

# KARL BARTH

## ANALOGIA ENTIS

Non è possibile affrontare la riflessione barthiana prescindendo dalla celebre polemica contro la “analogia entis”, che Barth considerò come l’espressione e l’apice di una filosofia sinonimo di peccato, e cioè di autosufficienza e autofondazione. È rimasto emblematico il giudizio tagliente e senza appello con cui Barth ha definito l’analogia come “invenzione dell’Anticristo”, presentandola al tempo stesso come ragione di per sé sufficiente per impedire un protestante dal farsi cattolico<sup>1</sup>.

Ricondurre un rifiuto così determinato e perentorio ad una mera disputa accademica o all’appartenenza confessionale appare piuttosto semplicistico oltre che arduo, tanto più che il rigetto dell’istanza razionale fu sempre e del tutto estranea ad un pensatore della levatura di Barth). È piuttosto verosimile che la dichiarata avversione alla “analogia entis” e all’impianto che ne deriva abbia le sue radici nella pretesa di affermare una conoscenza “naturale” di Dio in cui “naturale” significa indipendenza dalla Grazia. In questo senso l’analogia entis equivale alla negazione del primato di Dio e pertanto vale come espressione filosofica del peccato quale tentativo di giungere a Dio senza Dio e al di fuori di Dio. All’“analogia entis” pertanto va opposta l’“analogia fidei”, vera espressione della dottrina riformata quale professione dell’assoluto primato della Grazia di Dio<sup>2</sup>.

Ciò che agli effetti del nostro percorso risulta davvero significativo e istruttivo è l’itinerario che ha condotto Barth ad abbandonare il rifiuto senza appello della filosofia come cattiva creaturalità<sup>3</sup> in favore di una visione della creazione più positiva, nella quale il Mistero di Cristo è la luce nella quale anche l’essere del mondo appare incluso nel progetto divino di Grazia e che spinge Barth a parlare di una “theologia naturalis ut via Christologiae”<sup>4</sup>.

In questo itinerario, un ruolo non indifferente ebbe un altro significativo teologo svizzero, Hans Urs von Balthasar, che, a causa della profonda stima e sincera

---

<sup>1</sup> Cfr. BARTH KARL, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1951 e ss., VIII. Tutte le citazioni dalla “Kirchliche Dogmatik” si riferiranno a questa edizione. Cfr. ZUCAL SILVANO, *Balthasar critico di Barth*, in “Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia”, 2009 155-177; WHITE THOMAS J., *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2011.

<sup>2</sup> Questa espressione ha origine biblica e nell’unico testo in cui compare (Rom. 12, 6) essa ha il senso di “concordanza con la fede” (indicata come criterio dell’autenticità del carisma profetico). Cfr. PRZYWARA ERICH, *Analogia fidei* in “Lexikon für Theologie und Kirche”, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986, I, 474. È opportuno ricordare che la stessa denominazione “analogia entis” è stata, se non del tutto coniata, almeno certamente enfatizzata dallo stesso Przywara proprio nell’ambito della sua discussione con Barth. Cfr. NAAB E., *Zur Begründung der Analogia entis bei E. Przywara*, Regensburg, 1987.

<sup>3</sup> “ ... diskussionlos unmöglich“. BARTH KARL, *Gespräche 1959/1962*, in „Gesammelte Ausgabe“ (hg. VON E. BUSCH), Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1995, 132.

<sup>4</sup> BARTH KARL, *Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zürich 1959, IV/3, 107-109; 122-188.

amicizia che lo legavano a Barth, fu da questi amichevolmente definito come “l’acuto amico dell’altra sponda”<sup>5</sup>; dobbiamo proprio a Von Balthasar uno degli studi più importanti sulla teologia di Barth, nel quale dimostra che il rifiuto della “analogia entis” fosse in realtà legato al timore che questa potesse favorire un “impossessarsi di Dio”, esercitando un’arroganza e un dominio concettuale che equivale alla negazione della sua trascendenza, libertà e sovranità<sup>6</sup>.

Esposte nella massima brevità possiamo enunciare nel modo seguente le obiezioni barthiane alla metafisica cattolica e alla sua anima che è appunto l’*analogia entis*:

- il concetto metafisico di “essere”, su cui poggia il fondamento dell’analogia, non lascia emergere l’infinita e incolmabile differenza qualitativa fra Creatore e creatura, appiattendoli entrambi all’interno di un “esse commune” che ne travolge e nega la sostanziale differenza<sup>7</sup>;
- il concetto di essere si costituisce come lo strumento con il quale l’uomo abbraccia ogni cosa, includendo in esso ogni realtà, Dio compreso: Dio e la creatura condividono, per così dire, la stessa casa, e per questo l’uomo può trattare Dio come ente fra gli enti, fissandolo nel dominio mondano;
- se grazie al concetto di “essere” il Creatore può essere “dimostrato”, cioè convocato ad esistere “a partire da...”, allora questo significa che all’uomo viene attribuita la capacità di conoscere Dio “remoto Deo”, cioè di provocare con le sue forze, e in assenza di Dio, la presenza stessa di Dio. Ma questo equivale alla negazione della Rivelazione quale atto libero di Dio, poiché “convocare” Dio a comparire al di fuori della sua iniziativa, cioè della sua Parola, altro non è che negare a Dio il diritto di parlare a partire da Sé<sup>8</sup>;
- il concetto di essere, alla stregua di tutti i concetti della teologia naturale, è un concetto finito, e dunque servirsi dell’“essere comune” per parlare di Dio e addirittura per “dimostrarlo”, altro non è che la pretesa di derivare l’Infinito dal finito, mediante la quale l’uomo pretende di far procedere Dio da sé, di elevare sé a origine di Dio, in definitiva autodivinizzandosi<sup>9</sup>;
- il concetto di “essere”, impiegato dall’uomo che è essenzialmente peccatore, diventa così espressione del peccato, attribuendo alla natura ciò

---

<sup>5</sup> Cfr. BARTH KARL, *Die Menschlichkeit Gottes*, Evangelischer Verlag, Zollikon - Zürich, 1956, 9. Ciò che fa convergere il pensiero dei due teologi svizzeri in ordine al rapporto filosofia-teologia è la volontà di evitare ogni prospettiva che possa attenuare o compromettere l’assoluta originalità-originarietà della Rivelazione, cioè del “riconosciuto primato di Dio e della sua rivelazione”. COLOMBO PAOLO, *Hans Urs von Balthasar lettore (ma non troppo) di Karl Barth*, in “Humanitas”, 2005, 6, 1274.

<sup>6</sup> BIELER MARTIN, *Die kleine Drehung. Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Gespräch*, in W. KASPER, “Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs Von Balthasar im Gespräch”, Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2006, 318-338.

<sup>7</sup> Cfr. *Kirchliche Dogmatik* I, 40. 175. 180. 459-460; VI, 219; 262; 390; VII, 115 ss.

<sup>8</sup> Cfr. *Kirchliche Dogmatik*, I, 252; II, 41. 48; III, 90; VI, 413; VII, 115 ss.

<sup>9</sup> Cfr. *Kirchliche Dogmatik* II, 158. 262; III, 349; VI, 168; VI, 417.

che la sola Grazia può donare e rendere possibile<sup>10</sup>. Rovesciando l'adagio scolastico secondo cui "agere sequitur esse", Barth afferma che "esse sequitur operari", intendendo con ciò escludere ogni reale conoscibilità di Dio al di fuori della sua stessa autorivelazione<sup>11</sup>.

La critica barthiana si dirige anche contro i cosiddetti "praeambula fidei" della tradizione cattolica, cioè contro quelle verità su Dio che sono accessibili alla sola ragione naturale. Ammettendo infatti che l'uomo sia naturalmente capace di conoscere Dio al di fuori della Rivelazione, e servendosi poi di tale conoscenza per dichiarare possibile la Rivelazione stessa, ogni presunta teologia "naturale" distrugge l'unità dell'evento, della Rivelazione, in cui è la Parola di Dio a rendere possibile la conoscenza che l'uomo può vantare di Lui. In altre parole, stabilendo premesse "naturali", cioè indipendenti dalla rivelazione cristocentrica di Dio, si sposta il baricentro "da ciò che Dio è in se stesso" (*von dem, was Gott in sich selber ist*) a "ciò che Dio è per l'uomo" (*was Gott für den Menschen ist*), capovolgendo così le priorità interne al rapporto Dio-uomo. Ora, però, se l'esistenza di Dio è decisa dall'uomo, la Rivelazione, e in definitiva Dio stesso, vengono ad essere dei meri "predicati dell'uomo"<sup>12</sup>. Ogni teologia "naturale" non sarà mai una reale conoscenza di Dio, per sua natura sempre dialogica e in stato di sequela, ma solo il mero esercizio di una ragione impegnata sempre e solo con sé stessa<sup>13</sup>; ogni autentica conoscenza di Dio, invece, è una "rottura" (*Brechung*) con il sé della ragione solitaria e autoreferenziale, e "il pensiero che non è stato spezzato rinuncia alla sua reale relazione con le cose"<sup>14</sup>, con Dio *in primis*.

Insomma, la conoscenza reale del Dio "divino" è soltanto quella che "è in Dio stesso"<sup>15</sup>, cioè nella sua Parola, ed essa sola garantisce che il Dio detto dall'uomo è lo stesso Dio così come Egli stesso si dice, ed essa sola spezza *ab origine* quella "insolente identità" con la quale, pur nominando Dio, l'uomo parla in realtà sempre e solo di sé. Solo la Parola di Dio, cioè Dio in quanto dice sé stesso e parla liberamente a partire da Sé, è "il blocco di roccia di un Tu, che non diventa mai un io"<sup>16</sup>.

In conclusione, la pretesa di una conoscenza di Dio che non sia essa stessa generata da Dio, si risolve per Barth in espressione del peccato, così come accade nel caso della "analogia entis" e della filosofia che su di essa si fonda<sup>17</sup>; questo

<sup>10</sup> Cfr. *Kirchliche Dogmatik*, III, p. 654; IV, p. 717. 829-830.

<sup>11</sup> Cfr. *Kirchliche Dogmatik* II, p. 91.

<sup>12</sup> *Kirchliche Dogmatik* I/1, 120. Allo stesso modo Barth rifiuta il diritto naturale nella misura in cui questo "presuppone un'autorivelazione di Dio indipendentemente da Cristo". ID., *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Kohlhammer, Stuttgart, 1946, 24.

<sup>13</sup> Cfr. *Kirchliche Dogmatik* II/1, 77-81.

<sup>14</sup> BARTH KARL, *Der Römerbrief*, 1963, Theologischer Verlag, Zürich 1989, 24.

<sup>15</sup> "Es gibt nur eine Lösung, und die ist in Gott selbst". BARTH KARL, *Der Christ in der Gesellschaft*, in "Das Wort Gottes und die Theologie", 39.

<sup>16</sup> "Das Wort Gottes ist der Felsblock eines Du, aus dem kein Ich wird". *Kirchliche Dogmatik*, I/1, 146.

<sup>17</sup> Riferendosi in generale alla teologia naturale, scriveva Barth già nel 1934: "Unter 'natürlicher Theologie' verstehe ich jede (positive oder negative) angeblich theologische, d. h. sich als Auslegung göttlicher Offenbarung

consente di comprendere che l'opposizione barthiana ad una certa metafisica di tradizione cattolica non può significare svalutazione o disprezzo dell'esercizio della ragione (lo stesso Barth ne ha fatto largo e intelligente uso), ma solo il rifiuto e la condanna di una conoscenza di Dio di cui Dio non è origine. E l'unico caso in cui ciò si verifica è la Parola di Dio.

#### “NELLA CRISTOLOGIA SI DECIDE TUTTO”

“Nella cristologia si decide tutto”<sup>18</sup>. E ancora: “La cristologia deve occupare tutto lo spazio in teologia (...). La cristologia è tutto o è nulla”<sup>19</sup>. Possiamo assumere queste due affermazioni, lapidarie e inequivocabili, per affrontare adeguatamente la concezione barthiana del rapporto filosofia-teologia.

Se c'è una cosa che nella teologia di Barth appare con chiarezza, è che il rifiuto della “analogia entis” non trova mai le sue radici in una comoda fuga fideistica o nella volontà di evitare il rigoroso impegno del pensiero: il rifiuto non si dirige contro la filosofia come tale, quanto piuttosto, nella visione di Barth, contro l'uso “cattolico” di questa<sup>20</sup>. Secondo il teologo di Basilea, infatti, l'uso cattolico della filosofia trascura il fatto che conoscibilità e conoscenza di Dio “si fondano su un diritto, non dell'uomo su Dio, ma di Dio sull'uomo”<sup>21</sup>.

Se il pensiero cattolico rinunciasse ad intendere la filosofia come “*praeambulum*” che conduce a Dio *remoto Deo*, e intendesse piuttosto la “natura” in generale – e dunque anche le sue espressioni, tra le quali la filosofia – come termine creato da Dio in vista dell'alleanza che Egli vuole concludere con l'uomo, allora, dichiara lo stesso Barth, tutto cambierebbe, ed egli stesso non avrebbe più alcuna difficoltà ad accettare l'adagio scolastico “*gratia non destruit, sed praesupponit et perficit naturam*”, da lui precedentemente contrastato e rifiutato.<sup>22</sup>

Vi è un testo illuminante dello stesso Barth, in cui il termine della questione sembra definitivamente chiarito:

“Nella *theologia revelata* anche la *theologia naturalis* è contenuta e messa in luce, così come nella realtà della divina Grazia è presente la verità della creazione divina - in questo senso vale il detto: *gratia non tollit sed perficit* -, e quindi si può addirittura scoprire il senso della Parola di Dio in generale proprio nel fatto che essa mette fortemente in luce la verità nascosta, dimenticata, della creazione”<sup>23</sup>.

ausgebende Systembildung, deren Gegenstand ein von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus - deren Weg also ein von der Auslegung der hl. Schrift grundsätzlich verschiedener ist”. BARTH KARL, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, in “Theologische Existenz heute”, Kaiser, München 1934, 11 ss.

<sup>18</sup> Cfr. BARTH KARL, *Kirchliche Dogmatik*, IV/2, X.

<sup>19</sup> ID., *Kirchliche Dogmatik*, I, 2.

<sup>20</sup> “Questo modo di trattare il problema dobbiamo rifiutare, non il problema come tale”. *Kirchliche Dogmatik*, II/1, 142.

<sup>21</sup> BARTH KARL, *Die Theologie und die Kirche*, Kaiser, München 1928, 376.

<sup>22</sup> “In questo si deve dare ragione alla sentenza di Tommaso d'Aquino, così spesso usata in maniera pericolosa: *gratia non tollit (non destruit) sed (praesupponit et) et perficit naturam*”. *Kirchliche Dogmatik*, III, 463.

<sup>23</sup> *Die Theologie und die Kirche*, 376.

In questo passo la teologia naturale non compare come distrutta o posta fuori corso dalla teologia rivelata, quanto piuttosto da essa “messa in luce”, cioè liberata nella sua verità, e questo testimonia ancora una volta che il rifiuto barthiano della teologia naturale non fu determinato dal timore o dalla svalutazione della ragione, quanto piuttosto dalla sua pretesa di porsi come conquista indipendente dall’ordine cristologico.

Fedele al principio secondo cui è nell’orizzonte cristologico che ogni realtà, e quindi anche la filosofia, trova la propria verità, e grazie al fatto che, come attestato dall’evento di Gesù Cristo, il Divino include l’umano, Barth abbandona i toni radicali del periodo dialettico<sup>24</sup>: leggendo il mistero di Cristo come mistero di unità nell’alleanza, la creazione diventa il “fondamento esterno” (*äußerer Grund*) del Patto umano-divino, così come il Patto (*Bund*) è il “fondamento interno” (*innerer Grund*) della creazione, cioè l’intima progettualità redentrice che anima l’essere del mondo. In quanto “allestimento per la grazia” (*Zurüstung für die Gnade*), la creazione possiede una sua autonomia ontologica, senza che ciò possa mai venire a significare indipendenza o autosufficienza<sup>25</sup>. Anche se lo scenario appare chiaramente mutato, non sarebbe del tutto esatto parlare qui di “conversione” alla filosofia: questa è già, di per sé, interna alla cristologia, in quanto impegnata a pensare l’umano a partire dal divino, che è al tempo stesso unica origine della creazione e della Rivelazione<sup>26</sup>.

Barth ha affidato ad un importante saggio, intitolato “L’umanità di Dio”, la “revisione” delle sue posizioni: qui egli dichiara che l’evento divino-umano di Gesù Cristo gli impone di abbandonare la dialettica della contrapposizione per abbracciare l’analogia dell’alleanza<sup>27</sup>.

Vertice della Rivelazione è l’incarnazione della Parola, in cui Dio e uomo appaiono realmente in ciò che sono: “il Verbo di Dio, ossia Dio stesso, dovrà essere realmente uomo in maniera tale che la sua divinità e la sua umanità non siano né unificate né separate... Diversamente, si dovrebbe negare che Dio ci incontra o che ciò che noi qui incontriamo sia Dio”<sup>28</sup>. L’evento cristocentrico non rivela soltanto la vera identità di Dio<sup>29</sup>, ma anche la sua reale prossimità all’uomo: in questa intima unità nella quale trascendenza di Dio e autonomia dell’uomo si custodiscono reciprocamente, la trascendenza di Dio deve necessariamente

---

<sup>24</sup> Cfr. MIEGGE GIOVANNI, *Introduzione all’edizione italiana*, in BARTH KARL, “L’Epistola ai Romani”, Feltrinelli, Milano 1962, VII-XXXII. Miegge insiste sul fatto che i temi trattati nella *Römerbrief* devono essere ripresi e compresi alla luce della *Kirchliche Dogmatik*, dove la riflessione è più serena e sistematica.

<sup>25</sup> Cfr. *Kirchliche Dogmatik* III/71, 261.

<sup>26</sup> Cfr. JÜNGEL EBERHARD, *Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths*, in “Barth-Studien”, 215 ss.

<sup>27</sup> Cfr. BARTH KARL, *Die Menschlichkeit Gottes*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1956, 9.

<sup>28</sup> Cfr. BARTH KARL, *Die christliche Dogmatik in Entwurf*, Kaiser, München 1927, 223-24.

<sup>29</sup> Cfr. BARTH KARL, *Die Menschlichkeit Gottes*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1956, 10.

abbandonare i caratteri del “totalmente Altro”, inafferrabile e irraggiungibile, per rivestire i tratti della vicinanza, della presenza e della condivisione<sup>30</sup>.

Con ammirevole onestà, e memore del dialogo con Von Balthasar<sup>31</sup>, Barth riconosce qui che il ricorso unilaterale alla contrapposizione dialettica (*Diastase*) va ripensato in modo complementare nella luce analogia (*Analogie*)<sup>32</sup>: se in Cristo è Dio stesso che si fa prossimo al mondo e il mondo diviene così “mondo amato da Dio”, quei tipici concetti di “rottura” (*Brechung*) e “interruzione” (*Unterbrechung*) – il cui compito era quello di esprimere l’irriducibile differenza fra Dio e mondo – vanno ora sostituiti con quelli di “alleanza” (*Bund*) e “riconciliazione” (*Versöhnung*). Se Dio ha incontrato il mondo divenendo Egli stesso “mondo”, ne consegue che fra Dio e mondo non può regnare l’opposizione, ma l’unità e la conciliabilità: è la “dottrina della elezione” (*Erwählungslehre*) come originaria unità divino-umana (decisa da Dio solo) che esige il congedo della tradizionale concezione di Dio come “aseità”, “semplicità”, “immutabilità”, “infinità”, ecc., in quanto non esprimono “un Dio vivente nella sua concreta decisione”<sup>33</sup>, cioè il Dio di Gesù Cristo. È questa la reale identità di Dio, quella che Egli stesso ha scelto eleggendo l’uomo ad essere oggetto della sua riconciliazione e termine della sua venuta nel mondo, e proprio per questo mondo e uomo non possono essere pensati come un diaframma da cui Dio è nascosto, quanto piuttosto come l’orizzonte che gli consente di rivelarsi come “il Vivente” che può sovranamente disporre del mondo e dell’uomo in quanto ne è innanzitutto l’origine<sup>34</sup>. Pertanto, conclude Barth, la realtà del mondo (*Weltwirklichkeit*) non potrà mai essere “ostacolo reale” (*reales Hindernis*)<sup>35</sup> alla Rivelazione di Dio, quanto piuttosto suo “sacramento”<sup>36</sup> o “parabola” (*Gleichnis*)<sup>37</sup>.

---

<sup>30</sup> Su questo secondo periodo Cfr. VOLK HERMANN, *Die Kreatur Auffassung bei Karl Barth. Eine philosophische Untersuchung*, Becker, Würzburg 1938.

<sup>31</sup> Sulle fasi e sui temi del dialogo con la parte cattolica, Cfr. LAMBINET LUDWIG, *Zur Analogia-Entis-Problematik in Karl Barths Theologie*, in “*Catholica*”, 1937, 6, 89-107; RABEAUX GASTON, *De la connaissance de Dieu d’après Karl Barth*, in “*Dieu Vivant*”, 1951, 20, 51-72 e, sempre del medesimo, *L’Incarnation du Verbe dans la théologie de Karl Barth*, in “*Bulletin de Littérature Ecclésiastique*” 1946, 49, 23-59.

<sup>32</sup> Cfr. BARTH KARL, *Die Menschlichkeit Gottes*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1956, 9.

<sup>33</sup> “... ein in konkreter Entscheidung lebendiger Gott”. *Kirchliche Dogmatik*, II/2, 85.

<sup>34</sup> BARTH KARL, *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 202. “Nel diventare creatura, nel farsi uomo, Dio si dà, ma non si elimina. Non cessa di essere Dio. Non entra in conflitto con se stesso”.

<sup>35</sup> Cfr. *Kirchliche Dogmatik*, II/1, 236-237; III/1, 401.

<sup>36</sup> “Ein wahres Sakrament”. *Kirchliche Dogmatik*, III/1, 262. “Sacramento” viene da Barth inteso come “portatore di verità, cosa sacra, (...) come il segno che indica e attesta il significato trascendente dato alla vita da Dio”. *Kirchliche Dogmatik*, IV/4, 171.

<sup>37</sup> *Kirchliche Dogmatik*, IV/3, 131. Nel suo studio *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie* (München, 1973), C. Link dimostra che l’analogia di relazione che Barth sostiene, ha lo scopo di insegnare a vedere nel mondo e nel mondano parabole del regno di Dio. Va pertanto sfumato il giudizio di G. Bof quando scrive che “il riconoscimento della sua alterità (di Dio) non esclude barthianamente, ma esige, il confronto con la struttura aprioristica dell’uomo”. BOF GIAMPIERO, *Fede*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), “Nuovo Dizionario di Teologia”, Edizioni Paoline, Alba 1977, 525.

Alla luce della divino-umanità di Gesù Cristo, avviene che l'idea di Dio come "totalmente Altro" appare ora a Barth semplicemente "insostenibile, falsa e pagana"<sup>38</sup>: Gesù Cristo è ora l'evidenza che fra Dio e uomo non sussiste chiusura (*Verschlossenheit*), ma, al contrario, in Gesù Cristo Dio e uomo convivono in un'alleanza da entrambi stipulata (*beiderseitig geschlossenen*) e che entrambi distingue proprio in quanto unifica<sup>39</sup>. In questo senso Barth poteva scrivere, alla fine, che "il dir di sì si è fatto per me più importante del dir di no (...) Teologicamente parlando, il messaggio della Grazia di Dio è venuto a sembrarmi più urgente del messaggio della legge, dell'ira, dell'accusa, del giudizio di Dio - sebbene questo, ovviamente, non possa interamente sopprimersi"<sup>40</sup>. Ciò significa che la Grazia di Dio investe anche la filosofia, e lo fa in modo tale che la filosofia, a contatto con la teologia, venga sempre più determinata come filosofia, precisata nelle sue competenze, nei suoi strumenti e nei suoi confini<sup>41</sup>. In una parola: venga generata e custodita come filosofia.

"A questo punto è superata anche la polemica contro la teologia naturale e l'*analogia entis*. Là dove esiste accordo sul *prius* assoluto dell'ordine della grazia rispetto a quello della natura (*in ordine intentionis*) e sul *prius* relativo dell'ordine della creazione rispetto a quello della grazia (*in ordine executionis*), all'interno del *prius* onnicomprensivo della rivelazione e della fede si può e si deve ammettere anche un tendere relativo della visione da Adamo a Cristo e dalla ragione creata alla fede dell'alleanza"<sup>42</sup>

## ANALOGIA FIDEI

Grazie alla cristologia si evidenzia come l'"*analogia entis*" è già in qualche modo inclusa nell'"*analogia fidei*".

Se nell'ordine del tempo è la storia dell'alleanza ad essere successiva alla creazione, pur non derivando da essa (*folgt auf die Schöpfung, aber nicht aus ihr*), nell'ordine dell'essere è la creazione che nasce dalla "storia dell'alleanza di grazia" (*aus der Geschichte des Gnadenbundes*)<sup>43</sup>; un orizzonte antropologico

<sup>38</sup> *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 203-204; 123-124.

<sup>39</sup> BARTH KARL, *Die Menschlichkeit Gottes*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1956, 11. Già nella *Kirchliche Dogmatik* Barth aveva scritto: "Dio vuole che l'azione dell'uomo divenga, sia, rimanga l'azione di un uomo che riconosce ed accetta l'azione di Dio per lui". *Kirchliche Dogmatik*, Zürich, Evangelischer Verlag II/2, 638.

<sup>40</sup> Citato da E. JÜNGEL, *How my Mind is changed 1938-48*, in "The Christian Century", March 1939, 194.

<sup>41</sup> La vicinanza al pensiero cattolico è evidente. Ha scritto H. Küng: "Ci fu un tempo che aveva bisogno del *doctor utriusque iuris*, esperto in entrambi i diritti, civile e canonico. Il nostro tempo ha urgente bisogno del *doctor utriusque theologiae*, esperto in entrambe le teologie, evangelica e cattolica. E se qualcuno lo è stato in modo esemplare nel nostro secolo, questi è Karl Barth". KÜNG HANS, *Karl Barth: 1886-1968. Gedenkfeier im Basler Münster*, EVZ-Verlag, Zürich 1969, 43.

<sup>42</sup> VON BALTHASAR HANS URS, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, 323.

<sup>43</sup> Cf. *Kirchliche Dogmatik* III/1, p. 46; 264.

come struttura d'accoglienza é incluso nel progetto divino di essere insieme all'uomo.<sup>44</sup>

L'"antropologico" vive nel "teologico". In tal modo, l'ammissione della dimensione creaturale non può più comportare il sospetto di antropocentrismo: se è vero che il Cristo della fede non appartiene alle premesse e capacità dell'uomo, in quanto è "il Cristo per eccellenza fuori di noi" (*der schlechterdings Christus außer uns ist*), è altrettanto vero che nella sua umanità egli é anche "il Cristo in noi" (*der Christus außer uns ist der Christus in uns*).<sup>45</sup>

Se la conoscenza di Dio procede di pari passo con la conoscenza di Cristo, del quale c'è conoscenza nella corrispondenza di fede, la relazione dell'uomo a Dio non viene decisa dal "lumen naturale rationis", ma dalla "fides quaerens intellectum"; questo consente a Barth di considerare l'analogia come un "Modus" di autentica conoscenza del vero Dio accordato esclusivamente alla sua rivelazione. In tal modo, la conoscenza riceve autonomia dalla rivelazione, in quanto viene chiamata a riconoscere la verità di Dio; e questo suo venire coinvolta nella rivelazione, ne esclude al tempo stesso la sua indipendenza.<sup>46</sup>

L'analogia fidei non è quindi alternativa all'analogia entis, allo stesso modo in cui la grazia non lo è alla natura e la rivelazione alla creazione.<sup>47</sup>

L'"analogia fidei" di Barth, cristologicamente determinata, sottolinea essenzialmente tre nodi essenziali:

1. Ogni conoscenza di Dio accade per mezzo di una rivelazione dall'alto (*von Oben*), nella quale Dio "crea lui stesso innanzitutto il soggetto della sua conoscenza".<sup>48</sup> Di tale rivelazione c'è conoscenza solo nella fede e nell'adorazione obbediente, che implica certo una vera conoscenza con la partecipazione del soggetto, ma pur sempre nel contesto (*im Klammer*) dell'evento della rivelazione divina. L'"analogia fidei" è pertanto un "intelligere" che si realizza come pensare alla sequela (*Nach-denken*) di ciò che é accaduto nella rivelazione.<sup>49</sup>
2. Tale autodischiudersi (*Selbsterschließung*) deve venire compreso a partire dal suo centro assoluto, che è Cristo. Dio non ha bisogno di escludere

---

<sup>44</sup>Cf. Colombo, G., *La teologia moderna*, in "La ragione teologica", Milano, Glossa, 1995, pp. 44 ss.

<sup>45</sup>Cf. *Der christliche Glaube und die Geschichte*, in "Schweizerische theologische Zeitschrift", 1912, p. 29.

<sup>46</sup>*Kirchliche Dogmatik* II/1, p. 261.

<sup>47</sup>"Wenn Gott sich uns zu erkennen gibt in der Wahrheit seiner Selbsterkenntnis als der dreieinige Gott, dann läßt er irgend eines seiner Geschöpfe bzw. ein Geschehen im Raum und in der Zeit der von ihm geschaffenen Welt für ihn selbst reden. Der Realgrund und der Inbegriff einer solchen von ihm zum Reden von ihm selbst beauftragten und ermächtigten Geschöpflichkeit, der Realgrund und der Inbegriff der sakramentalen Wirklichkeit seiner Offenbarung ist die Existenz der menschlichen Natur Jesu Christi. Gratia unionis, d. h. auf Grund und durch ihre Einigung mit dem ewigen Wort Gottes wird diese Kreatur zum hervorgehobenen und ausgezeichneten Werk und Zeichen Gottes". *Kirchliche Dogmatik* II/1, p. 58.

<sup>48</sup>"... schafft es selber allererst das Subjekt seiner Erkenntnis". *Kirchliche Dogmatik* II/1, p. 22.

<sup>49</sup>"Intelligere kommt zustande durch Nachdenken des vorgedachten und vorbejahten Credo". *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, p. 26. Cf. anche *Kirchliche Dogmatik*, I/1, p. 194.



L'umanità per poter essere veramente Dio, anzi: la divinità di Dio rettamente compresa include la sua umanità al punto tale che sarebbe falsa divinità di un falso Dio quella che non comprendesse immediatamente anche la sua umanità<sup>50</sup>; una tale divinità è però stata esclusa una volta per tutte, poiché in Gesù Cristo è stato deciso una volta per tutte (*ein für allemal*) che Dio non è senza l'uomo. Se Dio dice sì all'uomo in Cristo è stabilita la corrispondenza dell'uomo a Dio.<sup>51</sup>

3. In questo orizzonte, l'uomo deve essere capace di alleanza, per cui Barth non esita a parlare di "analogia relationis", a condizione che tutto ciò esprima l'unico evento in cui Dio, rivelandosi, porta con sé la propria conoscibilità e il destinatario di essa<sup>52</sup>; la relazionalità della persona umana, costitutiva dei rapporti sociali, funge da premessa, da "analogia" alla incarnabilità di Dio.<sup>53</sup>

L'"analogia fidei", nella visione cristocentrica barthiana, appare sostanzialmente come una "analogia relationis": può apparire quindi più facilmente comprensibile come il rifiuto di Barth non si dirigesse verso una capacità umana di conoscere e dire Dio, ma contro la pretesa di fondare questa conoscenza di Dio in un'azione non divina.<sup>54</sup>

L'"analogia fidei", centrata tutta sul versante della libertà divina, istituisce sì una relazione tra l'essere di Dio, il mondo e l'uomo, ma in modo tale che non si tratta di un rapporto-somiglianza tra due enti sulla base di un fondamento comune (*esse commune*), quanto piuttosto per un evento originario che contiene già unificati, nel suo stesso accadere, la rivelazione di Dio e la conoscenza dell'uomo.

Da questa più approfondita prospettiva, anche il rifiuto della "potentia oboedientialis", importante corollario della "analogia entis", comincia a stemperarsi e a diventare meno problematico; anche qui, alla "potentia" dell'uomo, intesa come presupposto antecedente e fondativo, subentra l'alleanza, in cui la natura, destinata alla grazia, compare come già contenuta nell'unico ordine della grazia.<sup>55</sup> Il concetto di "potentia oboedientialis", assunto nell'orizzonte barthiano dell'alleanza, include, di fatto, l'"analogia entis": fermo restando che la fede è dono gratuito di Dio, e che solo in questo dono gratuito la

---

<sup>50</sup>"Eben Gottes recht verstandene Göttlichkeit schließt ein: seine Menschlichkeit". *Die Menschlichkeit Gottes*, p. 10.

<sup>51</sup>"In ihm ist ein für allemal darüber entschieden, daß Gott nicht ohne den Menschen ist. Nicht als ob Gott eines Anderen und insbesondere des Menschen bedürfte, um als sein Partner wahrhaft Gott zu sein". *Ibidem*, p. 14.

<sup>52</sup>Cf. *Kirchliche Dogmatik* VI, p. 262; V, pp. 206. 219.

<sup>53</sup>Cf. Staglianò, A., *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel dibattito contemporaneo sull'argomento di Anselmo d'Aosta*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1996, p. 98.

<sup>54</sup>Secondo Jüngel, Barth nel volume IV/3 della *Kirchliche Dogmatik* non ritratta la sua condanna della analogia entis, ma cambia solo il tipo di accusa: essa non viene più rifiutata come tentativo di volersi impadronire di Dio, ma perché trascura e fallisce la vicinanza di Dio. Cf. Jüngel, E., *Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths*, in "Barth-Studien", p. 210 ss.

<sup>55</sup>A questo proposito, nell'ultimo volume della "Kirchliche Dogmatik" Barth, alla luce dell'approfondimento cristologico, riprende e approfondisce la posizione sui prolegomena delineata nel primo volume. Cf. *Kirchliche Dogmatik* IV/3, pp. 1-424; IV/3, p. 127; IV/3, pp. 40-95; IV/3, pp. 95-122; IV/3, pp. 122-18.

creazione trova ragione e fondamento, l'uomo che si abbandona in obbedienza a Dio, consegue la verità della propria natura.<sup>56</sup>

Concludiamo con un passaggio assai pregnante e significativo, che esprime bene, oltre al senso dell'analogia della fede, anche quello dell'intera ricerca barthiana.

"L'uomo conoscente e il suo conoscere come tale, la sua fede come sua direzione verso Dio, come suo distinguersi da lui nella fede e suo unirsi a lui, è nella sua totalità il dopo (*Nachher*) che segue il prima (*Vorher*) divino (...) Conoscenza di Dio (*Erkenntnis Gottes*) come conoscenza della fede di per sé essenzialmente obbedienza, è un atto di umana decisione in corrispondenza dell'atto di decisione divina, che corrisponde (*entspricht*) a quell'atto della decisione divina come atto del Signore vivente, come atto della grazia, in cui viene fondata e continuamente rinnovata la fede in Dio. Proprio ponendo se stesso come oggetto che da noi deve essere conosciuto, è deciso (*ausgemacht*) che il nostro conoscere Dio può consistere solo nel seguire questo atto, nel diventare noi stessi una corrispondenza (*Entsprechung*) di questo atto, nel diventare noi, dunque, con tutta la nostra esistenza come pure con il nostro intuire (*Anschauen*) e afferrare (*Begreifen*) l'atto umano che corrisponde all'atto divino (*der dem göttlichem Akt entsprechende menschliche Akt*). Questa è obbedienza, l'obbedienza della fede".<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup>Cf. Von Balthasar, H. U., *La teologia di Karl Barth*, pp. 184 ss.

<sup>57</sup>*Kirchliche Dogmatik*, II/1, p. 27. Facciamo nostre le parole di J. Werbick: "La critica di Barth alla tentazione di ridurre Dio a legittimazione di desideri e preferenze umane, è iscritta nell'albero genealogico della teologia naturale; questo non dovrebbe, però, trattenere la teologia naturale dal mostrare il rapporto con Dio come il rapporto che veramente dà vita, rende giustizia all'uomo nel modo più profondo e lo conduce alla ragione. Non condivide forse la teologia naturale questa intenzione con l'intera teologia sistematica?" *Der Streit um die "Natürliche Theologie" - Prüfstein für eine ökumenische Theologie? 11 Thesen zur gegenwärtigen Gesprächslage*, "Catholica", 1983, p. 131.

## EBERHARD JÜNGEL

### CON BARTH OLTRE BARTH

Jüngel racconta che, dopo aver intensamente studiato e approfondito la "Kirchliche Dogmatik", ricevuta personalmente in dono dallo stesso Barth, capì immediatamente era proprio quella e solo quella l'"atmosfera teologica" in cui anche lui avrebbe voluto e dovuto respirare.<sup>58</sup>

Entrambi gli autori pongono come discriminante della loro teologia l'assoluto primato della Parola, e da qui la critica all'"analogia entis".

Pur trattando il tema con sensibilità diverse, entrambi vedono l'analogia dell'essere come forma teoretica del tentativo di conquistare Dio non partendo da Dio (*von Gott her*), ma dall'uomo, dal suo linguaggio o dalla sua conoscenza; in ogni caso, un'analogia di questo tipo provoca inevitabilmente una "perdita di rivelazione" (*Offenbarungsverlust*).<sup>59</sup>

L'"analogia entis", giungendo a Dio come ad un nome ma non come "Parola" (*Wort*), fallisce e "manca" (*verfehlt*) la vera conoscenza di Dio. L'"analogia fidei", al contrario, accade come Parola di Dio e nella Parola di Dio, veicolando così una vera conoscenza di Dio, di un Dio, cioè, la conoscenza del quale appartiene già alla sua libertà.

Solo in questo caso si può parlare di "teologia teologica".

A differenza di Barth, del quale Jüngel ha peraltro già recepito le istanze ultime, il centro nodale della riflessione non è costituito da una polemica anticattolica, ma dalla preoccupazione di mettere in evidenza che l'analogia è la più fedele "corrispondenza" (*Entsprechung*) a un Dio che vuole essere detto, poiché appartiene alla natura dell'amore vedere e conoscere chi ama. L'analogia è quindi un legame, "il più bello di tutti i legami", quello cioè che congiunge la rivelazione di Dio alla sua conoscenza.<sup>60</sup>

Per questo motivo, la riflessione di Jüngel sull'analogia non conserva più traccia dei famosi attacchi barthiani, ma si presenta subito nel contesto di un dovuto atto d'obbedienza alla venuta (*Kommen*) di Dio; per questo, pur essendo un dire dell'uomo, l'analogia non è un dire a partire dall'uomo, ma da Dio. Per non perdere di vista questa importante premessa, Jüngel definisce subito l'analogia

---

<sup>58</sup>"Als ich seine Kirchliche Dogmatik, die er dem Studenten geschenkt hatte, aufs neue und intensiver als zuvor zu studieren begann, merkte ich schnell, daß das die theologische Luft war, in der ich atmen kann". *Jüngel über Jüngel. "Gottes Sein ist im Werden"*, in "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 20.9.1989, p. 3. Cf. anche *Toward the Heart of the Matter*, in "The Christian Century", 1991, pp. 231ss.

<sup>59</sup>L'essere di Dio è nel divenire. *Due studi sulla teologia di Karl Barth*, Casale Monferrato, Marietti, 1986, p. 89.

<sup>60</sup>Vorwort, in "Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen", p. 7.

come un dire "catacréstico", "metanecessario" o, espresso con il termine più maturo e definitivo, "metaforico".<sup>61</sup>

Con una tesi che gli esperti giudicano ormai un provato e sicuro riferimento<sup>62</sup>, il nostro autore ritrova il pensiero dell'analogia già agli albori della filosofia, anche se in modo non ancora pienamente tematizzato; discostandosi dall'idea ormai classica, secondo la quale nei frammenti parmenidei la verità (*alétheia*) si oppone all'opinione (*doxa*), Jüngel rinviene qui una prima forma di "analogia", quella cioè di un necessario autoriferirsi reciproco di ciò che si deve reciprocamente distinguere.

Dunque non solo l'analogia non viene esorcizzata ma addirittura difesa "dall'imperturbabilità praticamente irremovibile" di chi, proprio in campo evangelico, teme l'analogia come nemica della vera conoscenza di Dio; secondo Jüngel invece, é proprio l'assenza di ogni analogia che sottrae a Dio il potere di determinare il pensiero umano secondo la sua verità. La battaglia sull'analogia non andrà pertanto condotta nel timore di dire troppo, ma di dire troppo poco.<sup>63</sup>

Il deciso "Ohne Analogie keine Theologie!", con cui il nostro autore introduce la raccolta di saggi significativamente intitolata "Entsprechungen" ("corrispondenze"), dimostra fin dagli inizi la chiara consapevolezza che sull'ammissione della analogia si decide, ipso facto, della stessa possibilità di pensare e dire Dio.<sup>64</sup> La teologia non compie, quindi, una concessione occupandosi di essa, ma mette in gioco la sua stessa possibilità, rivelando a chi ritiene di poter trascurare il problema, come questa sua opinione sia fondamentalmente insensata (*gedankenlos*): "ogni comunicazione linguistica che corrisponde a Dio si muove da sempre nell'orizzonte di ciò che viene reso possibile dall'analogia".<sup>65</sup>

Non potendo passare in rassegna tutti i passi, in verità numerosi, nei quali Jüngel esamina le diverse forme di analogia, possiamo dire - in sintesi - che il nostro autore riconosce fondamentalmente tre orizzonti in cui tale dottrina è stata essenzialmente elaborata:

1. l'orizzonte ontologico, in cui l'analogia rappresenta la struttura ontologica del rapporto di Dio con la creazione,

---

<sup>61</sup>"Kann aber von Gott nur metaphorisch geredet werden, dann heißt das, daß eine 'epiforà allotriou onòmatos', und zwar eine solche 'kat'anàlogon' stattfinden muß (...) Gott muß katachrestisch benannt werden". *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in "Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen", p. 146. Cf. Garcia-Murga, J. R., *Dios asume y supera lo negativo. Un libro de E. Jüngel*, in "Miscelanéa Comillas", 1980, 38, p. 305.

<sup>62</sup>Così il filosofo milanese Virgilio Melchiorre nella sua opera *La via analogica*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, p. 209.

<sup>63</sup>Cf. *Dio mistero del mondo*, p. 368.

<sup>64</sup>"Ohne sie wäre Gott entsprechende Rede ebensowenig denkbar wie Gott entsprechendes Sein. Nicht einmal die Sünde, dieser alles durchdringende Widerspruch gegen Gott, ließe sich einigermaßen erkennen und bestimmen, wenn sie nicht im Lichte der Entsprechung von Gott und Mensch identifizierbar würde". *Vorwort*, in "Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen", p. 7.

<sup>65</sup>*Dio mistero del mondo*, p. 367.

2. l'orizzonte ermeneutico, che prevede l'analogia come paradigma per costruire i concetti teologici,
3. ed infine l'orizzonte etico, nel quale l'analogia funge da punto di partenza per una teoria etica della fede cristiana, costruita sulla somiglianza dell'essere creato a quello divino.

Secondo il nostro autore, che pure attinge a tutti e tre gli orizzonti, l'unica analogia teologicamente legittima è però l'analogia come "metafora" (*Metapher*), quella cioè in cui non è il mondo che rende dicibile Dio ma, viceversa, Dio il mondo: venendo nel mondo, Dio crea il linguaggio che nel mondo può esprimere Lui e, in Lui, dare nuovo significato al mondo stesso da Lui abitato e assunto. E se non dimostra imbarazzo ad accettare anche una eventuale "analogia entis", dovuta appunto al fatto che Dio viene veramente nell'essere di questo mondo, Jünger precisa immediatamente che deve trattarsi del "giusto uso" (*rechter Gebrauch*) di essa, cioè di un dire Dio in cui si riflette la consapevolezza che ogni discorso umano su di lui è una "possibilità resa possibile" (*ermöglichte Möglichkeit*) da una "possibilità che rende possibile" (*ermöglichende Möglichkeit*), cioè dallo stesso autorivelarsi di Dio.

Questo significa che l'uomo può dire Dio solo in quanto già coinvolto nel dirsi di Dio.<sup>66</sup>

#### DALL'AMORE

Il punto di partenza è per Jünger la natura dell'amore: nel suo carattere di luce e manifestatività, esso non tollera quella "insopportabile estraneità" (*unerträgliche Unheimlichkeit*) a cui verrebbe inevitabilmente condannato qualora non potesse venire espresso. Affermare che Dio è "padre" che manifesta interesse e tenerezza per l'uomo, senza previamente ammettere che Egli può essere conosciuto o espresso, toglie alla radice qualunque possibilità che l'amore si possa affermare: la dicibilità di Dio come amore viene infatti "metodicamente sospesa" (*methodisch sistiert*), e con essa la possibilità di fidarsi incondizionatamente di lui (*Vertrauen*).<sup>67</sup>

L'amore necessita di certezza (*Gewißheit*), poiché nulla affligge l'amore come l'oscurità in cui il volto dell'amante è destinato a restare ignoto o confuso; allo stesso modo, l'amore necessita anche di completezza e inconfondibilità, poiché solo così può dirsi e consegnarsi nella sua assolutezza e generosità. Certezza e definitività costituiscono pertanto coordinate essenziali dell'amore che, mentre deve dirsi, deve al tempo stesso rassicurare.

---

<sup>66</sup>*Ibidem*, p. 368. Cf. *Freiheitsrechte und Gerechtigkeit*, in "Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen", München, Kaiser, 1988, p. 253.

<sup>67</sup>Cf. *Dio mistero del mondo*, p. 362.

É quanto è accaduto nell'evento di Cristo, dove l'amore divino, esprimendosi nella morte del Crocifisso, si consacra in una certezza e in un linguaggio entrambi insuperabili e definitivi.<sup>68</sup>

"L'amore preme per essere espresso (*die Liebe drängt zur Sprache*). Dell'amore fa parte la dichiarazione e la conferma dell'amore. Poiché Dio non è solo uno che ama, ma è l'amore stesso, non solo si deve, bensì si può anche parlare di lui. Infatti l'amore è padrone del linguaggio: *caritas capax verbi*".<sup>69</sup>

L'evento della Croce e, in generale, dell'umanità di Dio obbligano il parlare di Dio ad essere "analogico", capace cioè di esprimere l'"unione sacramentale" (*unio sacramentalis*) tra la rivelazione di Dio come amore e la conoscenza dell'uomo come condizione per il realizzarsi dell'amore.<sup>70</sup> Si può ben comprendere, allora, perché Jüngel non "teme" più l'"analogia entis", almeno nel senso del primo Barth: se la conoscenza di Dio da parte dell'uomo é una determinazione dell'amore di Dio, Dio e uomo sono già da sempre reciprocamente destinati; il rischio di un "esse commune" o "mere naturale" è già stato scongiurato per sempre.<sup>71</sup>

Il riferimento immediato è Lutero, sulla scorta del quale il nostro autore considera impossibile leggere il "Deus semper maior" come espressione della inattingibilità di Dio e della sua "riserva" (*Vorbehalt*) nei confronti del mondo; un Dio siffatto sarebbe in realtà non solo indicibile, ma prima di tutto sempre nascosto e quindi inconoscibile. La locuzione "semper maior", anziché poter valere come proibizione di parlare di Dio, afferma - al contrario - la massima dicibilità di Dio, che è appunto la sua umanità. É infatti l'umanità di Dio che, rendendosi conoscibile, stabilisce anche la sua "inafferrabilità" (*Unbegreiflichkeit*), cioè il suo dover essere detta nella consapevolezza della gratuità e incomprendibilità dell'amore.<sup>72</sup>

A questo punto, "dire Dio" non è un atto di idolatria, ma di autentica obbedienza alla rivelazione, cioè all'autodeterminazione di Dio nell'umanità dell'uomo e del

---

<sup>68</sup>*Ibidem*, pp. 393 ss.

<sup>69</sup>*Ibidem*, p. 389. La traduzione italiana "l'amore è padrone del linguaggio" non ci sembra troppo calzante; preferiremmo rendere il tedesco "Denn die Liebe ist der Sprache mächtig" (*Gott als Geheimnis der Welt*, p. 408) con "L'amore infatti è capace di parlare".

<sup>70</sup>Cf. *Das Sakrament-Was ist das?*, in Jüngel, E. - Rahner, K., "Was ist ein Sakrament? Vorstösse zur Verständigung", Freiburg, Herder, 1991, p. 36.

<sup>71</sup>Cf. Cannistrà, Saverio, *La posizione di E. Jüngel nel dibattito sulla analogia*, in "La Scuola Cattolica", 1994, pp. 444 ss.

<sup>72</sup>"Auch für Luther kann der deus-semper-maior-Satz nicht den Sinn haben, die trotz aller Ähnlichkeit immer noch größere Unähnlichkeit zwischen Mensch und Gott auszudrücken. Er ist kein Ausdruck göttlichen Vorbehalts gegenüber der Welt, sondern eher der Ausdruck für die Unbegreiflichkeit der Menschlichkeit Gottes. Deshalb begegnet der Satz "Nichts ist so groß, Gott ist noch grosser" bezeichnenderweise zusammen mit dem Satz "Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, . . . Nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer, Nichts ist so lang, Gott ist noch lenger". (*Vom Abendmahl Christi*, Bekenntnis. 1528, WA 26, 339, pp. 39-41) und präzisiert so die Gegenthese zu einem abstrahiert von der Niedrigkeit Gottes verstandenen deus-semper-maior-Axiom". *Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott - im Anschluß an Luther interpretiert*, "Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen", p. 248, nota 169.

suo linguaggio, e l'analogia diventa l'unica possibilità di dire, senza moltiplicare le parole, questa "identità ricca di relazione".<sup>73</sup>

Inoltre, se l'evento di Cristo come mistero di autodefinizione di Dio e definizione dell'uomo (giustificazione), dovesse restare oscuro o impreciso, non solo l'amore che si offre ne sarebbe frustrato, ma si riproporrebbe per l'uomo la possibilità dell'autofondazione; infatti, un "discorso indifferenziato su Dio" (*unterschiedslose Rede von Gott*), che lascia sospesa o fallisce la sua precisa determinazione acquisita "una volta per tutte" (*Ein-für-allemal*) in Cristo, lascia di nuovo libero spazio ad immaginarsi Dio a propria immagine e somiglianza, ricadendo così nella cattiva "analogia entis".<sup>74</sup>

Da questo punto di vista ci troviamo agli antipodi dei timori, spesso paventati da parte evangelica, che un linguaggio preciso su Dio possa distruggerne il mistero; secondo Jüngel, ed è questa la novità della sottolineatura, il rischio è assai più incombente nel dominio dell'imprecisione.

Dio deve essere detto nella sua umanità affinché l'uomo possa essere distolto da falsi tentativi di foggare a proprio arbitrio la divinità. L'analogia diventa così, nell'orizzonte jüngeliano, l'unico linguaggio teologico adeguato che, dicendo definitivamente insieme Dio e uomo, grazia e natura, impedisce a quest'ultima di assolutizzarsi<sup>75</sup>; corrispondere a Dio dicendolo, è impedire che l'uomo possa farsi Dio.

"Pensare il rapporto tra Dio e uomo come un rapporto di corrispondenza, come un rapporto analogico, significa pensarlo nel senso di una sempre maggiore somiglianza, vicinanza e confidenza tra uomo e Dio, pur nella loro profonda diversità, lontananza e estraneità."<sup>76</sup>

È questo il compito dell'attuale teologia, sviata in molte false alternative proprio a causa della perdita dell'analogia come "arte del corretto distinguere", nel cui rinnovato apprendimento deve imparare a riconsiderarsi<sup>77</sup>; la distinzione Dio-uomo, quale definitiva autodeterminazione di Dio nella definitiva determinazione dell'uomo, trova nell'analogia la legge espressiva di ogni pensiero cristiano di Dio, in cui l'elemento formale del "dire Dio" trova nell'elemento dogmatico del "dirsi di Dio" il proprio fondamento.

---

<sup>73</sup>"Die Identität Jesu Christi ist (...) eine beziehungsreiche Identität". *Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus*, in "Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens", p. 237. Lo stesso vale per il Vangelo, in cui l'annuncio di Dio è, propriamente parlando, l'autodirsi di Dio: cf. *Dio mistero del mondo*, p. 342; 347 ss.; *Gott - als Wort unserer Sprache*, in "Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen", pp. 93 ss.

<sup>74</sup>"Se si trattasse solo di rispettare Dio come il totalmente Altro - niente sarebbe più adatto a farlo con il pensiero, che la tanto denigrata analogia entis. Ma per una teologia che corrisponda al Vangelo in ultima analisi non si può trattare proprio di questo". *Dio mistero del mondo*, p.371.

<sup>75</sup>Cf. *Das Entstehen vom Neuen*, in "Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens", pp. 142-143.

<sup>76</sup>Garaventa, R., *L'esito della teologia: Dio è altro dall'uomo*. Intervista a E. Jüngel, in "Il Regno", 198p. 41.

<sup>77</sup>*Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1991, p. 22.

Questa reciproca compenetrazione costituisce appunto il "più bello dei legami".<sup>78</sup>

#### L'ANALOGIA ENTIS COME "ANALOGIA DELLA RISERVA"

In più occasioni Jüngel ha dichiaratamente preso le distanze da una riflessione teologica che, pervasa dal solo timore che l'"analogia entis" non tuteli a sufficienza la differenza tra Dio e mondo, finisca per ridurre la conoscenza di Dio ad un vago concetto del "Totalmente-Altro"; così, infatti, si dimentica che il Dio cristiano, che in Gesù Cristo si fa vicino all'uomo, implica nella sua stessa vicinanza la "certezza" (*Gewißheit*) della sua identità e conoscibilità.

Fin dall'inizio si può vedere con chiarezza che il rapporto di Jüngel con l'analogia è più positivo e pacificato che non in Barth; questo non significa, però, che Jüngel accetta l'"analogia entis". Attribuendo a questa dottrina la responsabilità storica di avere condotto praticamente all'impensabilità di Dio, Jüngel non rifiuta l'analogia per una eccessiva presunzione nei confronti di Dio, ma per una sua fondamentale insufficienza. Per Jüngel l'"analogia entis" è una "analogia della riserva".<sup>79</sup>

Colpa dell'analogia è che la conoscibilità di ciò che viene designato non richiede che si conosca l'oggetto con assoluta certezza, ma che si possa dire qualcosa su di lui a partire da una relazione anche solo di somiglianza.

Nel caso della "analogia attributionis", la relazione a Dio e la conseguente nominabilità, viene stabilita dall'ordine del mondo, venendosi così a creare quella tipica affinità di essere (*esse commune*) tra Dio e mondo che è il nucleo di ogni "analogia entis": "sicut Deus se habet ad suum esse, ita creatura ad suum esse - secundum dependentiam et attributionem".<sup>80</sup>

La scolastica poi, osserva Jüngel, opera quella che lui chiama "ontologizzazione" dell'analogia, facendola passare dall'ambito linguistico a quello metafisico.<sup>81</sup> Questo però non ha risolto il problema: considerato anche come "ente" fuori dal mondo e nominato analogicamente per mezzo del concetto di causa, Dio resta, nella sua più profonda essenza, estremamente vago e incerto. Jüngel si chiede: se Dio é nominabile a partire dalle cause, é veramente detto qualcosa di certo su di lui quando lo si dice causa? Se, ad es., si dice che é bene in quanto causa del bene, si dice di lui qualcosa di sicuro?

Si tratta qui, per Jüngel, della domanda radicale.

<sup>78</sup>Cf. *Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens*, in "Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens", p. 170; *Dio mistero del mondo*, p. 266 ss. Sul tema, in generale, cf. Webster, J., *Eberhard Jüngel on the language of Faith*, *Modern Theology*, July 1984, p. 264.

<sup>79</sup>Cf. Jüngel, E., *La signification de l'Analogie pour la théologie*, in Gisel - Secrétan (Hgg.), *Op. cit.*, p. 251.

<sup>80</sup>*Ibidem*, pp. 45 ss; 360.

<sup>81</sup>Jüngel fa un'osservazione giusta. Dimentica, tuttavia, che tale passaggio ha potuto compiersi alla luce della verità rivelata che il mondo è creazione; è il rapporto Creatore-creatura che rende l'analogia entis "ontologica" non solo possibile, ma anche irrinunciabile.



Volendo applicare questo procedimento a Dio, ciò che si ottiene é il seguente risultato: ci si fa di Dio una certa idea a partire dal mondo, nella consapevolezza, però, che Dio - proprio in quanto altro dal mondo - non può venire conosciuto a partire da esso; infatti, pur essendo Dio e mondo due realtà fortemente dissimili, giungere a Dio per via di analogia non comporta l'affermazione che Dio è simile al mondo, ma che certi rapporti che notiamo nel mondo possono essere usati per esprimere la relazione di Dio al mondo, senza con ciò aver detto qualcosa di preciso su Dio.

Come in questo caso non si predica una similitudine (*Ähnlichkeit*) tra Dio e il mondo, ma solo su rapporti che si assomigliano (ad es.: come un orologiaio si rapporta all'orologio, così Dio si rapporto al mondo), così, nell'analogia in genere, non si dichiara nulla sull'essere in sé di Dio, ma solo sul rapporto del mondo a Dio. Ma questo, per Jüngel, equivale ad esprimere Dio in quanto sconosciuto.<sup>82</sup>

Questa inevitabile conseguenza ha ricevuto la sua consacrazione in quello che Jüngel definisce "assioma del Deus-semper-maior" (*Deus-semper-maior-Axiom*)<sup>83</sup>, che sancisce l'imprecisabile distanza tra Dio e mondo. Ne consegue che l'unica essenza divina non potrà mai essere propriamente detta e i tratti divini (*Wesenszüge*), di cui normalmente ci si serve per parlare di Dio, non potranno essere altro che i risultati di una attribuzione impropria.<sup>84</sup>

L'"analogia entis", sotto il cui nome Jüngel raduna indistintamente tradizioni diversissime e talora opposte, ha prodotto in definitiva questo risultato: non solo non ha mitigato o rischiarato il mistero di Dio, ma lo ha addirittura inasprito, proponendo di lui una conoscenza vagamente lontana e, proprio per questo, insopportabile.

Questa analogia, però, che favorisce l'inaccessibilità di Dio, pare contraddire l'intera Bibbia, non essendo possibile dare fiducia a chi resta nascosto e sconosciuto.<sup>85</sup>

La conclusione di Jüngel è pertanto l'invito e congedarsi dalla "analogia entis", come frutto maturo ed estrema eredità della "teologia naturale". La differenza tra Dio e mondo, peraltro tipica di ogni teologia cristiana, non potrà più essere una differenza in cui Dio si nasconde, ma piuttosto una "differenza tra Dio e

---

<sup>82</sup>Cf. *Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik*, in "Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens", pp. 127-128.

<sup>83</sup>Cf. *Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott - im Anschluß an Luther interpretiert*, in "Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen", p. 248, nota 169; *Dio mistero del mondo*, pp. 320 ss.

<sup>84</sup>"Pour l'analogia nominum marquée de la réserve d'une dissemblance toujours plus grande, l'essence une de Dieu ne peut finalement être dite, alors que la multitude des attributs qui servent à définir Dieu ne sont que le résultat d'une attribution improprie". *La signification de l'Analogie pour la théologie*, in Gisel - Secrétan, *Op. cit.*, p. 251.

<sup>85</sup>Cf. *Dio mistero del mondo*, pp. 407-408.

mondo a partire dall'essere di Dio, e cioè comprendere l'essere di Dio in modo tale che questa differenza divenga concepibile come una relazione positiva".<sup>86</sup>

É quanto accade nell'amore e nella sua definitiva figura cristologica, la conoscenza del quale, si mantiene nell'orizzonte della distinzione degli amanti in forza della loro unit . L'infinita distanza dell'amore non   la lontananza dell'amato, ma la sua assoluta sovranit  e gratuit  che si comunica e si fa conoscere solo in quanto si offre all'amato unendosi ad esso; l'amore, quanto pi  profondamente ama, tanto pi  profondamente si distingue da colui che ama, non perch  ne sia lontano ma, al contrario, proprio perch  assolutamente vicino. La distinzione tra Dio e uomo, canone centrale di ogni teologia cristiana, non sar  quindi preservata da una "analogia della riserva" ma solo da una "analogia della relazione", che impedisce a Dio di confondersi col mondo in forza della sua definitiva unit  con esso.<sup>87</sup>

#### L'"ANALOGIA ADVENTUS" COME DICIBILIT  DI DIO NEL DIRSI DI DIO

La necessit  di conoscere Dio nella sua effettiva verit    l'esigenza e la premessa fondamentale della fede cristiana; il destino e l'esito della "analogia entis"  , al contrario, quello di impedirla.

Una conoscenza cristiana di Dio non pu  tuttavia rinunciare n  alla precisione, n  alla differenza che caratterizzano il mistero di Dio; la conoscenza del Dio cristiano esige che si mantenga vivo il senso di Dio come "mistero" senza che ci  possa significare un fare di lui l'"ignoto".

L'"analogia dell'avvento" (*Analogie des Advents*), che costituisce il contributo specifico di Jüngel alla tematica in questione<sup>88</sup>, si propone esattamente di congiungere la massima certezza su Dio con la massima trascendenza di Dio. Dovendo essere un linguaggio che nomina Dio per mezzo della sua libert , questo sar  possibile solo se il linguaggio (*die Sprache*) che esprime Dio coincide con lo stesso farsi "linguistico" (*sprachlich*) da parte di Dio, se ci  il linguaggio su Dio   prima di tutto lo stesso linguaggio di Dio.<sup>89</sup>

Con l'analogia dell'avvento, Jüngel non intende affatto derogare dal principio secondo cui non esiste alcuna analogia tra Dio e l'essere naturale<sup>90</sup>, ma vuole piuttosto riconoscere all'essere la capacit  di dire Dio in virt  di una possibilit 

<sup>86</sup>Dio mistero del mondo, p. 493.

<sup>87</sup>Cf. *Gott ist Liebe: zur Unterscheidung von Glaube und Liebe*, in "Festschrift für Ernst Fuchs", Tübingen, Mohr, 1973, p. 200. Cf. anche *Theologie in der Spannung zwischen Wissenschaft und Bekenntnis*, in "Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen", p. 44

<sup>88</sup>Riesce difficile comprendere la scelta del traduttore italiano di rendere il tedesco "Analogie des Advent" (*Gott als Geheimnis der Welt*, p. 389) con "analogia dell'evento" (trad. it., p. 372). I passaggi in cui tale termine compare lasciano chiaramente intendere che nella parola "avvento" Jüngel unifica la dicibilit  di Dio alla sua rivelazione.

<sup>89</sup>Cf. *Dio mistero del mondo*, pp. 373-375.

<sup>90</sup>Dio non ha analogia nell'essente come tale". *Ibidem*, p. 500. L'originale tedesco suona: "Gott ist im Seienden als solchem analogielos" (*Gott als Geheimnis der Welt*, p. 529).

che esso non possiede di per sé, ma che gli sopravviene e gli accade dall'esterno.<sup>91</sup>

Il termine "avvento" va letto quindi in stretta connessione con il "venire" (*kommen*) di Dio ed esprime il carattere di evento della conoscenza di lui; pervenire a Dio non è una conquista, poiché la capacità del mondo di poter conoscere Dio è, propriamente parlando, un evento divino. In breve: ogni dicibilità di Dio, da parte di chi Dio non è, può accadere solo nell'orizzonte dell'autocomunicarsi divino.<sup>92</sup>

Le linee di forza bibliche, che "costringono a determinare in modo nuovo la direzione in cui si muove la dottrina classica dell'analogia"<sup>93</sup>, sono due espressioni giovanee: "Nessuno ha mai visto Dio" (Gv. 1, 18a) e "Il Figlio di Dio che è nel seno del Padre lui lo ha rivelato" (Gv. 1, 18b). Mentre la prima enuncia l'impossibilità di giungere in forza dell'uomo ad un autentico concetto ed esprimibilità divina, la seconda ne dichiara la possibilità sul fondamento della realtà che è già accaduta nell'autorivelazione di Dio.<sup>94</sup>

In questa dinamica, il linguaggio umano che dice Dio non ha più "carattere di nominazione" (*Benennungscharakter*) a parte hominis, ma di "interpellazione" (*Anredecharakter*) a parte Dei: è nel dirsi di Dio all'uomo che l'uomo - in quanto interpellato e coinvolto - viene ora spinto a dire Dio in un linguaggio che è certo di non "mancare" (*fehlen*) l'identità di Dio, proprio perché questo linguaggio è prima di tutto "Parola di Dio".

A differenza della "analogia nominum", in cui la conoscenza di Dio era una "prestazione della conoscenza" (*Erkenntnisleistung*) dove il conosciuto compariva in relazione alla realtà del conoscente, l'analogia dell'avvento "localizza" il conoscente nella realtà del conosciuto. In tal modo la logica "soggetto-oggetto" che nell'analogia entis e analogia nominum vedeva Dio come conseguente all'iniziativa dell'uomo e del suo linguaggio, cede ora alla logica dell'evento, in cui la dicibilità di Dio non è più un problema ma una "corrispondenza" (*Entsprechung*).<sup>95</sup>

È l'"analogia dell'avvento" soltanto che, ora, può sostituire l'infelice teologia dell'assenza o dell'oscurità, potendo fondarsi sulla gioia che deriva dal potere dire Dio come il "Dio-con-noi".<sup>96</sup> Alla tristezza dell'"analogia entis", che deriva dall'imprecisione che toglie il volto di Dio all'incontro con l'uomo, subentra ora la gioia che afferra l'uomo, quando - ora - potendo dire Dio nella massima certezza,

---

<sup>91</sup>Cf. *Ibidem*, p. 377.

<sup>92</sup>*Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths*, in "Barth-Studien", p. 225.

<sup>93</sup>Dio mistero del mondo, p. 341.

<sup>94</sup>Cf. *Ibidem*, pp. 22 ss.

<sup>95</sup>Cf. *Die Wahrheit des Mythos und die Notwendigkeit der Entmythologisierung*, in "Hölderlin-Jahrbuch", 1990-91, p. 42.

<sup>96</sup>Cf. *Gottes Geduld - Geduld der Liebe*, in "Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens", p. 185; 187.

non teme più di negarne la sua differenza da sé. Solo questa conoscenza, che non ammette più residui di incertezza e approssimazione, può consentire la "costruzione" (*Konstruktion*) di un pensiero in cui Dio può essere pensato come soggetto di se stesso".<sup>97</sup>

Solo una conoscenza di questo tipo non aggredisce il mistero ma diventa essa stessa una "introducio in mysterium".<sup>98</sup>

Nel movimento dell'analogia entis questo non era possibile, dal momento che Dio non indicava una realtà vera e oggettiva, ma solo il nome della relazione al mondo di una entità di per sé indicibile e inconoscibile, cadendo così nella "analogia della riserva". Il percorso era obbligato: ogni tentativo di dare a Dio un nome o una attribuzione (analogia nominum) deve fondarsi necessariamente sul mondo, che dovendo dire Dio a partire da sé senza farne una parte di sé, è costretto a dirlo come altro da sé, in una distanza infinita e indicibile ("simplicissima et nuda essentia divina").

Compiendo il percorso inverso, che va dall'alto verso il basso, l'analogia dell'avvento garantisce fin dall'inizio che la relazione che permette di parlare di Dio è scevra da tutte quelle aporie metafisiche che nascono ogni qualvolta il pensiero si assume dei compiti in ordine a Dio; pensare non è attribuire qualcosa a qualcuno, ma semplicemente corrispondere (*entsprechen*) a chi, venendo, porta con sé la propria parola.<sup>99</sup>

Il superamento della tradizionale dottrina della "analogia entis" nella nuova "analogia dell'avvento" è, per così dire, una necessità suggerita anche dalla Bibbia: qui, infatti, l'esprimibilità di Dio in linguaggio umano non solo non è temuta o sospettata, ma è addirittura richiesta e fondata<sup>100</sup>; nella sua radicale inversione di rapporto, l'analogia dell'avvento permette infatti di comprendere ogni attributo di Dio non più come attribuzione illegittima o impropria, ma come autentica e precisa determinazione divina che non ha nulla da temere dal linguaggio dell'uomo e del mondo, poiché in tale linguaggio il mistero non è né negato né stravolto, ma comunicato.<sup>101</sup>

Se ora il mondo deve parlare di Dio, questo accade perché esso è stato costituito in questa possibilità dal fatto che - venendo in esso - Dio lo ha costituito sua propria "parabola".<sup>102</sup>

Così intesa, l'analogia dell'avvento non è solo un capitolo della teologia, ma ne costituisce il ritmo, consacrando nella massima chiarezza e armonia quello che è

<sup>97</sup>Dio mistero del mondo, p. 212.

<sup>98</sup>Ibidem, p. 342.

<sup>99</sup>Cf. *Freiheitsrechte und Gerechtigkeit*, in "Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen", p. 253.

<sup>100</sup>Cf. Dio mistero del mondo, p. 341.

<sup>101</sup>"L'analogie de l'Avent permet de comprendre tous les attributs de Dieu comme des attributa communicabilia: Dieu, en se communicant dans son amour, nous donne part à ses attributs, sans nous diviniser". *La signification de l'Analogie pour la théologie*, in Gisel - Secrétan, *Op. cit.*, p. 253.

<sup>102</sup>Cf. SALMANN, E., *L'ispirazione come caso fondamentale dell'analogia*, in Melchiorre, V. (a cura di), "Studi di filosofia trascendentale", Milano, Vita e Pensiero, 1993, p. 325.

stato uno degli intenti fondamentali della teologia di Jüngel: evitare la confusione tra Dio "ignoto" e Dio "misterioso", rispettivamente "indicibile" (*un-sagbar*) il primo e "linguistico" (*sprachlich*) il secondo. Per questo motivo, all'analogia dell'avvento ben si applica la bella e nota metafora goethiana della luce: come la visione della realtà esige la luce che si distingue dalla realtà che lascia apparire proprio nel suo lasciarla apparire, così Dio si distingue dall'uomo e dal mondo proprio in quanto, venendo nel mondo, se ne costituisce come "mistero".<sup>103</sup>

Questo intende dire Jüngel quando scrive che "l'invisibilità di Dio non può essere compresa come il suo essere sconosciuto, ma deve piuttosto essere compresa come la mediazione invisibile della sua conoscenza".<sup>104</sup>

Per questo, in uno dei suoi ultimi saggi, Jüngel può definire l'analogia dell'avvento come il "metodo che rende possibile un discorso su Dio che corrisponde a Dio".<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup>Così Jüngel: "Erkennen ist in ähnlicher Weise wie Wahrnehmung auf Licht angewiesen" (...); "Das Licht, in dem etwas erscheint, ist nun aber in der Regel von dem Erscheinenden selbst unterschieden. Es ist die Sonne, in deren Lichte uns unsere Welt sinnlich erscheint". *"Auch das Schöne muß sterben" - Schönheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis*, in "Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens", p. 387.

<sup>104</sup>*Dio mistero del mondo*, p. 492. Anzi, scrive Jüngel: "Indem das Wort Gottes so innerhalb der Grenzen unserer Sprache seine alles unterscheidende Grenze zieht, macht es das Wort "Gott" zu einem in der Unterschiedenheit von allen anderen Wörtern unserer Sprache sinnvoll funktionierenden Wort unserer Sprache". *Gott - als Wort unserer Sprache*, in "Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen", p. 96.

<sup>105</sup>"Die Methode, die Gott entsprechende Rede von Gott ermöglicht, ist deshalb die Analogie des Advents". *Drei Vorbemerkungen*, in "Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen", p. 9.