

Karl Barth e la risurrezione dei morti

Patrizio Alborghetti

Baccelliere in Teologia, Milano (Italia)

1. INTRODUZIONE

Questo lavoro si propone di analizzare il commento fatto da Karl Barth alla prima lettera ai Corinti, denominato "La risurrezione dei morti"¹. Il testo, scritto nel 1924, giunge alla fine di un periodo di ricerca che portò il suo pensiero ad una svolta, la svolta dialettica, e ha il pregio di definire contenutisticamente il guadagno di cui essa si era appropriata².

¹ Per questo primo capitolo ho fatto riferimento ai seguenti testi: P. TILICH, *Umanesimo Cristiano nel XIX e XX secolo*, tr. it., Ubaldini, Roma 1969; H. Berkhof, *200 anni di teologia e filosofia. Da Kant a Rahner*, tr. it., Claudiana, Torino 1992; V. SUBILIA, *Il regno di Dio. Interpretazioni nel corso dei secoli*, Claudiana, Torino 1993; ID., *Il protestantesimo moderno tra Schleiermacher e Barth*, Claudiana, Torino 1981. H. ZAHRT, *Alle prese con Dio*, tr. it., Queriniana, Brescia 1984; E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, tr. it., Marietti, Casale Monferrato (AL) 1986; I. MANCINI, *Barth Bultmann Bonhoeffer. Novecento teologico*, CELUC, Milano 1971.

² «Dopo un'altra breve visita in Svizzera, compiuta in aprile, nell'estate del 1923 svolse un corso sugli scritti confessionali riformati, i cui molti testi studiò con diletto. Contemporaneamente offrì un'interpretazione della prima Lettera ai Corinti, da cui, "nel 1924, nacque il libro su 1 Cor 15"». (E. BUSCH, *Karl Barth. Biografia*, tr. it., Queriniana, Brescia 1977).

In questo scritto, il nostro autore individuerà la realtà capace di sintetizzare l'agire escatologico di Dio nei confronti dell'uomo; realtà che gli permetterà di portare ad una prima elaborazione sistematica la riscoperta dell'escatologia avvenuta tramite J. Weiss³ e A. Schweitzer⁴. Tuttavia, pur volendo centrare la nostra attenzione su quel testo, la nostra ricerca non si limiterà alla sua considerazione, ma si proporrà, inizialmente, di tracciare i vari influssi e le varie provocazioni che costituiranno la struttura di fondo della sua esegesi.

Nella parte iniziale vedremo le concezioni prossime e remote su cui si è innestata la teologia barthiana, e dopo aver seguito il percorso dei primi passi come teologo fino alla svolta ci soffermeremo sull'analisi del suo commentario della lettera paolina ai Corinti. Una parte conclusiva si proporrà di mettere in evidenza le principali acquisizioni barthiane e di presentare alcuni limiti della sua posizione.

2. ITINERARIO TEOLOGICO DI KARL BARTH

2.1. *Il rapporto tra Dio e la storia*

La teologia di Barth si caratterizza, fin dai suoi inizi, per il tentativo di dare una risposta al rapporto tra Dio e la storia, il suo è un tentativo di superare quella riduzione formale e astorica cui la teologia liberale era stata costretta dall'assunzione della filosofia kantiana; e questa questione, nelle differenti fasi dell'elaborazione, riceverà varie soluzioni.

Il punto di partenza sta nella constatazione che l'elaborazione del problema di Dio tipica dell'epoca moderna è fallita, il tentativo di parlare di Dio a partire dalla ragione naturale ha mostrato tutti i suoi limiti.

Una prima critica a quest'impostazione era già giunta dalla filosofia kantiana, con la sua critica della ragion pura, ma lo stesso I. Kant aveva salvato un ultimo ambito all'interno della soggettività per la questione su Dio, l'ambito morale (caratterizzato tramite un'accezione formale). Quest'impostazione della riflessione kantiana assunta dalla teologia liberale giunge fino a Barth attraverso J.W. Hermann.

Tuttavia già nel suo maestro erano presenti degli elementi di crisi del modello teorico ritschliano, in quanto, a differenza di A. Ritschl, egli si era trovato di fronte alla dissoluzione di quel rapporto simbiotico tra la cultura e la teologia della fine '800. Inoltre altre spinte all'interno della stessa corrente tendevano a mettere in dubbio la validità della formalità delle norme morali fondate a priori, in questa linea s'inserisce

³ J. WEISS, *La predicazione di Gesù sul regno di Dio*, M. D'Auria, Napoli 1993.

⁴ A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986.

il relativismo storico di E. Troeltsch. Elementi di revisione provenivano anche dalle critiche rivolte alla teologia ritschliana da nuove scoperte sia sul piano esegetico sia teologico.

Il carattere escatologico della rivelazione di Dio, la riscoperta del carattere indisponibile del divino e il ritorno a M. Lutero misero fine ad una sintesi che fino a quel momento si era presentata come vincente e permisero alla teologia di tornare a porsi la questione di Dio nella sua radicalità. Barth fu il teologo che più d'ogni altro riuscì a mettere in gioco, all'interno del suo pensiero, tutte queste nuove sollecitazioni.

2.2. Il profilarsi dell'originalità barthiana

Anche se la fase iniziale della sua ricerca è debitrice della scuola di Marburgo e, quindi, della teologia del tempo, nel suo prosieguo essa mostrerà tutta la sua originalità. L'attività di pastore, con la questione del rapporto tra la Bibbia e la prassi quotidiana, sarà l'elemento che porterà Barth a procedere nella messa in crisi della teologia appresa sui banchi di scuola e ad affrontare la ricerca di una nuova forma di pensiero. Inizialmente una possibile risposta al problema verrà individuata nel socialismo religioso, in quanto accedeva alla realtà contingente a prescindere da leggi formali determinate a priori. Esso vedeva il regno di Dio come entità presente all'interno della storia, in progressiva espansione, ed individuava nella socialdemocrazia la forza che avrebbe potuto portare all'instaurazione di questo regno.

Le tematiche di questa corrente, la cooperazione tra l'uomo e Dio nella costruzione del regno di Dio sulla terra, saranno ancora presenti nella prima edizione del commento alla lettera ai Romani. Tuttavia, e questo emerge soprattutto dalle prediche di quegli anni, è sempre presente in Barth la coscienza della non facile identificazione tra ciò che è dall'uomo e ciò che è da Dio, e questa consapevolezza emergerà in tutta la sua forza di fronte alla guerra. L'adesione al conflitto della socialdemocrazia e dei teologi liberali lo portarono a rendere esplicita quella svolta che già stava maturando.

Di fronte a questa nuova situazione si trattava di trovare nuovi punti di partenza per far teologia, se si voleva continuare a parlare di Dio si dovevano trovare nuove strade. La soluzione fu trovata attraverso il recupero della Scrittura, grazie anche alle indicazioni dei Blumhardt che indirizzarono Barth verso una lettura più concreta di essa. L'uomo se vuole parlare di Dio ha una sola possibilità e cioè rivolgersi a quel luogo dove Dio stesso ha parlato; si deve fare in modo che sia la scrittura stessa a parlarci di Dio, ogni nostra posizione deve essere abbandonata affinché il nuovo, vero Dio possa emergere.

È a partire da questo nuovo inizio che tutta la forma di pensiero fino ad allora presente in lui verrà riveduta; partendo dalla Bibbia (e nella sua interpretazione il principio ermeneutico che si imporrà sarà quello luterano, dove la parola di Dio si comprende sulla sua autodimostratività, sulla sua autoevidenza) si sarebbe dovuto riproporre una teologia che fosse in grado di portare alla luce ciò che lì veniva detto

con un'autorità indiscutibile.

Questo progetto, dopo un primo periodo, in cui gli influssi precedenti (teologia liberale e socialismo religioso), risuonano ancora sullo sfondo, procederà sempre più radicalmente nella evidenziazione che nella Scrittura il regno di Dio non appare come forza che è presente nel mondo e che si realizza in esso, ma come il totalmente Altro (in questa direzione si devono tenere presenti le varie sollecitazioni e scoperte di quel periodo); esso è la crisi di ogni realtà, di ogni visione dell'uomo. Gesù non è il maestro di morale, ma colui che predica la venuta del regno del Padre, regno che è la negazione e messa in crisi di ogni storia; ed è la realtà escatologica che fonda la predicazione di Gesù: è essa che permette di comprendere tutte le altre dimensioni della sua azione.

Si presenta sempre più sulla scena la totale differenza tra la realtà umana e quella divina, il mondo è il mondo decaduto e senza speranza, ogni pretesa di identificare il regno di Dio con il mondo umano vede qui la sua fine. L'antropologia si presenta come connotata dalla frattura tra l'io graziato e il non io naturale⁵. Il cammino che va dall'uomo a Dio, sia esso inteso in senso razionale o storico, è concluso, in quanto l'uomo è l'uomo decaduto, l'uomo naturale, l'uomo che con la realtà divina non ha nulla a che fare.

La seconda edizione della lettera ai Romani porterà prepotentemente alla luce questa nuova forma di pensiero in cui tra Dio e l'uomo si è operata una frattura, da un lato l'uomo naturale e dall'altro Dio con la sua grazia. La svolta si fissa quindi sull'esito della totale separazione. Il regno di Dio sarà sempre più un regno escatologico caratterizzato per la sua contrapposizione ad ogni progetto umano.

Barth potrà procedere nel precisare il contenuto di questa dimensione attraverso la sua esegesi della prima lettera ai Corinti; in essa egli può riconoscere che l'azione libera di Dio che pone fine ad ogni tipo di religione (aspetto soggettivo), e che si caratterizza come forza che proviene dall'alto trova la sua esplicitazione nell'evento della risurrezione di Gesù Cristo dai morti. Pur assumendo pienamente l'impostazione di fondo del *Römerbrief*, questa lettura ha il pregio di caratterizzare l'assoluta differenza qualitativa con la risurrezione dei morti. Il sì di Dio in Cristo, che in Cristo, e solo in lui, in quanto permane il no nei confronti del mondo naturale, diventa sì al mondo, prende il nome di risurrezione dei morti. L'azione di Dio nei confronti dell'uomo si caratterizza per il suo carattere escatologico con la cifra sintetica della risurrezione dei morti.

Già nella conferenza "*il cristiano nella società*", anche se non l'aveva

⁵ Anche la formula antropologica è presentata dallo stesso Barth come «io (non io!) sono» (K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1989, p. 188), ossia senza nessuna identificazione tra l'io naturale, quello tra parentesi, e l'io graziato che solo deve esistere; anzi la misura della realtà del primo sta in diretto rapporto con la radicale soppressione del secondo (Barth *Bultmann Bonhoeffer. Novecento teologico*, pp. 7-8).

caratterizzata attraverso la contrapposizione, Barth aveva portato pienamente alla luce il ruolo della risurrezione di Cristo, essa diventava il fondamento segreto di ogni realtà, sia di quella evangelica⁶, che di quella della nostra vita⁷. In linea con l'impostazione dialettica la risurrezione permane contrapposta ad ogni pretesa umana, essa si pone di fronte all'uomo e al mondo come la negazione di ogni sua realtà, essa è quell'elemento che è in grado di caratterizzarsi come ciò che non è dall'uomo.

Di fronte ad ogni progetto umano sta come limite invalicabile il no della morte, ogni posizione è caratterizzata da questa negazione che mostra l'illusorietà della vita umana. Ma contemporaneamente, in Cristo, sappiamo che vi è anche un sì, però un sì che viene qui caratterizzato per la sua totale contrapposizione a ciò che tende ad impadronirsene. Solo se permane il "da Dio!", che come vedremo è il filo rosso della prima lettera ai Corinti, ma un "da Dio!" che è contrapposto completamente a ciò che è umano, allora il sì mantiene tutta la sua forza. Rimane tuttavia impensato in Barth il rapporto tra l'escatologia e il tempo, vi è una contrapposizione tra l'azione escatologica di Dio e il tempo della storia. Essa non è in grado di spiegare il discorso storico in quanto è sempre in perenne contrapposizione con ogni realtà situata nel tempo, è stata tolta ogni possibile relazione.

Tutto ciò si contrappone ai primi scritti in cui l'azione di Dio era veduta ancora in un'accezione cosmologica ed antropologica (ad es. il primo *Römerbrief*), ma, come vedremo, la separazione era avvenuta per l'incapacità di trovare una forma di pensiero in grado di legittimare la storia senza la riduzione della rivelazione al finito. Lo stesso Barth più tardi nella sua dogmatica ecclesiale riconoscerà che l'unico guadagno ottenuto in quella prima fase era il carattere atemporale di Dio, elemento contro cui vive la sua teologia fin dagli inizi. Sarà quindi compito della riflessione successiva recuperare la dimensione storica attraverso il recupero di un'ontologia più appropriata che sia in grado di mantenere il guadagno del discorso escatologico, ma che non lo contrapponga astoricamente all'uomo e al mondo.

⁶ «E il movimento di vita svelatosi in Gesù non è una nuova pietà. Per questo Paolo e Giovanni non hanno alcun interesse per la storia personale del cosiddetto Gesù storico, ma solo per la sua risurrezione. Per questo anche le comunicazioni sinottiche su Gesù sono semplicemente incomprensibili, senza il giudizio di Bengel sulla loro intenzione: *spirant resurrectionem*» (K. BARTH, *Il cristiano nella società*, in *Le origini della teologia dialettica*, a cura di J. MOLTSMANN, tr. it., Queriniana, Brescia 1976, p. 36).

⁷ «Come potremmo appellarci a questa istanza ultima, a questo presupposto di ogni nostro considerare e di oggetto di considerazione, senza finalmente comprendere noi stessi, a dispetto di tutti i possibili fraintendimenti, senza capire che *viviamo* della forza della resurrezione nonostante la povertà della nostra conoscenza e della nostra animazione, senza capire che la resurrezione di Cristo dai morti non è una domanda, ma la risposta che è data a noi, e che noi tutti già in qualche modo abbiamo dato? ὁ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε δι' οὗ καὶ σώζεσθε (1Cor 15,1-2)! Effettivamente noi *seguiamo*, veniamo *trascinati*, con o senza coloritura religiosa» (K. BARTH, *Il cristiano nella società*, p. 43).

2.3. Kant, Hegel e Barth

La teologia liberale assume come punto di partenza della sua riflessione sulla realtà cristiana, in linea con l'impostazione dell'epoca moderna, la prospettiva antropologica. Questa viene recepita attraverso la riflessione kantiana, che si era caratterizzata per la sua particolare attenzione riservata all'ambito morale. Attraverso le sue critiche Kant aveva formulato un progetto di ragione strutturato dualisticamente, da un lato la ragione teorica che, in reazione alla pretesa metafisica avanzata da Cartesio e dall'illuminismo, si delinea come ragione scientifica, e dall'altro la ragione pratica come ambito in cui la libertà si caratterizza per la sua sostanziale opposizione all'evidenza scientifica. L'evidenza per cui, poi, si caratterizzerà la ragione pratica sarà quella di tipo formale in opposizione a quella di tipo empirico della ragione teorica. In questa prospettiva abbiamo una frattura tra l'ambito dell'azione (ambito in cui è relegata la fede), e quello della teoria, con la conseguenza per la teologia di un'impossibilità della frequentazione critica.

Ogni tentativo di oggettivazione da parte dell'intelletto comporterebbe la riduzione dell'oggetto a dato empirico (con G.W.F. Hegel potremmo dire che l'oggetto contemplato si trasformerebbe in una cosa e il boschetto sacro in legname) in quanto lo sottoporrebbe alle leggi temporali. La nostra esperienza è sempre sensibile e quindi ogni realtà che non sia sottoposta alla condizione temporale viene esclusa. Non resta dunque altra possibilità che situare la questione su Dio all'interno dell'ambito morale, riducendola alla prospettiva personale.

Kant nella sua critica della ragione pura procede verso la negazione di tutti quei tentativi che vogliono fissare delle prove razionali dell'esistenza di Dio. La ragione non è in grado di determinare se Dio esista oppure no. Questa riflessione se ha come pregio l'allontanamento del mistero di Dio dalle manipolazioni dell'uomo, successivamente porterà ad un progressivo disinteresse per il problema di Dio e le questioni ultime.

Secondo Kant il pericolo dell'astrattezza nella conoscenza di Dio può essere evitato solo attraverso il riferimento all'imperativo categorico della legge morale che è presente nell'uomo, che è la voce di Dio parlante con autorità inconfutabile alla coscienza dell'uomo. Questo è un postulato che non è necessario dimostrare. In questo modo la questione di Dio viene recuperata all'interno della seconda critica (potremmo dire che questa rappresenta la vera metafisica di Kant), ma Dio qui è semplicemente un postulato.

Se la legge morale postula il legislatore questo viene postulato come esigenza della coscienza morale e non come suo fondamento e norma. Nel caso questo avvenisse l'azione dell'uomo risulterebbe determinata da un fattore a lui estraneo, per cui verrebbe privata di quella autonomia che sola è in grado di legittimare la sua validità.

Questa fondazione della morale sullo stesso uomo (il criterio e la norma sono collocati nello stesso uomo), porta in definitiva ad una negazione della morale stessa: l'uomo agisce per se stesso e per i propri interessi. Kant si rende conto della presenza

di un principio cattivo nella persona però risolve la questione tramite l'idea di progresso continuo. È assente dal suo pensiero la miseria dell'uomo decaduto che è in continua lotta tra l'uomo antico e l'uomo nuovo.

L'antropologia kantiana è connotata da un ingenuo ottimismo. La fede in questa prospettiva viene ridotta all'ambito morale, la questione di Dio è sostituita dagli ideali etici con cui l'uomo sacralizza la propria vita; tutto ciò che non ha relazione con l'azione viene veduto come questione esteriore. In questo modo si elimina ogni possibilità di discernere le questioni di fede, ogni realtà che non sia etica non è che un suo surrogato, e come tale va eliminato. La stessa cristologia kantiana è ridotta all'ambito morale, Gesù è colui che incarna il bene morale, si presenta come la perfezione morale dell'umanità, ma tutto ciò si trova già nella nostra ragione. L'uomo deve conformarsi a Gesù, però il Gesù di cui qui si parla non è quello della storia, ma è l'espressione emblematica dell'idea razionale dell'etica.

2.4. Ritschl e la sua scuola

Dopo che l'idealismo tedesco aveva tentato di superare la separazione tra il finito e il non finito, elaborando una filosofia ed una teologia che riuscisse nuovamente ad affrontare seriamente il problema della verità, si ripresentò sulla scena un nuovo movimento che riproponeva il ritorno a Kant. Hegel aveva tentato di affermare la verità in rapporto con la realtà totale, e in questa linea si inseriva il cristianesimo come mediatore della verità su Dio, sul mondo e sull'uomo. Ma questa nuova filosofia (neo-kantismo) e teologia (ritschliana) osservavano il tentativo dell'idealismo di ricreare una sintesi come fallita. Seguendo Kant questi autori riaffermarono che le categorie del finito non potevano essere applicate al divino. Di fronte a questa situazione i ritschliani escludevano una nuova sintesi, ma richiedevano di rimanere nel limite del finito.

La teologia di Ritschl si pone allora due compiti:

- Il primo consiste nello studio storico delle Scritture e dei riformatori. Il metodo applicato è quello storico-critico. Se questa metodologia ha il pregio di considerare il testo nella sua valenza storica ha però il difetto di omologare questi documenti ad un qualsiasi altro testo di cultura. Il cristianesimo è affrontato come grandezza culturale. Attraverso i risultati ottenuti dall'indagine si può contribuire allo sviluppo della cultura.
- Il secondo fattore riguarda l'ambito della religione e questo è individuato nel sostegno all'ambito morale. L'etica kantiana, attraverso la quale noi abbiamo la certezza della nostra dignità, viene integrata con l'ambito religioso, il quale la sostiene. La religione ci dà la forza di realizzarci come persone morali.

I due aspetti della teologia ritschliana sono dunque la ricerca scientifica e la realtà morale. I ritschliani e i neo-kantiani rinunciano quindi ad un modello di verità impostato secondo la logica dell'hegelismo e lo riducono alla questione morale. Il problema della verità è sostituito dalla risposta morale, l'ontologico con l'etico. Il

cristianesimo non più letto come mediazione della verità si riduce a rendere possibile l'etica. Ritschl si inseriva pienamente in quella che era la vita culturale del tempo, con essa perseguiva le stesse finalità, e nei confronti di essa, in quanto teologo, aveva delle responsabilità. La sua teologia è una teologia della cultura, è il tentativo di integrare ciò che faceva parte della concezione del tempo con l'azione di Dio nella storia. In questa forma di pensiero, come Barth mostrerà successivamente, Dio è ridotto ad un'esigenza dell'uomo, serve per completare un modo di intendere il mondo che ha come punto di partenza l'uomo.

Hermann fu il primo rappresentante della scuola ritschliana. Ricordiamo che un gran numero di teologi aderirono ad essa, e che non rivestirono solo un ruolo fondamentale nelle università, ma anche all'interno della politica del momento, tanto è vero che il manifesto firmato dai 93 intellettuali in favore della politica bellicista dell'imperatore, Guglielmo II, riporta molti dei loro nomi. Hermann non fu un diretto discepolo di Ritschl, ma lo conobbe e apprezzò attraverso lo studio dei suoi testi.

La teologia di Hermann si pone sulla stessa linea di quella del suo maestro, anche se la nuova situazione culturale lo costrinse a porvi alcune correzioni. La differenza principale tra i due studiosi fu il *Sitz im Leben*; se per Ritschl le scienze della natura potevano ancora essere considerate come mezzo per raggiungere la pienezza dell'uomo, per Hermann esse erano divenute una minaccia dell'ambito morale, in quanto stavano sempre più penetrando ogni ambito. Di fronte a questo nuovo clima culturale Hermann procede verso una progressiva interiorizzazione e spiritualizzazione del dato cristiano.

Sia in Ritschl sia in Hermann l'evangelo entra in causa per rispondere a quelli che erano i vuoti lasciati dallo svolgimento della loro riflessione. Per entrambi il punto di partenza è quello della situazione culturale dell'ottocento e la morale era quella degli ambienti colti del tempo. Ma questo Dio, che ha una funzione complementare rispetto alle nostre esigenze, è ancora veramente Dio? Non è forse soltanto la proiezione degli ideali e delle necessità dell'uomo?. Nella seconda edizione della Lettera ai Romani, Barth avrebbe risposto affermativamente a queste domande.

2.5. Da Ritschl in poi

Dedichiamo una breve attenzione anche a Troeltsch, e più precisamente alla sua concezione della storia. La sua filosofia della storia si qualifica per l'atteggiamento negativo nei confronti dello "storicismo", caratterizzato dal relativismo nei confronti della storia. Lo storicismo è semplice osservazione della storia del passato, non ha più nulla a che fare con la storia presente, non si propone di agire all'interno della storia con delle decisioni nel presente. Troeltsch tenta di superare questa riduzione attraverso la domanda sul fine della storia. Sarebbe questo fine a determinare lo svolgimento della storia, anche se noi non possiamo conoscerlo. Quello che però ci è possibile è la nostra situazione attuale, all'interno della quale possiamo ipotizzare

delle previsioni e delle scelte per il futuro. Noi non siamo dei semplici osservatori, attraverso la nostra situazione particolare possiamo orientarci verso il fine stesso della storia. Per questo egli considerò fallito il tentativo intrapreso nell'*Ethik* di Hermann, in quanto questa risente del formalismo kantiano, e perciò non è in grado di assumere quella che è la situazione determinata, non è in grado di garantire una sufficiente considerazione alla coscienza situata.

Oltre agli sviluppi che stavano avvenendo all'interno della stessa scuola ritschliana, vi furono nuove scoperte che provocarono la fine di quella sintesi che era tipica della teologia liberale tra cultura e fede. Tutte queste nuove sollecitazioni formarono quel terreno che permetteranno all'inizio del XX secolo la grande scoperta barthiana e della teologia dialettica. Tutte queste nuove posizioni dichiararono la fine della teologia dialettica poiché la superarono sullo stesso terreno in cui essa aveva svolto le sue ricerche.

Riportiamo tre di queste nuove acquisizioni che mutarono la situazione della teologia:

- Ritschl ebbe il merito di riportare al centro dell'attenzione teologica il discorso sul regno di Dio, tematica che nella prima metà del XIX secolo occupava un posto marginale. Ma questo regno veniva pensato in modo totalmente non escatologico. Tutta la prospettiva dell'apocalittica giudaica, in cui si collocava la predicazione da parte di Gesù del regno, era considerata priva di ogni importanza. La sua realtà si identificava con le parole di Luca 17,20-21: «... Il regno di Dio è dentro di voi». Esso è dunque una realtà interiore, ed ha come compito quello di portare la comunità degli uomini ad una pace terrena da realizzare attraverso l'ambito etico. Acquistano importanza le parabole del seme (Mc 4; Mt 13), come spiegazione di una sua progressiva evoluzione storica.

Il tentativo di un superamento di questa impostazione è stato avanzato dalla riscoperta dell'orizzonte escatologico della predicazione di Gesù. Weiss e Schweitzer, che potevano contare su una rinnovata analisi del materiale neo-testamentario contro i maestri della teologia liberale affermano l'assoluta dimensione escatologica del regno di Dio. Quindi il regno di Dio non va più interpretato in chiave morale ed intramondana. Weiss se da un lato riconobbe a Ritschl il merito di avere riportato il discorso sul regno di Dio al centro dell'attenzione, dall'altro lo critica per averlo ridotto alla sua concezione di tipo kantiano e idealistica. Il concetto di regno tipico della predicazione di Gesù non equivale a quello proposto da Ritschl; la visione di Gesù non va ricavata attraverso le categorie della filosofia moderna, ma tramite una lettura storico esegetica che ne permetta la ricollocazione all'interno del suo ambito vitale.

Da questa lettura risulta che la predicazione di Gesù è profondamente segnata dalla coscienza del regno di Dio come realtà escatologica, sopramondana. Gesù inserito nell'ambito dell'apocalittica giudaica, dove l'attesa della fine si caratterizza attraverso la netta contrapposizione tra il regno di Satana e quello di Dio, vede l'imminente irrompere di Dio nella storia come realizzatore del suo regno, come colui che pone fine a tutti gli elementi che sono ad esso contrari. Questo regno sta per irrompere nell'immediato futuro. Tutta l'azione di Gesù è motivata da questa concezione del

regno, la sua etica si fonda su questa prospettiva escatologica (questo è il motivo per cui la prospettiva di Weiss è stata denominata "escatologia conseguente").

La predicazione di Gesù non si inserisce nella prospettiva di un *eschaton* immanente alla storia, non è il portatore di un messaggio di ottimismo per l'evoluzione morale dell'umanità, il suo messaggio è quello della fine imminente. Secondo Weiss la riduzione di Gesù a maestro di morale era già avvenuta alle origini del cristianesimo; già all'interno della Scrittura assistiamo ad una progressiva disescatologizzazione del suo messaggio (a detta di Weiss in Paolo è già presente quanto Giovanni porterà a compimento).

La chiesa primitiva di fronte al mancato adempimento della venuta apocalittica aveva riconvertito il cristianesimo alle categorie greche, e facendo questo ha innescato un processo di progressiva umanizzazione e idealizzazione della predicazione sul regno. Il regno di Dio si trova collocato alla fine della storia come compimento della storia dell'umanità, come conclusione del processo evolutivo che caratterizza l'umanità. Ma nel messaggio di Gesù non c'è nessun elemento che possa legittimare una tale concezione, il regno di Dio è stato predicato da lui come assoluta trascendenza.

• R. Otto ripropose nella sua opera, che venne pubblicata nel 1917, il sacro come categoria autonoma, oltre ogni sua identificazione con l'ambito morale e razionale⁸. Il sacro così inteso viene definito come "Das Numinose", ed ha un duplice aspetto:

– il primo è quello del "Mysterium tremendum", in questa accezione il sacro è l'altro in senso assoluto.

– il secondo aspetto è quello del "Fascinans", è la sua capacità di attrarre di essere seducente.

Questi due aspetti del sacro formano un tutt'uno, un'unità, essi non possono essere separati. Soprattutto per quanto riguarda il primo aspetto, *mysterium tremendum*, Otto sottolinea come la teologia liberale, e in particolare la sua critica si pone nei confronti di Ritschl, avesse dimenticato questo aspetto del mistero di Dio. Contro di lui riafferma il lato oscuro della religione, aspetto che impedisce una sua identificazione con la morale. Otto, soprattutto per quanto riguarda la sua riscoperta del lato irrazionale-numinoso contenuto nell'annuncio di Gesù, aveva riproposto dei contenuti e delle conoscenze che erano stati propri anche della ricerca di Weiss e Schweitzer.

• Vi fu una riscoperta di Lutero. Vennero riproposti scritti fino ad allora inediti e si avviarono nuovi studi sul padre della riforma. Lutero da oggetto di venerazione e di culto tornò ad essere fonte viva della teologia.

Il recupero della prospettiva escatologica, della realtà del divino e del grande riformatore imponeva alla riflessione teologica il compito di elaborare una nuova teoria. L'epoca moderna con la sua impostazione metafisica si era conclusa con la critica kantiana, questa però aveva lasciato aperto un nuovo spazio per il discorso su Dio

⁸ R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1966.

all'interno dell'ambito morale, ed era sta quella la via assunta dalla teologia liberale. Ora che anche questo baluardo è caduto, si profila sempre più forte l'idea che ogni tentativo di parlare di Dio a partire dall'uomo è fallimentare.

La teologia non può più parlare di Dio nel modo in cui lo ha fatto fino a questo momento; ci si deve chiedere se sia ancora possibile un discorso su Dio e, se sì, a quali condizioni. È in questa nuova situazione di pensiero che si inserisce la ricerca di Barth, che, dopo una prima fase di adesione al pensiero dei suoi maestri (scuola di Marburgo – Hermann), riuscì a realizzare quella svolta che influenzerà tutta la teologia del XX.

3. LA RISURREZIONE DEI MORTI

3.1. *I primi scritti barthiani*

I primi scritti barthiani possono essere considerati come una testimonianza delle diverse questioni che attraversavano in quel periodo la sua teologia⁹. In *“Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit”*, l'allora ventitreenne studente decise di affrontare la questione del rapporto tra la teologia moderna e la predicazione¹⁰.

La conclusione è che coloro che si sono formati alla scuola ritschliana percepiscono una frattura tra le due entità. Partendo da una situazione riconosciuta come esistente, l'autore tentò di risalire all'origine del problema attraverso una delineazione dei tratti essenziali della teologia dei suoi maestri, e quindi anche sua. Da un lato elemento caratteristico è l'individualismo religioso, dall'altro il relativismo storico (si deve dedurre che Barth per quanto fosse in linea con il maestro Hermann avesse accolto l'elemento in questione da Troeltsch).

È nella funzione di pastore che la sua formazione teologica comincia a dare i primi segni di inadeguatezza, infatti, l'attività pratica lo costringe a rinunciare a quelle verità formali che l'etica dei suoi maestri aveva asserito. Il contatto quotidiano con la sua comunità lo costringe ad accorgersi che le persone andavano raggiunte là dove si trovavano effettivamente i loro bisogni; non si doveva iniziare da discorsi teorici generali, ma dalla riflessione sulle esigenze concrete. È di fronte a questa nuova situazione che Barth si accostò al socialismo religioso, in quanto si orientava maggiormente verso il concreto storico.

⁹ Per questo capitolo, oltre ai testi già citati, vedi: M.C. LAURENZI, *Esperienza e rivelazione*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983 [in seguito EeR]; K. BARTH, *La risurrezione dei morti*, tr. it., Marietti, Casale Monferrato 1984 [in seguito RdM]; R. BULTMANN, *“La resurrezione dei morti” di Karl Barth*, in *Credere e Comprendere*, tr. it., Queriniana, Brescia 1977, pp. 49-76.

¹⁰ Secondo H. ZÄHRNT, «il rinnovamento della teologia protestante nel XX secolo è derivato come risultato dall'ufficio primario della chiesa, dall'annuncio».

Attraverso i suoi principali esponenti, L. Ragaz e H. Kutter, il socialismo religioso affermava la necessità di un ritorno alla vita immediata: bisogna inserirsi completamente nella storia, in quanto è lì che si esplicita il regno di Dio. La socialdemocrazia veniva indicata come quel movimento storico che avrebbe realizzato questo regno nel mondo. Barth ritiene importanti le richieste del socialismo religioso, però fatica ad instaurare un rapporto diretto tra esse e l'evangelo. E questo, in lui, è causato dalla coscienza di trovarsi di fronte a due ordini di realtà: da una parte quella concreta, con tutti i suoi condizionamenti e, dall'altra, quella di Dio che con questi condizionamenti a poco a che fare.

Gli anni che precedono immediatamente la guerra vedono Barth dedicarsi alla predicazione; ed è proprio questa occupazione che lo porterà alla svolta degli anni successivi. Accanto alle due tematiche tipiche, fino a quel momento, della sua teologia, ne emerge una terza, che diventerà sempre più importante nel suo pensiero: è quella che invita a non sopravvalutare l'impegno umano in rapporto all'azione di Dio e al compimento della sua volontà nella storia.

Nelle prediche del 1914, le tematiche trattate permangono quelle dell'anno precedente, tuttavia, si delinea una maggior attenzione all'ambito prettamente teologico. Soprattutto per quanto riguarda il regno di Dio, che fino a questo momento era stato considerato come un tema piuttosto pacifico, proprio per le posizioni del socialismo religioso, si apre una nuova questione. Ora esso diventa elemento di domanda¹¹.

Lo scoppio della guerra portò Barth a rendere esplicita la svolta che già si stava delineando. L'adesione dei teologi liberali e della socialdemocrazia al conflitto lo portarono a ripensare a fondo tutti gli elementi che fino a quel momento avevano fatto parte della sua teologia¹². L'adesione degli intellettuali alla politica bellicista pone fine a tutta una cultura, quello che era accaduto metteva in mostra che la ragione era soggetta ad errori e questo significava che il suo ruolo andava ridimensionato. Lo stesso coinvolgimento della socialdemocrazia mostrava che l'alone religioso che gli era stato attribuito andava ora rimosso.

¹¹ «Ora invece il problema si pone: parlare di Dio è una cosa "seria", non scontata; non si ha a che fare con una realtà a noi familiare, ma si tratta di contrasto e di lotta, non di semplice conferma di ciò che c'è. Parlare di Dio non significa più analizzare le condizioni a priori della coscienza, ma muoversi su un terreno inesplorato, attraverso tentativi di cui l'esito è sconosciuto... La fede cristiana viene dunque intesa come un atteggiamento la cui giustificazione non ha evidenza piena, e presuppone attesa e fedeltà (80), attenzione (84), volontà alla scuola di Dio (87)... Il punto di maggior difficoltà è la "croce" di Gesù Cristo, da noi percepita come un "assurdo" in rapporto alla forza e al dominio attribuiti a Dio... Il mondo è nel complesso l'opposto del regno di Dio» (EeR, pp. 62-64).

¹² «Nella catastrofe della guerra l'uomo resta prigioniero, e qui riconosce il proprio limite, mentre Dio è fonte di salvezza e dà significato al mondo. "Per quanto la nostra vita abbia ricevuto un contenuto eterno, tuttavia percepiamo dolorosamente la lacuna che ci sarà sempre tra noi e Dio" (586). Tutti i tentativi umani di salvezza risultano drasticamente ridimensionati in questa prospettiva. Si apre perciò la strada al riconoscimento di un dualismo che attraversa l'intera condizione dell'uomo: "Viviamo ormai in due mondi, quello che inizia con le parole: oggi è nato un Salvatore! E l'altro in cui si dice: oggi dovete sparare, battervi uccidervi, uccidere per la potenza e l'onore della patria ..."» (EeR, p. 72).

Il soggetto di critica furono anche il socialismo cristiano e le chiese cristiane. Nessuno era sopravvissuto a questa critica, se da una parte, contro i teologi liberali, si mostrò che non erano i principi formali a muovere la realtà, dall'altra vennero ridimensionati tutti quei movimenti storici che si ritenevano portatori dell'assoluto. Gli uomini non si trovano al di sopra, ma dentro questo complesso di fattori, che non possono trascendere se non illusoriamente. Questa è la base di una concezione non religiosa della vita, della morale, della politica che sa vedere i motivi reali da cui nasce un'azione, e non li camuffa ideologicamente. D'altra parte è anche ciò che da un serio contenuto e una misura realistica a qualunque progetto di intervento storico ed è il fondamento per rivelare il senso del "credere", proprio delle confessioni cristiane.

Il nuovo problema teologico che in quel momento si poneva era come fosse possibile riconoscere la rivelazione in rapporto ai fatti. Una manifestazione storica della rivelazione (ciò che la rende conoscibile) deve avvenire in quanto tale nella forma e secondo il linguaggio proprio dell'ordine empirico, ma, e qui nasce la questione, questo non lascia spazio ad alcun elemento di trascendenza. Un nostro "concetto" teologico non può avanzare pretese conoscitive nel campo della realtà di Dio.

Per rispondere a queste domande il pastore di Safenwil avrebbe dovuto ricorrere a nuove forme di pensiero. Una di queste fu individuata nel lavoro di Ch. Blumhardt. In questo teologo era ben presente la distinzione tra la rivelazione e l'esperienza; egli non identificava l'azione di Dio con quella del mondo, ma affermava la netta distinzione tra i due ambiti: "Il mondo è mondo, e Dio è Dio!". Tuttavia l'affermazione della indipendenza di Dio dalle realizzazioni della storia non significava una mancanza di rapporto tra i due poli.

L'inizio di una storia all'interno della storia viene da lui affermato, però questa non si identifica con quella empirica, ma si pone ad un livello più profondo. Attraverso Gesù noi sappiamo che questa storia è già iniziata e quindi sappiamo che Dio, pur non identificandosi con le nostre vite, è in rapporto con noi. L'uomo, cosciente, attraverso la storia di Gesù, di questo agire di Dio nella storia, vede trasformato il suo agire in quanto ora è mosso dall'attesa di Dio. Attraverso questa forma di pensiero avvenne il recupero da parte di Barth dell'importanza della Scrittura. Infatti l'elaborazione delle categorie di Blumhardt lo portarono a ritrovare una presenza particolare di Dio all'interno della parola biblica; nel vangelo il linguaggio umano viene utilizzato con una efficacia particolare. Vi è quindi un linguaggio che è linguaggio umano che viene identificato nel vangelo con la parola di Dio, e che possiamo riconoscere come dotato di una forza capace di modificare ogni cosa esistente¹³.

¹³ «Dunque studi biblici: questo è stato l'inizio... da quel momento in poi leggemo i testi biblici alla luce della premessa che in essi ci parlino dei testimoni di quel Dio, che vuol impadronirsi dell'uomo, per diventare il suo Dio»: è la testimonianza di Thurneysen a conferma di questa "scoperta" del linguaggio biblico nel 1916. Dello stesso anno è la decisione di Barth e Thurneysen, di rivedere le proprie basi teologiche, e non è certo casuale la coincidenza con il nuovo problema della parola nella Bibbia... Nella Bibbia c'è un nuovo mondo... Né con la serietà della nostra fede, né con la profondità e la ricchezza della nostra esperienza, ci siamo guadagnati il diritto di una simile risposta... Dobbiamo confessare apertamente a noi

L'impostazione blumhardtiana, fatta propria da Barth, mette in luce che gli uomini nella storia non possono fare propria l'azione di Dio, essi devono mettersi in ascolto e agire senza un atteggiamento volontaristico. Si tratta di vedere la venuta del regno e mettersi in sintonia con tale visione. Tuttavia, nonostante gli aspetti positivi che questa posizione ha introdotto per la nuova riflessione barthiana, permane la domanda iniziale di come sia riconoscibile e distinguibile all'interno di una realtà empirica la rivelazione. Il commento della lettera ai Romani del 1919 evidenzia la permanenza di questo dualismo. Il punto centrale di questo commentario può essere ritrovato nella concezione della "fedeltà di Dio"¹⁴.

Attraverso la rivelazione l'uomo ritrova il suo legame con l'origine, essa spezza quell'isolamento che lo relegava all'ambito empirico e che lo separava da Dio. Vi è ora una forza che rigenera il mondo dal suo interno, anche se questo non è oggetto di constatazione naturalistica; noi possiamo solo metterci in attesa e lasciare che accada¹⁵. L'uomo è immerso nel mondo empirico e all'interno di questo vi è una forza, non empirica, che agisce per salvarlo e per dargli una nuova esistenza. Ma com'è possibile che questa forza agisca nell'ambito empirico mantenendone la trascendenza? Questo non significa una non efficacia? Una incomunicabilità? Come possono i due ambiti essere separati eppure uniti? Il dilemma che si era posto a Barth nella redazione della prima edizione della lettera ai Romani lo portarono a riprendere lo studio di questo e altri testi paolini, tra cui l'esegesi di 1Cor 15. Il nuovo lavoro svolto sulla lettera ai Romani va collocato tra l'autunno del 1920 e l'estate del 1921, e questo può essere considerato come l'applicazione delle ulteriori ricerche che erano state svolte in quel periodo.

Nel 1919 Heinrich Barth, fratello di Karl, tenne una conferenza dal titolo "Conoscenza di Dio. Qui si affermava che la funzione dell'origine fosse quella di mettere in crisi il dato empirico, fosse un'interpellanza che veniva posta dall'esterno

stessi che con questa risposta andiamo molto al di là di noi stessi... La ragione ultima di tutto questo è il fatto che nella Bibbia non si esprimono in ultima analisi "i pensieri esatti dell'uomo su Dio", ma "i pensieri di Dio sull'uomo", si parla di qualcosa di "nuovo", che può essere afferrato come realtà, non come concetto» (EeR, pp. 110-112).

¹⁴ «Si tratta di una forza proveniente da Dio, nella risurrezione di Cristo dai morti. È ciò che sta dietro di noi, che non ha niente a che fare con tutto ciò che noi siamo, pensiamo, facciamo... La nostra causa è la nostra conoscenza di Dio realizzata in Cristo: in lui Dio non ci si avvicina oggettivamente, ma immediatamente e creativamente, in lui non solo guardiamo, ma *siamo visti*, non solo comprendiamo, ma *siamo compresi*, non solo afferriamo, ma *siamo afferrati*» (EeR, 118-119).

¹⁵ «"Esperienza" dei fatti relativi alla fede si ha dunque solo in senso molto specifico: "non un gridare della nostra anima per forza propria, non per uno slancio religioso da parte nostra...", ma semplicemente un nostro far eco al grido del nostro fratello primogenito, il Messia"; e d'altra parte non un'affermazione che la realtà, così come è, sia la realtà di Dio, ma un "guardare a ciò che attualmente è invisibile in noi e nelle cose» (EeR, p. 124). «C'è un "nucleo segreto" della realtà, dotato di forza espansiva e capace di ristrutturare secondo i propri principi tutto il mondo materiale e storico; esso coinvolge anche le iniziative umane, senza che queste abbiano il punto di vista totale, la coscienza esplicita del movimento in cui sono inserite. Perciò l'azione di Dio nella realtà è oggetto di annuncio non di una scoperta...» (EeR, p. 132).

affinché l'uomo rispondesse. Per Heinrich l'esserci di questa domanda era la prova della presenza di una dimensione originaria, divina, e non semplicemente una valutazione razionale della realtà da parte dell'individuo. Attraverso le categorie fornite da questa riflessione Barth avrebbe potuto rivedere le idee del primo commentario all'epistola ai Romani, potremmo dire che la riflessione assume un carattere più strettamente filosofico. Ora l'idea dell'efficacia e della forza dell'azione di Dio è sostituita con quella dell'origine. Dio ora viene veduto come colui che afferma il mondo, ma nello stesso momento in cui lo afferma lo nega. Attraverso la sua posizione nel mondo Dio si pone come limite del mondo. La conferenza che Barth tenne in quello stesso anno, il cristiano nella società, esponeva queste acquisizioni¹⁶.

A questo punto si prospetta con chiarezza un'alternativa: o Barth rinuncia alla reale esperienza del finito, che come tale non può trascendersi, e non può includere nell'ordine dei fatti elementi di ordine diverso (perché li ridurrebbe a se stessa), oppure, svolgendola coerentemente, rinuncia alla funzione rivelativa della "crisi", organicamente connessa all'"origine" che la provoca. È chiaro che ormai l'orientamento barthiano tende alla prima delle due alternative.

3.2. F. Overbeck e la svolta dialettica

Attraverso la lettura di Overbeck, con la sua contrapposizione tra cristianesimo primitivo (Urchristentum) e cristianesimo storico, Barth riuscì ad argomentare la sua svolta dialettica, qui quella contrapposizione viene applicata al rapporto rivelazione storia. Per Overbeck ciò che è importante è il momento originale, ciò che ancora non si identifica con la storia particolare; esso non riguarda il tempo, in quanto non indica ciò che sta prima, ma ciò che è originario. Tutta la produzione dell'uomo non è altro che travisamento di questo momento fondante.

L'impossibilità di mettere assieme il finito con la realtà divina porterà Barth ad assumere pienamente la prospettiva di fondo di questo autore, con la conseguente separazione delle due realtà. Il cristianesimo andrà sempre più identificandosi con l'escatologia. Il regno di Dio non è più una realtà presente all'interno della storia, ma una realtà escatologica. Non desterà dunque stupore la frase che egli pronuncerà nella seconda edizione del commentario all'epistola ai Romani, e che ha avuto tanto successo:

¹⁶ «La novità è nel rapporto tra i due poli, la verità nell'errore e "nella menzogna", la "giustizia" nel mare dell'ingiustizia" (27). All'inizio si constata la tensione dei due elementi: "Cristo il Salvatore è presente, altrimenti non ci sarebbe la domanda che è il senso segreto di tutti i movimenti del nostro tempo... Ci sono domande che noi non potremmo porre, se non ci fosse già una risposta" (28). D'altra parte questa presenza non va intesa come una realtà empirica,... Esser posti in rapporto all'"originario" (35) non è una possibilità nelle mani dell'uomo, poiché il riferimento a Dio dipende dal "movimento di Dio"... esperienza del finito e promessa della salvezza sono collegate, e questa è la novità della posizione barthiana nei confronti di R1» (EeR, pp. 168-169).

«Un cristianesimo che non è in tutto e per tutto e senza residui escatologia, non ha niente da fare con Cristo. Uno spirito che non è in ogni attimo del tempo rivolto alla nuova vita sorgente dalla morte, non è in nessun caso lo Spirito Santo. «Poiché quello che è visibile è temporale» (2Cor 4,18)»¹⁷.

A partire da questa forma di pensiero, nell'esegesi della prima Corinti, del 1924, Barth può procedere nella caratterizzazione dell'azione di Dio tramite il carattere escatologico della sua azione in Gesù Cristo, ciò in riferimento alla risurrezione dei morti. In questa lettera, egli vede l'apostolo opporre ad un'escatologia collocata alla fine di un processo storico lineare un'escatologia in perenne rapporto dialettico con la realtà.

Secondo Barth le realtà ultime non si riferiscono «alla storia finale [Endgeschichte] nel senso di storia conclusiva [Schlussgeschichte]», in quanto una storia di questo tipo non ha niente a che fare né con la prospettiva di 1Cor 15 né con quella del NT. Infatti, per lui, all'interno della bibbia l'eternità «è l'eternità di Dio, cioè la signoria, il regno di Dio, l'assoluta superiorità che gli appartiene...», e quindi questa eternità non è l'eternità del mondo, della vita, ma «la loro costitutiva finitezza». Se l'escatologia è posta alla fine della storia viene spogliata di ogni sua valenza vitale in quanto la fine della storia permane nella storia, e quindi non ha alcun potere sulla storia.

4. ANALISI DELL'ESEGESI BARTHIANA

4.1. Introduzione

Il tema centrale che permette di sintetizzare la questione dell'escatologia (del «da Dio»), è la risurrezione. Con essa sta o cade tutta la realtà cristiana. Se non ci fosse risurrezione dei morti allora anche l'intera realtà cristiana non avrebbe più alcun senso. Paolo individua in essa il centro del messaggio apostolico, una metodologia della predicazione apostolica. I Corinti erano disposti a riconoscere la risurrezione di Cristo, ma non ne riconoscevano il carattere vitale per la loro vita; essa rappresentava un elemento tra gli altri e rimaneva situata nel passato. Tra la risurrezione dei morti e la risurrezione di Cristo non vi era nessun legame. Di fronte a tale posizione Paolo ribadisce l'importanza della connessione, in quanto è solo a partire da essa che possiamo essere inseriti, o meglio siamo già inseriti, anche se non lo sappiamo, in quella tensione tra un già e un non ancora che ci riguarda vitalmente.

I Corinti di fronte alla novità dell'annuncio, continuano a vivere della loro fede. Ma questa loro fede sottintende una profonda illusione, essa non è in grado di superare

¹⁷ L'epistola ai Romani, p. 295.

una grande questione: quella che nella lettera ai Romani è chiamata la linea della morte (tra la vita e la vita sta la morte). Questa rappresenta la fine di ogni comunicazione diretta, e quindi il tutto ora è a partire dallo ἀπό τοῦ θεοῦ (da Dio), e da questa sintesi del “da Dio” che è la risurrezione. Il cristianesimo non è una religione, nemmeno una religione particolare, esso è una realtà che vive unicamente del suo oggetto ἀπό τοῦ θεοῦ, il quale trova il suo contenuto rivoluzionario nella risurrezione.

Nel suo commentario, “la risurrezione dei morti”, contro l’esegesi contemporanea, che vedeva nei capitoli della prima lettera ai Corinti un insieme di argomenti tra loro sconnessi, Barth afferma fin dall’inizio la profonda un’unità dello scritto. Ciò che gli permette di rintracciare questa unità è la sua esegesi, diretta a rintracciare il tema, il filo rosso che conduce e struttura ogni discussione particolare. Questo elemento decisivo è il capitolo 15, il capitolo della risurrezione dei morti¹⁸. Ed è a partire da questa ipotesi di lavoro che Barth si appresta ad iniziare la lettura di 1Cor 1-14, e ad affermare che, se realmente quella dovesse reggere, questa rappresenterebbe l’autentico commento dell’epistola.

4.2. Il senso dell’itinerario paolino

Barth, fin dall’inizio del suo commentario, ci mostra chiaramente quale è la strada che, secondo lui, Paolo ha intrapreso nel redigere questa lettera. Di fronte a una comunità dotata sotto ogni aspetto, l’apostolo individua un grande pericolo. Il pericolo che il fondamento della fede sia sostituito dalla propria percezione della fede, ciò che è “da Dio” (4,5), da ciò che è dall’uomo.

Nei primi quattro capitoli l’attenzione è posta sulla distinzione tra l’uomo religioso e il cristiano. La situazione a cui Paolo si riferisce è la presenza di gruppi tra loro contrapposti all’interno della comunità. Di fronte a queste posizioni differenti, Paolo mette in luce come l’oggetto della fede non debba essere sostituito dall’adesione ai vari soggetti che se ne fanno portatori¹⁹. Il grande errore che i Corinti hanno commesso consiste nel non consentire a Dio di esercitare la propria libertà.

Di fronte ai testimoni che gli hanno comunicato il rapporto diretto tra Dio e l’uomo, e quindi la relazione libera di entrambi, essi hanno sostituito il messaggero al

¹⁸ «Esso costituisce non soltanto la conclusione e il vertice dell’intera lettera, ma anche il suo momento chiave, che la illumina nella sua interezza e la rende comprensibile - non dall’esterno, ma dall’interno - come un tutto unitario» (RdM, 7).

¹⁹ «La testimonianza di Cristo, innalzata in mezzo a loro come una bandiera, non è per nulla adatta..., ad essere trasformata in una cosa, in un’idea in un programma, in un’ostentazione di forza intellettuale e di eroismo spirituale... Il πρῶτον ψεῦδος, l’errore fondamentale della situazione dei Corinti, da questo punto di vista consiste, secondo Paolo, già nell’audacia, nella sicurezza e nell’entusiasmo della fede che anziché in Dio, essi hanno nella loro propria fede verso Dio e verso determinati capi ed eroi... “Il regno di Dio non consiste in un λόγος (in senso largo: in una condizione soggettiva dell’uomo), ma in una δύναμις (io intendo: nella libertà di Dio di essere e restare il Signore) (4,20). “Nessuno può porre un altro fondamento che non sia quello già posto: Gesù Cristo” (3,11)» (RdM, 10-11).

messaggio. Questo fatto viene individuato da Paolo con il fatto che l'uomo ha sostituito il suo sé, la sua comprensione della verità alla verità; ha dimenticato la provenienza di ciò che ha ricevuto per soffermarsi sul ricevuto.

Barth, parafrasando Paolo nei primi due capitoli, individua vari elementi come cause di questa situazione. Il primo (cap. 1), è rintracciato nella contrapposizione tra la sapienza (= stoltezza) dell'uomo e quella di Dio. Tutte quelle manifestazioni di grandezza (manifestazioni che vengono da lui definite con il termine moderno di religiosità), probabilmente presenti in modo eminente tra i Corinti, sono da considerare follia, stoltezza. Ed è la testimonianza di Cristo che rende la sapienza dell'uomo stoltezza, in quanto è testimonianza della croce. E più ancora, risalendo al fondamento, è l'origine a cui rimanda la testimonianza che la contrappone a ciò che è dal mondo. Questa origine è: *lo ἀπό τοῦ θεοῦ* (da Dio!)²⁰. Il secondo elemento è espresso nel capitolo 2. Esso vuole mettere in evidenza quella realtà che si evidenziò attraverso il modo in cui avvenne la predicazione iniziale ai Corinti da parte di Paolo; in quell'occasione egli mostrò di essere, semplicemente, il portatore della potenza di Dio, e non di un suo pensiero personale, il suo compito era di testimoniare l'oggetto, in quanto servitore dell'oggetto, e non di farsi padrone di esso. La conclusione (2,6-16), porta alle estreme conseguenze questi elementi. Questa sapienza di cui si parla è sapienza per i perfetti, però non si può accedere ad essa tramite percorsi esoterici, per averla abbiamo bisogno che Dio ce la doni²¹.

4.3. *L'etica in I Corinzi*

Nei capitoli 5 e 6 la critica Paolina si sposta all'interno dell'ambito etico. Sono due le situazioni che vengono considerate, la prima riguarda un matrimonio illecito, mentre la seconda un membro della comunità che si è appellato al tribunale pagano per risolvere una questione nata al suo interno. Barth afferma che in questi capitoli Paolo

²⁰ «Proprio in quanto sapienza di Dio la testimonianza di Cristo è avvolta in una totale segretezza, sottratta a chiunque la voglia capire e afferrare con baldanzosa ingenuità. Essa è la parola della croce (1,18), della salvezza che si trova presso Dio e che solo da Dio e sempre solo da Dio può giungere a noi... Davanti alla vitalità religiosa dei Corinzi la parola della croce, nella sua spietata negatività, deve svolgere la funzione di insopprimibile paradosso.... Questa parola suona affilata e tagliente quando Paolo afferma (1,17) che qualunque annuncio che presenti il vangelo come σοφία λόγου (come saggezza di vita, si potrebbe tradurre per rendere il senso), rappresenta una "evacuazione della croce di Cristo"....» (RdM, 14).

²¹ «Si tratta... della sapienza di Dio...ciò che nessun occhio ha veduto e nessun orecchio ha sentito e non è entrato in nessun cuore umano, questo, Dio ha preparato per coloro che lo amano!... Soggetto della conoscenza di Dio può essere solo Dio stesso: lo Spirito che Dio dona e che, come Spirito di Dio, scruta le "profondità di Dio", che egli solo può conoscere (2,10-11). Noi conosciamo ciò che da Dio ci è stato in Cristo il crocifisso perché siamo coloro che hanno ricevuto lo Spirito di Dio... Il presupposto insostituibile del parlare e dell'udire nella comunità cristiana è lo πνεῦμα, lo Spirito divino, lo Spirito santo, che da una parte apre la bocca e dall'altra apre le orecchie. Il terzo escluso è invece quella sapienza su cui si intrattiene non lo Spirito con lo Spirito, ma l'uomo con un altro uomo» (RdM, 17).

non si trova di fronte, come prima, alla presunzione dell'uomo religioso, ma all'ambito degli impulsi della vita fisica. Tuttavia pur essendo realtà che si collocano su dei piani differenti hanno una loro profonda unità, in quanto il contenuto dei primi capitoli va inteso anche in senso etico, mentre per quanto riguarda quest'ultimi la mancanza di conoscenza svolge un ruolo essenziale. "Non sapete?" è la domanda che Paolo pone frequentemente nel corso della sua esposizione (5,6; 6,2.9.15.16.19).

In entrambi i casi si è dimenticato il profondo mutamento che la realtà cristiana introduce sia nell'ambito del pensiero che in quello dell'azione²². Le cause di tutto ciò vengono esplicitate soprattutto in relazione al primo caso; Paolo utilizza per il suo intento, l'espressione Πάντα μοι ἔξεστιν (tutto mi è lecito - 6,12), integrandola subito dopo con οὐ πάντα συμφέρει (non tutto mi è utile - 6,12). Successivamente passa ad esplicitare perché e quali sono i limiti che mi sono posti. L'uomo è ventre, ma è anche corpo; e in questa sua dimensione corporea-vegetativa è creato da Dio e a Lui è destinato.

E mentre il ventre è soggetto alla corruzione e quindi alla morte, per quanto riguarda il corpo esso spetta al Signore che Dio ha già risuscitato, e con Lui risusciterà anche noi²³. Anche in questi capitoli si è nuovamente presentata «la spada fiammeggiante dell'ἀπό τοῦ θεοῦ (del: da Dio)», che viene a mettere in discussione il «tutto mi è lecito». Se già da subito Paolo aveva aggiunto «non tutto mi è utile», ora ha anche reso esplicito ciò che limita la mia arbitrarietà.

Vi è dunque un filo rosso che collega questi primi sei capitoli e che permette di affrontare e giudicare le diverse situazioni che man mano si presentano. «Di nuovo abbiamo intravisto nelle sue linee essenziali e da una nuova angolazione qualcosa di ciò che Paolo nel capitolo 15 annuncerà come ἀνάστασις νεκρῶν, come risurrezione dei morti»²⁴.

Nel capitolo 7 Paolo si trova di fronte a delle correnti ascetiche che negano il matrimonio. Come abbiamo appena veduto l'ambito della sessualità era ricco di pericoli per il cristiano, non desterà quindi stupore il fatto che vi siano dei gruppi che predicano un'ascesi totale nei confronti di questo aspetto della vita umana. La situazione di Paolo viene indicata da Barth come difficile, in quanto vede in lui un asceta che probabilmente condivideva gran parte delle loro idee.

²² «E i Corinzi dimenticano, in un caso e nell'altro, che la comunità cristiana, tanto dal punto di vista del logos che da quello dell'ethos, costituisce la crisi dell'uomo naturale spontaneo... Dove c'è la comunità, qualcosa di fondamentalmente diverso e di nuovo entra sulla scena» (RdM, 19).

²³ «I nostri σώματα, la nostra corporeità, in quanto opera e proprietà di Dio (ovviamente invisibile, come tale, qui ed ora) sono membra del corpo del Cristo risorto, un solo spirito con lui. Ma la prostituzione e ogni forma di hybris umana significano che noi gettiamo alle ortiche non solo la parte corruttibile di noi, ma anche quella incorruttibile. Le membra di Cristo diventano, nelle membra della prostituta, una sola carne con lei (6,15-17).... La ἐξουσία, l'onnipotenza di Dio, non deve essere messa in questione; ed è questo che pone dei limiti ferrei alla nostra εἰcousi/a (6,12), al nostro potere» (RdM, 21-22).

²⁴ RdM 23.

L'unica cosa, però, che si trova a ricordare a coloro che sono sposati è il fatto che questo mondo non è eterno e che quindi ogni realtà umana è soggetta alla caducità. Dopodiché, e qui il discorso riporta in evidenza il filo rosso, Paolo afferma che l'astinenza sessuale o il celibato sono χάρισμα ἐκ θεοῦ (7,7), dono di grazia dato da Dio. Al di sopra delle opinioni personali e a coloro che sono tentati di elevarle a principio si ripresenta l'ἐκ θεοῦ (da Dio!). Nemmeno ciò che può essere l'opposto del godersi la vita, e cioè l'ascesi, può essere considerato indipendentemente dalla sua origine²⁵.

Nei capitoli 8-10 Paolo si trova di fronte alla questione se sia o no lecito mangiare le carni che vengono sacrificate agli idoli pagani. Il suo consiglio pratico si trova in 10,25-28: «tutto ciò che è in vendita sul mercato, mangiatelo senza indagare per motivo di coscienza,...Ma se qualcuno vi dicesse: "È carne consacrata agli idoli", astenetevi dal mangiare...». Tuttavia, Barth afferma che Paolo non ha scritto né i capitoli 5-7 né i capitoli 8-10 semplicemente per dare un consiglio pratico. Nei versetti 4-6 del capitolo 8 vengono perciò esposti i principi, «da parte dei paolini di Corinto e che Paolo stesso aveva approvato», per cui la carne immolata agli dei non costituiva più problema²⁶. «Riguardo dunque al mangiare le carni immolate agli idoli, noi sappiamo che un idolo è nulla al mondo, e che non esiste che un Dio solo... per noi c'è un solo Dio, il Padre,...» (1Cor 8,4-6).

Di fronte a questa nuova coscienza della relazione tra noi e il Padre ogni consuetudine con gli idoli è distrutta, questo è quanto Paolo voleva affermare come principio. Ma non è nemmeno l'affermazione di questa verità il motivo dei capitoli, in quanto, secondo Barth, una nuova linea si appresta a fare la sua apparizione, e sarà quest'ultima che rivendicherà il suo diritto ad essere la trama profonda dei capitoli.

È la conoscenza di Dio che si esprime nell'amore verso di Lui, a dover connotare l'azione del credente, il rendersi disponibili all'agire che tutto vuole per sé non interponendo ostacoli a questa relazione²⁷. Ci ritroviamo di fronte, ancora una volta,

²⁵ «È Dio che sbarra il passo all'indisciplinato, ma è ancora Dio che fa la stessa cosa nei confronti di colui che insegue un'etica radicale. "Ciascuno rimanga così come il Signore gli ha concesso, così come Dio l'ha chiamato" (7,20.24)... anche questo capitolo... mette in luce che l'ἀπό τοῦ θεοῦ, il "da Dio", è decisivo non solo per il male, ma anche per il bene e per l'ottimo; che il significato del traguardo verso cui si muove l'intera lettera sarà la gloria di Dio e veramente soltanto la gloria di dio» (RdM, p. 25).

²⁶ RdM, p. 27.

²⁷ «L'obiezione decisiva che Paolo deve muovere a se stesso e alla propria scuola si trova subito nei primi tre versetti della sezione, cioè in 8,1-3. Qui egli definisce come γνῶσις, la conoscenza, il modo corretto di considerare le vittime sacrificate agli idoli... L'affermazione viene completata e corretta, al v. 7, da un'altra: la γνῶσις, la conoscenza, non è in tutti presente... E prosegue: "la gnosi gonfia"... Ovunque venga fatto il tentativo di sostenere, far valere e affermare senza riserve un'idea come vera in se stessa, dimenticando il suo oggetto, succede che l'uomo si gonfia e si fa smodatamente grande, senza misura... Chi la pensa in quel modo non ha ancora raggiunto la conoscenza che deve raggiungere: "l'amore costruisce" (8,2). Per la prima volta fa qui la sua apparizione il grande tema del capitolo 13. Uno sguardo a 8,3 mostra che si tratta senz'altro della ἀγάπη τοῦ θεοῦ, dell'amore di Dio. Amore in questo contesto deve comunque significare: dedizione del soggetto della conoscenza all'oggetto di quest'ultima... decisività dell'umile franchezza che si rallegra meno di comprendere [begreifen] Dio - il Dio vero di cui è riconosciuta la differenza da tutti gli

all'ἀπό τοῦ θεοῦ, da Dio, dei capitoli precedenti, solo che in questo caso si rende manifesta un'ulteriore chiarificazione del termine. Paolo con esso non vuole affermare la sua posizione, il suo cristianesimo, ma rimandare a Dio come soggetto libero, e quindi a Dio come colui che non può essere rinchiuso in nessun sistema, fosse anche questo rappresentato dalla miglior teologia.

Nel capitolo 9 Paolo espone quelli che dovrebbero essere i diritti della libertà apostolica. Tuttavia a questa libertà viene posto un limite, che l'apostolo identifica con τὸ εὐαγγελίζεσθαι, l'annuncio del vangelo. Nello svolgere questo compito egli non può avanzare alcun diritto, non può chiedere alcuna ricompensa, si trova in una situazione di obbligo; è ἡ ἀνάγκη, è la necessità che lo porta ad agire. Questa ἀνάγκη, è una realtà che si pone al di sopra della sua volontà; è l'apparizione di Dio con il suo diritto, che nega la sua autoaffermazione²⁸.

Il capitolo 10 si ricollega direttamente alla conclusione contenuta in 9,27, e attraverso il ricordo degli eventi che coinvolsero il popolo di Israele nel deserto, Paolo introduce un nuovo elemento che permetterà di comprendere meglio ciò che era stato detto nel capitolo 9. I membri del popolo di Israele, pur essendo stati testimoni delle meraviglie compiute da Dio, non risultarono, se non in minima parte, graditi a Lui.

Questo avvenne perché gli israeliti usarono una libertà diversa da quella di Dio, una libertà che voleva semplicemente fondarsi su se stessa. Ora, per quanto riguarda i Corinti, ci si trova di fronte ad una situazione simile, e l'intento di Paolo è quello di metterli di fronte al rischio della tentazione. È la fiducia nella fedeltà di Dio l'unico antidoto in grado di annullare la sfera sacrale-profana, fondarsi sulla propria conoscenza è solo un'illusione²⁹.

«Qual è il limite che Dio pone alla libertà?». Le cose fondamentali a questo proposito sono state dette, a parere di Barth, da Paolo in 8,8-13, dobbiamo quindi ritornare a quei versetti che avevamo lasciato in sospenso: «Non sarà certo un alimento

dei - come oggetto, di quanto non si rallegri per il fatto di lasciarsi prendere [ergreifen] da Dio quale soggetto: è lui ad avere ragione e non gli uomini. Questo amore (nella conoscenza) costruisce; così dice Paolo... Si potrebbe dire: *cogitor, ergo sum*... Infatti, in questo *cogitor*, in questo *venir-pensato* (da Dio), Dio è verace; e tutti gli uomini, col loro *cogitare*, sono menzogneri» (RdM, pp. 30-31).

²⁸ «... diventare uno schiavo, diventare un giudeo, diventare un uomo della legge, e forse diventare anche un uomo senza legge, diventare un debole, diventare ogni cosa - e perché? Per guadagnare, per salvare, per svolgere l'incarico affidatomi, che è più importante della mia persona e della sua giustificata voglia di vivere; per non perdere la mia partecipazione al vangelo (9,23), per non essere io colui che, mentre magari predica agli altri, è il primo a spassarsela e viene squalificato (9,27)» (RdM, 33).

²⁹ «Nessuna libera disposizione dell'uomo costituisce il luogo della libertà vera e santa davanti a questo pericolo incombente, ma solo la libertà che appartiene a Dio e che egli comunica. Non dobbiamo sfidare Dio, provocarne l'ira, παραζηλοῦν con la superbia, con la volontà di essere più forti di lui, procedendo tranquillamente per la nostra libertà mentre egli forse nella sua si arresta e ci chiede di fare altrettanto (10,22)... οὐ πάντα συμφέρει, οὐ πάντα οικοδομεῖ, non tutto è utile, non tutto edifica, è detto in 10,23, come in 6,12, ma su un registro più elevato e in un contesto dialetticamente più sottile. Ma qual è il limite che Dio, e non altri che lui, pone alla libertà?» (RdM, 36).

a raccomandarci a Dio... badate però che questa vostra libertà non diventi inciampo per i deboli.... Ed ecco che per la tua scienza, va in rovina il debole, il fratello per il quale Cristo è morto! E peccando così contro i vostri fratelli,... voi peccate contro Cristo» (8,8-12).

È, quindi, attraverso l'altro che si fa incontro il limite posto alla mia libertà. La comunità non deve essere infranta e il perché viene fornito in 10,16-17: «Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è comunione col sangue di Cristo? Il pane che spezziamo, non è comunione con il corpo di Cristo? Essendo uno solo il pane, noi siamo un corpo solo sebbene in molti, poiché partecipiamo tutti dello stesso pane» (10,16-17). Passiamo ora a vedere la conclusione che si trova in 10,31-33. Qui Paolo parla della Gloria di Dio, εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε, fate tutto per la gloria di Dio; qualsiasi cosa il cristiano faccia deve aver presente che agisce come testimone della gloria e per la gloria di Dio.

Se fino a questo momento l'esposizione si era soffermata sugli aspetti negativi della questione, la nostra azione non deve intralciare quella di Dio, ora la visione si allarga e introduce una novità. «... perché giungano a salvezza» (10,33): il compito che viene affidato ai discepoli non è quello di affermare la propria personalità, ma quello di essere, attraverso la rinuncia alle proprie convinzioni, mezzo di salvezza per tutti. Ancora una volta si parla della causa di Dio. Paolo l'ha riaffermata, e lo ha fatto rivolgendosi sia a quelli che si trovavano sulla strada migliore che a quelli che si trovavano sulla strada peggiore. Ed ancora una volta l'invito è di porre fine alle proprie strade affinché l'incontro con Dio, e con la sua libertà, possa realizzarsi, e in questo realizzarsi diventi, e qui è la novità, oggetto di salvezza anche per gli altri.

4.4. *Le relazioni tra gli esseri umani*

Due sono le questioni che vengono affrontate nel capitolo 11: la prima riguarda il rapporto tra gli uomini e le donne (vv. 2-16), e la seconda la cena del Signore (17-33). All'interno della comunità di Corinto, Paolo constata che vi è la tendenza, da parte delle donne, ad abbandonare il velo all'interno delle riunioni. Paolo si dichiara contrario a questo mutamento, in quanto esso è rivelatore di una nuova mentalità che si stava diffondendo al loro interno, e cioè il voler annullare la distinzione tra l'uomo e la donna.

Quindi, non ci si deve soffermare sulla posizione di Paolo, anche se la trovassimo discutibile, ma andare oltre per individuare ciò che in essa è contenuto. L'esistenza di questi limiti, all'interno di questi rapporti, sarebbe come un promemoria. Servirebbe all'uomo per ricordargli che la realtà non si riduce ad un'irenica indifferenza, ma rimanda ad un'Altra realtà³⁰.

³⁰ «E sarebbe la convinzione che è meglio, più ovvio, più ragionevole venerare la maestà di Dio nei rapporti di subordinazione che caratterizzano per natura la vita, che opporsi, con liberale indifferenza o con

La seconda parte del capitolo rileva che vi sono delle ambiguità nella celebrazione della cena. La contrapposizione tra i vari partiti, che avevamo veduto nel primo capitolo, sembra si sia manifesta proprio all'interno di essa. Lo spazio dedicato, in questa sezione, a questi gruppi è estremamente ridotto. Per Paolo essi porteranno, sicuramente, a delle divisioni. In modo più approfondito viene invece affrontata la questione della cena.

A Corinto la celebrazione del banchetto festivo si è trasformata in luogo di festa per le persone benestanti, e coloro che sono poveri sono stati messi in disparte. Paolo reagisce affermando che in questo modo si disprezza la comunità e si umilia chi non ha ricchezze. E, subito dopo, cambiando registro, afferma che questo rappresenta un'offesa al dono del Signore. Il comportamento dei Corinti tradisce lo smarrimento di quello che questa realtà porta con sé, e quando questa è smarrita allora tutto può accadere, allora il banchetto di Cristo diventa un banchetto pagano.

Barth individua nel «Fate questo in memoria di me» (11,24-25), il punto decisivo della visione paolina. Esso rimanda al luogo della celebrazione, cioè la comunità che compie l'azione, dove il pane e il vino costituiscono gli equivalenti visibili del corpo e sangue del Signore, e tutto ciò per rammentare la morte in attesa del ritorno³¹. Paolo vuole ricordare che il significato di questa celebrazione getta un'ombra su tutte le cose, e fa assumere alla realtà un senso completamente nuovo. Dopo che il Signore fu tradito nulla nella nostra vita è più come prima, e noi in questo banchetto che rappresenta l'addio, con lo sguardo turbato non possiamo far altro che rivolgerci, alla ricerca della pace, verso la luce che proviene da un punto che si trova al di là di ogni sepolcro. Paolo compie il tentativo di orientare la comunità a riflettere su queste cose prima di apprestarsi a celebrare il banchetto eucaristico, affinché il giudizio di salvezza non si trasformi in giudizio di condanna.

Nel capitolo 12 Paolo esorta la comunità all'unità, mentre nel capitolo 14 al giusto ordinamento e alla giusta subordinazione. Tra questi due emerge il capitolo 13, che per la prima volta, in questa lettera, porta sulla scena una realtà che fino ad ora era stata solo accennata, a cui i giudizi di Paolo avevano permesso solamente delle rapide apparizioni. Nei capitoli 12 e 14 le potenzialità della comunità di Corinto si manifestano in tutta la loro ricchezza e splendore, ma, quasi in contraddizione, è proprio qui che

la passione della protesta, a queste parole di Dio primitive, non prive di ambiguità, non eterne, ma tuttavia percepibili... questi limiti ci indirizzano verso l'alto; attraverso la loro esistenza, incomprensibile e tuttavia così tangibile, essi ci ricordano un'altra cosa incomprensibile, ma in modo totalmente diverso: il capo della comunità che è in cielo, il cui capo è Dio stesso...» (RdM, pp. 39-40).

³¹ «Fate questo in memoria di me! Il pane e il vino, non in quanto tali, ma il pane mangiato e il vino bevuto (lì dove si mangia appunto di *questo* pane e si beve del calice [11,26], cioè nella *comunità*) costituiscono gli equivalenti visibili del corpo e del sangue del Signore, ὑπὲρ ὑμῶν, per voi, in quanto sono καὶ νῦν διαθήκη, il nuovo testamento (11,24-25). A che scopo questi equivalenti? εἰς ἀνάμνησιν, in memoria (11,26): voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga... Essi... mangiano e bevono il pane e il calice del Signore (11,27) e precisamente del Signore crocifisso, che ritorna e che porta la fine di tutte le cose, anche di queste celebrazioni» (RdM, p. 44).

Paolo intravede la lontananza dei suoi membri dalla redenzione. Essa si trova ad essere in massimo grado assente proprio là dove avremmo pensato di trovarla, questa comunità proprio per le sue doti rischia di essere condannata. È proprio per questo che Paolo fa, ora, risuonare la parola della risurrezione, essa verrà portata pienamente sulla scena dal capitolo 15, ma è già introdotta dal capitolo 13.

Nel capitolo 12 Paolo presenta la realtà pneumatica, identificata da Barth con la sfera religiosa, come realtà ambigua; essa deve essere oggetto di discernimento. E nel v.3 viene indicato il criterio per mettere in atto la distinzione tra chi parla mosso dallo Spirito e chi no. «... nessuno, mosso dallo Spirito di Dio, può dire: “maledizione a Gesù”, e nessuno può dire: “Gesù Signore” se non in virtù dello Spirito Santo» (12,3). Il nome di Gesù è il criterio di discernimento. Indubbiamente qui Paolo si riferiva all'atteggiamento complessivo della persona e non semplicemente alla proclamazione verbale dei termini. Ma il vero oggetto del capitolo è la necessaria unità di queste manifestazioni dello spirito. Paolo sa che la ricchezza di vita religiosa, presa di per sé, non ha alcun valore, è solo se mantiene un rapporto con la sua origine che essa ha senso.

E poiché questa origine è legata alla comunità, che è la sua personificazione, è proprio all'interno di essa che le doti diventano χαρίσματα, doni divini della grazia³². Se questo è compreso allora si può condividere l'affermazione di Paolo al v. 31: «Aspirate a doni di grazia più potenti...». Essa non vuol dire che tutto quello che è stato detto fino a questo momento non sia più vero. Una volta che la Signoria di Dio ha recuperato la sua preminenza allora si può ripristinare la distinzione gerarchica tra i vari carismi, allora ha senso parlare dell'azione umana per perseguire quelli più migliori. Nel capitolo 14 questi verranno ordinati, ma per ora la discussione è sospesa, e una strada del tutto diversa fa la sua apparizione.

Nel capitolo 13 Paolo afferma la superiorità dell'ἀγάπη, dell'amore, nei confronti di ogni altro dono, e nei vv. 8-10 la si paragona con la realtà definitiva. «L'amore non avrà mai fine...ma quando verrà la perfezione, verrà abolito ciò che è imperfetto». L'oggetto di 12,31, ζηλοῦτε (cercate), perde qui ogni importanza, in quanto tutte queste cose cesseranno. Secondo Barth siamo qui di fronte a ciò che è in grado di porre fine, ma forse per questo anche inizio, ad ogni realizzazione umana, è l'origine del capitolo 12 che «abbandona lo sfondo per porsi in primo piano»³³.

Che cos'è dunque questo amore? In 2,9 («... ciò che Dio ha preparato per quelli che lo amano») e in 8,1-3 («... chi invece ama Dio...») si trattava dell'amore per Dio,

³² «Appunto per questo in, dietro, e al di sopra di ogni singolo c'è l'uno, che costituisce il fondamento della comunità, e come personificazione di quest'uno, la comunità in quanto tutto. L'indifferenza o la ribellione nei confronti di questo tutto è indifferenza e ribellione contro l'uno, anche quando questi atteggiamenti rivendichino la rivelazione come fondamento e origine delle loro intenzioni» (RdM, p. 51).

³³ RdM, p. 55.

mentre in 13,4-6 («La carità è magnanima, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità») sembra che non si tratti della stessa accezione. Tuttavia, afferma Barth, il v. 7 («tutto scusa, tutto crede, tutto sopporta») sembra riferirsi ancora all'amore per Dio, e quindi ci invita a non sopravvalutare l'aspetto opposto, a cui i vv. 4-6 ci potrebbero invitare³⁴. Secondo Barth, Paolo ha avuto qui il coraggio di costituire l'uomo, proprio l'uomo, altrimenti non avrebbe parlato né di vie né di ricerca, come soggetto di predicati impensabili per lui, e facendo questo ci ha posto davanti agli occhi una nuova creatura³⁵. Dopo il tema appena trattato, nel quattordicesimo capitolo, la lettera torna al suo solito livello. Il v. 1, dopo aver invitato i lettori a ricercare l'amore, ricollegandosi così al capitolo precedente, torna a parlare dei doni dello Spirito. E lo fa nell'intento di raccomandarne una gerarchia e un'organizzazione. Tutto ciò, ancora una volta, è per l'οἰκοδομή, edificazione reciproca e comune.

4.5. I Corinzi 15

Nella lettura del capitolo fondamentale di questa lettera paolina, Barth ha la possibilità di far emergere il soggetto principale che finora era rimasto sullo sfondo. Il capitolo 15 è il capitolo della Ἀνάστασις νεκρῶν, della risurrezione dei morti, ed è proprio questo il tema, afferma Barth, a cui rimandavano tutte le riflessioni paoline.

Innanzitutto viene chiarito il fraintendimento che il termine realtà ultime potrebbe creare. Le realtà ultime non si riferiscono «alla storia finale [Endgeschichte] nel senso di storia conclusiva [Schlussgeschichte]»³⁶. Secondo Barth una storia di questo tipo non ha niente a che fare né con la prospettiva di 1Cor 15 né con quella del NT.

Infatti, per lui, all'interno della Bibbia l'eternità «è l'eternità di Dio, cioè la signoria, il regno di Dio, l'assoluta superiorità che gli appartiene...», e quindi questa eternità non è l'eternità del mondo, della vita, ma «la loro costitutiva finitezza»³⁷. È questa l'idea che ora Barth invita a sviluppare fino in fondo³⁸. Inoltre secondo Barth,

³⁴ «Invece, fin dall'inizio noi dovremo costantemente collegare *insieme* i due aspetti anche nel contesto della sezione costituita dai capitoli 12-14, considerando l'indissolubile solidarietà, anzi, l'unità tra il rapporto del singolo con il Signore e quello con la comunità che abbiamo sovente rilevato a partire da capitolo 8. Per riassumere con una sola parola i due aspetti: l'amore è precisamente l'elemento vitale della comunità di Cristo, ciò che la costituisce come tale: il sacrificio dell'uomo isolato, per mezzo del quale quest'ultimo cessa di essere tale...» (RdM, pp. 56-57).

³⁵ «Questo nella comunità di Corinto... è l'annuncio, sì, l'annuncio della risurrezione dei morti... Nell'incomprensibile via, che rende intransitabili e insieme per la prima volta transitabili tutte le vie, si annuncia già con potenza il grande evento di 1 Cor 15,51 s., cioè che "saremo trasformati" e che ci "rivestiremo" della ἀφθαρσία e della ἀθανασία, dell'incorruttibilità e dell'immortalità» (RdM, p. 59).

³⁶ RdM, p. 68.

³⁷ RdM, p. 71.

³⁸ «La parola *ultima*, che viene qui detta, dev'essere intesa tanto radicalmente come ultima parola, da essere contemporaneamente intesa come parola *prima*... Il tempo come tale è finito perché è limitato

se l'ipotesi da lui fatta nell'affrontare la lettura di questo testo paolino regge, allora la risurrezione dei morti non è da identificare con il termine escatologia, o meglio con il senso che generalmente si attribuisce a questo termine.

Questa risurrezione dei morti introduce «la realtà di ogni res, di tutte le realtà, l'eternità del tempo, la risurrezione dei morti»³⁹. Ma tutto ciò si colloca là dove noi non possiamo arrivare, «I morti! Questi siamo noi. Coloro che sono risorti! Questi noi non siamo. Ma nella risurrezione dei morti si tratta proprio di questo: ciò che noi non siamo è fatto identico a ciò che noi siamo... e tutto questo è dato non altrimenti che nella speranza: perciò questa identificazione non può essere effettuata»⁴⁰. Barth conclude identificando le idee espresse in questo capitolo con la metodologia della predicazione apostolica, e si appresta quindi ad ascoltare quello che Paolo vuole dire in esso, «ma che non può dire in nessun punto».

• L'intento di questa **prima sezione** (vv. 1-11: «il messaggio della risurrezione come fondazione della comunità»), e di questi primi versetti (vv. 1-2), è di affermare che il presupposto critico della lettera, che ora va trattato esplicitamente, non è un'idea, una supposizione, di Paolo, ma qualcosa che è a loro già noto: per questo il primo versetto inizia con «vi ricordo...» (Γνωρίζω δὲ ὑμῖν⁴¹...). L'attenzione viene posta, non sul singolo né sulla comunità, ma sull'evangelo «che... sul quale... per mezzo del quale».

Alterare questo fondamento [Grund], specifica Barth, significherebbe farlo diventare un abisso [Abgrund]. Questo sempre per chi su di esso deve reggersi, ciò che viene ad essere minacciato è il rapporto con la verità, e non la verità stessa. «Ma anche quando è un abisso per gli uomini, esso è e resta il fondamento di Dio»⁴². *δὲ οὐ καὶ σὺ ζῆσθε*, per mezzo del quale anche venite salvati; questa salvezza, che si fonda sul messaggio che hanno ricevuto e sul quale si reggono, è una realtà effettiva e costituisce il dolce presupposto, il sì all'uomo, su cui si fondava la critica precedente. *ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε*, voi dovrete esser allora diventati credenti senza ragione.

Qui Paolo parla di fede, ma per quanto grande possa essere questa fede non si può far altro che dire della sua inutilità nel caso che non avesse un oggetto. Nei vv. 3-

dall'eternità.... Infatti, se l'eternità limita e definisce il tempo come tale, essa anche lo pone; certamente come finito ma lo *pone*. Chi ha chiaro questo aspetto sarà sottratto alla tentazione di scambiare la storia finale con una storia conclusiva... Della *reale* storia finale si dovrà dire, in *ogni* tempo: la fine è vicina!... Ma verrà sottratto anche all'altra tentazione, di scambiare l'eternità con un grande *nihil* e di ridurre la storia finale a storia dell'annientamento» (RdM, p. 71).

³⁹ RdM, p. 72.

⁴⁰ RdM, p. 73.

⁴¹ 1. *Γνωρίζω δὲ ὑμῖν*, ἀδελφοί, τὸ *εὐαγγέλιον* ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ *παρελάβετε*, ἐν ᾧ καὶ *ἐστήκατε* 2. *δὲ οὐ καὶ σὺ ζῆσθε*, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε, *ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε* 1. Ma vi richiamo, fratelli, al messaggio di cui vi sono stato latore e che voi avete accolto, e che costituisce il fondamento sul quale vi sostenete 2. e per mezzo del quale anche venite salvati, se lo avete mantenuto quale io ve l'ho portato; giacché altrimenti invano sareste divenuti credenti.

⁴² RdM, p. 85.

7 l'intenzione di Paolo, e con lui della tradizione, non è di fornire una prova storica della risurrezione⁴³. Questo risulta chiaro, secondo Barth, dall'analisi dei vv. 6-7; essi dovrebbero renderci coscienti che ciò che è accaduto è accaduto sì nella storia, ma contemporaneamente al di fuori della storia, non siamo di fronte ad un fatto empirico, e quindi dobbiamo modificare la nostra prospettiva se vogliamo comprendere ciò che è accaduto. La testimonianza dunque si pone su di un piano diverso da quello dei fenomeni, è il piano della rivelazione⁴⁴. Nella manifestazione nell'ὥφθη, è sempre Egli che si mostra, che da testimonianza e dimostrazione di sé. Se noi volessimo farci una rappresentazione di questo ὥφθη, finiremmo col negarlo. Ciò che noi possiamo vedere, con i nostri occhi empirici, è solo la tomba vuota⁴⁵.

Nei versetti precedenti, Paolo aveva affermato di aver trasmesso ai Corinti ciò che lui stesso aveva ricevuto dalla tradizione. Ora, vv. 8-11, Paolo fa un passo avanti e dice che comunque non ha ripetuto ciò che gli altri avevano detto, ma ha ricevuto direttamente ciò che consegna loro⁴⁶. ὥφθη καί μοι, apparve anche a me, quindi anche lui è uno dei testimoni, anche a lui è dato di parlare di ciò che da vita alla comunità. χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὃ εἰμι, per grazia di Dio sono quello che sono. In questo senso

43 3. παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς 4. καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς 5. καὶ ὅτι ὥφθη Κηφᾶ εἰτα τοῖς δώδεκα 6. ἔπειτα ὥφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν 7. ἔπειτα ὥφθη Ἰακώβῳ, εἰτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν. 3. Vi ho tramandato come punto fondamentale ciò che io stesso ho ricevuto [come tale]: Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, 4. fu sepolto e fu risuscitato al terzo giorno secondo le Scritture 5. e apparve a Cefa e quindi ai dodici. 6. Quindi apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta, dei quali la più parte vive ancora, mentre alcuni si sono addormentati. 7. Quindi apparve a Giacomo, e poi a tutti gli apostoli.

44 «Nella storia, senz'altro!, ma nella storia, il confine della storia; e, ciò che è decisivo, non solo di un lato, cioè dello ἀπέθανεν, "morì" - la morte di Cristo da sola non costituirebbe per nulla il farsi visibile del confine della storia; questo fatto da solo coinciderebbe col secondo ὅτι ἐτάφη, "fu sepolto" - ma anche dell'altro, ὅτι ἠγείρεν τὸν Χριστόν, che Dio ha risuscitato Cristo (v. 15). Questo è il contenuto della testimonianza, e l'origine di questa testimonianza è appunto il molteplice ὥφθη (apparve). È questo insomma il modo in cui dev'essere intesa la serie dei quattro fatti» (RdM, p. 90).

45 «Infatti questo ὥφθη, è apparso, comprensibile solo come rivelazione e in nessun altro modo, tramite il quale Gesù Cristo entrò nella sfera accessibile alla vista di questi uomini come fine e inizio,... questo ὥφθη è l'oggetto diretto del μαρτύριον cristiano (v. 15). È questo ciò che essi testimoniano: che Cristo, morto per i nostri peccati, vive» (RdM, pp. 93-94).

46 8. ἔσχατον δὲ πάντων ὡς περὶ τῷ ἐκτρώματι ὥφθη καί μοι. 9. Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων ὅς οὐκ εἰμι ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίδωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ 10. χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὃ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμέ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἔκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ [ἡ] σὺν ἐμοί. 11. εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε. 8. E ultimo tra tutti apparve tuttavia anche a me, che sono infatti un aborto, 9. perché sono l'infimo tra gli apostoli, e indegno di chiamarmi apostolo, giacché ho perseguitato la comunità di Dio. 10. Per grazia di Dio però sono quello che sono, e la sua grazia verso di me non è stata vana, anzi io ho lavorato molto più di tutti loro, non io, ma la grazia di Dio che è con me. 11. Sia io dunque che loro, così predichiamo e in questo modo voi siete diventati credenti).

Paolo non parla come fondatore di un partito, egli non deve affermare delle sue idee, una sua dottrina. Per questo le differenze, se ci fossero delle differenze nei confronti degli altri testimoni, non hanno importanza; «Ascoltate loro o me, ma ascoltate! C'è un solo vangelo, una sola fede, una sola salvezza, un solo fondamento sul quale ci sosteniamo noi e loro con noi»⁴⁷.

• In questa **seconda sezione** («La risurrezione come senso della fede», vv. 12-34) Paolo vuole obbligare i Corinzi ad abbandonare la loro prospettiva per seguire quella della rivelazione, in vista della verità e della realtà di Dio in cui si parlerà nei vv. 35-49 e 50-58. Paolo qui diventa apostolo della verità ed abbandona decisamente gli interessi della comunità.

- vv. 12-19. Al v. 12 viene affermato quello che è il presupposto per l'annuncio della verità di Cristo: *Χριστὸς... ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται*, Cristo è risorto dai morti⁴⁸. Questo annuncio probabilmente era condiviso anche dai Corinti; però, essi si differenziavano da Paolo per la sua comprensione. Se per Paolo esso aveva una valenza vitale, costitutiva, e quindi questa risurrezione si sarebbe dovuta estendere a tutti i morti, per i Corinti rappresentava semplicemente un elemento tra gli altri. Avrebbero benissimo potuto farne a meno in quanto la loro fede aveva altri fondamenti.

Ed è proprio per questo motivo che essi negavano la risurrezione dei morti. Se Cristo è risorto, la sua risurrezione rimane situata nel passato e non a nulla a che fare con l'oggi. Paolo, contesta fortemente questa impostazione, e procede, attraverso l'attivazione del linguaggio della rivelazione, nel tentativo di evidenziare i presupposti su cui si fonda il passaggio dalla risurrezione di Cristo alla nostra.

Il primo presupposto è che nella risurrezione di Cristo, e nel suo manifestarsi sia in atto la rivelazione. Se in questi eventi è vero che si manifesta l'intervento di Dio, «se cioè qui è apparsa la fine che Dio ha posto alla storia e l'inizio nuovo, eterno, anch'esso posto da Dio, allora effettivamente la realtà di Dio che è apparsa

⁴⁷ RdM, p. 100.

⁴⁸ 12. Εἰ δὲ *Χριστὸς* κηρύσσεται ὅτι *ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται*, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν· 13. εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ *Χριστὸς* ἐγήγερται· 14. εἰ δὲ *Χριστὸς* οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα [καὶ] τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν· 15. εὐρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ ὅτι ἤγειρεν τὸν *Χριστόν*, ὃν οὐκ ἤγειρεν εἰπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται. 16. εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ *Χριστὸς* ἐγήγερται· 17. εἰ δὲ *Χριστὸς* οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν, 18. ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν *Χριστῷ* ἀπώλοντο. 19. εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν *Χριστῷ* ἡλπικότες ἐσμέν μόνον, ἐλσεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν. 12. Ma se il contenuto dell'annuncio di Cristo è che egli è risuscitato dai morti, come possono alcuni tra voi dire che non esiste una risurrezione dai morti? 13. Se non esiste una risurrezione dei morti, allora nemmeno Cristo è risuscitato! 14. Ma se Cristo non è risuscitato, allora la nostra predicazione è vana, e vana anche la nostra fede. 15. E noi risultiamo allora falsi testimoni di Dio, perché contro Dio abbiamo testimoniato che ha risuscitato Cristo, mentre non l'avrebbe risuscitato, se fosse vero che i morti non risorgono. 16. Se infatti non si dà risurrezione di morti, neanche Cristo è risorto; 17. e se Cristo non è risorto, è inutile la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati. 18. E anche quelli che si sono addormentati in Cristo sono perduti. 19. Se avessimo speranza in Cristo soltanto in questa vita, saremmo i più miserabili di tutti gli uomini.

vale per l'intera storia che è circondata da questo orizzonte, e il prodigio di Dio per Cristo è immediatamente e contemporaneamente il prodigio di Dio per noi»⁴⁹. Anche se questo a noi non è ancora dato nella forma del compimento.

Il secondo è che la risurrezione di Cristo non va compresa nello stesso modo in cui si comprende un fatto storico, in quanto qui è Dio che ha parlato e che ha agito. I Corinti avevano ridotto la risurrezione ad un fatto tra gli altri e per questo anche se l'affermavano la negavano. Per poter comprendere ciò che è accaduto, quello che è stato a loro annunciato, devono assumere un nuovo linguaggio, il linguaggio della rivelazione. A questo punto Paolo può affermare che, se la risurrezione dei morti non è vera, allora anche Cristo non è risorto, e anche tutte le altre loro verità, o che essi considerano tali, sono nulla. Se la vita non è avvolta dall'orizzonte divino, allora nemmeno in Cristo è presente; se Dio non è nella nostra vita, allora non lo è nemmeno nella Sua. Allora la risurrezione diventa un elemento dualistico, all'interno di una visione del mondo che per il resto è unitaria, e quindi del tutto inutile. Allora anche la loro fede è senza fondamento, essa è vuota.

- vv. 20-28⁵⁰. Seguendo l'esegesi di Hoffmann, Barth giunge ad affermare che in questo caso Paolo avrebbe voluto affermare che «Cristo in quanto secondo Adamo, è l'inizio della risurrezione dei morti»⁵¹. Il compimento sarebbe la risurrezione anche di quelli che appartengono a Cristo; e questo era ciò che i Corinti negavano. Tale compimento non è ancora compiuto in quanto il potere di Cristo è ancora in lotta con altri poteri penultimi. Noi possiamo solo collocarci nel suo regno e attendere; quando il suo regno sarà compiuto, allora «Dio sarà tutto in tutte le cose».

⁴⁹ RdM, p. 102.

⁵⁰ 20. Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. 21. ἐπειδὴ γὰρ ὅτ ἀνθρώπου θάνατος, καὶ ὅτ ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. 22. ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. 23. ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. 24. εἴτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῶ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. 25. δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεῦειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. 26. ἐσχάτος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος. 27. πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δηλοῦν ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. 28. ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾗ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν.

20. Ma ora Cristo è stato risuscitato dai morti, primizia di quelli che dormono. 21. Poiché, se per un uomo venne la morte, per un uomo c'è anche la risurrezione dei morti; 22. E come tutti muoiono in Adamo, così tutti saranno vivificati in Cristo. 23. Ma ciascuno al suo posto. Prima Cristo, che è la primizia; poi, alla sua venuta, quelli di Cristo; 24. In questo ultimo momento del tempo, quando consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver annientato ogni principato, potestà e potenza. 25. Deve infatti regnare finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. 26. L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perché ogni cosa ha sottoposto ai suoi piedi. 27. Ma quando dice: "ogni cosa è sottoposta" è chiaro che si eccettua Colui che ha sottomesso a lui ogni cosa. 28. E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, farà atto di sottomissione a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti.

⁵¹ RdM, p. 110.

La risurrezione di Cristo significa «la risurrezione dei morti» e «Dio tutto in tutte le cose»; questa è anche la fede cristiana, ma è anche quello che i Corinti negano. Νυνὶ δὲ, ma ora, Paolo abbandona quella che era la situazione precedente, con i Corinti che non credevano alla risurrezione dei morti (vv. 12-19), per parlare della rivelazione stessa.

Se è vero che Dio è Dio, dice Barth, allora la condizione umana non smentisce, come viene supposto in quei versetti, la risurrezione e il cristianesimo, ma al contrario è la risurrezione stessa che la illumina e la riempie di speranza. «La vita e il mondo diventano delle grandezze finite. Dio è la fine. Per ciò e con ciò Dio è anche l'inizio. Ora è sensato chiamare i morti «coloro che si sono addormentati»⁵².

Ogni calcolo umano non può far altro che concludere con: tutti moriamo; è solo la risurrezione di Cristo che ci può dire che in lui saremo vivificati. Ma a questo punto dobbiamo dire «non ancora», la nostra situazione è di attesa. Questa attesa non va però orientata verso una seconda realtà, accanto alla risurrezione, ma verso il venire alla superficie di quella «corrente sotterranea che nella rivelazione si è fatta percepibile per la prima volta all'interno della sfera del tempo; il compimento di ciò che nel tempo si può comprendere solo come promessa... «Dio tutto in tutte le cose»⁵³.

- vv. 29-34. Quello che Paolo vuol far capire ai Corinti è che il regno di Dio non è un proseguimento della vita, anche se a un livello più elevato, ma risurrezione dei morti⁵⁴. Se l'esistenza dell'apostolo viene considerata dal punto di vista della vita allora essa risulta essere follia, un non senso. Solo se si riconosce che il contrasto tra bios ed ethos trae origine dalla luce gettata dalla rivelazione sulla nostra vita, allora noi possiamo affrontare ciò a cui essa ci chiama⁵⁵. Μα ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν, ci sono

⁵² RdM, p. 111.

⁵³ RdM, p. 112.

⁵⁴ 29. Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν· εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν· 30. τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν· 31. καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω, νῆ τὴν ὑμετέραν καύχησιν [ἀδελφοί.] ἣν ἔχω ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. 32. εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος· εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὐριοὺς γὰρ ἀποθνήσκομεν. 33. μὴ πλανᾶσθε· Φθείρουσιν ἥθη χρηστὰ ὁμιλίας κακαῖς. 34. ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν, πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λαλῶ. 29. Se così non fosse, che cosa farebbero quelli che si battezzano per i morti? Se assolutamente i morti non risorgono, perché si fanno battezzare per loro? 30. E perché ci esponiamo al pericolo continuamente? 31. Ogni giorno io affronto la morte, come è vero che voi siete il mio vanto, o fratelli, in Cristo Gesù Signore nostro! 32. Se soltanto per ragioni umane io avessi combattuto a Efeso contro le fiere, a che mi gioverebbe? Se i morti non risorgono mangiamo e beviamo, perché domani morremo. 33. Non lasciatevi ingannare: «corrompono i buoni costumi i discorsi cattivi». 34. Ritornate in voi, secondo giustizia, e non peccate. Taluni dimostrano di non conoscere Dio; lo dico a vostra vergogna!

⁵⁵ «Il punto in discussione tra Paolo e i Corinzi in questa sezione è dunque questo: i Corinzi devono rendersi conto della relatività della loro religione cristiana. Relatività significa relazione. L'oggetto di tale relazione è quel Dio che pronuncia la sua parola decisiva nella resurrezione dei morti; la risposta alla domanda, se il loro cristianesimo abbia un senso pieno e autentico, oppure se sia radicale non-senso, dipende dalla presenza o dall'assenza di questa relazione» (RdM, p. 121).

quelli che non hanno alcuna idea di Dio! Ed è forse questa, afferma Barth, la malattia mortale del cristianesimo.

• In questa **terza sezione** del capitolo 15 («La risurrezione come verità» vv. 35-49), Paolo mostra in che modo si debba pensare quando si ha a che fare con la rivelazione. Nella quarta ed ultima sezione, vv. 50-58, ci troveremo di fronte non più ad una riflessione, ma ad una comunicazione, la risurrezione sarà considerata come realtà. Per quanto riguarda ora la sua prima parte, vv. 35-44a, essa svolge soprattutto un ruolo preparatorio⁵⁶. In essa si delinea lo spazio che spetta alla risurrezione. Il punto di partenza è il $\tau\iota$?, qualcuno, con il quale non si vuole indicare un soggetto definito, ma l'obiezione nei confronti della risurrezione.

La risposta di Paolo si articola in tre punti:

- v. 36: anche se non è possibile parlare di risurrezione, si può almeno stabilire un'analogia con essa riguardo a quello che accade nei mutamenti di vita del singolo ente.

- vv. 37-41: anche nella natura il singolo ente appare sotto aspetti differenti: successivi tra loro (vv. 37-38); contemporanei tra loro (39-41).

- Οὕτως, così (v. 42), è questo termine, secondo Barth, che rende tutto ciò che precede similitudine e differenzia una filosofia cristiana dalla strada percorsa da Paolo.

Quello che ora Paolo si appresta a fare non vuole essere una descrizione, ma un'analogia della risurrezione.

- vv. 42-44a. La doppia analogia viene ora applicata alla risurrezione, «come in natura, così anche per quanto riguarda la risurrezione ha luogo questo scambio di predicati tra soggetti che persistono come tali; tuttavia la risurrezione non è un processo naturale, neppure di tipo più elevato,... Con questo non è né viene dimostrato nulla in

⁵⁶ 35. Ἀλλὰ ἔρει τις, Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποῖω δὲ σώματι ἔρχονται; 36. ἄφρων, σὺ δὲ σπεῖρεις, οὐ ζῳοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ· 37. καὶ ὁ σπεῖρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπεῖρεις ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον εἰ τύχοι σίτου ἢ τίνος τῶν λοιπῶν· 38. ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, καὶ ἐκάστω τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα. 39. οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σὰρξ ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σὰρξ πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων. 40. καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων. 41. ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ. 42. Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπεῖρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· 43. σπεῖρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπεῖρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει· 44a. σπεῖρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. 35. Ma qualcuno dirà: «come risorgono i morti? Con quale corpo verranno?». 36. Stolto, ciò che tu semini non prende vita se prima non muore; 37. e quello che semini non è il corpo che nascerà, ma un semplice chicco di grano o di altro genere. 38. E Dio gli darà un corpo come vuole, e ciascun seme il proprio corpo. 39. Non ogni carne è la medesima carne; altra è la carne di un uomo e altra è quella di un animale; altra quella di un uccello e altra quella di un pesce. 40. E vi sono corpi celesti e corpi terrestri; e altro è lo splendore dei corpi celesti, e altro quello dei corpi terrestri. 41. Altro è lo splendore del sole, altro quello della luna, altro quello delle stelle: ogni astro differisce dall'altro nello splendore. 42. Così anche la risurrezione dei morti: si semina nella corruzione, si risorge nell'incorruttibilità, 43. si semina nello squallore, si risorge nello splendore; si semina nell'infermità, si risorge nella potenza; 44a. si semina un corpo naturale, risorge un corpo spirituale.

rapporto alla risurrezione»⁵⁷. Le analogie non fanno altro che dire che lì inizia una nuova vita, e Paolo afferma che per quanto riguarda la risurrezione dei morti accade altrettanto. È proprio in quel punto che il vangelo afferma la ἀφθαρσία, l'incorruttibilità, la δόξα, la gloria, la δύναμις, la potenza. Sono quelli i predicati che vengono attribuiti al nuovo uomo (v.44a) che ora viene considerato come σῶμα. Questo corpo è l'uomo, è il corporeo in rapporto a qualcosa di non-corporeo, σῶμα ψυχικόν, ma comunque il corpo. Ed è questo rapporto quello che subirà un mutamento nella risurrezione, σῶμα πνευματικόν. Non vi è quindi un passaggio da ciò che è corporeo a ciò che è incorporeo, in quanto ciò che permane è proprio il corpo. «Il corpo "animale" è al di qua della risurrezione; quello "spirituale" al di là»⁵⁸. Per la prima volta, Paolo ha detto chiaramente che cosa intenda per risurrezione dei morti. Di fronte alla concezione dei Corinti, che attribuiva all'anima le caratteristiche del secondo aspetto, quello spirituale (Spirito di Dio), Paolo ribatte che ciò che rimane è il corpo. «Dio è Signore del corpo! Ora il problema di Dio si pone in modo acuto e ineludibile. Il corpo è l'uomo, il corpo sono io; e quest'uomo, questo io è di Dio»⁵⁹. Ma questo ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν chiede ora di essere ulteriormente specificato, e questo sarà il compito dei versetti successivi.

- vv. 44b-49. Ed ecco la specificazione: εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν, nella misura in cui c'è un corpo animale, ce n'è anche uno spirituale⁶⁰. Il tentativo di Paolo è di fornire una descrizione della risurrezione e non una sua dimostrazione, non vuole convincere i suoi lettori, ma comunicargli ciò che sa. Al posto della ψυχή, dell'anima, che è ciò che caratterizza l'uomo, ora abbiamo lo πνεῦμα, lo Spirito, ma lo Spirito di Dio, e questa è la piena Signoria di Dio, la risurrezione dei morti.

Nel prosieguo della frase viene introdotto il termine οὕτως, così; e nuovamente questo così va inteso nella logica di Dio e non nella nostra. Paolo con οὕτως, fa ora riferimento a Gn 2,7 (LXX): καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς

⁵⁷ RdM, pp. 124-125.

⁵⁸ RdM, p. 129.

⁵⁹ RdM, p. 130.

⁶⁰ 44b. εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν. 45. οὕτως καὶ γέγραπται, Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν. 46. ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. 47. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. 48. οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι. 49. καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανοῦ. 44. Nella misura in cui c'è un corpo naturale, vi è pure un corpo spirituale. 45. Sta scritto: il primo uomo, Adamo, è divenuto un'anima vivente, e l'ultimo Adamo uno spirito datore di vita. 46. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma il naturale, e poi lo spirituale. 47. Il primo uomo nato dalla terra è di polvere, ma il secondo uomo viene dal cielo. 48. Qual è l'uomo di polvere, così sono quelli di polvere, ma qual è il celeste, così saranno i celesti. 49. E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di polvere, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste.

καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν, Dio credè l'uomo terreno dalla terra e gli alitò in faccia il suo alito vitale che diventò per l'uomo l'anima vivente. Questa frase, viene ora scomposta da Paolo nei suoi elementi:

a) Il vero uomo che è nato dall'alitare di Dio è Cristo. «Ciò che nasce dall'alitare di Dio, la creazione nella prospettiva della sua origine eterna, questo è la risurrezione dei morti, il σῶμα πνευματικόν, il corpo spirituale, l'uomo nuovo che appartiene a Dio... v. 45b; la creazione, la risurrezione di Cristo e la fine di tutte le cose sono qui concepite come un unico accadimento»⁶¹.

b) L'uomo che è nato dal πνοὴν ζωῆς, è anche l'uomo creato, la ψυχὴν ζῶσαν. L'anima dell'uomo supplisce lo πνεῦμα Χριστοῦ, lo Spirito divino di Cristo.

c) Ora Paolo afferma che non ci troviamo di fronte a due uomini, ma ad uno solo. Vi è un'identità indiretta tra i due, ed essa è costituita dal corpo. Ed è proprio attraverso di esso che questa identità indiretta deve diventare diretta. Ma questo deve accadere e, quando accadrà, allora i predicati verranno scambiati e la creaturalità verrà riportata alla sua originarietà.

Con il v. 46 si dice che il corpo spirituale non è il primo. Se, secondo Barth, per la comprensione logica del v. 45 non si poteva far diversamente dal porre prima l'uomo spirituale, ora tramite questo ribaltamento Paolo vuole impedire che l'uomo si rivolga verso un passato perduto. Noi siamo sempre e non altro che anima vivente, e quest'anima vivente sta e cade con il nostro corpo. Ma di fronte ad esso sta il nostro futuro: φορέσομεν, noi porteremo. E tra passato e futuro sta la risurrezione.

• Il titolo della **quarta ed ultima sezione**, («la risurrezione come realtà» vv. 50-58), non ha l'intento di annunciare cose inaudite che finora non erano state dette. L'unica novità è che ora Paolo non procede ulteriormente nella sua disputa, ma, partendo dalla risurrezione come realtà, la testimonia così come è. In questa sezione quindi non si fa altro che riassumere ciò che si era detto in precedenza, e se anche vengono fatte ancora delle precisazioni e si respinge un fraintendimento (vv. 50-53), essa si conclude con un epilogo che assomiglia più a un Salmo che alla continuazione del discorso.

5. CONCLUSIONE: VALORI E LIMITI DELLA TEOLOGIA BARTHIANA

5.1. Assoluta differenza qualitativa tra Dio e il mondo

Un primo aspetto della teologia barthiana può essere identificato nel tema dell'assoluta differenza qualitativa tra Dio e il mondo. Ora, i due termini, più che differenziarsi, si elidono a vicenda, l'uomo è sulla terra e Dio in cielo e tra i due non

⁶¹ RdM, p. 133.

vi è alcuna possibile relazione, ciò che sta sulla terra non può rivelare di più di ciò che è terra.

In questo modo, l'uomo (mondo) che è soggetto a questa negazione può prendere, anzi deve prendere coscienza della sua reale situazione, deve comprendere che egli è sempre l'uomo naturale, il quale nulla può dire del vero Dio. Quindi se tentassimo un discorso su Dio a partire dall'uomo finiremmo con il tradire questa separazione, tenteremmo di superare il limite a noi invalicabile. Esempi di questo tentativo possono essere individuati nella teologia apofatica da una parte e nella teologia catafatica dall'altra.

La prima giunge ad affermare l'abisso sul quale è sospesa l'esistenza umana, ma non è poi in grado di controbilanciare la negazione con l'affermazione, l'esito è la disperazione. La seconda afferma Dio attraverso l'analogia dell'essere, a partire dall'uomo, da ciò che vi è di buono e di bello in esso, essa giunge a Dio. Ma in questo modo la riflessione su Dio finisce per identificarsi con la proiezione delle nostre aspettative in un idolo vuoto. Il presupposto di questa seconda via è la continuità tra le due entità, l'esito è l'innalzamento dell'uomo a Dio. Entrambe le teologie mostrano il loro fallimento perché hanno come punto di partenza la riflessione umana, che come tale non può trascendersi.

È necessario quindi che il limite non venga oltrepassato e che si rivolga il proprio sguardo in quell'unico punto dove Dio si è manifestato all'uomo. In questo modo si apre di fronte a noi una nuova strada, l'unica se vogliamo ancora parlare di Dio ed accedere alla nostra salvezza, essa non è una via che va dall'uomo a Dio, ma segue la via inversa e prende il nome di Gesù Cristo. In Cristo il mondo viene raggiunto da ciò che il mondo non può raggiungere, in Lui Dio si rivela all'uomo e gli manifesta che il suo no ha un corrispettivo dialettico nel suo sì.

Questo evento che ora ci permette di parlare può essere espresso solamente tramite la teologia dialettica, in quanto la sua struttura è dialettica. Di fronte al sì senza no della teologia catafatica e al no senza sì della teologia apofatica, la teologia dialettica è in grado di mantenere uniti i due aspetti, in quanto il punto di partenza non è l'uomo, ma la Parola di Dio. Attraverso di essa sappiamo che il no di Dio nei confronti del mondo, è contemporaneamente anche il sì in Gesù Cristo, ed in Lui diventa il sì anche per l'uomo nel momento in cui questo pronuncia il no sul suo essere.

Nella teologia dialettica sia il sì che il no non sono pronunciati dall'uomo, ma da Dio. Ora, attraverso questo percorso si apre per noi la possibilità di accedere in maniera autentica al vero Dio e al nostro vero io, ma facendo attenzione al fatto che ogni nostra appropriazione del sì di Dio in Gesù Cristo è già una sua negazione, in quanto l'oggetto viene trascinato all'interno del mondo naturale, viene ridotto a religione, diventa schiavo della soggettività che vuole far propria la verità di Dio.

La negazione del soggetto rimanda continuamente all'azione di Dio nella sua rivelazione in Cristo, nostra unica possibilità di sapere il sì di Dio nei nostri confronti. Il Dio di Gesù Cristo non si identifica con il mondo della storia della salvezza, anche al suo interno non vi è possibilità di appropriarsi dell'oggetto, anche se siamo cristiani rimaniamo sempre sospesi tra il sì in Cristo e il no nei confronti del nostro io naturale.

Il cristiano sa del sì, e questo è ciò che lo contraddistingue dai non cristiani, ma continua ad essere un uomo dannato, la sua storia rimane oggetto di questa contraddizione.

Il discorso barthiano è continuamente preoccupato di salvare l'identità del cristianesimo, egli non vuole che venga ridotto ad una visione del mondo tra le altre. La sua teologia ha la profonda coscienza della centralità della rivelazione, della Parola di Dio pronunciata nel Figlio, e tutto il suo sforzo è di rimandare a quello che lì è stato detto, il no e il sì. Proprio per questo motivo, la teologia, in quanto discorso su Dio a partire dalla rivelazione, non può non essere dialettica, in quanto il sì comporta sempre il no, l'uomo salvato è anche sempre l'uomo dannato. Barth si presenta come l'alfiere della Parola di Dio, la quale è autosufficiente, incondizionata, vera, e la sua teologia è una teologia della Parola di Dio.

5.2. Il modo di comprendere la figura di Cristo

Un secondo punto riguarda il modo di comprendere la figura di Gesù Cristo. Innanzitutto essa è il centro, la nostra unica possibilità di dire qualcosa di un mondo altrimenti a noi precluso. Barth riassume più volte la sua centralità attraverso il rimando alla crocifissione di Grönewald, dove il Battista indica Colui su cui va posta l'attenzione. In Gesù Cristo da un lato vi è la realtà umana (Gesù) e dall'altro quella divina (Cristo); vi è un aspetto conosciuto, quello umano, che è il nostro, e vi è un aspetto a noi sconosciuto, il mondo del Padre, che non è il nostro. Ma tra i due aspetti non vi è alcuna possibile identificazione, Gesù Cristo viene considerato come l'incontro di due entità contrapposte.

Per esprimere questa rapporto Barth fa riferimento ad un'immagine geometrica, questo toccarsi e nello stesso tempo rimanere distinti viene espresso tramite l'analogia tra il cerchio e la tangente. In questo modo, caratterizza l'aspetto del divino con il carattere dell'attimo e della negazione, ed è proprio per questo motivo che dovrà procedere nella spiegazione di come sia possibile per l'uomo conoscere ciò che qui si presenta sotto questo aspetto. Vi è un punto nella storia in cui la relazione tra Dio e noi è veduta, ma veduta in modo astorico, il kerygma ha un'accezione astorica.

In Gesù Cristo vi è effettivamente l'irruzione del mondo a noi sconosciuto nel mondo a noi conosciuto, ma quello ha un carattere di completa alterità nei confronti di questo, i due si contrappongono a vicenda. Sarà attribuito alla fede il compito di operare quel salto che consente di affermare la realtà di quel punto in cui le due entità si sono incontrate. La fede assume qui il carattere di paradosso rispetto all'ambito della conoscenza generale, essa ha il compito di affermare ciò che non è storico.

La rivelazione così intesa vede in azione in Gesù Cristo due realtà tra loro contrapposte e inconciliabili. La maggiore presenza di una comporta la maggiore assenza dell'altra e questo fino al momento della risurrezione in cui il sì è totale e il no scompare. In questo modo però abbiamo una risoluzione astorica della fede, la quale si trova a vivere priva di ogni legittimazione. L'adesione del singolo alla Rivelazione può quindi solo avvenire attraverso questo totale paradosso.

5.3. *Antropologia dialettica*

Anche l'antropologia si vede inserita in questa accezione dialettica. Attraverso la rivelazione l'uomo si vede compreso come colui che è contemporaneamente io e non io. L'io vero è quello graziato, a cui l'uomo accede mediante la fede, mentre il non io è quello naturale, è la situazione abituale dell'uomo, ciò che l'uomo è da sempre. Tra i due io non vi è alcuna possibile conciliazione, in quanto essa significherebbe un tradimento della concezione dialettica della Rivelazione.

L'uomo è e rimane l'uomo religioso, non può uscire da questa situazione fino a quando vive, ma nello stesso tempo può essere anche il credente, colui che sa e spera (anche se questa conoscenza e questa speranza sono solo da credere). L'uomo con i suoi progetti, con le sue azioni, con la sua storia si contrappone a quanto ci viene detto nella rivelazione. Egli non vuole rassegnarsi al fatto che la sua realtà sia semplicemente quella naturale, egli cerca sempre di attribuire significati e senso a ciò che non è altro che mondo. Ma tra questo mondo e l'Altro non vi è alcuna relazione, e ogni nostro tentativo di proiettarci in quello non fa altro che farci rimanere sempre di più in questo.

5.4. *Escatologia e mondo*

Per quanto riguarda il rapporto tra l'escatologia e il mondo, se il primo *Römerbrief* sosteneva una relazione tra le due entità, la svolta dialettica pone in primo piano la loro separazione. Nella prima fase l'escatologia veniva compresa in senso dinamico, cioè il regno di Dio era in azione all'interno della storia e in essa si sviluppava. Nella storia dell'uomo caduto nel regno della morte e incapace di uscirne autonomamente si era fatta presente la grazia di Dio in Gesù Cristo e tramite essa il mondo progrediva verso una ricostruzione escatologica della situazione primordiale.

Nella seconda edizione ogni relazione tra Dio e il mondo è interrotta, ora l'escatologia è la cifra in grado di riassumere la realtà cristiana solo se compresa come negazione di ogni progetto umano. L'uomo è nel mondo decaduto; egli è il peccatore e come tale non ha nulla a che fare con il regno di Dio. Non è più possibile alcuna facile identificazione tra la sfera umana e quella divina.

5.5. *La critica di R. Bultmann*

Bultmann, nella sua riflessione, riconosce la pertinenza del guadagno operato dalla svolta barthiana, tuttavia chiede di poter completare l'analisi con la precisazione dell'altro aspetto della questione, e nel far questo è certo di poter avere l'approvazione di Barth. Il "da Dio!" inteso in senso oggettivo va completato con l'aspetto soggettivo, l'oggetto nel momento in cui deve essere detto (lo stesso "da Dio!" se vuole essere detto), deve contemplare l'aspetto soggettivo.

Il fatto che l'oggetto sia compreso dal soggetto non significa il suo tradimento, questo avverrebbe nel momento in cui noi intendessimo la soggettività in senso

individualistico. Se la nostra soggettività è considerata come aperta alla Parola di Dio e capace di entrarvi in relazione nell'atto del suo decidersi per essa, e se una volta avvenuta la decisione essa non trasformi l'evento in programma personale, ma si tenga sempre ben presente l'origine della cosa, allora la nostra soggettività non vanifica la realtà dell'oggetto. In questo modo il "da Dio!" serve sempre da monito affinché non ci si dimentichi la provenienza dell'evento che fonda l'atto, per non rinchiudere l'azione libera dell'oggetto in una nostra visione del mondo, trasformando così l'oggetto in una cosa.

Se il passo viene compreso in questo senso allora Bultmann si dichiara d'accordo con Barth nel definire escatologica tutta la predicazione di Paolo, in quanto ogni nostro punto di vista, ogni nostra appropriazione dell'evento in quanto già passato è uno stato e quindi è già morte.

5.6. *La critica di J. Moltmann*

Moltmann analizza il tipo di escatologia soggiacente ai nostri autori evidenziando come mettano in luce i due aspetti di una stessa impostazione di fondo⁶². Nelle loro riflessioni vede all'opera la teologia di Hermann con la sua idea di "rivelazione di sé" contenuta nel testo *"La rivelazione di Dio a noi"*.

Moltmann riporta questa frase: «Non possiamo conoscere Dio in altro modo che questo, che egli si rivela a noi stessi [si può anche tradurre: che egli stesso si rivela a noi, N.d.T.], nell'agire su di noi»⁶³. Ora Barth e Bultmann, pur condividendo l'attualismo del maestro, avrebbero messo in evidenza i due aspetti in un certo qual senso opposti presenti nella frase. Nella rivelazione di Dio il sé su cui va posta l'attenzione è quello dell'uomo o quello di Dio?⁶⁴ Secondo Moltmann per quanto riguarda Hermann la questione non ha motivo di esistere in quanto egli si sarebbe orientato all'aspetto soggettivo, e in questa linea si porrebbe lo stesso Bultmann, mentre esiste nell'interpretazione di Barth. Egli infatti avrebbe spostato l'attenzione sull'aspetto oggettivo della realtà, in quanto l'oggetto, pur rivelandosi nell'istante, rimane avvolto nel mistero, esso non diventa verificabile, e quindi il sé hermanniano può essere inteso solo teologicamente.

Che ci si orienti su un lato del problema o sull'altro, quello che qui rimane non superato è la forma di pensiero. Moltmann vede sullo sfondo un'ontologia che è tipica del pensiero greco e che con l'evento Cristo ha poco a che fare. Tipica del pensiero greco sarebbe la concezione della rivelazione di Dio come epifania; la rivelazione consisterebbe nella manifestazione dell'eterno presente all'uomo. A questa prospettiva

⁶² J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970.

⁶³ *Ivi*, p. 48.

⁶⁴ «La frase significa che Dio deve rivelare se stesso a noi, ovvero che deve rivelarsi a noi stessi? il "sé" della "rivelazione di sé" si riferisce concretamente a Dio o all'uomo» (*Ibidem*).

si dovrebbe sostituire l'accezione biblica di rivelazione, in cui il definitivo della storia è ciò che orienta la storia verso il suo compimento. L'attenzione non è più posta sulla soggettività sia essa declinata in senso soggettivo od oggettivo, ma alla storia e al suo procedere verso un compimento.

Moltmann individua l'origine della concezione hermanniana nell'escatologia trascendentale di Kant. In uno scritto intitolato *La fine di tutte le cose*, Kant avrebbe sottoposto all'analisi critica, come già aveva fatto con la ragione pura, pratica e il giudizio, anche l'escatologia del XVIII secolo (cosmologia e storia della salvezza). Ancora una volta sarebbe emerso che se inizialmente questi oggetti, considerati dal punto di vista della ragione, risultavano privi di contenuto, essi avrebbero ritrovato tutta la loro forza all'interno dell'ambito morale. Qui essi entrano in gioco nel discorso della realizzazione dell'individuo della sua capacità di essere se stesso.

In questo modo Kant avrebbe ridotto anche l'escatologia a realtà morale. L'escatologia così viene privata della forza della speranza per identificarsi con le categorie delle eterne condizioni dell'esperienza possibile. L'impossibilità per la nostra esperienza di prendere in considerazione realtà soprasensibili, in quanto essa richiede di avere a che fare con delle realtà soggette al tempo, impone la trasposizione di ogni oggetto non sensibile all'ambito etico.

Ma questo è solo un aspetto secondario in quanto in questo spostamento esse vengono ridotte alle «condizioni eterne e trascendentali della possibilità di avere un'esperienza di sé in senso pratico»⁶⁵. A questo punto l'escatologia ha perduto il suo aspetto storico e cosmologico per ridursi all'ambito dell'interiorità⁶⁶.

5.7. Valori e limiti del progetto barthiano

Il progetto barthiano che si era posto come obiettivo la revisione della prospettiva moderna, con il suo tentativo di fondazione legata al modello intellettualistico, attraverso un pensiero che fosse in grado di esprimere il rapporto tra Dio e la storia non più declinato in senso deduttivo, e in questa direzione si deve inserire il recupero della centralità della tematica escatologica, per la sua incapacità mostrata nel ripensare l'ontologia della soggettività, derivata dalla posizione kantiana del problema, si attesterà sulla prospettiva della pura iniziativa di Dio ἀπὸ τοῦ Θεοῦ. Il suo limite consiste nel non riuscire ad elaborare un modello ontologico in grado di superare i limiti della problematica di un pensiero incapace di legittimare la valenza storica della verità di Dio.

⁶⁵ J. Moltmann, *Teologia della speranza*, p. 44.

⁶⁶ «In questo modo, secondo la pertinente osservazione di Hans Urs von Balthasar, "la filosofia trascendentale diventa la metodica dell'apocalissi interiore". Le escatologie cosmologiche e storiche vengono sostituite dalla realizzazione pratica dell'esistenza escatologica» (*Ibidem*).

Proprio per questa incapacità la sua posizione del problema si attesterà sempre più sulla pura soggettività di Dio, che si autolegittima da sé e che ha in sé i propri criteri di autodimostrabilità. Il suo pensiero per mettere al sicuro Dio da ogni oggettivazione, poiché essa significherebbe morte, si orienta sempre più alla totale autonomia della Parola nei confronti del pensiero dell'uomo. È ancora per questo motivo che procederà verso l'accentuazione unilaterale della post-temporalità (il rapporto diretto con Dio, è solo da sperare, solo da credere; una conoscenza solo veniente – pura futurità), giungendo così ad ignorare la relazione tra la realtà di Dio e il tempo cronologico.

Egli stesso nella dogmatica ecclesiale, in riferimento a Rm 13,12, affermerà di aver considerato solo un aspetto del problema, e di non aver saputo comprendere la realtà teleologica (da non intendere come successione delle vicende umane) presente in quel testo⁶⁷. È proprio dalla ripresa di quest'aspetto, e dalla conseguente delineazione di un'ontologia che sia in grado di esprimerlo, che si dovrà ripartire per mostrare l'intrinseca relazione tra la risurrezione di Cristo (categoria che è in grado di sintetizzare la tematica escatologica), e la vicenda storica degli uomini.

La lettura barthiana ha il pregio di sottolineare che la risurrezione di cui noi possiamo parlare rimanda necessariamente all'evento Cristo, è attraverso la sua risurrezione che ci è dato di parlare di ciò che altrimenti sarebbe a noi precluso, e che essa si caratterizza per la sua provenienza divina. Attraverso questi due elementi siamo in grado di caratterizzare meglio quella che è la questione della definitività dell'uomo in quanto recuperiamo il contenuto e la sorgente, l'origine del nostro compimento. In questo modo veniamo allontanati da possibili facili fraintendimenti che ci potrebbero portare a pensarlo nei termini di autoproduzione (realizzazione tramite la nostra opera) o di continuità naturale (immortalità dell'anima). L'intento barthiano è proprio quello di recuperare il punto di partenza teologico e di salvarne la peculiarità, di fronte al pericolo della sua confusione con il discorso dell'appropriazione tramite la fede.

Tuttavia, la sua riflessione, essendosi fissata su di un modello, si caratterizza per la contrapposizione tra la sfera umana e quella divina, non è riuscita a mettere in luce la ricchezza di possibilità che le intuizioni comportavano. A causa dell'incapacità nel connettere i due momenti la sua teologia si è caratterizzata con la separazione tra il principio di rivelazione e la rivelazione storica. Cioè tra il principio che dice che per poter parlare di Dio ci si deve necessariamente riferire al luogo stesso in cui Dio ha parlato, in cui Dio ha attestato se stesso, e la concreta attuazione storica di questa rivelazione.

Il recupero della necessità di una autoattestazione da parte di Dio come punto di partenza per ogni discorso teologico aveva portato Barth a superare l'impostazione

⁶⁷ «Si vede come io non avessi colto il carattere peculiare di questo testo, cioè la teleologia che esso attribuisce al tempo nella sua corsa verso una vera fine... Proprio la nozione unilateralmente atemporale di Dio, contro la quale mi ero mosso, rimaneva l'unico risultato tangibile raggiunto» (in *Teologia della speranza*, pp. 53-54).

che dimostrava Dio in modo deduttivo e, attraverso tale guadagno, veniva spinto nella direzione di ripensare la fede in senso storico. In questa direzione il discorso teologico non è più fondato sulla domanda, ma sull'esperienza che la rende possibile e che non potrà essere esaurita dalla riflessione.

La fede, come luogo dell'esperienza della soggettività di Dio, precede il sapere. Ma nella sua elaborazione del problema Barth finisce per dimenticare la concretezza della rivelazione storica di Gesù; per paura di compromettere la rivelazione attraverso l'aspetto antropologico la risolve nel principio teologico. Ma l'evento singolare di Gesù, se vuole essere considerato nella sua totalità, deve comprendere sia l'aspetto teologico che quello antropologico.

Infatti in quanto evento esso richiede di essere interpretato e riconosciuto come rivelazione di Dio; esso non può essere risolto nella sua radice teologica pena la perdita di storicità e di validità per l'uomo. La stessa risurrezione di Cristo dai morti se vuole recuperare la sua concreta relazione alla storia, e non venire isolata in un punto storico, deve già agire all'interno della vita storica di ogni uomo e esserne il fondamento. E questo deve avvenire in modo reale, affinché l'uomo di fronte all'evento Cristo abbia la possibilità di riconoscerlo come autentica rivelazione di Dio.

Barth condivideva la critica che Paolo aveva rivolto ai Corinti di aver dimenticato l'aspetto concreto della risurrezione nei confronti della loro vita, ma attraverso la sua forma di pensiero non è capace di stabilire la forza di questa visione. Così, la risurrezione diventa una realtà autoattestata da Dio che si impone a noi attraverso la fede. Ora è proprio la mancanza di una riflessione antropologica, non impostata in modo oggettivistico, che potrebbe portare a recuperare tutte le potenzialità di questa intuizione. Certamente la sua svolta è pertinente, lo stesso Bultmann l'ha riconosciuta come punto imprescindibile da cui partire per ripensare la teologia, ma si presenta il compito di integrarla con un modello concettuale che sia in grado di far emergere tutte le sue possibilità.

Il ripensamento della questione deve mostrare come la rivelazione richieda un profilo antropologico, infatti se questo mancasse non sarebbe nemmeno rivelazione. La rivelazione richiede un principio antropologico nei cui confronti si pone come l'unico, adeguato, possibile compimento. Se non fosse così allora anche la storia di Gesù Cristo si svuoterebbe di ogni rilevanza, essa si presenterebbe come uno tra i tanti fatti. Si deve quindi procedere nella direzione di mostrare come la libertà abbia un ruolo costitutivo, nella determinazione della verità e non solo un ruolo applicativo.

La verità ha bisogno della mia libertà per presentarsi nella storia, senza la mia libertà essa sarebbe esclusa dal mondo e io ho bisogno della verità per essere me stesso. Libertà qui non va intesa in senso di autofondazione, ma di apertura costitutiva alla verità, essa è da sempre in relazione con essa e partecipa alla sua realtà. Noi da sempre viviamo del tutto, del definitivo, della risurrezione, ma per sapere questo abbiamo bisogno di una libertà che sia in grado di anticipare tutto questo, e che ci dica tutto questo. L'uomo è alla ricerca di dare parola all'esperienza del tutto che da sempre vive, ma non è in grado di darsela da sé, ha bisogno di una libertà che gliela

anticipi, ma questa anticipazione non deve escludere la libertà altrimenti non sarebbe più la verità dell'uomo.

La libertà dell'uomo è da sempre chiamata ad autotrascendersi, la sua realtà si caratterizza per il fatto che non può dire di essere giunta ad una conclusione, inoltre essa da sempre si contraddistingue per il suo desiderio di un compimento. Di fronte a tutto ciò l'uomo non può far altro che postulare il suo compimento.

L'uomo rimane costitutivamente aperto a ciò che non dipende da lui, egli può solo riconoscerlo nel momento in cui questo gli si rivela nella storia. In quanto è da sempre in relazione con il definitivo diventa anche capace di riconoscerlo nel momento in cui questo si fa presente nella storia. Quindi la storia di Cristo ha un legame intimo con noi in quanto Egli è sempre il Signore della storia, il suo venire non è estrinsecistico rispetto alla nostra realtà.

5.8. Osservazioni finali

L'impostazione di Barth, e della teologia che a lui si riallaccia, è viziata da un profondo rifiuto iniziale del discorso filosofico. Al pensiero viene tolta ogni possibilità di determinare razionalmente la struttura logica del reale, e da questa di inferire ad una sua fondazione ontologica.

D'altronde questa forma di pensiero risente profondamente del rigetto operato da parte del pensiero protestante del discorso filosofico svolto nelle epoche precedenti. Con il medioevo viene rigettato il mondo classico e i suoi tentativi di mostrare la profonda unità e armoniosità del reale.

Riassunto. Questo saggio, svolto in tre parti, si propone di mettere in rilievo il guadagno essenziale operato da Karl Barth nel suo commentario "La risurrezione dei morti". La risurrezione dei morti, tema precipuo di 1Cor 15 - che rappresenterebbe, secondo il pastore di Safenwil, il grande filo rosso che attraversa e guida tutta l'epistola paolina - sarebbe la realtà in grado di dare un contenuto alla sua svolta dialettica, sintetizzando così, con essa, l'agire escatologico di Dio nei confronti dell'uomo. Questa analisi, che costituisce la seconda parte del presente lavoro, è preceduta da una prima dedicata al delineamento dell'evoluzione del pensiero barthiano, e seguita da una terza in cui vengono mostrati i guadagni e i limiti, con le possibili integrazioni di tale pensiero.

Summary. This essay, in three parts developed, wants to point out the essential benefit performed by Karl Barth in his commentary "The resurrection of the deads". The resurrection of the deads, chief subject of 1Cor 15 - which should represent, according to the parson of Safenwil, the big red thread which passes through and guides the entire Paul's epistle - should be the reality giving a

content to its dialectic turn, synthesizing the eschatologic acting of God in regard of man. This analysis, which represents the second part of the present work, is preceded by one which deals with the outlining of the evolution of Barth's thought, and followed by a third which underlines the benefits and the limits, with the possible integrations of such thought.

Inhaltsgabe. Dieser Aufsatz, aus drei Teilen bestehend, will das wesentliche Ergebnis betonen, das Karl Barth in seinem Kommentar "Die Auferstehung der Toten" herausgestellt hat. Die Auferstehung der Toten, das Hauptthema von 1 Kor 15, bedeutet nach dem Pastor von Safenwil den roten Faden, der den gesamten paulinischen Briefcorpus durchzieht und bestimmt. Die Auferstehung ist in der Lage, der dialektischen Wende einen Inhalt zu geben. Auf diese Weise faßt sie das endzeitliche Wirken Gottes im Blick auf den Menschen zusammen. Dieser Analyse - der zweite Teil der vorliegenden Arbeit - geht ein erster Teil voraus, der sich der Entwicklung des Barth'schen Denkens widmet. Der dritte Teil zeigt dessen Ergebnisse und Grenzen; er bemüht sich auch um dessen Vervollständigung.