi è una differenza evidente fra gli uomini che intendono l'evangelo grazie alla predicazione della chiesa e coloro che non hanno mai occasione di ascoltarlo [...] E ci si domanda: che cosa significano queste cose? [...] Per trovare risposta si apre la Bibbia (ma solo a posteriori!) e si dice: questo libro afferma che esistono, per volontà divina, eletti e riprovati.¹¹

Come poi in Lutero e in Calvino, già in Agostino la dottrina della predestinazione voleva render ragione del fatto che non tutti accolgono con fede l'annuncio dell'evangelo e della difficoltà di perseverarvi. Per quanto inspiegabile, non tutti credono in Cristo e pochi perseverano nella fede fino alla fine. Per quale motivo? L'unica spiegazione è che la decisione intorno alla salvezza degli uomini sia già stata presa da Dio prima di ogni nostra presa di posizione a riguardo. Si può discutere se tale decisione sia stata assunta prima o dopo il peccato di Adamo, ma in ogni caso precede la nascita del singolo individuo. Com'è scritto: "Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù",¹² supponendo che tale decisione discriminante sia stata assunta prima della loro nascita. Per Barth, lo vedremo, una simile interpretazione è del tutto erronea; eppure vi era un grano di verità in essa.

Si può cominciare sottolineando che tutte le interpretazioni serie s'accordano nel riconoscere che il nerbo della dottrina della predestinazione, il motivo profondo che l'ispira e la rende indispensabile, è che essa intende sottolineare l'assoluta libertà della grazia di Dio e rendere così giustizia alla sua divinità.¹³

Dio sceglie! Sceglie perché non è un'entità astratta, un vago concetto di Divinità, di Ente sommo, di Primo motore o un concetto limite. Sceglie perché è Persona assolutamente libera; e la sua scelta "precede qualsiasi altra decisione della creatura".¹⁴ Contrariamente, ad es., alla filosofia hegeliana,¹⁵ il Dio dell'evangelo è Persona libera, che

9. Barth 1983: 170.

10. Sul controverso rapporto di Barth con Agostino, rimando a Cerasi 2022. Sul rapporto con Feuerbach, cfr. Cerasi 2017. Per la lettura barthiana di Feuerbach, si veda almeno Barth 1979.

11. Barth 1983: 211.

12. *Ml* 1, 2. Cfr. *Gn* 27; *Rm* 9, 6-13.

13. Barth 1983: 180.

14. *Ibid.*

15. "Il Dio di Hegel è, per lo meno, prigioniero di sé stesso. Comprendendo tutto comprende infine, e al massimo grado, anche sé stesso, e facendo ciò nella coscienza dell'uomo, viene

liberamente ha deciso di amare¹⁶. Ma prima ancora di enfatizzare l'agape, la dottrina della predestinazione mette in luce il fatto che Dio scelga, e dunque che elegga e rigetti. È questo il suo guadagno irrinunciabile rispetto a ogni umanesimo cristiano. Se venisse meno, verrebbe meno la sua libertà; con ciò, il Dio dell'evangelo non sarebbe diverso da un'entità astratta, un *deus ex machina* inventato dall'uomo per spiegare i misteri dell'universo e della storia o per rispondere al suo bisogno di redenzione. Al contrario, il Dio della Bibbia liberamente elegge e rigetta. Per questo motivo l'elezione va posta al centro della dottrina di Dio.

Tutto questo può esser vero, ma chi è l'*oggetto* dell'elezione? Chi è salvo, chi è dannato? Basta la fede oppure vi è bisogno anche di qualche segno visibile dell'elezione di Dio? E quali sono questi segni? La perseveranza nelle sofferenze oppure, come per i puritani studiati da Weber, il successo economico? È stata questa la domanda della dottrina tradizionale della predestinazione, ed è stato questo il suo errore.¹⁷ L'oggetto della scelta di Dio non è nient'altro se non l'*uomo* Gesù Cristo. Se la teologia deve fondarsi sulla Parola rivelata, bisogna riconoscere che l'unico contenuto della volontà di Dio è Gesù Cristo.¹⁸ Fra Dio e l'uomo "vi è [solo] la persona di Gesù Cristo: vero Dio e vero uomo";¹⁹ lui e lui soltanto è l'oggetto dell'elezione eterna di Dio. In prima e in ultima istanza, la Bibbia parla di Cristo, non dei singoli individui.

Non basta. Dobbiamo aggiungere che Cristo è anche *il soggetto* dell'elezione. Vero Dio e vero uomo, Cristo è colui che viene eletto e al tempo stesso colui che elegge.

La predestinazione divina è l'elezione di Gesù Cristo: questa proposizione formulata nella maniera più semplice il contenuto del dogma della predestinazione [...]: Gesù Cristo è il Dio-che-elegge e Gesù Cristo è l'uomo-eletto.²⁰

dall'uomo stesso tutto ciò che Dio è e fa, come propria necessità. Nella rivelazione non può più trattarsi di una libera azione di Dio, ma Dio deve funzionare nel modo in cui lo vediamo funzionare nella rivelazione. Per lui rivelarsi è una necessità. [...] Necessaria è la creazione, necessaria anche la riconciliazione. Necessaria è per Dio stesso la *comunità*, nella quale egli può essere lo spirito della *comunità*, e soltanto così spirito e Dio. Se non fosse lo spirito della *comunità*, non sarebbe Dio; e soltanto in quanto spirito della comunità è Dio. Io sono necessario per Dio. Questo è il fondamento della fiducia hegeliana in Dio, il fondamento per cui subito e senz'altro può essere compresa, e ha compreso sé stessa anche come fiducia in sé stessi. Facendo del metodo dialettico della logica l'essenza di Dio, Hegel ha reso impossibile la conoscenza della reale dialettica della grazia fondata sulla libertà di Dio" (Barth 1979: 464).

16. "In forza della sua autodeterminazione, Dio è infatti essenzialmente e per definizione, il Dio della grazia" (ivi: 302).

17. "Se abbiamo dovuto sollevare fin d'ora questa questione, che ci fa penetrare nel centro stesso del problema, è perché la tendenza erronea a fondare la dottrina della predestinazione su ogni sorta di dati sperimentali [esperienziali] riposa esattamente sull'assioma, ritenuto indiscutibile, secondo cui l'elezione divina significherebbe una determinazione diretta dell'esistenza umana" (Barth 1983: 220).

18. "[...] dall'inizio alla fine, la Scrittura ci rinvia al nome di Gesù Cristo" (ivi: 236).

19. Ivi: 305.

20. Ivi: 319.

Ecco la nostra tesi: la volontà eterna di Dio s'identifica con l'elezione di Gesù Cristo. Così dicendo ci separiamo da tutte le interpretazioni nelle quali il soggetto e l'oggetto della predestinazione (cioè il Dio-che-elegge e l'uomo-eletto) sono definiti come grandezze che, in definitiva, ci restano sconosciute e si trovano abbordate come tali.²¹

Vero Dio, Cristo (*Gesù Cristo*, non un fantomatico *Deus absconditus!*) è il *soggetto* dell'elezione eterna; ma in quanto vero uomo, è anche il suo unico *oggetto*. In altre parole, Dio è colui che dall'eternità si è auto-determinato come il Padre amorevole dell'uomo Gesù Cristo. L'elezione è la libera autodeterminazione di Dio. *Dall'eternità*, ha deciso di amare l'uomo Gesù; ha deciso d'essere suo Padre e dunque il Dio trinitario: Padre, Figlio e Spirito santo. *Dall'eternità* significa che non vi è né vi è mai stato altro Dio se non il Dio trinitario. È del tutto vano mettersi alla ricerca di un Dio-uno che prescinda o prevenga il Dio-trino. Pure, si tratta di una decisione, di una libera auto-determinazione: Dio *ha voluto* essere il Padre di Cristo.²² La Trinità è un *evento*, ma un *evento eterno*. Eternamente Dio ha determinato sé stesso come Padre, Figlio e Spirito Santo.

Ecco perché la predestinazione va posta al cuore della dottrina di Dio. Se il compito della teologia è parlare di Dio e non dell'uomo e dei suoi sentimenti religiosi,²³ bisogna in primo luogo mettere a fuoco la decisione eterna con cui Dio ha determinato sé stesso. Contrariamente all'opinione di Lutero, non vi è alcun *Deus absconditus* al di là del Padre di Cristo; diversamente da Calvino, la Scrittura non sa nulla di un *decreto assoluto* in base al quale Dio avrebbe deciso di eleggere alcuni individui per dannare tutti gli altri. In verità, Dio ha preso l'unica, eterna decisione di amare Gesù Cristo, di eleggerlo al cuore del Suo proprio essere. Ecco dunque l'evangelo: Dio si è auto-determinato come il Dio-che-ama-nella-libertà. Se non che, l'oggetto di questo amore non è Tizio piuttosto che Caio, né l'umanità o la creazione in generale, ma l'unico uomo Gesù Cristo. Qui si trova il tremendo errore individualistico della 'dottrina tradizionale' – d'aver fatto astrazione da Cristo elucubrando sull'amore o sull'odio di Dio per questo o per quell'altro essere umano. Se non che la Sacra Scrittura ci proibisce di cercare un altro Dio né un'altra volontà da quella rivelata nell'uomo di Nazareth. Poiché Cristo è l'origine e la fine di tutte le vie dell'Eterno, lui e lui soltanto è il soggetto e l'oggetto dell'elezione:

Il termine di "elezione" significa due cose: "eleggere" ed "essere eletto". Di conseguenza, nella sua forma più semplice, il dogma della predestinazione deve essere

21. Ivi: 393.

22. Secondo Vitiello, ciò significa che "la *libertà* di Dio [ovvero la sua libera decisione] è anche *prima* dell'amore di Dio, e della sua bontà infinita che salva, che redime la colpevole umanità" (Vitiello 1995: 51). In tal modo Barth finirebbe per porre la libertà *ab-soluta* di Dio prima della Trinità, benché la sua intenzione sia esattamente il contrario. Com'è frequente nel dibattito italiano, Vitiello costringe Barth all'amletica alternativa Hegel-Schelling. Per pronunciarsi a riguardo, occorrerebbe aver presente almeno l'intera *Kirchliche Dogmatik*.

23. Su questo, cfr. Barth 1976: 236 sgg.

definito mediante queste due tesi: Gesù Cristo è il Dio-che-elegge e Gesù Cristo è l'uomo-eletto.²⁴

Ecco il motivo per cui la predestinazione è autenticamente evangelico: perché parla dell'eterno e irrevocabile amore di Dio. Che sia un Dio d'amore e non di odio, lo sappiamo unicamente dal fatto che da sempre ha deciso di amare l'uomo Gesù. Agostino lo aveva intuito, perché nelle sue pagine la parola 'predestinazione' è sempre riferita all'elezione di grazia. E in ciò aveva ragione, benché per motivi diversi da quelli da lui adottati. Ma questo non gli ha evitato di commettere almeno un paio di errori. In primo luogo, come ormai abbiamo più volte sottolineato, ha incoraggiato la tendenza a declinare la predestinazione come elezione di alcuni individui a detrimento della *massa damnata* dei restanti figli di Adamo. Prescindendo da Cristo, gli 'agostiniani' si sono molto preoccupati della propria sorte personale, sebbene ciò non avesse più nulla di evangelico.

Del resto, in Agostino è presente un ulteriore errore, evitato invece da Calvino e dalla sua dottrina della *praedestinatio gemina* (ma, di nuovo, per ragioni diverse da quelle da lui addotte). Indubbiamente, non vi è elezione senza dannazione. Non vi è un sì senza un no. Diremmo: non vi è determinazione senza negazione. Prescindendo dal significato che queste tesi avevano in Spinoza o in Hegel, è chiaro che Dio non può eleggere senza, secondariamente e provvisoriamente, dannare. Torneremo sui due avverbi; per ora è bene chiarire chi sia l'oggetto della dannazione di Dio. E la tesi è a dir poco sorprendente: non può essere nessun altro se non Gesù Cristo! L'unico eletto di Dio, è anche l'unico su cui è caduta l'ira che il peccato umano ha provocato nell'Eterno. Se non che Dio stesso si è fatto carico della punizione che l'uomo avrebbe meritato ma che non avrebbe mai potuto sopportare.

Che cosa può altro significare il fatto che Dio s'incarna, diventa l'uomo perduto, se non che si dichiara colpevole del no che la sua creatura gli oppone e che si sottomette alla legge della sua creazione, che esige che simile opposizione conduca infallibilmente alla disgrazia e alla rovina?; sì, che mai può significare l'incarnazione, se non che Dio stesso accetta di essere l'oggetto della collera e del giudizio in cui è incorso l'uomo, sottomettendosi alla riprovazione meritata da quest'ultimo, per subire lui stesso la condanna, la morte, l'inferno, lotto della creatura decaduta?²⁵

Barth spende molte parole per confutare l'idea, implicita nella *praedestinatio gemina*, dell'equivalenza tra il sì e il no, tra l'elezione e la dannazione, quasi che Dio abbia indifferentemente salvato alcuni e dannato gli altri, per mero arbitrio. Di nuovo, l'errore deriva da una teologia astratta, che prescinde da Cristo. Da una parte gli eletti, dall'altra i dannati!... Da una parte l'elezione di grazia, dall'altra la reiezione, quasi che l'una e

24. Barth 1983: 393.

25. Ivi: 422. Cfr. la predica su *Is* 54, 7-8 proclamata nella pasqua del 1961 ai detenuti del carcere di Basilea: "Che cos'è accaduto il Venerdì santo? Che cosa ne fu di quest'istante, che Dio chiama, secondo la parola del profeta [Isaia], un breve istante, infinitamente orribile e tuttavia veloce, superato e vinto dalla misericordia eterna di Dio? [...] Ciò che Dio ha fatto in quel luogo [il Golgota] è stato veramente orribile; in quell'istante di collera abbandonò non uno scellerato qualunque ma il solo uomo veramente puro, santo e fedele, il suo figlio beniamino [...]". (Barth 1965: 49-50. Traduzione mia).

l'altra siano determinazioni simmetriche ed equivalenti. In realtà, il no è temporaneo e relativo, funzionale alla volontà di grazia che Dio ha sovranamente decretato nella sua elezione eterna. Se vi è un no, è affinché il sì possa durare eternamente.

Il volere divino il cui oggetto è il male non ha dunque nessun fondamento proprio e indipendente in Dio stesso [...]; Dio vuole il male unicamente perché non vuole conservare per sé l'irradiarsi della sua gloria, ma intende farla brillare ugualmente al di fuori, unicamente perché vuole destinare l'uomo ad essere portatore e testimone di questa gloria.²⁶

Questo fatto secondario [la reiezione] accompagna il fatto primario [della salvezza] come un'ombra che lo precede e lo segue.²⁷

Un'ombra, preciserà subito appresso, ormai in via di dissolvenza in quanto già da sempre superata nell'evento della resurrezione di Cristo, unico eletto e unico dannato. Provvisorio e temporaneo, il giudizio di Dio è funzionale all'elezione di grazia, a quel Sì eterno che non potrebbe esistere senza un No.

3. L'elezione di Cristo non è un evento chiuso in sé stesso. Amando Gesù, Dio ama anche i suoi compagni in umanità. Non direttamente, certo, non per delle loro presunte qualità intrinseche ma solo per amore di Cristo, ma in ogni caso li ama. Solo a questo punto è possibile interrogarsi sul destino degli uomini. O meglio: nemmeno adesso ma solo dopo aver trattato anche della chiesa e d'Israele, ossia dei primi riflessi storici dell'elezione eterna di Cristo.

La comunità eletta da Dio, in quanto ambiente di Gesù di Nazareth (l'uomo eletto), è il luogo in cui abita la gloria divina [...]. La comunità è eletta (come rappresentazione di Gesù Cristo, come indicazione del giudizio e della misericordia divina compiuta in lui) per servire, davanti al mondo intero, la promessa divina che reclama l'udienza e la fede dell'uomo. La comunità tutta intera (Israele e la chiesa) è chiamata a questo servizio.²⁸

In un paragrafo precedente, Barth aveva spiegato che l'inerenza di Israele e della chiesa a Gesù Cristo non è spiegabile in termini storico-sociologici. Non serve a nulla dire che Gesù era ebreo e che le prime comunità, giudaico- o etno-cristiane che fossero, si riunivano nel suo nome. Ciò potrebbe essere un accidente, un fatto meramente storico. Il rapporto d'Israele e della chiesa a Cristo dev'essere rigorosamente teologico. Ciò significa che solo alla luce della rivelazione di Dio in Gesù Cristo (che può essere ricevuta solo per fede), Israele rappresenta il tempo dell'attesa del Messia, mentre le prime comunità cristiane ne sono il ricordo. Dal punto di vista storico, sia la storia d'Israele sia quella delle prime comunità sono delle vicende storiche culturalmente e politicamente condizionate, ossia relative. Non c'è alcuna ragione per attribuir loro un significato ab-soluto, ossia qualitativamente diverso da quello degli altri popoli storici. Se non

26. Barth 1983: 431.

27. Ivi: 430.

28. Ivi: 522.

che, alla luce della rivelazione di Dio nel suo unico Figlio è obbligatorio riconoscere la sua piena presenza come Messia atteso nella storia dell'Israele biblico e, come evento escatologico ricordato, in quella delle prime comunità cristiane. Ma si può attendere colui che è assente? E si può ricordarlo? Per delle ragioni che in questa sede non mi è possibile ricostruire, Barth sostiene che Cristo *era già* presente in Israele e *sarà ancora* presente nelle prime comunità apostoliche. Così leggiamo in un precedente paragrafo della *Kirchliche Dogmatik*.²⁹ Nella dottrina dell'elezione divina Barth non insiste sulla questione teologico-filosofica del tempo ma della "preesistenza della chiesa in Israele",³⁰ ossia dell'unità teologica dei due popoli di Dio. In Cristo, dunque, Dio ha eletto il suo popolo: Israele prima e la chiesa successivamente, ponendo entrambi sotto il duplice e dialettico segno della croce e della resurrezione del Figlio:

la colpa innegabile dell'Israele riunito nella Sinagoga per combattere la chiesa fa parte, a suo modo, del compimento della profezia ed è, in tutto il suo orrore, conferma della sua elezione. Infatti è proprio questo popolo ribelle all'evangelo e quindi infedele alla sua elezione che è stato ed è il popolo eletto di Dio, radice naturale della chiesa chiamata e risvegliata alla fede mediante la misericordia.³¹

Non può sfuggire il significato teologico-politico di queste pagine, scritte negli anni più scellerati della storia di Israele e dell'Europa. Pur non avendo, forse, la radicalità delle posizioni prese da Dietrich Bonhoeffer (Barth stesso se ne lamentò), sono comunque sufficientemente chiare. Israele e la chiesa sono *l'unico* popolo di Dio, non per qualche virtù propria (questo è escluso, per l'uno come per l'altra) ma perché sono la prima rifrazione umana dell'elezione eterna di Gesù Cristo. L'osservazione condurrebbe a delle interessanti questioni di teologia della storia,³² ma in questa sede ci interessano le conseguenze 'umane', individualissime, dell'elezione divina. In Cristo, Dio non ha eletto solo Israele e la Chiesa ma l'uomo in quanto tale:

Dio prende il posto dell'uomo nella persona di questo individuo unico [Gesù Cristo] per togliergli, assumendola su di sé, l'amarezza del suo destino finale ed accordargli la gioia di un nuovo inizio; così l'elezione di Gesù Cristo destina l'uomo a morire e a vivere, a passare ed a resuscitare.³³

Non solo l'ebreo e il cristiano, ma l'uomo *in quanto tale* è oggetto dell'elezione divina. Non direttamente, tanto meno per la sua presunta 'dignità' (il *logos*, il suo *ethos*, il suo dramma esistenziale ecc.) ma in quanto riflesso dell'uomo Gesù. *In lui* nessuno può considerarsi estraneo o separato da Dio.³⁴ Assai poco appassionato al problema

29. Cfr. Barth 2024.

30. Barth 1983: 530.

31. Ivi: 557.

32. Cfr. Cerasi 2024.

33. Barth 1983: 565.

34. "Signore nostro Dio! Quando la paura ci prende, non lasciarci disperare! Quando siamo delusi, non lasciarci diventare amari! Quando siamo caduti, non lasciarci a terra! [...] È verso tutti gli esseri umani che è venuto tuo Figlio, verso esseri umani abbandonati: poiché lo siamo tutti, egli è nato in una stalla e morto sulla croce" (Barth 2016: 21).

dell'ateismo, Barth amava ripetere che possono ben esservi uomini senza Dio (o che così credono di essere) ma non esiste un Dio senza gli uomini. Eleggendo dall'eternità l'uomo Gesù, Dio ha preso posizione a favore di tutti i bipedi implumi (e forse di qualche altro bipede), credenti o meno. Come scriveva Vinay, il pessimismo antropologico ("Essa [la sorte di Israele] proclama l'impotenza dell'uomo privo del soccorso di Dio"³⁵) viene sormontato dall'ottimismo della grazia:

[Israele] non può soffrire in maniera eterna; può glorificare la morte, ma non può renderle il potere che le è stato tolto. Un giudeo per l'eternità? Certamente no, poiché il Giudeo non può rendersi eterno, né eternizzare il suo destino; nella morte e nella resurrezione di Gesù, il Messia giudeo, un limite è stato posto all'eternità d'Israele dalla misericordia divina (così come è stato posto ad ogni analogia forma di eternità!).³⁶

La sorte di Israele è lo specchio dell'uomo privo della grazia. Ha peccato, ha disobbedito a Dio e merita dunque la morte eterna, ma alla luce di Cristo tutto questo non può esser preso sul serio. O meglio: è serissimo, imperdonabile, ma al tempo stesso già perdonato e superato dalla grazia di Dio. Per quanto pericolosa fosse questa dialettica negli anni dell'auspicata soluzione finale del problema ebraico, il suo significato teologico è sufficientemente chiaro. In Israele si riflette il peccato dell'uomo (di ogni uomo!) che ha condotto Cristo alla croce; ma nella sua (di Cristo) resurrezione, ogni peccato è stato perdonato. Ciò non riguarda esclusivamente i 'credenti' o i 'predestinati', ma l'uomo in quanto tale.

La promessa fatta a Israele sfocia nella riconciliazione del cosmo, per mezzo della morte del figlio di Dio diventato uomo per il mondo che avrebbe meritato quella morte e che è stato liberato dal suo debito a causa di quella morte. Il peccato di Israele rivela che il perdono annunciato a quel popolo era, grazie a quella sostituzione, la promessa di cui viveva il mondo intero. L'elezione di Dio, fino a quel momento riservata al solo popolo di Israele, appare ormai come la realtà di cui ogni uomo può riconoscere la sua elezione nella fede in Gesù Cristo [...].³⁷

Il riferimento alla 'fede' in Cristo lascerebbe pensare che l'elezione sia riservata solo ai credenti in Gesù Cristo, ma sarebbe un errore. Lunghi da Barth qualsiasi pretesa che gli eletti coincidano con i membri confessanti della chiesa. *Ogni uomo* può riconoscere la sua salvezza. Che lo sappia o meno così facendo (ma è un fare che non dipende da lui ma solo da Dio) sarà tra i discepoli dell'unico eletto di Dio. Tra gli altri, Alberto Gallas si è chiesto se quest'universalismo della grazia comporti, di fatto se non di diritto, la dottrina origeniana dell'apocatastasi.

Il problema nasce dal fatto che l'idea di universalismo è difficilmente distinguibile da quella dell'apocatastasi; anzi, non si può respingere come infondata l'opinione di chi ritiene che con essa sostanzialmente coincida.³⁸

35. Barth 1983: 567.

36. Ivi: 571.

37. Ivi: 599.

38. Gallas 1990: 121.

Gallas sapeva benissimo che Barth non volle sottoscrivere questa dottrina, che avrebbe – a suo dire – compromesso l'assoluta libertà di Dio. Non è nostro compito, disse, ergerci a consiglieri di Dio intorno alle sue vie *ad extra*! Ciò non toglie che l'idea di una dannazione eterna, finanche dei *Deutsche Christen* (“le creature meno simpatiche di Dio”, diceva Barth), contrasti con tutto quanto finora s'è detto. Ne segue che, *ex parte hominis*, l'apocatastasi non possa esser negata né affermata. L'unica soluzione, per Gallas, è dialettica. “Tu sei riprovato. Tu sei eletto. La voce che dice: la grazia vince, è nel giusto, ma ciò non toglie che sia nel giusto anche la voce che dice: il giudizio è severo”.³⁹ Tutto questo è indubbiamente molto barthiano (soprattutto, direi, del Barth degli anni '20⁴⁰). Tuttavia, sembra oggettivamente difficile negare che la logica cristologica della sua teologia conduca in una direzione apocastatica.⁴¹ *Post-christum natum*, il peccato è un'ombra priva di consistenza che è impossibile prendere sul serio. Per quanto grave e imperdonabile possa essere il male compiuto dagli uomini (si ricordi, siamo nel '42!), non è che una pallida eco del tremendo e orribile istante in cui Dio ha consegnato il suo unico Figlio alla croce per sanare, con la sua resurrezione, ogni altro peccato umano. Il male assoluto si è consumato nella croce – ma lì è stato anche superato!⁴²

4. Ivàn Karamazov ne avrebbe dubitato: nessuno, nemmeno Cristo, può riscattare il dolore innocente!

Non voglio, infine, che la madre abbracci il carnefice che ha fatto dilaniare suo figlio dai cani! Non deve perdonarlo! Se vuole, che lo perdoni per sé, che lo perdoni per il suo infinito dolore di madre; ma le sofferenze del suo bimbo straziato lei non ha il diritto di perdonarglielo: non deve perdonare al carnefice, neppure se a perdonargli fosse il bimbo stesso! Ma se è così, se non si dovrà perdonare, che ne è dell'armonia? Vi è al mondo un solo essere che possa perdonare e che ne abbia il diritto?⁴³

Ma forse il problema è diverso. Prima ancora che chiedersi se nel sacrificio di Cristo ogni peccato sia stato perdonato, occorrerebbe domandarsi se e in che misura la storia *post christum natum* abbia un significato. Vale a dire, se aggiunga o tolga qualcosa a quant'è avvenuto una volta per sempre sul Golgotha. Come abbiamo già osservato, la

39. Ivi: 135.

40. Per l'interpretazione dell'intera teologia di Barth in termini dialettici, cfr. McCormack 1995.

41. Cfr. Cerasi 2023.

42. “Signore Dio, nostro Padre! Ti rendiamo grazie di poterti oggi invocare e ascoltare assieme. Davanti a te siamo tutti uguali. Tu conosci fin nei minimi dettagli e nel segreto del tuo cuore la vita e il pensiero di ciascuno di noi, e ai tuoi occhi non c'è neppure un giusto, nemmeno uno. Tuttavia tu non hai dimenticato o respinto nessuno di noi. [...] Nella passione e nella morte di Gesù Cristo, tuo Figlio diletto, ti sei messo al nostro posto, in virtù della tua grazia soccorrevole e sovrabbondante, hai preso su di te le nostre tenebre e la nostra miseria e, facendo di noi i tuoi figli, ci hai permesso di avvedere alla luce e alla gioia” (Barth 2016: 29). Il ‘noi’ di questa preghiera si riferisce immediatamente ai detenuti del carcere di Basilea, ai quali Barth occasionalmente predicava, ma è implicitamente esteso a ogni creatura umana.

43. Dostoevskij 1994: I 341.

domanda andrebbe posta già in sede di teologia della storia, ma in questo caso conviene restare alla dimensione individuale. *Ogni uomo*, lo sappia o meno, è posto sotto il *giudizio* di Dio, che ha condotto Cristo alla croce; al tempo stesso, ognuno è illuminato dalla *promessa* dichiarata una volta per sempre nella resurrezione del Figlio. Nessuno è per sé stesso oggetto della condanna o della giustificazione; ma ognuno è posto sotto il duplice segno della croce e della resurrezione di Cristo. Il fatto, poi, che la dannazione sia solo provvisoria e secondaria, l'evento unico d'un istante, suggerisce che l'ultima parola di Dio sia la grazia per tutti, come vorrebbe la dottrina dell'apocatastasi. Chi sono questi 'tutti'? Tutti gli uomini, se non addirittura tutte le creature, nate prima e dopo di Cristo? Così sembrerebbe, se il discrimine non è dato né dalla fede né dall'elezione individuale ma solo dall'elezione eterna di Cristo. Di nuovo, ciò farebbe propendere per la dottrina dell'apocatastasi. Se non che, abbiamo visto, Barth non volle mai sottoscrivere per non compromettere la libertà di Dio. Ma forse il problema non è se vi siano o meno individui dannati (ovvero, se l'inferno sia o meno abitato da qualcuno, come si chiese von Balthasar), ma quale consistenza ontologica abbia l'individuo.

Sebbene non sia menzionata esplicitamente, credo che la risposta vada cercata nell'*excursus* su Giuda e Paolo sviluppato nella *Dottrina dell'elezione divina*.⁴⁴ Giuda e Paolo... Tra loro vi è, al tempo stesso, opposizione e specularità. Per il Nuovo Testamento, Giuda è indubbiamente il riprovato per eccellenza: il *διάβολος*, il figlio della perdizione (*Gv* 6, 70 sg.) La sua condanna è univoca, indiscutibile, a detrimento di qualsivoglia astratta concezione dell'apocatastasi. Al contrario, Paolo è l'Apostolo nel senso pieno del termine; colui che ha annunciato il vangelo di Cristo ad onta di ogni sua personale sofferenza, probabilmente fino alla pena capitale. Sebbene gli *Atti degli apostoli* raccontino che fu Mattia ad assumere il posto lasciato vacante da Giuda, tutto fa pensare che fu Paolo a sostituirlo. Non di meno, anche Giuda fu un apostolo, un uomo che Gesù stesso scelse ed elesse alla sua più intima vicinanza. Nessun evangelista, nemmeno Giovanni – il più duro nei suoi confronti – contesta la sua apostolicità né il fatto che anche lui abbia ricevuto il beneficio di Cristo (la comunione con lui nell'ultima cena o la lavanda dei piedi).

Chi fu allora Giuda? Un diavolo o un apostolo santificato da Cristo? Secondo il Nuovo Testamento, né l'uno né l'altro. Fu colui che *trasmise* il Messia ai pagani. Non v'è dubbio: si trattò di una tragica consegna, che pose l'apostolo sotto l'ira di Dio. In questo senso, egli rappresenta il no, il giudizio, la riprovazione del peccatore. Tuttavia l'azione del riprovato si situa, sia pure come negazione, all'interno, non all'esterno dell'alleanza sancita unilateralmente da Dio con l'umanità. Ciò riguarda ogni peccatore ma in particolare Giuda, che non solo era un apostolo scelto da Gesù ma, come lui, apparteneva alla tribù di Giuda, alla stirpe di Davide. Eppure fu lui a tradirlo. Come spiegare il tragico mistero della sua azione (particolarmente strana, visto che consegnò nel segreto della notte colui che ogni giorno agiva e predicava alla luce del sole)?

44. Riprendo in queste pagine quanto ho sviluppato in Cerasi 2006.

L'azione di Giuda si comprende meglio se posta a confronto con quella di Paolo. È noto che, "prima della sua conversione, Saulo agisce come un parallelo di Giuda".⁴⁵ Per eccesso di zelo nei confronti dell'ebraismo del secondo Tempio, Paolo era mosso dall'odio verso i discepoli di Cristo.⁴⁶ Era il persecutore, l'odiato per eccellenza (Nietzsche). Come Giuda, Paolo è il riprovato, ma il riprovato-eletto, il riprovato-convertito, mentre Giuda l'eletto-riprovato. Di qui la loro specularità. Ma l'analogia vera, sconcertante, è nell'azione che entrambi compiono. Entrambi, Giuda-il-traditore e Paolo-l'Apostolo, hanno *consegnato* Gesù ai pagani. L'azione di Giuda è nota, ma non deve sfuggire l'analogia con Paolo. È quanto dice di sé stesso quando, ricordando ai Corinzi l'istituzione della cena, osserva: "Ho ricevuto dal Signore quanto vi ho *consegnato*: il Signore Gesù, nella notte in cui fu *consegnato* [...]".⁴⁷ Entrambi, Giuda e Paolo, hanno consegnato il Messia degli ebrei ai pagani (tali erano i Corinzi). La prima consegna è, per così dire, il negativo della seconda. In Giuda si trova la riprovazione, in Paolo l'elezione. Il primo compie in negativo ciò che il secondo compie in positivo. Così stando le cose, dobbiamo concludere che sulla via di Damasco Dio (non la ragione hegeliana, non la dialettica come rovesciamento necessario della tesi nell'antitesi!) ha compiuto la conversione del negativo in positivo.

Tra il riprovato e l'eletto, tra Giuda e Paolo, vi è Gesù Cristo [...] e la riprovazione di Giuda è proprio quella che Gesù Cristo ha portato, così come quella di Paolo è innanzitutto la sua; senza Gesù Cristo Giuda non sarebbe Giuda e Paolo non sarebbe Paolo.⁴⁸

Giuda e Paolo non esistono *in sé* ma solo come *ekstasis* di Gesù Cristo, come rappresentazione temporale dell'evento assoluto che egli rappresenta. Giuda, l'eletto-riprovato e Paolo, il riprovato-eletto, sono ciò che sono solo *in Cristo*, il Figlio benedetto a cui l'Eterno ha riservato la Sua terribile condanna. Sono la sua *icona*, l'estasi del suo *divenire*. In che cosa consiste questo divenire? Lo abbiamo già osservato più sopra, ma conviene tornarvi prendendo nota di un'ulteriore ricorrenza del verbo *παραδοῦναι*. Prima ancora che Giuda e Paolo consegnassero Cristo ai pagani, è Dio stesso che nella sua ira ha consegnato gli uomini al loro nemico.

Bisogna innanzitutto menzionare il misterioso e spaventoso *παραδοῦναι* di *Rm* 1, 18 ss.: nella sua ira Dio tratta gli uomini esattamente come Giuda ha trattato Gesù; li priva della libertà; li rende impotenti consegnandoli a un potere che li supera in modo assoluto.⁴⁹

45. Barth 1983: 918.

46. Cfr. *Gal* 1, 13-14. *Fil* 3, 6. *At* 8, 3; 9, 1-2; 9, 13-14.

47. *1Cor* 11, 23. Corsivo e traduzione miei.

48. Barth 1983: 921.

49. Ivi: 929. Barth si riferisce in particolare a *Rm* 1, 24 sgg. Dopo aver stigmatizzato il peccato dei pagani, l'apostolo scrive: *Διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς [...]* *Διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας· αἱ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν [...]* *Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα [...]*.

Qual è questo nemico? Le passioni sregolate, la perversione della mente, l'adorazione degli idoli, ovvero di sé stessi... In poche parole, l'isolamento degli uomini dal loro Creatore. Ma ciò proviene da Dio. L'Eterno ha consegnato l'umanità alla sua volontà autonoma, separata, e alle mortali conseguenze che essa provoca. Dio insomma ha consegnato l'uomo a sé stesso, ponendolo in una condizione dalla quale questi non avrebbe mai potuto salvarsi. Consegnando il Cristo ai pagani, Giuda ha agito in tragica analogia con l'azione di Dio.

Tutto ciò sarebbe già sufficientemente complesso, ma vi è un'ultima e più inquietante ricorrenza del verbo παραδοῦναι notata da Barth. Esso viene usato anche per descrivere l'azione con cui Dio ha consegnato Gesù (*Rm* 4, 25; 8, 32⁵⁰); ovvero – il che per Barth è equivalente – con cui Gesù ha consegnato sé stesso (*Gal* 2, 20; *Ef* 5, 2.25⁵¹). Dio *ha consegnato* il Figlio alla morte! È questa l'azione prototipica, il modello di ogni altra consegna.

Prima che Giuda abbia consegnato Gesù, è Dio (o Gesù) che l'ha fatto; prima di essere oggetto della "tradizione" (o "trasmissione") apostolica, è Dio a "trasmettere" se stesso; prima di "consegnare" nella sua collera i pagani e i giudei, egli ha consegnato, abbandonato, sacrificato se stesso.⁵²

In summa, le consegne di Giuda e di Paolo, il *divenire* dall'una all'altra, non sono che estasi temporali, rappresentazioni, icone di quanto Dio ha fatto una volta per sempre, non solo consegnando gli uomini al peccato ma consegnando suo Figlio, ovvero sé stesso, al giudizio e alla morte.

La schiavitù e i tormenti dei riprovati non significano nulla di nuovo e non costituiscono alcuna realtà indipendente, in rapporto a ciò che Gesù Cristo ha sofferto e ha sofferto per loro; ugualmente la tradizione apostolica, questa trasmissione salutare di Gesù, non significa anch'essa *nulla di nuovo* e non ha alcun valore in sé; è una semplice "trasmissione" umana del dono di Dio. È un'attività non "produttiva" ma "riproduttiva".⁵³

Giuda e Paolo, si è detto, sono le loro azioni, giacché la Bibbia non parla di essenze ma racconta una storia.⁵⁴ Se non che, nelle loro azioni non vi è nulla di nuovo, di 'produttivo'. Sono soltanto una pallida eco dell'*unica* azione decisiva – la decisione con cui,

50. [...] ὅς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν (*Rm* 4, 25); ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χάρισατα (*Rm* 8, 32).

51. [...] ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ (*Gal* 2, 20); καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας (*Ef* 5, 2). Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς (*Ef* 5, 25).

52. Barth 1983: 936.

53. Ivi: 950. Il corsivo è mio.

54. Barth non conosce la categoria di teologia narrativa, eppure la sua *Dogmatica* è stata letta (soprattutto nell'ambito della cosiddetta scuola di Yale) come ripresa della lettura della Bibbia come grande narrazione. Cfr. Frei 1993. A parer mio, però, è una forzatura leggere la teologia

dall'eternità, Dio ha determinato sé stesso come Padre di Gesù Cristo, con ciò consegnandosi per un solo istante alla riprovazione e alla morte. In precedenza, Barth aveva notato:

Dobbiamo quindi ricordarci che il termine *praedestinatio* [...] designa un'azione divina e non vi è nessun motivo per sostituirvi un concetto descrittivo di una realtà ferma ed immobile; si tratta precisamente di vedere e di comprendere che la predestinazione [...] è un'azione di Dio e che essa, a questo titolo esiste fin dall'inizio presso Dio; parlando della predestinazione, parliamo di un movimento eterno.⁵⁵

Sarebbe interessante chiedersi se sia possibile qualcosa come un 'movimento eterno', o almeno come lo si possa pensare. È ancora un movimento – qualcosa dunque che ha un inizio e una fine – ciò che esiste eternamente? Barth, evidentemente, ne era convinto giacché ai suoi occhi Dio non è altro che il suo eterno auto-determinarsi come il Padre di Gesù Cristo,⁵⁶ ma sarebbe interessante discuterne. In ogni caso mi sembra fuori discussione che le azioni di Giuda e di Paolo (e, metonimicamente, di tutti i dannati e gli eletti, gli eletti-dannati e i dannati-eletti, prima e dopo di Cristo) non sono altro che 'riproduzioni' estatiche dell'unica, eterna azione di Dio. In sé, non aggiungono né tolgono nulla a ciò che Dio ha deciso una volta per sempre eleggendo Gesù Cristo.

ABBREVIAZIONI BIBLICHE

At = Atti degli Apostoli
ICor = Lettera ai Corinzi
Ef = Lettera agli Efesini
Fil = Lettera ai Filippesi
Gal = Lettera ai Galati
Gn = Genesi
Gv = Giovanni
Is = Isaia
Ml = Malachia
Rm = Lettera ai Romani

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Barth, K. 1965. *Le bref instant*, in Id., *Ce qui demeure. Nouvelles prédications prononcées au Pénitencier de Bâle, 1959-64*, Genève, Éditions Labor et Fides, pp. 47-55.
- Barth, K. 1976. *La parola di Dio come compito della teologia* [*Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 1922], in *Le origini della teologia dialettica*, a cura di J. Moltmann, Brescia, Queriniana (ed. or. *Anfänge der dialektischen Theologie*, 2 voll., München, C. Kaiser, 1962).
- Barth, K. 1979. *La teologia protestante nel XIX secolo*, 2 voll., a cura di G. Bof. Introduzione di I. Mancini, Milano, Jaca Book (ed. or. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, Evangelischer Verlag, 1946).

barthiana in termini narrativi. Essa, piuttosto, è una concettualizzazione teologica, o meglio: cristologica, dell'evento.

55. Barth 1983: 451.

56. Cfr. Jüngel 1965. La tesi sostenuta in queste pagine, tuttavia, si spinge un po' più in là. A nostro avviso, infatti, non vi è un essere di Dio che preceda il suo divenire ma l'essere di Dio è l'evento della sua auto-determinazione come Padre di Cristo.

- Barth, K. 1983. *La dottrina dell'elezione divina dalla "Dogmatica ecclesiastica"*, a cura di A. Moda, Torino, UTET (ed. or. *Die Kirchliche Dogmatik*, II/2, Zürich, Theologischer Verlag, 1942).
- Barth, K. 2016. *Preghiere*, Torino, Claudiana (ed. or. *Gebete*, Zürich, Theologischer Verlag, 1985⁶).
- Barth, K. 2024. *Il tempo della rivelazione*, a cura di E. Cerasi, Milano & Udine, Mimesis.
- Cerasi, E. 2006. *Il paradosso della grazia. La teoantropologia di Karl Barth*. Prefazione di G. Lettieri, Roma, Città Nuova.
- Cerasi, E. 2017. "Tutte le strade portano a Feuerbach? Critica della riforma umanistica in Lenin e Karl Barth", *Giornale critico di storia delle idee*, n.s. 1, pp. 219-237.
- Cerasi, E. 2022. "Il più grande teologo cattolico'. Karl Barth lettore di Agostino", *Percorsi agostiniani*, 15, pp. 119-131.
- Cerasi, E. 2023. *Two Types of Christian Apokatástasis: Origen and Karl Barth*, in *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, ed. by G. Lettieri, M. Fallica and A.-C. Jacobsen, Berlin et al., Peter Lang, pp. 275-282.
- Cerasi, E. 2024. *Karl Barth e la fine della storia*, in K. Barth, *Il tempo della rivelazione*, a cura di E. Cerasi, Milano & Udine, Mimesis, pp. 7-40.
- Dostoevskij, F. 1994. *I fratelli Karamazov* [*Brat'ja Karamàzovym*, 1879-80], 2 voll., a cura di I. Sibaldi, tr. it. di N. Cicognini e P. Cotta, Milano, Mondadori.
- Erasmus 2004. *Il libero arbitrio* [ed. or. *De libero arbitrio ΔΙΑΤΡΙΒΗ sive collatio*, Basel 1524], in Id., *Scritti religiosi e morali*, a cura di C. Asso. Introduzione di A. Prosperi, Torino, Einaudi, pp. 369-431.
- Frei, H. W. 1993. *Karl Barth: Theologian*, in Id., *Theology and Narrative. Selected Essays*, ed. by G. Hunsinger and William C. Placher, New York-Oxford, Oxford University Press, pp. 167-176.
- Gallas, A. 1990. *Universalismo ed elezione nel pensiero di Karl Barth*, in *Barth contemporaneo*, a cura di S. Rostagno, Torino, Claudiana, pp. 119-141.
- Jüngel, E. 1965. *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1965 (tr. it. *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, Marietti, Casale Monferrato, 1986).
- Kant, I. 1991³. *Lezioni di Etica*, a cura di A. Guerra, Roma & Bari, Laterza.
- McCormack, B. L. 1995. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectic Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford, Clarendon Press.
- Rostagno, S. 1990. "Il Dio che ama nella libertà. La dottrina barthiana della libera scelta di Dio", in *Barth contemporaneo*, a cura di S. Rostagno, Torino, Claudiana, pp. 143-157.
- Severino, E. 2000. *La legna e la cenere. Discussione sul significato dell'esistenza*, Milano, Rizzoli.
- Vinay, V. 1942. *La dottrina di Dio nella teologia di C. Barth*, Torre Pellice (To), Claudiana.
- Vitiello, V. 1995. *Cristianesimo senza redenzione*, Roma & Bari, Laterza.

The Eternal Self-determination of God. Notes on Karls Barth's Doctrine of Election.

Enrico Cerasi

Università telematica Pegaso

Facoltà di Scienze Umane, della Formazione e dello Sport

enrico.cerasi@unipegaso.it

ORCID: 0009-0009-0289-2448