

# Quale teologia della storia?

Un confronto tra Löwith e Cullmann, con contrappunto di Moltmann

Milena Mariani

*Abstract* – Karl Löwith's *Meaning in History* contains an explicit and positive reference to Oscar Cullmann's *Christus und die Zeit*, but the distance between the two biblical interpretations is clearly marked. In those pages and in other works the philosopher proposes a return to a circular conception of time, stressing nature rather than culture and history. This outcome encourages further reflections and invites to distinguish more accurately between different eschatological and theological models, following some valuable suggestions provided by Jürgen Moltmann.

Nel percorso a ritroso intrapreso in *Meaning in History* (1949) o, secondo il titolo assegnato all'edizione tedesca, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953)<sup>1</sup> allo scopo di «mostrare che la moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico»<sup>2</sup>, Karl Löwith affronta da ultimo e con dichiarata esitazione proprio il tema della interpretazione biblica della storia<sup>3</sup>. La nota che accompagna il titolo del capitolo undicesimo («Die biblische Auslegung der Geschichte») è assai interessante e densa di sottintesi che saranno man mano esplicitati. Scrive il filosofo di origine ebraica:

«Soltanto con esitazione [nur zögernd] chiudiamo con questo capitolo la serie delle filosofie e delle teologie della storia. Ci rifacciamo essenzialmente [im wesentlichen]

---

<sup>1</sup> K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago (IL) 1949; ed. ted. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953, 19797; ed. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 1989, 2010<sup>2</sup>. Nel presente contributo ci si riferisce non all'edizione originaria in lingua inglese, bensì all'edizione in lingua tedesca, rivista dallo stesso autore e corrispondente a quella citata da Oscar Cullmann.

<sup>2</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, pp. 11-12; trad. it. p. 22.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 168-174 (con note alle pp. 225-227); trad. it. pp. 209-217.

all'opera di O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, Zollikon, Zurigo 1946, che ci è parsa la più chiara e coerente rappresentazione della 'storia della salvezza' [die einleuchtendste und konsequenteste Darlegung des 'Heilsgeschehens']. Si può obiettare che l'esposizione di Cullmann è più una costruzione filosofica che non un'esegesi del Nuovo Testamento. A difesa della sua opinione e della mia adesione si potrebbe dire che un'esegesi costruttiva non può fare a meno di 'costruire': essa deve cioè esplicitare, integrare e rilevare le indicazioni frammentarie della 'lettera' nello 'spirito' di tutto il contesto, svolgendo in questo modo la logica teologica del Nuovo Testamento. Tra i Padri della Chiesa questa logica della storia della salvezza fu svolta con la massima chiarezza da Ireneo. La concezione della storia che una *teoria della salvezza* può offrire è necessariamente 'dogmatica'. Nella nostra epoca una giustificazione storica della necessità di considerare dogmaticamente il messaggio del Nuovo Testamento è stata data indirettamente da A. SCHWEITZER, il quale ha mostrato come l'azione e il messaggio del Gesù storico rimangono inintelligibili, se separati dai loro presupposti dogmatico escatologici (*Geschichte der Leben Jesu Forschung*, 2ª ed. 1913, cap. XXI). La distinzione di Schweitzer tra una storia [Geschichte] empirica o naturale e una dogmatica o escatologica corrisponde alla nostra distinzione tra storia universale e storia della salvezza [Weltgeschichte und Heilsgeschehen]»<sup>4</sup>.

Se ci fermiamo ai toni della nota, sembra che Löwith non solo riconosca d'essersi 'appoggiato' a Cullmann, ma manifesti anche una certa simpatia e consonanza nei suoi confronti («A difesa della sua opinione e della mia adesione»). La questione merita di essere approfondita<sup>5</sup>. Fin dove si spinge l'accordo tra i due pensatori? Che cosa hanno realmente in comune Löwith e Cullmann? Quali riflessioni ulteriori in ordine a una teologia della storia sono sollecitate dal confronto tra le due posizioni? È quest'ultima domanda, in particolare, a orientare il percorso di questo contributo e a determinarne i confini tracciati.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 225; trad. it. p. 209 (modif.). Si noti che il filosofo utilizza non l'espressione 'Heilsgeschichte' ('storia della salvezza'), impiegata da Cullmann, bensì 'Heilsgeschehen' (lett. 'avvenimento di salvezza'), coerentemente con il titolo del saggio e preferendo riservare 'Geschichte' all'altra 'storia' per le ragioni che saranno esposte (cfr. *infra*, §§ 3 e 4). Manteniamo tuttavia di preferenza 'storia della salvezza', anche per quanto ammesso poco oltre dall'Autore stesso: «L'interesse storico dell'Antico e del Nuovo Testamento ha perciò un limite ben definito: esso si concentra sulle poche persone e sui pochi eventi che la provvidenza mette in relazione con la storia della salvezza [Heilsgeschehen], l'unica 'storia' [Geschichte] di importanza essenziale» (*ibidem*, p. 170; trad. it. p. 211).

<sup>5</sup> Un confronto tra i due pensatori è al centro del volume di G. Pasquale, *Oltre la fine della storia, La coscienza cristiana dell'Occidente*, Milano 2004. La tesi sostenuta da Pasquale è che Löwith «non afferma semplicemente che la filosofia della storia occidentale è un'escatologia cristiana di indole secolarizzata, ma, in stretta dipendenza dalla teologia e dall'analisi esegetica che Oscar Cullmann applica al Nuovo Testamento, egli dimostra, più profondamente, come a tutt'oggi in ogni filosofia della storia occidentale pulsi un'idea madre che non viene dall'Antico Testamento, bensì dal Nuovo: l'apocalittica» (*ibidem*, p. 137 e *passim*). Il saggio è ricco di osservazioni e di raffronti pertinenti. A mio giudizio, tuttavia, l'intento di far emergere l'indubitabile debito di Löwith nei riguardi di Cullmann induce a una generale sottovalutazione delle profonde e invalicabili differenze tra i due, sulle quali invece mi propongo di sostenere, anche in ordine a una più attenta verifica di modelli teologici.

## 1. Una «sintesi obiettiva»?

L'interesse della nota poco sopra citata è accresciuto dal fatto che Oscar Cullmann l'ha certamente letta nella traduzione tedesca del saggio di Löwith, come testimonia un suo scritto datato «estate 1962». Si tratta dell'ampia prefazione alla terza edizione di *Christus und die Zeit*, l'opera più famosa del teologo di origine alsaziana, uscita in prima edizione nel 1946<sup>6</sup>.

Nelle pagine conclusive della meditata prefazione, che per l'esattezza viene presentata come una sorta di saggio critico introduttivo con un proprio titolo<sup>7</sup>, Cullmann ricorda Löwith dopo aver passato in rassegna le critiche, diversamente fondate e rispettose, rivoltegli da più fronti e in particolare sia da Bultmann e dai suoi discepoli sia dalla cosiddetta 'scuola schweitzeriana'<sup>8</sup>. Critiche riferite all'opera nel suo complesso, ma soprattutto all'affermazione per cui al nucleo dell'annuncio neotestamentario apparterebbe la concezione di una vera e propria 'storia della salvezza', che avrebbe come centro Cristo. Per gli uni si tratterebbe, al contrario, di una «deviazione protocattolica», poiché né Gesù né Paolo né Giovanni pensavano certamente a un contesto unitario, a una 'storia della salvezza', concependo Cristo «non come centro, ma come fine del tempo»; per la scuola schweitzeriana si tratterebbe invece di una «soluzione disperata» dettata dal ritardo della parusia<sup>9</sup>.

Löwith ha dunque colto nel segno individuando nella rappresentazione della 'storia della salvezza' il motivo d'interesse e la peculiarità della riflessione di Cullmann, in quel contesto teologico ancora segnato dall'impronta della 'escatologia conseguente' e dominato dall'ermeneutica esistenziale di Rudolf Bultmann.

Come accoglie Cullmann l'omaggio del filosofo bavarese? Certamente con gratitudine, riconoscendo a lui in quanto filosofo, come pure ad

<sup>6</sup> O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1962<sup>3</sup>, pp. 9-27; trad.it. *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna 1965, pp. 11-35.

<sup>7</sup> Nell'edizione tedesca la differenza rispetto a una semplice o solo formale prefazione è segnalata mediante un chiaro «Statt eines Vorworts» («Al posto di una prefazione»), mentre nella traduzione italiana non ne rimane traccia. Le pagine recano il titolo '*Christus und die Zeit' – Rückblick auf die Wirkung des Buches in der Theologie der Nachkriegszeit* (ibidem, p. 9); trad. it. «Cristo e il tempo»: *sguardo retrospettivo sull'influsso del libro nella teologia del dopo-guerra* (p. 11).

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 10-15, 17-19; trad. it. pp. 12-19, 22-24.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 13-15; trad. it. pp. 16-18.

altri non teologi e persino non cristiani<sup>10</sup>, una capacità di ascolto e di comprensione non scontata:

«Talvolta, è vero, per i filosofi che assumono un atteggiamento positivo nei confronti del cristianesimo, la filosofia rappresenta il pericolo di accantonare troppo affrettatamente l'elemento a loro 'estraneo', considerandolo senza importanza. Avviene così che W. Kamlah (*Christentum und Geschichtlichkeit*, 1951<sup>2</sup>), nella sua critica radicalmente negativa a *Cristo e il tempo*, passa necessariamente, senza minimamente comprendermi, accanto al mio pensiero. Mi pare che a quel pericolo soggiaccia spesso, sebbene in altro modo, anche K. Jaspers (che non si è però mai espresso sul mio libro), appena si avventura nel campo della teologia. Costato al contrario con soddisfazione con quanta comprensione un filosofo come K. Löwith ha inserito nel suo lavoro storico *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953, pp. 168-174) una obiettiva sintesi [in einer objektiven Zusammenfassung] di *Cristo e il tempo*, definito un'esposizione della 'interpretazione biblica della storia'<sup>11</sup>.

Cullmann apprezza, in particolare, il fatto che Löwith parli di «un'esposizione della 'interpretazione biblica della storia'», escludendo che si tratti di una «costruzione filosofica», a differenza di quel che avviene da parte di altri autori ricordati poche righe oltre, con palese riferimento a Bultmann e discepoli: «Fra le molte accuse mosse a *Cristo e il tempo*, la seguente ritorna con insistenza: si tratterebbe di una 'costruzione'»<sup>12</sup>. Alla pungente accusa Cullmann risponde con due argomentazioni. Precisa, in primo luogo, che «senza delle linee che colleghino i vari elementi» non si può parlare di ciò che è comune «nella diversità del pensiero teologico dei primi cristiani» ed è un procedimento legittimo, se si tiene conto della necessaria «vigilanza esegetica» e ci si mantiene «in strettissimo contatto con l'esegesi». In secondo luogo, il teologo ribadisce di non pretendere d'aver ragione su tutto, ma di sentirsi sulla buona strada per il fatto che – scrive – «ho lasciato sussistere tutto ciò che è estraneo al pensiero moderno, lo *skandalon*, considerandolo come il *nucleo essenziale* del messaggio neotestamentario»: ha saputo insom-

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 25; trad. it. pp. 31-32: «Avviandomi alla conclusione, mi permetto di accennare, in questo contesto, all'accoglienza che *Cristo e il tempo* ha avuto da parte di non-teologi, di storici cosiddetti 'profani', di filosofi, di studiosi di storia delle religioni e, persino, di non cristiani. Anche per questa, come per altre mie pubblicazioni di teologia neotestamentaria, ho fatto la medesima esperienza: quegli studiosi sono spesso – non sempre, naturalmente – più aperti di certi teologi alla comprensione delle verità rivelate del Nuovo Testamento, così estranee al pensiero moderno. Mi pare che essi leggano più fedelmente i testi, senza eliminare in modo troppo affrettato ciò che a noi sembra *estraneo* e inaccettabile. Ciò dipende appunto dal fatto che per loro è naturalmente escluso il 'superamento' dei limiti dogmatici».

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 25; trad. it. p. 32.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 26; trad. it. p. 33 (modif.).

ma «ascoltare», senza anteporre una certa comprensione dell'esistenza interpellata dal testo<sup>13</sup>.

Cullmann rivendica dunque come merito la propria contrarietà alla scuola bultmanniana e prende decisamente le distanze da quel tipo di approccio al testo biblico: «Ho ben coscienza di essere in tal modo in contrasto con una tendenza 'ermeneutica' oggi largamente diffusa, anzi dominante»<sup>14</sup>.

Non sfugge la prossimità tra Cullmann e Löwith al riguardo, poiché anche quest'ultimo non risparmia critiche alla «escatologia esistenziale» nel capitolo undicesimo di *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, appoggiandosi di nuovo esplicitamente al teologo<sup>15</sup>. In una densa nota al testo, mentre risale a Søren Kierkegaard e a Martin Heidegger quali ispiratori di Bultmann, sottolinea infatti la contraddizione insita in una tale «interpretazione esistenziale dell'escatologia cristiana», vale a dire il fatto che la decisione «qui e ora» esige pur sempre un futuro sperato o almeno atteso perché possa prodursi<sup>16</sup>.

Löwith ha dunque compreso le ragioni di Cullmann e condivide con lui orientamenti certo fondamentali. Ma è davvero «obiettiva» la sintesi di Löwith, come scrive Cullmann, preoccupato evidentemente delle critiche provenienti dall'ambito teologico e trascinato forse da una gratitudine eccessiva?

La lettura del capitolo undicesimo di *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* lascia perplessi: se è vero che il filosofo attinge da *Christus und die Zeit*, non si può evitare di osservare che il passaggio dalla parafrasi sostanzialmente fedele all'interpretazione personale – talora assai divergente dalle intenzioni di Cullmann – si produce spesso quasi insensibilmente e non viene dichiarato. Basti per il momento la citazione di alcune righe iniziali che illustrano lo schema tracciato in *Christus und die Zeit*:

«Entro questo schema temporale, lineare ma bipartito, la storia biblica [die biblische Geschichte] si esplica come una storia della salvezza [als ein Heilsgeschehen], che

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 173; trad. it. p. 216. Duplice qui il riferimento ad opere di Cullmann: da un lato, Löwith si appoggia al suo saggio antecedente dal titolo *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Zürich 1943) per affermare che le più antiche professioni di fede non consentono l'attribuzione alla fede cristiana dell'idea di un futuro o di un passato «isolati» né la riduzione della fede stessa «ad una 'decisione' esistenziale nell'attimo» (testo e nota 18); dall'altro lato, rimanda nuovamente a *Christus und die Zeit* per la critica «al concetto di 'contemporaneità' esistenziale di Kierkegaard» (nota 19).

<sup>16</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, p. 227 nota 19; trad. it. p. 216 nota 19.

progredisce dalla promessa al compimento e ha il suo centro in Cristo. In questo movimento imperniato su un centro trova luogo una progressiva condensazione e riduzione, culminante nell'unica figura rappresentativa del Cristo, a cui segue una progressiva espansione dell'evento centrale in una comunità universale di credenti che vivono in e per Cristo, e che costituiscono la Chiesa in cui confluiscono pagani ed ebrei. Riferendosi alla rappresentazione della storia della salvezza data da san Paolo (*Gal* 3,6 ss.; *Rom* 9-11 e 5,12 ss.), Cullmann ha descritto in questo senso il piano della salvezza, cioè l'economia storica della redenzione.

Nell'attuazione di questa economia divina tutto è da e per Dio, attraverso Gesù Cristo. Il principio teologico che determina questo schema del processo storico in quanto storia della salvezza è il peccato dell'uomo contro la volontà di Dio e la volontà divina di redimere la sua creatura caduta. In questa prospettiva teologica lo schema fondamentale della storia è un movimento progressivo dall'alienazione alla riconciliazione, un unico grande giro [Umweg] in cui alla fine, attraverso atti sempre ripetuti di ribellione e di abbandono, si raggiunge l'inizio. I peccati dell'uomo e l'intenzione redentrice di Dio – essi soltanto richiedono e giustificano il processo storico. Senza peccato originale e redenzione finale il tempo storico [Zwischenzeit] sarebbe inutile»<sup>17</sup>.

È questo il 'principio teologico' al quale si possono ricondurre le affermazioni di Cullmann, e con queste conseguenze? La fine è davvero il ritorno all'inizio? Oppure subentra qui, quasi insensibilmente appunto, la concezione löwithiana della storia, circolare e non lineare?

In realtà il divario tra le due posizioni è netto, se solo si presta attenzione a un corsivo introdotto dal teologo nella trattazione del rapporto tempo-eternità: «l'aión futuro non segna affatto un ritorno puro e semplice all'inizio originario [nicht eine bloÙe Rückkehr zum Uranfang ist]. Anche in ciò si manifesta la sua temporalità»<sup>18</sup>. La differenza è fondamentale e si accompagna ad altre profonde divergenze, per avvertire le quali è utile recuperare intenzione e trama di *Christus und die Zeit*.

## 2. Il disegno di «Christus und die Zeit»

Conviene riportarsi dapprima alla prefazione scritta per la terza edizione dell'opera, nel punto in cui Cullmann ribadisce l'intento di rispondere a più d'una «falsa interpretazione»:

«I più non hanno tenuto presente, innanzi tutto, che io non ho scritto un lavoro di dogmatica e, meno ancora, un'opera filosofica sul *concetto di tempo* – un fraintendimento a cui poteva portare il titolo – bensì un'indagine esegetico-storica su ben precisi

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 168-169; trad. it. pp. 209-210 (modif.). Il passaggio dalla parafrasi all'interpretazione si produce subito dopo la citazione del nome di Cullmann, nel capoverso seguente.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 73; trad. it. p. 91.

problemi della teologia del Nuovo Testamento, problemi che potrei così formulare: possono l'escatologia, intesa in senso temporale-futuro, e la storia della salvezza, a essa intimamente legata, venir scorporate dall'essenza del messaggio neotestamentario perché secondarie, come affermano, pur se in modo assai diverso, sia Schweitzer sia Bultmann? Ovvero appartengono alla sua intima essenza? ... Basandomi sui testi neotestamentari, mi sono dichiarato senza riserve per la temporalità come *essenza* dell'escatologia, non nel senso datole da Bultmann e da Schweitzer, bensì in quello di una prospettiva di storia della salvezza, secondo cui sussiste una *tensione* fra 'già compiuto' [schon erfüllt] e 'non ancora pienamente realizzato' [noch nicht vollendet], fra presente e futuro»<sup>19</sup>.

La salvezza in senso cristiano ha dunque a che fare con il tempo, tempo che secondo la Bibbia può essere simbolicamente rappresentato con una linea ascendente e non con un circolo, come accade invece nella concezione greca<sup>20</sup>. Siamo di fronte a una «concezione rettilinea del tempo e della storia» («die geradlinige Auffassung von Zeit und Geschichte») <sup>21</sup>, non sempre custodita nella sua differenza dall'altra per effetto di un'ellenizzazione dell'intero schema storico-salvifico, successiva alla redazione del Nuovo Testamento e connessa con la progressiva eliminazione dell'attesa della fine<sup>22</sup>.

In una puntualizzazione ulteriore – sempre nella prefazione citata – Cullmann precisa che non questa concezione lineare è specificamente cristiana (la si riscontra anche nell'ebraismo), bensì la «tensione» (Spannung) tra il «già compiuto» e il «non ancora pienamente realizzato»<sup>23</sup>. Questa tensione si istituisce perché c'è una *Mitte*, un centro della linea, un *kairós* salvifico per eccellenza che è Gesù Cristo. In base a lui, il tempo si trova diviso in due, distinto tra un prima e un poi, e reinterpretato in relazione al centro<sup>24</sup>. Occorre notare che in questo modo si costituisce una vera e propria «linea di Cristo», perché già per il Nuovo Testamento e poi per le prime confessioni cristiane Cristo non è soltanto un punto della linea, ma è mediatore lungo tutta la linea (di qui il titolo *Cristo e il tempo*): ancor prima della creazione è predestinato a esserne il mediatore; in Lui fatto uomo si compie l'opera decisiva della salvezza, iniziata con l'elezione del popolo di Israele; nella storia attuale egli continua la sua mediazione tramite la Chiesa, «suo corpo terrestre»; è anche il mediatore del compimento alla fine del

<sup>19</sup> O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, pp. 11-12; trad. it. pp. 14-15.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 60-68; trad. it. pp. 74-93.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 63; trad. it. p. 77.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 66-67; trad. it. pp. 81-82.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 19-20; trad. it. pp. 24-25.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 75-84; trad. it. pp. 94-119.

mondo<sup>25</sup>. Di qui deriva l'affermazione della sovranità universale di Gesù Cristo sul tempo e sulla storia, che non inizia – è importante notarlo – con la sua morte e resurrezione. Alla linea esile e unica di Gesù Cristo compete, dunque, un'ampiezza 'paradossale' quale è quella dell'universalismo cristiano, come Cullmann argomenta ampiamente nella terza parte («Storia della salvezza e storia universale») <sup>26</sup>. La linea ricomprende tutto e tutti, ciascuno nella sua individualità, secondo quanto viene esposto nella quarta parte («La storia della salvezza e l'individuo») <sup>27</sup>.

La linea della salvezza non è dunque una «cornice puramente formale» (a tale conclusione perviene Bultmann mediante la sua risoluzione esistenziale) <sup>28</sup> e il movimento dello sviluppo temporale è chiaramente guidato da un «principio eminentemente *teologico*: quello dell'elezione [Erwählung] e della sostituzione [Stellvertretung]», cioè dell'elezione di una minoranza per la redenzione della totalità <sup>29</sup>. Tale movimento muta a partire dalla posizione del centro: prima della morte e resurrezione di Cristo, dalla pluralità (l'umanità e poi un popolo) avviene la progressiva riduzione all'unità (prima il resto, poi un solo uomo, Gesù di Nazareth); dopo quell'uno e Unico che è Cristo, «Salvatore dell'umanità, anzi di tutta la creazione», dall'unità si passa alla pluralità rappresentativa (gli apostoli, poi la Chiesa, poi l'umanità redenta, infine la creazione redenta) <sup>30</sup>. La logica sostitutiva/rappresentativa così intesa spiega perché quell'uno sia considerato anche l'Unico in questa linea: l'una volta (*ephápax*), che caratterizza di per sé tutti i *kairoí* della storia della salvezza, diviene qui l'una volta per tutte, dal momento che quel «fatto *storico* banalmente unico» è nel contempo «decisivo, unico, per la salvezza di tutti gli uomini e di tutti i tempi» <sup>31</sup>.

A partire dal centro del tempo si interpretano i tre modi del tempo: il passato è inteso come preparazione <sup>32</sup>; il futuro diviene estensione della resurrezione tramite lo Spirito a «tutto il mondo della *sárx*, della materia», ed è compimento certo perché il *Victory Day* finale ha già avuto

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 105-106, cfr. pp. 104-110; trad. it. pp. 135-136, cfr. pp. 134-142.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 161-192; trad. it. pp. 211-250.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 193-215; trad. it. pp. 253-281.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 110, cfr. p. 44; trad. it. p. 143, cfr. p. 54.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 110; trad. it. pp. 143.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 110-113; trad. it. pp. 143-147.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 117-124; trad. it. pp. 151-160.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 124-130; trad. it. pp. 161-169.

la sua anticipazione nella morte e resurrezione di Cristo<sup>33</sup>; il presente si configura come tempo di tensione, in cui già si esercita la sovranità di Cristo sul tempo e tuttavia è ancora in corso la sottomissione delle potenze avverse: «È già fine, eppure non è ancora *la fine*»<sup>34</sup>.

La trama di *Christus und die Zeit* si lascia descrivere nitidamente e al suo interno si profila con chiarezza il posizionamento di Cullmann nei confronti dei suoi interlocutori privilegiati. A tale proposito giova ricorrere, per esigenze di brevità, alla preziosa sintesi operata da Rosino Gibellini:

«La 'teologia della storia della salvezza', sviluppata da Cullmann, si differenzia *a)* sia da Kierkegaard, che con la sua teoria della fede come contemporaneità al Cristo fa fare un balzo all'indietro, nel passato; *b)* sia dall'escatologia conseguente di Schweitzer, per il quale Gesù e il cristianesimo delle origini vivevano nell'attesa della parusia, proiettati solo verso il futuro; *c)* sia dall'escatologia realizzata di Dodd, per il quale Gesù realizza con la sua resurrezione, e dunque nel *presente* salvifico, l'avvento del Regno; *d)* sia dalla teologia esistenziale di Bultmann, che contrae la 'storia della salvezza' (Heilsgeschichte) ad 'evento di salvezza' (Heilsgeschehen). In tutte queste posizioni va perduta la tensione tra il 'già' e il 'non ancora', che per Cullmann rimane l'elemento neotestamentario specifico»<sup>35</sup>.

### 3. Ritorno a Löwith

A questo punto è possibile tornare a Löwith con maggiore consapevolezza della posta in gioco, riprendendo in primo luogo l'affermazione già incontrata riguardo al «principio teologico» e proseguendo con una seconda distinzione significativa, per giungere poi alla questione di fondo, quella che orienta la sua indagine dell'interpretazione biblica della storia.

Non sfugge, innanzi tutto, che il principio teologico determinante nel processo storico in quanto 'storia della salvezza', che Löwith identifica con il peccato e la successiva redenzione, in Cullmann è un altro, cioè la sostituzione secondo il movimento tracciato. Non vale dunque per il teologo quel circolo in cui ricadrebbe la storia secondo l'interpretazione löwithiana, né gli è del tutto consona l'altra osservazione che riguarda l'interesse riservato alla storia dall'intera Scrittura:

«L'interesse storico dell'Antico e del Nuovo Testamento ha perciò un limite ben definito: esso si concentra sulle poche persone e sui pochi eventi che la provvidenza mette in

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 131-134; trad. it. pp. 170-174.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 136, cfr. pp. 134-159; trad. it. p. 176, cfr. pp. 175-207.

<sup>35</sup> R. Gibellini, *Breve storia della teologia del XX secolo*, Brescia 2008, p. 97.

relazione con la storia della salvezza [Heilsgeschehen], l'unica 'storia' [Geschichte] di importanza essenziale»<sup>36</sup>.

La concezione di Cullmann è in realtà più complessa, fondandosi su una diversa articolazione del rapporto tra storia della salvezza e storia universale. La restrizione senza sfumature del filosofo, che non assume – del tutto legittimamente, dal suo punto di vista – tratti qualificanti dell'elaborazione dell'altro, ritorna anche là dove scrive, a proposito dello sguardo del credente sulla storia profana:

«Seguire la via della storia della salvezza significa evitare le strade maestre dei grandi avvenimenti, siano essi gloriosi o comuni. È uno stretto sentiero di risoluta rinuncia, che dà significato ad alcuni eventi, incrociando le molteplici vie degli accadimenti terreni»<sup>37</sup>.

Anche la rappresentazione löwithiana dell'*interim* si distanzia non poco da quella esposta in *Christus und die Zeit*, sempre per effetto della diversa identificazione del principio teologico determinante. Scrive il filosofo bavarese:

«Questo *interim*, cioè l'intera storia, non è un tempo vuoto in cui non accade nulla né un periodo denso di attività in cui può accadere tutto, bensì è il tempo decisivo della prova e della discriminazione del grano dalla lolla. Il suo contenuto costante è costituito dalle variazioni di un unico tema: l'appello di Dio e la risposta dell'uomo. Sentire la storia come un 'intervallo' [Zwischenzeit] significa vivere in una suprema tensione tra due volontà opposte, in un conflitto la cui posta non è né un ideale irraggiungibile né una realtà tangibile, bensì la salvezza promessa»<sup>38</sup>.

La tensione individuata dal teologo non è innanzi tutto quella tra due volontà opposte (di Dio e dell'uomo) che entrano in conflitto, ma si situa piuttosto tra il 'già' e il 'non ancora', lungo una linea temporale, dunque, che dal centro 'già' raggiunto si spinge verso il 'non ancora' che si manifesterà. Löwith non vi fa cenno in questa circostanza. Ritorna invece altrove sull'argomentazione cullmanniana, mettendone però in forte dubbio la persuasività, come vedremo.

Dietro queste differenze, tuttavia, va colta la questione di fondo, cioè che sta a cuore al filosofo nella sua ripresa dell'interpretazione biblica. La questione è il rapporto tra storia universale e storia della salvezza e, reciprocamente, tra storici e teologi, sempre nell'orizzonte di un giudizio sulla plausibilità della filosofia della storia quale si è configurata nella

<sup>36</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, p. 170; trad. it. p. 211.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 171; trad. it. p. 213.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 169; trad. it. p. 210.

modernità e sulla possibilità stessa di elaborare una qualche filosofia della storia<sup>39</sup>. L'obiettivo di Löwith è, a dire il vero, ulteriore e più ambizioso.

Per il momento importa notare che dal suo punto di vista le 'due storie' e le 'due figure' citate si dispongono su fronti opposti anche se, per un equivoco che lo studioso si propone di smascherare, esse si ritrovano spesso confuse. Alla luce della fede, infatti, solo la storia della salvezza ha importanza essenziale, mentre questo non può valere «per la ragione naturale di uno storico»<sup>40</sup>. Ciò dovrebbe garantire – continua Löwith – una nitida distinzione di campi e di compiti, ma nelle diverse epoche ciascuno ha cercato di spingersi nel campo altrui allo scopo di annetterse. Così hanno fatto, specularmente e vanamente, Bossuet nel suo tentativo di interpretare religiosamente la storia politica del mondo e Voltaire nel suo tentativo di subordinare la storia della salvezza alla storia della civiltà<sup>41</sup>. Più in generale, dal lato della fede è evidente il proposito di includere «tutte le altre storie» entro la storia della salvezza, in base al presupposto che tutto ha inizio con il peccato originale<sup>42</sup>.

A giudizio di Löwith, la coscienza storica moderna non avrebbe saputo procedere sino alle estreme conseguenze nella distinzione delle prospettive, chiarendo a sé che lo schema della storia della salvezza appartiene soltanto al dominio della fede e che dunque la sua accettazione presuppone la fede e non può essere il frutto di «dimostrazioni teoriche». Posta la distinzione, emerge all'evidenza l'impossibilità di elaborare una qualunque filosofia della storia, poiché essa altro non sarebbe – e tale è stata – se non il camuffamento di una teologia della storia.

La coscienza storica moderna si è invece fermata a metà del guado. Essa

«si è liberata della fede cristiana in un evento centrale d'importanza assoluta, ma si tiene ferma ai suoi presupposti e alle sue conseguenze, e precisamente alla concezione del passato come preparazione e del futuro come compimento, in modo da ridurre la storia della salvezza all'impersonale teologia di uno sviluppo progressivo in cui ogni stadio attuale è il compimento di certe preparazioni storiche. Tramutato in una secolare teoria del progresso, lo schema della storia della salvezza poté sembrare naturale e dimostrabile.

La concezione cristiana della storia e del tempo non è un oggetto possibile di dimostrazioni teoriche, ma è un atto di fede. Soltanto attraverso la fede si può 'sapere' che

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 169-174; trad. it. pp. 210-217.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 171; trad. it. p. 213. Si veda anche K. Löwith, *History and Christianity* (1956), in K. Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie*, Stuttgart 1985, pp. 187-195.

<sup>41</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, p. 170; trad. it. pp. 211-212.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

il più remoto passato e il più lontano futuro, che le cose prime ed ultime convergono in Gesù Cristo come redentore. Nessuno storico in quanto tale può disconoscere nel Gesù storico il Figlio di Dio e il secondo Adamo, e scoprire nella storia della sua chiesa il nucleo di ogni storia vera, perché ispirata dallo Spirito santo. E non soltanto il 'mito' del principio e della fine, ma anche ciò che è realmente storico nella narrazione biblica presuppone la fede nella rivelazione, per assumere significato in rapporto al giudizio e alla redenzione»<sup>43</sup>.

Löwith persegue con vigore lo scopo di distinguere nettamente le due prospettive, determinate dalla ragione e dalla fede, e le due storie, quella universale e quella salvifica, ricorrendo a una serie di esemplificazioni. Così, per la «ragione naturale di uno storico empirico», per la storia del mondo, Gesù è il fondatore di una setta, mentre per il credente è «il Signore di ogni divenire»; per la ragione naturale i signori della storia sono i grandi, mentre per la fede è Gesù Cristo «il Signore del Regno di Dio» e, indirettamente, della storia secolare in quanto implicata nel giudizio e nella redenzione<sup>44</sup>. Da parte del credente, poi, c'è la pretesa che con la morte e resurrezione di Cristo la storia sia già mutata nel profondo in maniera decisiva, sebbene ciò non si mostri ancora all'evidenza per la resistenza opposta da potenze invisibili «già assoggettate e spezzate» ma ancora «potenti e attive»<sup>45</sup>.

In quest'ultima annotazione la traccia della lettura di Cullmann è chiara. Altrettanto chiara è però, agli occhi del filosofo, l'inverificabilità per lo storico empirico di una tale concezione legata alla fede, e la restrizione di Löwith non stupisce, dati i presupposti. Ma – ci si chiede ulteriormente – è ritenuta almeno solida all'interno di una logica di fede?

Löwith sosta lungamente, nel corpo del testo e in un'ampia nota<sup>46</sup>, sul paragone di Cullmann, secondo cui l'*eschaton* corrisponderebbe al *Victory Day* già anticipato e preannunciato nella battaglia decisiva, ben prima della fine delle ostilità. Il credente ha la certezza del fine futuro, proprio perché la sua speranza si fonda sulla fede in un avvenimento già accaduto: in questo senso, dirà poi il filosofo, essa è «quasi razionale» (*beinahe vernünftig*) in confronto all'attesa giudaica<sup>47</sup>. È dunque persuasiva l'immagine escogitata da Cullmann, convince la sua rappresentazione del 'già' e 'non ancora'? Non è così. In particolare, il filosofo critica il

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 170-171; trad. it. p. 212-213.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 171; trad. it. p. 213.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 171-172; trad. it. p. 214.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 172 e pp. 226-227 nota 15; trad. it. pp. 214-215 nota 15.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 173; trad. it. p. 216.

modo in cui viene affrontata la questione del differimento degli eventi ultimi, questione che a suo giudizio non può dirsi senza significato per la fede nel «compimento già realizzatosi in Gesù Cristo», da cui pure sarebbe nata l'attesa di un «prossimo regno di Dio» nelle prime comunità cristiane. È lecito infatti domandarsi

«se la fede nell'importanza 'decisiva' di un avvenimento passato possa mantenersi anche se il compimento da esso promesso venga dilazionato indefinitamente. Può darsi che uno o due anni di ulteriore perdurare della guerra non scuotano ancora una tale fiducia, ma che dire quando si tratta di cento o di mille anni? Un *Victory Day* troppo a lungo differito [Ein allzulange verzögerter V-Day] non può non incrinare la fede nell'importanza decisiva della battaglia passata. Da ciò i molti laboriosi tentativi di porre termine all'attesa imminente' del Nuovo Testamento, anche a spese del significato temporale delle predizioni escatologiche»<sup>48</sup>.

Non si può supporre senza effetti una fine dilazionata in un 'quando' del tutto incerto. Anche per questo motivo, nello stesso contesto, la relazione «tra l'«escatologia realizzata» e la sua realtà futura» viene definita «problematica» (problematische) dall'inconsueto lettore di *Christus und die Zeit*<sup>49</sup>.

#### 4. Una netta divaricazione

Al di là di singoli accenti e di critiche puntuali, l'interpretazione di Löwith mira dunque a districare l'intreccio carico di contraddizioni tra ragione e fede, tra storia universale/empirica/naturale e storia della salvezza/dogmatica/escatologica (per recuperare anche i termini impiegati nella nota di apertura). Si sarebbe tentati di pensare che questo avvenga per riaffermare i diritti della storia e degli storici, ma non è questo l'intento. In prima istanza, la netta separazione mira – lo si è già anticipato – ad avvalorare la tesi del *transitus* ingiustificato dall'orizzonte della fede a quello storico e storico-filosofico compiuto dalla modernità: la concezione della storia dell'umanità elaborata dal cristianesimo «non può essere tradotta in termini di storia secolare, né può essere elaborata filosoficamente», cosa che è invece avvenuta quando si è utilizzato il modello escatologico per parlare di progressi terreni<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 226-227 nota 15; trad. it. p. 215 nota 15.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 172; trad. it. p. 214.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 173; trad. it. p. 216.

Tuttavia il vero affondo di Löwith viene alla fine. Da un lato, si assiste all'introduzione di una visione della storia che annulla qualunque possibilità di suddividerla qualitativamente tra un prima e un dopo Cristo o di scorgere in essa differenze sostanziali:

«Come storia del mondo, la storia dopo Cristo non è qualitativamente diversa da quella prima di Cristo, giudicata sia da un punto di vista strettamente empirico che da un punto di vista strettamente cristiano. La storia, in tutti i tempi, è una storia di azioni e di sofferenze, di prepotenze e di umiliazioni, di peccato e di morte. Nella sua apparenza profana essa è una continua ripetizione [eine beständige Wiederholung] di tentativi penosi e di costosi sforzi che sempre di nuovo falliscono – da Annibale a Napoleone fino ai duci attuali. La storia è la scena di una vita intensissima, che lascia dietro di sé sempre nuove rovine. Ed è terribile, benché sia nello spirito del Nuovo Testamento, pensare che questo ripetersi di agire e di patire in ogni tempo è necessario per portare a compimento la Passione di Cristo»<sup>51</sup>.

Dall'altro lato, la distanza incolmabile che separa i due pensatori si rende ancora più percepibile se si leggono la conclusione e la postfazione di *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*<sup>52</sup>. Nella prima, si leva la critica löwithiana alla «moderna sopravvalutazione della storia», che induce a vedere il 'mondo' come 'storia' e a nutrire una sorta di «fede nella rilevanza assoluta della storia»<sup>53</sup>. Essa sarebbe «estranea alla saggezza e alla fede [nella rivelazione]», in quanto «risultato della nostra alienazione [Entfremdung] dalla teologia naturale degli antichi e dalla teologia soprannaturale del cristianesimo»<sup>54</sup>. Argomenta l'autore, riarticolarlo e precisando la propria interpretazione:

«L'antichità classica vede una stretta connessione tra la storia e la natura dell'uomo e del cosmo; l'Antico Testamento insegna che l'uomo è fatto a immagine di Dio e la dottrina cristiana ha il suo centro nell'imitazione di Cristo. Secondo il Nuovo Testamento l'apparizione di Cristo non è un fatto particolare, benché straordinario, entro la continuità della storia del mondo, bensì l'evento unico che pone in discussione una volta per tutte l'intero processo della storia e il corso della natura, spezzando il suo ciclo naturale, la concatenazione di peccato e di morte. La storia di questo mondo perde importanza in proporzione diretta all'intensità con cui l'uomo si ricollega a Dio e a se stesso ... Per il credente la storia non è un regno autonomo di sforzi e di progressi umani, ma

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 174, cfr. p. 175; trad. it. p. 217, cfr. p. 219.

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 175-185 («Beschluss») e pp. 186-189 («Nachwort»); trad. it. pp. 219-231 («Conclusione») e 233-236 («Epilogo»).

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 176-177; trad. it. pp. 220-221.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 176; trad. it. p. 220. Radicale la critica al concetto stesso di 'mondo storico' espressa dal filosofo bavarese, ad es., in *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (1961), Frankfurt a.M. 1989, pp. 153-155; trad. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano 1995, pp. 200-202. Sulla polemica contro lo storicismo si vedano le osservazioni di P. Rossi nella «Prefazione» all'edizione italiana: K. Löwith, *Significato e fine della storia*, pp. 9-18.

è il regno del peccato e della morte, che ha bisogno della redenzione. Sotto questa prospettiva il corso della storia in quanto tale non può apparire decisivo. La fede nella rilevanza assoluta della storia, che fece delle opere di Spengler e di Toynbee dei *best sellers*, è risultata dall'emancipazione della moderna coscienza storica dalla sua limitazione originaria nella cosmologia classica e nella teologia cristiana: entrambe limitavano l'esperienza e le impedivano di dilatarsi all'infinito»<sup>55</sup>.

Löwith è certo disposto ad ammettere che in prospettiva cristiana «la storia assume un'importanza decisiva» almeno per un aspetto, vale a dire «in quanto Dio stesso si è rivelato in un individuo storico», ma l'ammissione viene sottoposta immediatamente a una severa limitazione:

«a differenza del Socrate storico dei dialoghi platonici, il Gesù storico dei Vangeli è in primo luogo non un maestro, ma un Dio incarnatosi. Soltanto noi moderni, che pensiamo la fede in Cristo in termini di 'cristianesimo' e il cristianesimo in termini di 'storia', siamo soliti chiamare storica questa rivelazione, in cui sono impliciti non soltanto la realtà ma anche duemila anni di escatologia irrealizzata»<sup>56</sup>.

Questione di fede, dunque, o di 'storia dogmatica', non di ragione naturale e di storia empirica, a meno che si ricada nell'intreccio moderno, aporetico, delle due prospettive di 'storia religiosa' e 'storia profana', di per sé incommensurabili. Lo spirito antimoderno del filosofo fa leva su una certa interpretazione della fede cristiana, non priva evidentemente di aspetti discutibili, sempre allo scopo di avvalorare la tesi complessiva del colossale fraintendimento operato dalla coscienza storica moderna, «tanto cristiana nella sua origine [dall'escatologia del Nuovo Testamento] quanto anti-cristiana nelle sue conseguenze [la secolarizzazione del modello escatologico]»<sup>57</sup>.

Il contemporaneo richiamo all'antichità classica riporta però alla luce la vera inclinazione di Löwith, già manifestata nella «Einleitung» del suo saggio, là dove alla pretesa 'smisurata' e inquietante del pensiero ebraico e cristiano di interrogarsi sul senso ultimo della storia viene contrapposta la 'modestia' dei greci, attratti dall'ordinato cosmo naturale e persuasi che nel mondo «tutto si muove in un eterno ritorno dell'uguale [in einer ewigen Wiederkehr des Gleichen], in cui il risultato finale si riconnette al suo principio»<sup>58</sup>. L'ammirazione per l'antichità classica si sposa nel filosofo con la sempre dichiarata ammirazione per Friedrich Nietzsche,

<sup>55</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, pp. 176-177; trad. it. pp. 220-221.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 177; trad. it. p. 221.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 180; trad. it. p. 225.

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 13-14; trad. it. pp. 24-25 (modif.).

testimoniata anche dalla seconda appendice che significativamente chiude *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* e reca il titolo *Nietzsches Wiederholung der Lehre von der ewigen Wiederkehr*<sup>59</sup>.

Alla medesima conclusione perviene, d'altra parte, il «Nachwort» dell'opera. Oggetto di critica è questa volta la fiducia nella «continuità del processo storico» professata dallo spirito moderno, di nuovo smascherato nella sua contraddittorietà e sorpreso nell'irrisolta oscillazione tra ragione e fede. A rigore – obietta Löwith – «per essere conseguente», tale fiducia «dovrebbe ritornare alla teoria classica di un movimento circolare [kreis-förmig], poiché soltanto presupponendo un movimento che non ha né principio né fine la continuità è realmente dimostrabile»<sup>60</sup>. Lo spirito moderno rimane però indeciso, incapace di un'opzione netta tra mentalità pagana e mentalità cristiana e come dotato di «due occhi diversi» (ragione e fede) che producono una visione del mondo «necessariamente confusa in confronto al pensiero greco e a quello biblico»<sup>61</sup>. Deciso è invece Löwith nella sua proposta – ancor più esplicita in altri lavori – di un «ripristino riflessivo della visione classica del mondo» mediante una «inversione di rotta» dalla modernità alla classicità, al fine di una «restaurazione [Wiederherstellung] postcristiana» che Jürgen Habermas – cui si devono pure le pregnanti espressioni appena citate<sup>62</sup> – illustra in questo modo nel suo splendido ritratto del filosofo bavarese:

«Egli vorrebbe di nuovo far valere la visione greca di un 'kosmos' inteso come totalità eterna, senza principio e senza fine [als eines anfangs- und endlosen, ewigen Ganzen]. Vorrebbe ripristinare l'esperienza di una 'physis' intesa come unità e totalità naturale delle cose esistenti. Si tratta di una tesi semplice, motivata da preoccupazioni tutt'altro che peregrine. Löwith teme che la crescente storicizzazione della coscienza, fissandosi unilateralmente sulla contemporaneità, finisca per imprigionare lo sguardo sulle variabili dello sviluppo, sulla mera attualità dell'accadere, sull'effimero e sul relativo. In tal modo la coscienza s'irretisce nella passionalità dei suoi bisogni, cade vittima delle necessità pratiche, smarrisce l'obiettività teoretica di una 'conoscenza per la conoscenza' resa possibile solo dalla contemplazione. Nell'orizzonte di questo 'mondo' – falso perché storicamente e praticamente ridotto alle dimensioni 'umane, troppo umane' [auf das Allzumenschliche] degli avvenimenti mondani – viene persa di vista l'avvolgente dimen-

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 196-205; trad. it. pp. 243-254 (*L'interpretazione nietzschiana della teoria dell'eterno ritorno*). Cfr. A.M. Tripodi, *Löwith e l'Occidente*, Venezia 1997, pp. 98-110. Si è occupato recentemente del tema M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Padova 2012, e dello stesso autore, *E tornammo a riveder la natura. Karl Löwith oltre l'alienazione dell'Occidente*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», 5/9, 2013, <http://www.giornalecritico.it>

<sup>60</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, p. 189; trad. it. p. 236.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M. 1984<sup>2</sup>, pp. 195-197; trad. it. *Profili politico-filosofici*, Milano 2000, pp. 151-153.

sione [das Umgreifende] del mondo naturale, vale a dire la dimensione di un cosmo che, come ordinamento vitale, effettivamente ci sostiene e conserva. Il mondo della natura avvolgente, portante e indipendente viene fatalmente assorbito da un *mondo-per-noi*. Così però gli esseri umani (e ai loro occhi tutte le specie viventi) perdono la posizione loro assegnata nella totalità vivente del cosmo. E le irrilevanti sciocchezze [Unfug] del mondo umano entrano in collisione con l'ordinamento del cielo e della terra»<sup>63</sup>.

### 5. Il contrappunto di Jürgen Moltmann

La rilettura esposta, se lascia pochi dubbi riguardo alla distanza che separa le concezioni della storia di Löwith e Cullmann (distanza ben più sostanziale dei punti di tangenza pure ravvisabili), suggerisce una serie di interrogativi ulteriori. Ne evidenziamo due, in questa sorta di bilancio conclusivo. In primo luogo, preso atto che Cullmann non entra nel merito degli sviluppi assai divergenti dell'interpretazione biblica prodotta dal suo estimatore, è lecito domandarsi se e quali effetti essa abbia prodotto in ambito teologico. In secondo luogo, viene da chiedersi se sia del tutto infondato e pregiudicato l'esito cui giunge Löwith partendo dalla lettura di *Christus und die Zeit* oppure sia conseguente (e come) al 'fraitendimento' del principio teologico, su cui abbiamo sostato.

Indicazioni preziose per un tentativo di risposta provengono, a mio giudizio, dalla penna di Jürgen Moltmann e, in particolare, da alcune annotazioni contenute nel saggio di escatologia *Das Kommen Gottes* (1995)<sup>64</sup>. Vi si trovano numerosi rimandi critici puntuali sia a Cullmann sia a Löwith, in linea con il diverso progetto perseguito dal teologo di Amburgo tuttora attivo<sup>65</sup>. In questa sede basti richiamare le due questioni che concernono più direttamente gli interrogativi evidenziati.

La prima questione è legata alla *Wirkungsgeschichte* del pensiero di Löwith. Moltmann attribuisce all'ormai nota tesi löwithiana sull'origine biblica della filosofia della storia moderna e sulla secolarizzazione operata dal suo modello escatologico «l'inizio del nuovo pensiero escatologico in Germania», complice una 'strana' recezione dell'opera del filosofo. È chiaro, infatti, che Löwith non apprezza l'influente 'bussola escatologica', l'idea di una «storia finalizzata», che proviene dalle escatologie ebraica

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 197-198; trad. it. pp. 153-154 (modif.).

<sup>64</sup> J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995; trad. it. *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Brescia 1998.

<sup>65</sup> *Ibidem*, trad. it. in particolare pp. 21-24 (ripresa dedicata a Cullmann, che si chiude con l'interrogativo critico decisivo se la 'temporalità' sia davvero «l'essenza dell'escatologia») e pp. 55-58 (per Löwith).

e cristiana e che si insedia «al posto della vecchia impostazione di una cultura umana orientata verso gli ordinamenti eterni e i cicli della natura»; suoi obiettivi polemicamente sono Hegel, le idee di 'esistenza storica' ovvero di 'esistenza cristiana', l'accento posto sulla cultura anziché sulla natura<sup>66</sup>. Tuttavia della tesi di Löwith il contesto teologico – osserva Moltmann, – «riprese soltanto il lato positivo, per sviluppare poi il programma teologico della 'rivelazione come storia' e dell' 'esperienza della storia' nell'orizzonte della rivelazione escatologica» (si allude, in particolare, a Wolfhart Pannenberg e a Georg Picht)<sup>67</sup>. Si verifica insomma una sorta di eterogenesi dei fini, per cui la negazione löwithiana della plausibilità di qualunque filosofia della storia e la palese diffidenza nei confronti di ogni teologia della storia sollecita, anziché deprimere, la riflessione escatologica. Si produce, in sostanza, una fecondità non intenzionale del pensatore, forse intuita dallo stesso Cullmann nell'atto in cui ne apprezza l'omaggio e non ne discute la posizione.

Teoricamente impegnativa la seconda questione, sollecitata dal confronto tra il punto di partenza e l'esito dell'interpretazione biblica di Löwith, che induce a chiedersi se esista una qualche correlazione tra il principio teologico fondamentale com'è da lui indicato (il peccato e la conseguente redenzione) e la ricaduta in una visione ciclica. Non sfugge che il filosofo si spinge in una direzione che si può definire 'amartiocentrica', di contro al sostanziale 'cristocentrismo' di Cullmann e non diversamente da tendenze conosciute nella storia della teologia. È proprio quest'ultima evidenza ad acuire l'interesse della domanda. E di nuovo alcune pagine di Moltmann forniscono, a mio giudizio, una chiave di lettura illuminante.

In questo caso il teologo non fa cenno ai nostri due autori, ma si occupa della distinzione tra due modelli di 'escatologia cosmica': il primo, tramandato – dice – dalla tradizione teologica occidentale, concepisce l'escatologia come «la dottrina della *restitutio in integrum*» (la creazione, perturbata dal peccato dell'uomo, viene rimessa in ordine, tornando buona come in origine); il secondo concepisce la creazione come «l' 'inizio' di una storia di Dio che tende verso la 'ricreazione di tutte le cose' e l' 'inabitazione universale di Dio'»<sup>68</sup>. Il discrimine tra i due modelli viene così illustrato da Moltmann:

<sup>66</sup> *Ibidem*, trad. it. pp. 149-150.

<sup>67</sup> *Ibidem*, trad. it. p. 150 con note 9 e 10.

<sup>68</sup> *Ibidem*, trad. it. p. 288; cfr. pp. 288-294.

«Nell'un caso la speranza escatologica di redenzione è motivata dal peccato e dalle sue conseguenze distruttive, nell'altro la speranza di compimento escatologico va oltre il peccato e le sue conseguenze. Nel primo caso l'escatologia che si prospetta è di tipo restaurativo, nel secondo la stessa creazione viene a qualificarsi in termini escatologici: *Incipit vita nova*»<sup>69</sup>.

Solo nel secondo caso si può parlare propriamente di compimento definitivo, non solo di ripristino, e si tiene effettivamente conto del «plusvalore della grazia» sul peccato (cfr. *Rm* 5,20), cosicché quel che si compie è «proprio l'inizio», non altro, ma «la fine è ben più di ciò che era all'inizio»<sup>70</sup>.

L'interesse della distinzione, già evidente da questi primi tratti se si ripensa agli sviluppi löwithiani, si delinea ulteriormente nell'immediato seguito, là dove Moltmann chiama in causa la visione ciclica del tempo per spiegare la resistenza del primo modello:

«La raffigurazione mitica del 'tempo circolare' ha influito in modo determinante anche sul subconscio della teologia cristiana, per la quale la fine dovrebbe corrispondere all'inizio e l'ultimo al primo, così che tutto, alla fin fine, ritornerà al punto di partenza. Tutto deriva dall'unico Dio e all'unico Dio tutto ritorna. Uscita ed entrata si rispecchiano e il tempo del mondo assume la figura della *circulatio*. Ma se la fine corrisponde al principio, che in essa si ripropone, allora anche il tempo del mondo assumerà una grandiosa figura simmetrica. Ciò che avviene alla fine non può essere che il 'ripristino' dell'inizio. Rigorosamente parlando, si deve convenire che questo circolo del dramma cristiano della salvezza dovrà ripetersi per l'eternità: alla creazione ripristinata nella sua condizione originaria seguiranno inevitabilmente il prossimo peccato d'origine e la nuova redenzione, un identico che si ripropone senza fine. Ed è precisamente ciò che insegnano anche le cosmologie stoiche e induiste. Ma la storia di Cristo nel suo carattere singolare ed unico, così come espressa nell'*ephápax* paolino, non s'inquadra in una simile visione»<sup>71</sup>.

A rigore, dunque, stando all'argomentazione di Moltmann, se si tirassero fino in fondo le conseguenze dello schema amartiocentrico soggiacente a molte figure di teologia della storia, si ricadrebbe in una visione ciclica, estranea all'«una volta per tutte» che fa da perno alla teologia di Paolo e sorregge, come si è visto, la concezione della sostituzione/rappresentanza in Cullmann.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*, trad. it. p. 290.

<sup>71</sup> *Ibidem*, trad. it. pp. 289-290. Nella parte omessa Moltmann fa riferimento a Tommaso d'Aquino e al suo «finis rerum respondet principio», riferito a Dio che è principio e fine (*STh* I, 90, q3 ad2; I. *Sent.* d 14 q2 ad2).

Il sottile discernimento di Moltmann invita a considerare sotto altra luce l'interpretazione di Löwith e a riconoscerle una coerenza insospettata. Non certo in qualità di «sintesi obiettiva» di *Christus und die Zeit*, ma nei termini di uno sviluppo consequenziale del principio teologico ritenuto determinante secondo la sua versione. Anche per questo, oltre che per i motivi già còlti dai nuovi teologi della storia nutriti dalla sua lettura, l'originale filosofo può ancora sollecitare interrogativi tutt'altro che banali e invitare a più profonde verifiche dei presupposti e dei modelli teologici di fatto esercitati.