

## TRA PASSIONE E OBIETTIVITÀ Per una ripresa della teologia di Karl Barth

SOMMARIO: I. LA PASSIONE TEOLOGICA: 1. «Iniziare dall'inizio»: il *principio rivelazione*; 2. La teologia come paradosso; 3. L'umiltà della teologia; 4. Il carattere ecclesiale della teologia; 5. Le fatiche della teologia; 6. Conclusione: la teologia *oggi*. II. L'OBBIETTIVITÀ DELLA TEOLOGIA: 1. Il primato dell'oggettività; 2. L'oggettività cristologica; 3. L'oggettività soteriologica; 4. Cristo *al nostro posto*; 5. L'esito della salvezza: *tutto è al suo posto*; 6. La storia dell'uomo nell'assoluto primato della grazia; 7. Conclusione: verso una teologia dello Spirito Santo.

«La teologia di Barth è bella. E non soltanto nel senso esteriore, nel senso cioè che Barth scrive bene. Egli scrive bene perché unisce due cose: la passione e l'obiettività. E precisamente la passione per la causa teologica, e l'obiettività, quale si addice ad una cosa così eccitante com'è la teologia. Obiettività significa immersione nell'oggetto. E l'oggetto di Barth è Dio, quale si è rivelato al mondo in Gesù Cristo, e del quale dà testimonianza la Scrittura»<sup>1</sup>.

Passione e obiettività: sulla falsariga di queste due categorie si muove la seguente ripresa dell'itinerario barthiano. L'attenzione metodologica guida un primo fascio di considerazioni, in ordine sia

<sup>1</sup> H.U. v. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth* (= Già e non ancora 117), Milano, Jaca Book, 1985, 41. Si riascoltino le seguenti espressioni, tratte da una conferenza tenuta da Barth a Parigi nel 1934: «Di tutte le scienze la teologia è la più bella, quella che tocca più profondamente l'intelligenza e il cuore, che più si avvicina alla realtà umana, che dà lo sguardo più chiaro sulla verità, obiettivo di ogni scienza, la più vicina a ciò che vuole indicare, nel quadro della vita universitaria, il titolo venerabile e profondo di "facoltà"; un paesaggio dall'orizzonte apertissimo e purtuttavia sempre luminoso, come quelli dell'Umbria o della Toscana, e un'opera d'arte così sovrana e singolare come il duomo di Colonia o di Milano [...]» (K. BARTH, «Révélation. Eglise. Théologie [Trois conférences, 1934]», in Id., *Dieu pour nous*, a cura di P. MAURY, Paris, Les Bergers et les Mages, 1998, 47-83: 73).

al *significato*, alla struttura interna del fare teologia, sia al *modo* del procedere, alle caratteristiche principali di cui la ricerca si riveste. La riflessione sulla teologia si incontra in modo del tutto naturale con la figura del teologo: non vi è infatti quella a prescindere da questo. L'ascolto della parola, la preghiera, la predicazione, il rapporto con la Chiesa; ultimamente neppure la biografia appare inessenziale, nello stretto nesso esistente tra il teologo e il pastore, tra il teologo e il credente.

In secondo luogo l'obiettività. Oggetto della teologia è Dio. Non però un Dio astratto, frutto di speculazione, ma il Dio di Gesù Cristo. Nel rifiuto di ogni margine relativo alla teologia naturale e alla filosofia della religione, Barth richiama con insistenza che l'accesso a Dio può trovare un'unica mediazione: la vicenda di Gesù Cristo, dunque la Scrittura quale sua testimonianza vivente. Al pensiero barthiano va ascritto il merito di aver richiamato con forza, se non addirittura riscoperto contro le maglie dell'astrattezza manualistica e le derive della teologia liberale, il primato della rivelazione e della sua mediazione scritturistica.

La teologia infatti si configura come il progressivo approfondimento dell'evento cristologico: è questo il luogo archetipo dal quale non deve mai distaccarsi; ed è ancora questo il senso dell'identificazione tra teologia e *dogmatica*, in quanto ricerca guidata dalla costante fedeltà alla professione di fede, al *Credo*. D'altra parte, insieme alla fedeltà all'oggetto – alla rivelazione cristologica – si impone l'attenzione al momento soggettivo, cioè all'uomo in quanto protagonista della vicenda credente. L'*oggettività* non è senza la *soggettività*; la *teologia* (e ultimamente la cristologia) è sempre *teologia della fede*. È a questo livello che le intuizioni presenti nel percorso barthiano chiederanno di essere riprese in sede critica, nell'intento di chiarire la struttura teologica soggiacente e i margini di difficoltà in essa presenti<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> La ricostruzione del pensiero barthiano di seguito proposta persegue un carattere sintetico; le differenziazioni presenti al suo interno, in particolare il passaggio dal periodo dialettico a quello della *analogia fidei*, saranno tenute sullo sfondo, ma sempre nell'ottica dell'approfondimento sistematico dei nodi in discussione. (Per una prima presentazione complessiva del pensiero di Barth, con una forte sottolineatura della progressione riscontrabile al suo interno, si può rimandare alla già citata opera di H.U. v. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 73-186).

## I. LA PASSIONE TEOLOGICA

1. *«Iniziare dall'inizio»: il principio rivelazione*

Il criterio orientativo della teologia elaborata da Barth può essere restituito attraverso la seguente citazione, tratta da un saggio di uno tra i suoi migliori colleghi, D. Bonhoeffer: «Quel modo di pensare che parte dai problemi umani e cerca in questa prospettiva delle soluzioni, va superato; esso non è biblico. La via di Gesù Cristo e, quindi, la via di ogni modo cristiano di pensare, non va dal mondo a Dio, ma da Dio al mondo»<sup>3</sup>. È qui formulata una scelta di campo, una linea di demarcazione che vuole essere perseguita in tutta la sua coerenza: l'orizzonte della teologia non si connota per riferimento alla via dell'uomo verso Dio, bensì nell'attenzione alla via di Dio verso l'uomo.

La prima via, cui progressivamente si è data configurazione sistematica nei termini della metafisica, della teologia naturale, della filosofia della religione denuncia un limite insormontabile, determinato dal suo sporgersi in maniera ambigua sul versante antropologico. Protagonista è qui sempre l'uomo, con i suoi problemi e la sua ansia di risolverli, con la sua paura della morte e il corrispondente desiderio di oltrepassarla. Viceversa, la via di Dio verso l'uomo segue tracciati che non spetta all'uomo predeterminare: è il cammino insondabile della rivelazione, dell'annuncio misterioso ma non per questo meno vero della salvezza apportata da Cristo.

Dovremo tornare sul significato della «concentrazione cristologica» della teologia in Barth; per ora basta un primo accenno al duplice versante, negativo e positivo, dell'indicazione di fondo. In negativo, come detto, occorre rimarcare la sterilità di ogni via umana, di ogni istanza che si illuda di poter parlare di Dio a prescindere dalla sua autorivelazione. In positivo si tratta di ricontestualizzare il discorso teologico a partire dal suo inizio; ciò rinvia alla considerazione secondo cui è impossibile uscire dalla virtuosità del circolo che pone come insuperabile la rivelazione. Ad essa risulta applicabile la nota paolina: «l'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno» (1 Cor 2, 15). La rivelazione è il principio che giudica ogni realtà, senza a sua volta poter essere sottoposta a giudizio.

La rivelazione si connota come «la realtà che dimostra se stessa»<sup>4</sup>. In questa luce la teologia non si evince come la disciplina che *dimo-*

<sup>3</sup> D. BONHOEFFER, *Etica* (= Opere di Dietrich Bonhoeffer 6), a cura di A. GALLAS, Brescia, Queriniana, 1995, 313.

<sup>4</sup> K. BARTH, *La resurrezione dei morti. Lezioni universitarie su 1 Cor 15* (= «Dabar» Saggi teologici 7), a cura di A. GALLAS, Casale Monferrato, Marietti, 1984, 91. «Che la rivelazione sia rivelazione può naturalmente essere provato solo dalla rivelazione stessa» (*ivi*, 94).

stra la verità della rivelazione, che *verifica* l'attendibilità dei suoi enunciati; al contrario, la teologia *muove dalla* verità della rivelazione. Ogni pretesa dimostrazione va denunciata come un fraintendimento, nell'impossibilità di sottoporre a verifica ciò che in realtà può solo essere accolto come un postulato. «Poiché il suo postulato è la rivelazione, cioè l'azione di Dio stesso nella sua parola e per il suo Spirito. Come si potrebbe dimostrare un tale postulato, fosse anche indirettamente (...)»<sup>5</sup>. Felice ritorna allora l'applicazione di una formula che Barth eredita da Tertulliano: «*Deus non est in genere*». L'evento cristiano non rappresenta, per così dire, il caso specifico del più ampio (e generico, appunto nel senso del «genere prossimo») discorso su Dio<sup>6</sup>. Era questo lo schema dell'impianto apologetico, che al trattato *De religione* faceva seguire l'analisi *De vera religione*, ossia la religione cristiana. Già a livello filosofico sarebbe possibile identificare un dato religioso universalmente valido, per specificarne quindi la figura nell'accezione propriamente cristiana. Scopo di un simile procedimento sarebbe di appurare la credibilità della rivelazione dal punto di vista della ragione, assicurando la struttura della fede cristiana rispetto alle eventuali obiezioni rivolte nei suoi confronti.

L'insufficienza del progetto apologetico, insiste Barth, si radica nel suo voler portare la rivelazione entro il dominio di ciò che è accessibile all'uomo. Al riguardo, l'istanza dialettica si impone con tutta la sua forza: se pure l'uomo è creato a somiglianza di Dio, bisogna non dimenticare che il termine «Dio» rimanda al piano della differenza, della radicale dissomiglianza rispetto a tutto ciò che l'uomo può formulare su di lui. Ciò che conta è cioè non dimenticare il carattere di assoluta novità della rivelazione: questa non si pone come il vertice della ricerca umana, ma rappresenta il suo rovesciamento o, che è lo stesso, il suo inveramento assolutamente eccedente. Un inveramento che non può pretendere di trovare alcuna conferma retrospettiva nelle sue premesse, dal momento che Dio «sta di fronte in infinita differenza qualitativa all'uomo e a tutto quello che è umano e non è mai e in nessun luogo uguale a quello che noi chiamiamo Dio»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Id., *Révélation. Eglise. Théologie*, 74.

<sup>6</sup> Id., *Dogmatica in sintesi*, Roma, Città Nuova, 1969, 67s.; cf Id., *Introduzione alla teologia evangelica. Con un'appendice autobiografica sui rapporti Barth-Schleiermacher* (= *Classici del pensiero cristiano* 5), a cura di G. Bor, Cinisello Balsamo (Milano), Ed. Paoline, 1990, 250, dove soltanto in apparenza la formula conia da Tertulliano viene utilizzata da Barth in un senso differente.

<sup>7</sup> Id., *L'epistola ai Romani* a cura di G. Miegge, Milano, Feltrinelli, 1978<sup>2</sup> (la traduzione è condotta sulla seconda versione [«zweite Fassung»] del *Römerbrief* barthiano, pubblicata nel 1922), 313.

Ciò si riflette in chiave del tutto consequenziale sulla visione dell'uomo. «Cristo [...] non è affatto l'uomo eccelso, illuminato, ideale, ma l'uomo *nuovo*»<sup>8</sup>; in parallelo il cristiano non è un uomo migliore degli altri, un uomo che spicchi necessariamente per il suo rigore morale o le sue qualità caratteriali. In maniera più semplice, ma anche più radicale, il cristiano è l'uomo *nuovo*, è l'uomo la cui novità è dettata dalla fede nel Cristo morto e risorto.

La fede chiede di essere letta in sede consequenziale come *novità*, come *dono*, come *grazia*. Occorre molta prudenza nei confronti di espressioni quali *l'esperienza religiosa*, l'esperienza della trascendenza o del divino: la loro sovrapposizione a una accezione riduttiva del dato cristiano appare un rischio tutt'altro che teorico. Nella nozione di *esperienza religiosa* può infatti rispecchiarsi una dinamica certo nobile, ma che non varca il livello della sua posizione in chiave antropologica; al limite essa può configurarsi nei termini di una proiezione dell'uomo. A questo proposito vi è una decisa prossimità tra la critica ateistica di Feuerbach e la prospettiva – ultimamente antropocentrica agli occhi di Barth – della teologia liberale, in particolare di Schleiermacher<sup>9</sup>: in entrambi i casi, anche se entro linee di lettura tra loro opposte, Dio finisce per assumere i contorni del pensiero o dell'esperienza più alta dell'uomo<sup>10</sup>. Ma parlare di Dio significa qualcosa di diverso dal parlare dell'uomo in tono un po' elevato; anzi, non è neppure detto che l'«altezza» sia come tale un segno del rimando alla trascendenza. Lo stesso linguaggio religioso chiede di essere riveduto; la demitologizzazione bultmanniana – parallela nella sua evoluzione alla ricerca di pensiero barthiana – risulta al riguardo paradigmatica.

<sup>8</sup> *Ivi*, 360.

<sup>9</sup> *Id.*, «La teologia dialettica e il pensiero di Feuerbach», in *Antologia*, a cura di E. RIVERSO, Milano, Bompiani, 1983, 105-134, specie 119ss., con la critica convergente di una teologia – quella appunto di Schleiermacher – «diventata già da tempo antropologia».

<sup>10</sup> In quest'ottica Barth può fare propria la critica ateistica nei confronti della religione. Questa infatti rappresenta lo sforzo più alto dell'uomo per avvicinarsi al divino; è però lo sforzo *dell'uomo*, e come tale non riesce a varcare il limite dell'umano. «Mossi, scossi e sbattuti ancora qua e là dalle peripezie dell'esperienza religiosa (che conosciamo veramente anche un poco) ci protendiamo fin d'ora verso il punto tranquillo, immoto, su cui gravita il filo a piombo oscillante. Ancora impigliati e presi nell'intreccio del divenire religioso, in cui tutto (tutto!) è umano [...]. Quello che appare a noi stessi e ad altri, qualunque sia il loro nome, è religione, ancora sempre religione: è «legge» in sempre nuovi aspetti e possibilità» (*Id.*, *L'Epistola ai Romani*, 218s.). È questo il motivo per cui la teologia della fede di Barth può incontrarsi in modo positivo con l'istanza polemica di Feuerbach: entrambi fanno leva sulla qualità *antropocentrica* della tensionalità verso l'assoluto, e quindi sul carattere ultimamente *umano* della prospettiva religiosa.

Certo è lecito parlare di «esperienza» in rapporto al cristianesimo<sup>11</sup>, ma solo alla condizione di tener presente il dato fondamentale per cui essa «non è il nostro eventuale sperimentare esteriormente o interiormente Dio, non è la nostra eventuale pietà, non è una esperienza accanto ad altre, ma [...] la linea verticale, che passa attraverso e in gran parte anche sopra tutte le nostre pietà ed esperienze»<sup>12</sup>. C'è un «contrapporsi del divino all'umano» che non deve essere trascurato; nella fede, dono radicale di Dio, è inscritto un carattere di alterità che la distanza da ogni suo eventuale omologo a livello antropologico.

## 2. *La teologia come paradosso*

Può ora prendere avvio in modo più coerente il discorso sulla teologia e sui requisiti metodologici del suo progetto. «La teologia può naturalmente essere pura vanità. Ed effettivamente lo è, quando non è realistica, vale a dire quando non è umile. Il realismo della teologia consiste nel dedicarsi esclusivamente al compito di esporre la rivelazione»<sup>13</sup>. Il primato della rivelazione – il partire sempre, da parte del cristiano, da Dio – si traduce in criterio decisivo per la teologia: quest'ultima esaurisce il proprio compito nel porsi come l'esposizione della rivelazione. Della rivelazione, non della «dottrina»: la differenza, sostanziale, non deve in alcun modo venire sfumata. La teologia argomenta nel continuo rimando al suo oggetto, alla *cosa*, assunta nella sua complessività e strutturata in ordine al suo centro kerygmatico.

In questo orizzonte viene a delinearsi quello che a buon diritto può essere definito il carattere paradossale della teologia. Scrive Barth nel 1922, nel saggio dal titolo *La parola di Dio come compito della teologia*: «Come teologi dobbiamo parlare di Dio, ma noi siamo uomini e come tali non possiamo parlare di Dio. Dobbiamo essere coscienti di entrambe le condizioni, del nostro dovere e del nostro non potere, e proprio per questo rendere onore a Dio»<sup>14</sup>. In questo passaggio è racchiuso il senso della tesi dialettica: *non possiamo* parlare di Dio (a tale livello si radica il rifiuto sopra accennato nei confronti di ogni filosofia della religione), e allo stesso tempo *dobbiamo* par-

<sup>11</sup> Nonostante la sua diffidenza nei confronti di una categoria troppo segnata dalla tradizione della teologia liberale, lo stesso Barth afferma che «è vero che anche la *grazia* non è mai senza *esperienza* della grazia» (*ivi*, 211).

<sup>12</sup> *Id.*, *Il cristiano nella società*, in J. MOLTSMANN (ed.), *Le origini della teologia dialettica* (= Biblioteca di teologia contemporanea 25), a cura di M.C. LAURENZI, Brescia, Queriniana, 1976, 27-63: 36s.

<sup>13</sup> *Id.*, *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, a cura di H. GOLLWITZER, Bologna, Il Mulino, 1968, 86s.

<sup>14</sup> *Id.*, «La parola di Dio come compito della teologia», in *Le origini della teologia dialettica*, 236-258: 238.

lare di Dio. E se *dobbiamo*, di conseguenza anche *possiamo*; in virtù però non delle nostre forze, ma unicamente per grazia<sup>15</sup>.

L'uomo, come tale, è *incapax Dei*, è totale incapacità rispetto a Dio. *Dio è Dio, l'uomo è l'uomo*. Ciò può ancora essere determinato ricorrendo al binomio di possibilità e impossibilità: l'umanità vive nel regno della possibilità, Dio si dischiude come l'annuncio di ciò che risulta impossibile all'uomo. «L'uomo e il suo universo, il suo universo ancora così vivamente contemplato e sentito; un enigma, una domanda, niente altro. Nei suoi confronti Dio sta come l'*impossibile* nei confronti del possibile, come la *morte* nei confronti della vita, come l'*eternità* nei confronti del tempo»<sup>16</sup>. La questione teologica sarebbe destinata a rimanere, dal punto di vista dell'uomo, una domanda insoluta, una prospettiva priva di senso. Ma quello che all'uomo è impossibile diviene possibile in forza dell'annuncio della parola, con cui per l'uomo si dischiude un orizzonte del tutto nuovo.

Quanto detto a proposito della rivelazione vale in termini del tutto uguali per la fede. «La verità che *noi siamo* uomini nuovi sussiste per noi sempre soltanto al suo punto di partenza. E questo punto di partenza significa per noi la fine della visibilità e della concepibilità [...]. Noi possiamo soltanto, sempre e dovunque, e sempre e dovunque di nuovo, credere»<sup>17</sup>. Anche a riguardo della fede risuona imperioso il «non sappiamo» già applicato da Barth alla nostra conoscenza di Dio<sup>18</sup>. In fondo, «non sappiamo» che cosa sia la fede. Conosciamo bene (o, forse, supponiamo di conoscere) l'uomo vecchio, l'uomo incredulo e gravato dal peccato, mentre il regno della grazia – il regno della fede – lo intravediamo soltanto. Conosciamo con un certo margine di disponibilità il mondo del tempo, degli uomini e delle cose; il regno della grazia ci si presenta invece con un carattere di alterità che impedisce ogni sua riconduzione al dominio del già noto.

Non è lecito voler procedere «oltre» l'inizio. «La fede vive di se stessa perché vive di Dio»<sup>19</sup>. Ad essa va applicato il medesimo criterio incontrato a proposito della rivelazione: solo la fede è in grado di esprimere le ragioni attorno alla fede; ogni tentativo di comprenderla

<sup>15</sup> Tale punto di vista Barth ribadirà nella *Dogmatica ecclesiale*, definendo la teologia nei termini di un «discorso spezzato». «Ma l'ordine di parlare di Dio ci è rivolto – e proprio in ciò sta la sua autenticità – nonostante la nostra impotenza! Siamo obbligati a riconoscere che non possiamo vedere Dio e farne l'oggetto del nostro pensiero e che non possiamo parlare di lui, ma nel momento stesso in cui siamo obbligati a riconoscere tutto ciò, riceviamo l'ordine di parlare di Dio in tutti i casi, di non cessare più dal farlo» (Id., *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, 84s.).

<sup>16</sup> Id., *La parola di Dio come compito della teologia*, 245.

<sup>17</sup> Id., *L'Epistola ai Romani*, 126.

<sup>18</sup> *Ivi*, 219; cf 18s.

<sup>19</sup> *Ivi*, 15.

dall'esterno è una pretesa votata al fallimento. La fede non ha «ragioni», poiché è ragione a se stessa; in quanto «possibilità impossibile» essa è e rimane paradosso<sup>20</sup>. Fra Dio e l'uomo sussiste una infinita differenza qualitativa che neppure la rivelazione è destinata a colmare. Tutto questo riflette il dato di fatto fondamentale per cui l'uomo non può mai disporre di Dio. «Dio è Dio e non sarebbe più Dio se l'uomo potesse in tal modo riferirsi a lui. Egli fa di Dio una cosa tra cose nel suo mondo»<sup>21</sup>.

La teologia – proprio come la fede – deve essere anzitutto consapevole della sproporzione del compito a lei assegnato: come potrebbe infatti l'uomo pretendere di parlare di Dio senza cadere nella *hybris*, nella pretesa superba di oltrepassare il proprio limite? D'altra parte, come evitare di cadere nel silenzio assoluto a fronte del Dio ineffabile? Al riguardo, una indicazione preziosa e insieme suggestiva è formulata da Barth a partire dal passo scritturistico di Es 33, 11-23<sup>22</sup>. Qui si dice (v. 11) che il Signore parlava con Mosè «faccia a faccia», come un uomo parla con un altro uomo. Il significato di tale espressione emerge però solo in rapporto a quanto segue, che in parte contraddice la stessa concessione fatta da Dio a Mosè. Mosè chiede al Signore di camminare con il suo popolo; altrimenti, che scopo avrebbe uscire dalla terra di Egitto? Il Signore risponde annuendo: il popolo di Israele ha trovato grazia ai suoi occhi; egli non solo lo libererà dal faraone, ma si muoverà al suo fianco. Ma ancora Mosè non è contento: «Mostrami la tua gloria!» (v. 18), cioè il tuo volto; svelati nella pienezza della tua persona. Questa volta la richiesta di Mosè incontra il rifiuto del Signore. «Farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, davanti a te. Farò grazia a chi vorrò far grazia e avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia» (v. 19). Al passaggio del Signore, nello splendore della sua gloria, Mosè dovrà però nascondersi per non vederlo, e così non morire. Nell'atto di passargli davanti, Dio mette Mosè nella fenditura della roccia e stende la mano su di lui, affinché egli lo possa vedere, ma di spalle: appunto, nel suo atto di precedere e di accompagnare il popolo eletto. Unicamente così a Mosè è concesso di vedere la gloria di Dio: gli è consentito di vederla di riflesso, a partire dalla sua azione.

Nella ripresa della narrazione scritturistica, ora con linguaggio teologico, bisogna affermare che l'oggettività primaria – diretta – di Dio rimane inaccessibile. Questa, nell'eventualità della sua manifestazione, avrebbe la conseguenza di annientare l'uomo, di consumarlo nella sua ira, poiché «nessun uomo può vedere Dio e restare vivo» (v. 20).

<sup>20</sup> *Ivi*, 72s.

<sup>21</sup> *Ivi*, 225.

<sup>22</sup> *Id.*, *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, 34ss.

È invece possibile «parlare del Dio che si presenta e si rivela all'uomo nella oggettività secondaria della sua opera»<sup>23</sup>: precisamente a tale oggettività secondaria la teologia è sempre di nuovo rimandata nell'esecuzione del proprio compito.

*Hoc est Deum cognoscere, beneficia eius cognoscere*, ricordava con insistenza Melantone. La teologia rimane muta di fronte a Dio; può parlare unicamente *ridicendo* l'opera di salvezza da Dio compiuta in favore dell'uomo. Si determina perciò in ordine alla testimonianza resa a Dio in rapporto alla sua opera. La teologia è *azione seconda*, eco di quanto Dio ha compiuto a favore dell'uomo. Proprio per questo è sempre obbligata a procedere in stretto contatto con la Scrittura. A tale riguardo Barth non esita a sottolineare il *carattere biblico* delle riflessioni dogmatiche (e più ampiamente teologiche); pur senza cadere in forme di facile biblicismo, ritorna infatti insuperabile la prossimità della teologia al testo sacro, depositario della narrazione dei *mirabilia Dei*, pietra miliare da cui la riflessione successiva, pure chiamata ad un doveroso approfondimento, non deve mai distaccarsi<sup>24</sup>.

### 3. L'umiltà della teologia

«Si può dire ci siano grandi studiosi di anatomia (come il nostro rettore) o grandi musicisti (come Clara Haskil, soprattutto quando suonava i concerti per pianoforte di Mozart) ecc., ma parlare di grandi teologi è veramente una contraddizione in termini. In quanto teologo, non può essere grande, ma nel miglior dei casi, a suo modo, piccolo»<sup>25</sup>. La teologia è sempre una scienza umile, e ciò rappresenta una implicazione diretta di quanto detto sopra: la dipendenza dalla rivelazione la richiama di continuo al fatto che il centro del suo discorso rimane ultimamente indisponibile.

In struttura di chiaro parallelo, la teologia si riconosce in debito rispetto alla fede: è infatti quest'ultima a rapportarsi in maniera diretta alla rivelazione. La teologia si espone nei termini di un *actus reflexus*, mai di un *actus directus*: la rivelazione può essere raggiunta soltanto dalla fede, non dalla nostra facoltà di comprenderne e di intuirne le coordinate sul piano teorico. In generale si tratta anzi di non enfaticizzare, dal punto di vista della teologia, il profilo speculativo: se pure la teologia si configura anzitutto come un esercizio dell'intelli-

<sup>23</sup> *Ivi*, 35s.

<sup>24</sup> Cf *Id.*, *Die Kirchliche Dogmatik* I/2 (= Studienausgabe 6), Zürich, Theologischer Verlag, 1993, 912ss.

<sup>25</sup> *Id.*, *Iniziare dall'inizio. Antologia di testi* (= Giornale di Teologia 199), a cura di R.J. ERLER e R. MARQUARD, Brescia, Queriniana, 1990, p. 177.

genza, occorre tener presente che la fede, che della teologia rappresenta il paradigma, non si costituisce nei termini di un assenso nozionale, investendo invece l'uomo nella totalità delle sue dimensioni. La fede è adesione di tutto l'uomo – che insieme all'intelligenza suppone la volontà, il sentimento, l'azione – alla parola di Dio. Di conseguenza, la teologia sarebbe chiamata a interpretarsi anche come guida all'azione politica e sociale? E ancora, sarebbe possibile parlare di una qualità originariamente affettiva, «spirituale» della teologia? Barth non giunge a tali conclusioni, eppure l'attenzione al carattere di *passione* della ricerca teologica muove in questa direzione, nell'intento di evitare ogni risoluzione puramente teorica del suo percorso<sup>26</sup>.

In una parola non si deve dimenticare il carattere contestuale della teologia, tale per cui essa viene a toccare tutte le dimensioni dell'essere cristiani. «La teologia non può stabilire, pensare o metter sul tappeto delle verità che riposino su se stesse o che si mettano in movimento da sé: non può enunciare un'astratta verità su Dio, né sull'uomo, e neppure sul rapporto tra Dio e l'uomo [...]. La forma fondamentale della teologia è, conformemente al suo oggetto, la preghiera e la predicazione»<sup>27</sup>. La preghiera e la predicazione; l'incontro personale con Dio e il servizio ecclesiale alla parola non segnano due aspetti marginali rispetto al compito teologico vero e proprio, quasi una premessa a livello personale (la preghiera) e uno sbocco pratico (la predicazione). Al contrario, preghiera e predicazione rimandano al carattere complessivo della vicenda credente, che non può non rispecchiarsi nel suo approfondimento teologico.

Con ciò non si intende ricondurre la teologia all'imprecisione del linguaggio non scientifico, ovvero disegnarne i contorni come una

<sup>26</sup> Non si può del resto omettere di ricordare le chiare prese di posizione di Barth nei confronti del regime hitleriano, e più complessivamente il suo coinvolgimento diretto nelle discussioni che si svilupparono in seno alla Chiesa tedesca (e svizzera) di allora. In sede bibliografica basti il rimando al saggio, fortemente polemico in nome della libertà della Chiesa e della sua soggezione all'unico Signore Gesù Cristo, dal titolo *Esistenza teologica oggi?*, in Id., *Volontà di Dio e desideri umani. L'iniziativa teologica di Barth nella Germania hitleriana*, Torino, Claudiana, 1986, 11-44.

<sup>27</sup> Id., *L'umanità di Dio* (= Piccola biblioteca teologica 43), Torino, Claudiana, 1997<sup>2</sup>, 107. In un altro passo Barth afferma che «il primo e fondamentale atto di lavoro teologico, quello che poi risuonerà come tono fondamentale costante anche negli atti successivi, è la *preghiera*» (Id., *Introduzione alla teologia evangelica*, 196). Può sorprendere il fatto che Barth parli della preghiera nei termini espliciti del *lavoro teologico*, sia pure subito accompagnata dai riferimenti allo studio e al servizio; si tratta in ogni caso di «rimettere le cose al giusto posto» e di ricominciare ogni volta dalla rivelazione di Dio. «Il pregare ha inizio col movimento mediante il quale l'uomo vuole veder nuovamente chiaro che "è Dio colui che regna"» (*ivi*, p. 198). Tutto ha inizio da Dio, tutto è posto sotto la sovranità di Dio; lo è la storia, così come lo è la storia della teologia, dunque anche il lavoro del singolo teologo.

sorta di semplice «ripresa meditativa» della parola. Né si deve trascurare il profilo che investe la teologia in quanto disciplina «nella quale la Chiesa cristiana esamina scientificamente il contenuto specifico di ciò che essa dice di Dio»<sup>28</sup>. Eppure si tratta di una scientificità particolare, che non può ignorare la peculiarità dell'oggetto referenziale della sua ricerca: il pensiero teologico è sempre pensiero *della fede*, un pensiero generato dalla fede e che vive della fede. «Per diventare ed essere teologo uno deve *credere*. È giusto dire che colui che non è stato abilitato a credere non potrà mai avere la capacità di udire, di vedere e di parlare da teologo, ma potrà solo mettere in luce la propria brillante incapacità di colpire il bersaglio in tutte le discipline teologiche»<sup>29</sup>.

Si è detto che la teologia va sempre specificata come teologia *della fede*. Con una importante precisazione: la teologia non si propone di analizzare, di sottoporre al vaglio critico la fede stessa; al contrario la presuppone, ne è mossa e orientata. La fede non è mai al centro dell'investigazione teologica, come se fosse possibile stabilirne le condizioni di possibilità e di esercizio, «come se nel Credo della Chiesa la vera confessione di fede fosse il termine *credo* in quanto tale! [...] La fede è la *conditio sine qua non* e non già – come potrebbe esserlo? – l'oggetto e dunque il tema della scienza teologica»<sup>30</sup>. È la fede a dettare la direttiva della ricerca; in un secondo momento diviene possibile sottoporre la fede stessa a indagine critica, ma solo nella considerazione esplicita della sua prevenienza, nell'accoglienza cioè del fatto che essa *già esiste* all'inizio della ricerca. *Già esiste* nel senso complessivo del termine, in quanto fede della Chiesa, che la teologia è chiamata a testimoniare; *già esiste* in rapporto al singolo teologo, in quanto luogo ispiratore della sua indagine.

Anche per quanto concerne il lavoro di approfondimento critico occorre cioè ribadire che Dio, nel suo rivelarsi, non è anzitutto oggetto di riflessione, ma è il soggetto della sua azione libera e gratuita. La teologia resta così fino in fondo un'impresa paradossale; permane avvolta in un carattere di insondabilità che la collega alla dinamica dello *stupore*. «L'uomo non sarà mai liberato dallo stupore che costituisce la sana radice della teologia. Giacché l'oggetto della teologia non gli si presenta mai come un qualcosa di familiare, bensì come un qualcosa che sta sempre precisamente al limite della sfera pur ampia delle sue rappresentazioni [...]. *Stupore* ha a che fare con *miracolo*»<sup>31</sup>. Quello cui Barth si riferisce è il miracolo della fede, prima che della

<sup>28</sup> ID., *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, 87.

<sup>29</sup> ID., *Introduzione alla teologia evangelica*, 144.

<sup>30</sup> *Ivi*, 142.

<sup>31</sup> «*Verwunderung* [stupore] kommt von *Wunder* [miracolo]» (*ivi*, 111).

teologia in senso stretto; meglio è il miracolo della fede, dalla quale la teologia dipende, articolando la propria ricerca secondo una qualità di sempre desta gratitudine.

#### 4. *Il carattere ecclesiale della teologia*

«Ciò che caratterizza un lavoro teologico retto e utile è il fatto che esso si svolge in uno spazio il quale non solo ha finestre aperte sulla vita della Chiesa e del mondo (certo cosa buona e necessaria), ma soprattutto, ed è la cosa decisiva, riceve *luce dall'alto*; voglio dire: è aperto dal cielo, dall'opera e dalla parola di Dio, ed è aperto verso il cielo, verso l'opera e la parola di Dio»<sup>32</sup>. Si è già detto della centralità della parola di Dio; è ora necessario fermare l'attenzione sulle ulteriori coordinate dello svolgersi della teologia: lo sguardo sul mondo e il rimando ecclesiale.

La teologia è un carisma ecclesiale; svolge la sua funzione all'interno della Chiesa e pone le sue energie al servizio della Chiesa. Allo stesso tempo è fondamentale l'attenzione al mondo, agli eventi che segnano la storia degli uomini e delle istituzioni. Qualora questi due profili venissero dimenticati o comunque sottodeterminati, il progetto teologico finirebbe per risultare sfocato, rifluendo in una sorta di ricerca astorica, avulsa dal contesto concreto; ovvero, smarrendo l'*humus* ecclesiale, andrebbe perduto l'ambito naturale del suo esercizio, così che la teologia finirebbe per diventare una sorta di disciplina a se stante, come tale del tutto inutile e, prima ancora, impossibile nella sua risoluzione di pretesa autonomia.

In particolare è utile insistere sul carattere ecclesiale della teologia. «C'è dunque una *teologia* in questo senso specifico, cioè in senso proprio, perché, prima della teologia e senza di essa, si *parla* di Dio nella *Chiesa*»<sup>33</sup>. La funzione ecclesiale della teologia rinvia alla qualità previa della sua figura strutturale, ossia al suo vivere in forza della Chiesa, nel cui seno lo stesso annuncio di fede diviene possibile. La teologia segue la Chiesa perché segue – nel senso radicale di *insegue*, *persegue* – la fede; la teologia esiste perché esiste la Chiesa che la abilita, al proprio interno, all'ascolto della parola. Se non esistesse la Chiesa, pure la teologia sarebbe destinata a scomparire; se pretendesse di eseguire il proprio progetto in un regime di distacco rispetto alla Chiesa, la teologia subito smarrirebbe la propria rotta.

Il servizio ecclesiale e il servizio teologico hanno la stessa finalità: riconoscere che Dio ha parlato e parla agli uomini, e dunque aiutare gli uomini a porsi in ascolto della parola. Sul versante della teologia,

<sup>32</sup> *Ivi*, 197.

<sup>33</sup> *Id.*, *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, 88.

la sua specificità emerge nel suo essere *insieme* al servizio della parola e al servizio della Chiesa. Più precisamente, la teologia attua il proprio compito affinché la Chiesa si riscopra sempre di nuovo sottoposta alla parola di Dio. «La teologia deve prestare alla *comunità* e, nella comunità, specialmente ai suoi membri responsabili della predicazione, della catechesi e della cura d'anime, il servizio di incitarla e di condurla a confrontarsi continuamente con la questione del retto rapporto del suo parlare umano con la parola di Dio che ne è l'origine, l'oggetto e il contenuto»<sup>34</sup>.

La teologia si prospetta come il raccordo vivente tra la comunità e la parola: proprio in questo si esplica la sua *funzione critica*. Con ciò non si intende soltanto la dimensione di *rigorizzazione* del dato credente: tale aspetto, per quanto necessario, non esaurisce la questione, nella misura in cui rischia di estenuarsi univocamente sul versante teorico. Il profilo critico della teologia deve essere invece ricondotto, in maniera più contestuale, all'esercizio della memoria circa i compiti e i limiti della Chiesa stessa. «La teologia *guida* il discorso della Chiesa nel senso che le ricorda concretamente che esso rimane sempre un'opera umana fallibile, che deve essere vagliata per vedere se è all'altezza del suo oggetto o meno, è un'opera umana che può essere ben fatta soltanto a condizione che sia obbedienza alla grazia»<sup>35</sup>. Va ancora sottolineato che il discorso non verte qui in chiave specifica sulla teologia pratica, ma sulla teologia *tout court*: ad essa è affidato il compito di riportare l'attenzione della Chiesa al cuore del suo movimento, cioè alla fede, e dunque alla parola di Dio nella quale la fede trova la propria origine.

In questa luce la funzione della teologia e l'ambito più complessivo di azione della Chiesa, pur mantenendo le debite differenze, si incontrano necessariamente, appunto nell'identità del fine, e perciò nel riconoscimento della comune sottomissione nei confronti della parola. «La struttura della Chiesa non è scopo a se stessa, come non lo è la Chiesa. La struttura della Chiesa è il tentativo umano di servire alla parola di Dio, secondo questa stessa parola [...] per rendere ancora possibile l'incontro e la comunione immediata del Signore Gesù Cristo vivente con la sua comunità. Questo evento non dipende dall'iniziativa umana. Ma tocca a questa iniziativa togliere di mezzo ciò che lo ostacolerebbe. E proprio questo è il senso della struttura della Chiesa»<sup>36</sup>. Qualora la Chiesa dovesse pensarsi come fine a se stessa perderebbe il proprio significato: è questo il peccato originale di ogni «cristianità»,

<sup>34</sup> Id., *Introduzione alla teologia evangelica*, 91.

<sup>35</sup> Id., *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, 88.

<sup>36</sup> Id., *La Chiesa, Comunità vivente che si riunisce in Gesù Cristo, il Signore vivente*, in *La Chiesa*, Città Nuova, Roma 1970, 71-80: 79.

di ogni troppo rapida sovrapposizione tra la Chiesa e il Regno di Dio.

Alla Chiesa non è chiesto di mediare, quasi in modo diretto, l'incontro con il Dio vivente: anche questa sarebbe una forma di *hybris*. La Chiesa è piuttosto chiamata a *togliere di mezzo gli ostacoli* alla comunione con Gesù Cristo. Anche da questo punto di vista si chiarisce la funzione critica della teologia: additare alla Chiesa quando e come essa stia cessando di esercitare tale opera, quasi rovesciando l'ordine tra il mezzo e il fine. Così la teologia richiama la Chiesa all'*umiltà*, ossia al fatto che non è essa il fine, ma a sua volta uno strumento. In altri termini, compito della teologia è richiamare la Chiesa, nelle sue scelte storiche, all'assoluto primato di Dio; e lo può fare, come si è detto, perché essa stessa – la teologia – in primo luogo si riconosce umile, cioè essenzialmente sottoposta alla parola di Dio. In questo modo la teologia *accompagna* il cammino della Chiesa, senza esibire la pretesa di possedere la soluzione ad ogni problema in ordine all'evangelizzazione e alla pastorale, eppure sicura del suo punto di appoggio, costituito dal primato di Dio e della sua parola, e di riflesso consapevole della precarietà quando addirittura non ambiguità di ogni progetto umano.

### 5. *Le fatiche della teologia*

Prima di concludere il plesso di riflessioni concernenti la teologia e la modalità del suo esercizio, torna utile riprendere i tratti della sezione della *Introduzione alla teologia evangelica* dedicata ai *rischi della teologia*<sup>37</sup>. Qui l'accezione «rischio» non va intesa nel senso appena menzionato della perdita dell'umiltà, dunque del riferimento al primato della parola di Dio – in questo caso non si potrebbe più parlare di rischio, ma dell'abisso nel quale la teologia, e più globalmente la Chiesa, devono sempre guardarsi dal cadere – ma nell'ottica delle fatiche che possono segnare il lavoro del teologo. Tali fatiche vengono ricondotte da Barth a tre titoli: la *solitudine*, il *dubbio*, la *prova*.

«Colui che si dedica alla teologia [...] si trova subito e poi sempre più inevitabilmente immerso in una *solitudine* singolare e opprimente»<sup>38</sup>. Una solitudine che incombe sul teologo anzitutto a motivo della marginalità che grava sulle facoltà teologiche, del disagio che nasce da un confronto troppo spesso penalizzante con le altre facoltà universitarie<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Id., *Introduzione alla teologia evangelica*, 149-192.

<sup>38</sup> *Ivi*, 152.

<sup>39</sup> «Per rendersene conto si pensi al modo in cui, nella maggior parte delle nostre università, il *venerabilis ordo Theologorum* è solito condurre la propria esistenza: come la più distinta, ma anche come la più spettacolarmente *piccola* di tutte le facoltà, relegata pesantemente ai margini e spinta in ombra dalle sue sorelle ben più robuste almeno per personale e per strutture» (*ivi*, 152).

Una solitudine che si estende al parroco – la qualità teologica dell'impegno pastorale è particolarmente cara alla tradizione riformata da cui discende Barth – chiamato a operare all'interno di una cerchia di persone dove «quasi nessuno, a parte qualche collega non troppo lontano nello spazio e per le idee, è in grado di stargli accanto proprio nel faticoso compito a lui assegnato di spiegare e applicare il messaggio biblico e dunque proprio nel suo lavoro teologico»<sup>40</sup>.

Tale solitudine, va precisato, non ha alcuna attinenza con il temperamento personale del teologo, né investe quel limite di riservatezza che il lavoro scientifico reca con sé: è infatti evidente che l'immersione in una disciplina di ricerca impone inevitabilmente tempi e modi di concentrazione che distaccano da altre possibili attività. D'altra parte quella del teologo, quella del pastore, è una vocazione particolare; nel suo sforzo di comprendere la parola e di comunicarla agli altri egli si ritrova spesso isolato. È per questo che la solitudine cui Barth fa cenno può assumere uno spessore ancora più profondo, toccando non soltanto il lavoro del teologo ma la sua stessa esistenza credente, fino ad assumere i contorni di un vero e proprio senso di abbandono. Qualcosa di simile deve aver provato il profeta Elia in uno dei momenti di maggior smarrimento della sua vita (1 Re 19, 10): è la solitudine di chi non trova compagni di viaggio, e questo proprio là dove con più intensità desidererebbe trovarne, ossia nel cammino credente.

«Certo: la fede che fa di un uomo un teologo è la fede della comunità cristiana: è l'esercizio del privilegio, donato a tutti i cristiani *nel loro insieme*, di assentire alla parola di Dio, di riporre in essa tutta la propria fiducia, di obbedirle senza riserva. Al teologo dunque sembra non manchino «compagni di fede»<sup>41</sup>. Eppure un senso di abbandono assale talora il teologo, il pastore. E questo non perché uno si trovi solo *fisicamente*: gli edifici di culto e le case parrocchiali sono per lo più luoghi affollati. Ma sono affollati in maniera estrinseca; sono visitati da persone che in realtà non condividono, o condividono solo superficialmente il percorso umano e cristiano del pastore. Ciò che spesso manca non sono gli amici, tanto meno gli interlocutori nel senso più generico del termine, ma appunto i compagni di fede. La cosa può sembrare orgogliosa, poiché dà per scontato che il pastore *viva* della parola che studia e che predica; può anche suonare come una forma di disprezzo nei confronti delle persone che fanno parte della comunità cristiana o che entrano, a diverso titolo e con

<sup>40</sup> *Ivi*, 153. Si pensi, in sede biografica, allo stretto rapporto – insieme di amicizia e di collaborazione teologica – tra Barth, allora parroco a Safenwil, e Thurneysen, pastore nella vicina Leutwil.

<sup>41</sup> *Ivi*, 158.

diverse motivazioni, a contatto con essa. Eppure un senso di disorientamento assale il pastore, nella misura in cui percepisce la lontananza delle sue parole, che egli cerca di porre al servizio della parola, rispetto alla realtà della gente, i cui centri di interesse risultano palesemente decentrati rispetto al Vangelo e alla comunità cristiana.

Più grave ancora, ma non del tutto slegato da quanto sopra detto, è il caso in cui il pastore stesso finisca per perdere il riferimento alla verità esperienziale del vangelo. Solo davanti a Dio, egli si ritrova solo con se stesso, anche se attorno a lui ci sono molte persone. La solitudine cresce in maniera esponenziale, e solo in apparenza viene soffocata dalle cose e dagli impegni, quando non dalle distrazioni: il pastore *dovrebbe* vivere della parola, ma in realtà si ritrova a vivere di altro. È solo anche con se stesso, avendo ormai perduto il senso del proprio lavoro; prosegue nell'ordine della retorica, nell'utilizzo di formule in sé corrette ma avulse dal loro significato vitale. La comunità non aiuta più le persone ad incontrarsi con la parola; l'attività pastorale si riduce a *routine*; gli impegni, per quanto intensi, nascondono un vuoto difficilmente colmabile. Un simile pastore, un simile teologo non crede più fino in fondo in quello che dice e fa. È un uomo che vive – se manifestamente o segretamente, questo non ha importanza – in modo dualistico.

La solitudine è ormai trascinata nel *dubbio*. Non già il dubbio, certo non meno acuto e preoccupante, a proposito della verità: nell'eredità propria dell'epoca moderna, sulla scia mai sopita di Cartesio e del relativo spirito inquisitore anche il cristiano è portato, almeno in determinate occasioni, a dubitare di ciò che costituisce materia di fede. In realtà, si può aggiungere, la teologia vive di tale dubbio: è infatti la continua inquietudine per la verità a segnare il lavoro del teologo in una direzione che non può mai trovare una conclusione definitiva.

In gioco è però qui una seconda e più sottile forma di dubbio, che pone in discussione la vocazione stessa del teologo; esso concerne «l'inquietante problema se egli sia davvero tenuto ad imbarcarsi in tutta questa impresa»<sup>42</sup>. Una simile forma di dubbio non tocca uno o più nodi della teologia – la dimostrabilità dell'esistenza di Dio, la presenza reale nell'Eucarestia, la forza vincolante delle affermazioni magisteriali – ma il suo punto di partenza, e perciò l'insieme della sua struttura. Vale la pena di spendere la vita nella teologia? E a monte: vale la pena di fidarsi e perciò di obbedire alla parola di Dio? La cosa si acuisce ulteriormente quando il dubbio non nasce da contestazioni estrinseche, ma proprio in rapporto alla Chiesa, a motivo dei suoi limiti vistosi, per la superficialità e l'insignificanza del suo volto con-

<sup>42</sup> *Ivi*, 163.

creto. Vale la pena di spendere la propria esistenza a servizio di una simile Chiesa? Il suo vissuto non è abbastanza deludente da essere consegnato unicamente alla misericordia di Dio, nella rinuncia ad ogni tentativo di richiamo alla parola?

Non sempre è possibile uscire dal dubbio. In nessun caso si deve però disperare, ma piuttosto *sostenere* e *sopportare*. Bisogna saper sostenere, cioè portare nonostante il suo peso il fardello imposto dall'impresa teologica; e quindi sopportare, che non significa rinchiudersi in un atteggiamento di mera rassegnazione, bensì assumere con fierezza il coraggio dalla fede. È il tempo della *prova*. E non si parla qui delle prove dovute agli uomini, alle circostanze, neppure delle prove sofferte a motivo di incomprensioni in seno alla Chiesa. Talora – è questo il caso più forte – il teologo è messo alla prova da Dio stesso. «La “*prova*” alla quale la teologia si trova esposta è semplicemente l'evento con cui Dio si ritira da quest'opera intrapresa e avviata da uomini, nasconde il proprio volto dinanzi a questa loro attività e si volge lontano da essa; l'evento con cui Dio rifiuta – con tutte le conseguenze che ne derivano – la presenza e l'azione del proprio Spirito Santo a una tale attività»<sup>43</sup>.

Il giudizio di revoca pronunciato da Dio nei confronti di una determinata teologia può nascere da diverse cause. Barth ne evoca alcune, quali in particolare l'indulgere, da parte dei teologi, alla *vanità*<sup>44</sup> e all'*astrattezza*. In effetti, quest'ultima è una vera e propria malattia, che rischia di vanificare l'intera opera teologica riducendola a semplice esercizio speculativo, a mera dialettica verbale. Va subito detto che una teologia astratta non significa automaticamente una teologia sbagliata; può essere formalmente corretta, svolgersi in totale consonanza con la tradizione dottrinale della Chiesa. Il suo limite è di altra natura, ma non per questo è meno grave, e si rispecchia nel lavoro di un teologo che pure applica tutto il suo acume alla cono-

<sup>43</sup> *Ivi*, 174.

<sup>44</sup> «Proprio in un campo dove ognuno avrebbe tutti i motivi per fare del proprio meglio senza guardare né a destra né a sinistra e per restare poi sommamente contrito e umiliato di fronte a ciò che ha compiuto, la domanda sul “chi è il migliore tra noi” si affaccia almeno altrettanto interessante quanto l'umile e sobria domanda sulla cosa stessa. Sì, *chi* è il migliore; *chi* ha la più robusta forza di attrazione e ad esempio raccoglie il maggior numero di persone in Chiesa? *chi* ha il maggior numero di cresimandi? Oppure, all'università: *chi* ha più studenti? [...] – *di chi* sono i libri più notati e forse persino più letti? – *chi* è invitato a tenere lezioni persino all'estero, in Paesi vicini o lontani? In breve: *chi* illustra più brillantemente la propria disciplina? Se vi è un gruppo di persone di cui si dovrebbe poter dire: “Guardate come si amano!”, dovrebbe essere la categoria dei teologi! Invece costoro sono quasi proverbiali per lo zelo con cui rimuginano le molte cose che hanno continuamente in cuore e sulle labbra gli uni contro gli altri e con cui le trasferiscono nei loro scritti» (*ivi*, 178).

scenza di Dio, ma finisce per mancare il bersaglio, smarrendosi nel puro gioco del concetto. La teologia infatti non è un *lusso*, una «attività da salotto» attraverso cui entrare a pieno titolo nel cosiddetto mondo della cultura: la teologia è il confronto vivente con la parola di Dio, calata nella Chiesa e nella storia. Proprio per questo è una attività rischiosa, come rischiosa è l'avventura credente.

Solitudine, dubbio, prova: si tratta di dinamiche che possono segnare e di fatto spesso segnano l'itinerario del teologo. D'altra parte bisogna non dimenticare che la teologia rimane, anche e specialmente nel momento della fatica, una scienza improntata alla *speranza*. Il dubbio e la prova non hanno il diritto di ergersi a parola definitiva: proprio perché il nostro Dio è sempre un Dio della speranza, quella del teologo rimane – a dispetto delle fatiche e delle prove – un'attività improntata alla fiducia<sup>45</sup>.

## 6. *Conclusioni: la teologia oggi*

All'analisi dedicata alla *passione* teologica così come essa emerge dalla produzione barthiana è possibile aggiungere qualche considerazione conclusiva, finalizzata ad attualizzare le coordinate finora viste in riferimento alla situazione odierna. Il ruolo della teologia nella Chiesa e la conseguente attitudine del teologo: l'interrogazione non verte qui sul principio (il rapporto tra rivelazione, teologia e magistero<sup>46</sup>) quanto sulle modalità concrete del suo esercizio; lo sguardo è rivolto alle *condizioni storiche* del lavoro teologico, nella Chiesa e nella società italiana odierne.

Già ad una prima ricognizione emerge che la situazione nella quale la teologia è oggi chiamata a operare non è migliore di quella che Barth descriveva parlando di marginalizzazione della teologia rispetto alle altre più autorevoli (e finanziate) facoltà universitarie, e di solitudine – talora fino all'incomprensione – del teologo all'interno della Chiesa. Sul primo versante il discorso rimane aperto; in prospet-

<sup>45</sup> «Appunto questo Dio è anche la *speranza* dell'opera e della parola dell'uomo: è anche la *promessa* e quindi la *forza propulsiva* grazie alla quale quest'opera e questa parola possono e devono essere osate a dispetto di tutti i rischi cui sono esposte» (*ivi*, 189).

<sup>46</sup> A questo livello, si può precisare, la riflessione barthiana evidenzia la radice confessionale dalla quale nasce: la funzione della teologia quale giudizio sulla vita della Chiesa e, in parallelo, la sua assunzione prevalente nell'ottica della predicazione risultano egemoniche, rendendo estremamente difficili altri margini di considerazione. Si pensi in particolare all'analisi circa l'infrastruttura di pensiero atta a supportare criticamente gli enunciati teologici, che Barth elimina attraendola al destino della teologia naturale e in ogni caso risolvendola nella concettualità biblica, alla quale la teologia è sempre chiamata a conformarsi.

tiva si tratta di individuare modalità sempre più pertinenti di confronto tra l'istituzione teologica e il mondo sociale-culturale, nella consapevolezza che le condizioni di esercizio del lavoro teologico non sono indifferenti ai suoi risultati. La stessa collocazione dell'istituzione teologica al di fuori delle università statali può essere ridiscussa, nell'attenzione contestuale ai diversi fattori in gioco: da un lato la figura essenzialmente ecclesiale del lavoro teologico, dall'altro l'importanza del dialogo con l'istituzione accademica e i relativi ambiti di ricerca.

Va precisato comunque che il senso più acuto di disagio per la teologia nasce all'interno della Chiesa. La questione può essere riassunta nel modo seguente: nell'attuale contesto ecclesiale la teologia svolge una funzione ed esercita un ruolo di gran lunga inferiore rispetto alle sue potenzialità. Notevoli sono le energie sprecate, e questo non già a causa della pigrizia o dell'inerzia dei singoli e delle istituzioni, ma di un «quadro» che prevede in maniera se non esplicita, in ogni caso indotta, l'emarginazione del sapere teologico dai nuclei di maggiore rappresentatività della Chiesa. Basti pensare alla ridotta capacità del bacino di utenza delle facoltà di teologia, conseguenza di scelte sia strettamente ecclesiali (i seminaristi che si preparano al sacerdozio e gli studenti degli ordini religiosi per lo più percorrono il curriculum di studi presso sedi distaccate) sia concordatarie (la formazione degli insegnanti di religione non prevede la frequenza obbligatoria di una facoltà di teologia).

La Chiesa italiana, almeno al momento, non ha da temere dal confronto tra magistero e teologia, e ciò precisamente a motivo della debolezza strutturale di quest'ultima. Si tratta, è chiaro, di un giudizio sommario, che alcuni potrebbero ritenere ingiustificato; eppure è difficile contestare l'osservazione per cui *di fatto* la teologia si ritrova ai margini del tessuto ecclesiale. I teologi operano in condizioni di precarietà praticamente «a vita»; nel loro insieme le facoltà teologiche patiscono una debolezza tale da rendere quasi impossibile una loro effettiva incisività a livello istituzionale. D'altra parte, occorre aggiungere, la mancanza di un confronto serrato tra magistero e teologia non può che nuocere alla Chiesa stessa, alla quale viene sottratto un importante luogo di richiamo critico allo spessore evangelico della sua missione; e in fondo finisce per nuocere allo stesso magistero, posto che l'attenzione teologica rappresenta un elemento essenziale in ordine all'esercizio della sua funzione.

Un'ultima considerazione andrebbe addotta. Nella situazione attuale, senz'altro segnata dalla solitudine e dalla fatica, sarebbe auspicabile se non una esplicita condivisione, almeno una certa solidarietà tra teologi e, nel loro insieme, tra facoltà di teologia. L'isolamento patito dall'istituzione teologica sembra invece riflettersi, quasi freudianamente, in una sorta di ulteriore frazionamento delle singole

facoltà, talora degli stessi docenti. Stupisce il fatto che, nella debolezza contestuale, neppure le istituzioni teologiche sostengano, almeno per quanto è loro possibile, i docenti; che tra i teologi, anziché sorgere una sorta di competitività «buona», specchio di una stima obiettiva, nascano forme di diffidenza e di sospetto che conducono – nonostante le affermazioni di principio – a un'estrema individualizzazione del lavoro di ricerca. Può trattarsi di una reazione inconscia di difesa; in ogni caso tutti, singoli ed istituzioni, uscirebbero avvantaggiati da una maggiore affezione reciproca, se non di tipo «corporativo» almeno in chiave solidale, come trama di rapporti tra uomini mossi dallo stesso fine: l'approfondimento della rivelazione nel servizio alla Chiesa.

*Nondimeno* la teologia resta una scienza gioiosa. E resta tale perché convinta della preziosità del suo lavoro, la cui verità non dipende dai riconoscimenti esterni. La teologia resta gioiosa perché è consapevole che, forse, la sua debolezza e precarietà rappresentano il riflesso della debolezza stessa della Chiesa, e più a monte della difficoltà e precarietà del credere; difficoltà, si può aggiungere, resa ancora più acuta nell'attuale contesto di fine modernità. *Nondimeno* il teologo rimane un uomo appassionato: è infatti la passione – anzitutto per Dio, dunque per il fratello – a muovere il suo incessante riflettere, traducendosi in contributo fattivo, per quanto concesso e richiesto, alla vita della Chiesa. È perciò lecito concludere riportando ancora un passo di Barth in cui questi, come è solito fare, invita a «riconurre al suo inizio» il senso dell'essere cristiano, e perciò dell'essere teologo. «Un teologo dovrebbe essere sempre un uomo *contento* – non sempre visibilmente, ma sempre nel più profondo del cuore. Essere «contento» vuol dire, secondo il buon significato antico del termine tedesco *vergnügt*, aver trovato ciò che ci basta [*sein Genügen*]. «Accontentati del Dio della tua vita e taci». Se a qualcuno *non* basta Dio, quale altra cosa potrà mai bastargli nella comunità, quale altra cosa potrà mai bastargli nel mondo? Come potrà allora vivere da teologo?»<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> *Ivi*, 137.

## II. L'OBIETTIVITÀ DELLA TEOLOGIA

In stretto raccordo con la prima parte del saggio, dedicata alla figura della teologia e alla passione per il suo esercizio, prenderemo ora in esame, sempre sulla scorta degli scritti di Barth, quella che potrebbe essere sinteticamente definita la qualità *obiettiva* della sua teologia. La teologia rivolge la sua attenzione a un dato preciso, costituito dalla rivelazione; ora, centro della rivelazione è Cristo: la fedeltà all'*oggetto*, come si dovrà di seguito approfondire, impone l'immediata assunzione del principio cristologico quale asse portante del procedere. Insieme si è già ricordato il principio scritturistico: è infatti anzitutto nella Scrittura quale parola di Dio che l'evento di rivelazione ha trovato la sua autorevole attestazione. La teologia non può dimenticare la sua essenziale dipendenza dalla parola: è quest'ultima a decidere della bontà o meno di ogni asserto teologico. È d'altra parte evidente che, parlando di obiettività, l'intenzione non deve essere fraintesa: l'«oggetto» della teologia non rinvia a una verità dottrinale che chiede di essere codificata, tanto meno a una oggettualità cosificante, bensì alla vivente espressione dell'autorivelazione di Dio in Gesù Cristo. Obiettività significa dunque fedeltà alla vicenda dell'alleanza tra Dio e Israele, culminata in Cristo, e che attende la sua piena manifestazione nell'ordine escatologico<sup>48</sup>.

### 1. *Il primato dell'oggettività*

«Assieme con l'annuncio del Vangelo si proclama necessariamente anche il fatto che vi sono uomini i quali hanno ascoltato e accolto quel medesimo Vangelo. Ma la circostanza del nostro atto di fede costituirà pur sempre fin da principio solo una realtà di second'ordine, modesta e che perde d'importanza di fronte al fatto dominante vero e proprio che interessa la predicazione cristiana, di fronte *a che cosa* il cristiano crede ed attua come contenuto e oggetto della propria fede; esso è *quanto* dobbiamo predicare e ciò di cui tratta il simbolo apostolico: Io credo in Dio Padre, Figlio e Spirito Santo [...]. Il credo esplicita un tal "in", ossia l'oggetto della fede del quale vive la nostra fede soggettiva»<sup>49</sup>.

È questo il significato da attribuire all'accezione circa il *primato dell'oggettività*: la teologia non si occupa dell'atto di fede in quanto

<sup>48</sup> Il progetto qui sommariamente accennato verrà svolto facendo particolare riferimento, in virtù della loro sinteticità, alle pagine della *Dogmatica in sintesi*; in ogni caso l'intera produzione barthiana verrà tenuta sullo sfondo, nell'ottica della discussione dei nodi in essa presenti.

<sup>49</sup> *Id.*, *Dogmatica in sintesi*, 39s.

tale, ma discute e porta a chiarificazione l'oggetto cui la fede si rivolge, o meglio da cui la fede risulta generata. La figura della *fides quae* si espone in tutta la sua priorità rispetto alla *fides qua*; pur nella consapevolezza dell'inscindibile rapporto tra i due profili – non sussiste alcun dato di fede se non in quanto creduto – occorre ribadire che è sempre il primo a fondare e giustificare il secondo. Siamo al cuore della teologia barthiana, la quale, «tacendo quanto è soggettivo ed esponendo esclusivamente il credo oggettivo»<sup>50</sup>, si propone di esplicitare nella maniera più compiuta possibile il dato rivelato.

La teologia non si propone di chiarire dall'interno la dinamica dell'atto di fede. Barth si distanzia dal progetto, caro in particolare alla manualistica cattolica a lui coeva, della *analysis fidei* e dal relativo tentativo di precisare i vari momenti dell'atto credente, nella reciproca scansione tra ragione e fede, tra motivazioni razionali e grazia soprannaturale. Quella individuata da Barth è una lettura più unitaria<sup>51</sup>, che *presuppone* la rivelazione e dunque la fede e, sul fondamento di tale presupposto, cerca di comprenderne la dinamica complessiva.

Del resto, prosegue Barth, la stessa struttura del simbolo niceno suggerisce una chiara prevalenza della *fides quae* rispetto alla *fides qua*. L'espressione «io credo» non entra in sede costitutiva nella formula di fede; ne rappresenta la condizione, indispensabile ma insieme destinata a scomparire a favore dell'oggettività del dato creduto. Non solo l'approfondimento teologico, ma anzitutto la dinamica credente chiede di spostare l'asse della propria referenza, nell'ottica appunto di una sempre più compiuta oggettività. Decisivo non è l'atto del credere, e perciò le relative coordinate a livello esistenziale, psicologico, spirituale, ma il *che* del credere stesso; decisiva, in prospettiva, non è la modalità di appropriazione della giustificazione, bensì il fatto che Dio abbia giustificato l'uomo in Cristo Gesù.

Credo in Dio – Padre, Figlio e Spirito Santo; ossia credo nella salvezza e nella redenzione donatemi dal Padre nel Figlio suo. Credo, basandomi non sull'autorevolezza ed efficacia del mio atto di fede e delle azioni personali che ne conseguono, ma sull'azione di grazia di Dio nei miei confronti. Ciò ritorna con insistenza, anche se non senza qualche forzatura, in passaggi come il seguente: «Ciò ch'io compio credendo non ha importanza: l'essenziale è di sapere a che cosa sono stato invitato, il motivo per cui sono stato reso libero»<sup>52</sup>. *Ciò ch'io*

<sup>50</sup> *Ivi*, 40.

<sup>51</sup> Sull'avversione mostrata da Barth nei confronti di ogni indebita «scomposizione» del dato teologico si veda H. KÜNG, *La giustificazione* (= Biblioteca di teologia contemporanea 2), Queriniana, Brescia, 1979<sup>3</sup>, pp. 44s.

<sup>52</sup> K. BARTH, *Dogmatica in sintesi*, 43.

*compio credendo non ha importanza*; essenziale è l'oggettività del dato nel quale ripongo la mia fiducia. Al limite, la dinamica credente esula dalla possibilità stessa di essere esplicitata: è dono di Dio, e come tale va solo domandata e accolta con riconoscenza.

Certo, anche il momento soggettivo risulta implicato nell'azione di grazia operata da Dio in favore dell'uomo: salvandolo in Cristo, Dio dischiude all'uomo la possibilità della fede. «Per il fatto stesso che Dio è per noi, anche a noi è concesso d'essere per Dio. Dal momento ch'egli s'è donato a noi, noi possiamo dare a lui, in segno di riconoscenza almeno, il poco che possediamo»<sup>53</sup>. Anche a noi è concesso; anche noi *possiamo*, all'uomo, «per degnazione», si dischiude la possibilità di credere, nella riaffermazione comunque del primato dell'azione di Dio. Il carattere di libertà insito nell'atto di fede non investe la dinamica antropologica dell'apertura alla parola e dell'appropriazione personale della grazia, ma è inteso nell'ottica di uno stato di cose *liberamente concesso da Dio*. Dio concede all'uomo la redenzione e, con essa, la fede; la libertà si situa anzitutto sul versante di Dio, non su quello dell'uomo. Questo il punto decisivo: Dio, *oggetto* della teologia, rimane ultimamente il vero e proprio *soggetto* dell'atto credente<sup>54</sup>.

## 2. L'oggettività cristologica

Quanto finora detto risulterebbe ancora indeterminato, se si prescindesse dalla considerazione circa la centralità della figura di Cristo. L'*oggetto* della fede non è costituito da una verità o da una serie di verità astratte, né da Dio nel senso teistico del termine, ma appunto da Dio in quanto si è manifestato nella vicenda storica di Gesù Cristo. L'istanza dell'oggettività rifluisce nel principio cristologico: *oggetto* della teologia, e prima ancora della fede, è il Dio che in Gesù Cristo si è mostrato nel suo volto di definitiva benevolenza nei confronti dell'uomo. Tutto il testo della *Dogmatica in sintesi* ruota attorno al secondo

<sup>53</sup> *Ivi*, 45.

<sup>54</sup> Comprendere in maniera corretta l'accezione paolina di *fede*, scrive Barth nel suo commentario all'Epistola ai Filippesi, consiste «nel tralasciare il più possibile la *pistis* come determinazione dell'agire umano, attraverso l'uomo stesso, nel porre completamente l'accento sull'*oggetto* che fonda la *pistis*, e dunque sulla determinazione, sul giudizio, sulla illuminazione, sulla qualificazione – che hanno luogo nella *pistis* – dell'uomo per mezzo di Dio, ovvero di Cristo» (Id., *L'epistola ai Filippesi*, a cura di E. RANDONE, Torino, SEI, 1974, 164). Essenziale non è l'atto credente, ma il suo fondamento teologico (la grazia di Dio), ovvero cristologico (la grazia di Dio, nella sua attuazione in Cristo Gesù). «Per comprendere il concetto di *pistis* («fede») tutto dipende dal fatto che il presunto oggetto, Dio, venga inteso come il soggetto realmente operante. Credere significa afferrare Dio, e sempre di nuovo Dio, nella *sua* giustizia come soggetto che agisce» (*ivi*, 165s.). Il soggetto dell'atto credente non va identificato nell'uomo, ma nuovamente in Dio stesso.

articolo del *Credo*, non si tratta di un articolo sezionabile rispetto agli altri ma del fulcro dal quale tutta la formula di fede riceve il suo significato, della sorgente luminosa da cui tutto riceve la sua luce.

La teologia si declina dunque in modo essenziale come *cristologia*<sup>55</sup>. Interessante è vedere *in actu exercito* la portata del paradigma barthiano. La formula di fede nicena inizia con il riferimento a Dio Padre. Si è già citato un assioma caro al pensiero di Barth: *Deus non est in genere*. È ora il momento di assumerne il valore nell'ottica specifica della teologia, ossia del discorso *su Dio*: un discorso, appunto, che non può essere inteso come la specificazione (cristiana) di una interrogazione più ampia riguardante «Dio» o «il divino». «Dio non appartiene ad alcun genere. Quando noi cristiani parliamo di "Dio", possiamo e dobbiamo renderci conto che questa parola fin da principio indica una dissomiglianza assoluta, una radicale liberazione da tutto quel mondo della ricerca, delle supposizioni, delle elucubrazioni, del poetare e dello speculare dell'uomo»<sup>56</sup>. Dio non è l'oggetto delle nostre aspirazioni, l'ente supremo cui si possa pervenire per via speculativa; non è un concetto, tanto meno il frutto del cosiddetto «pensiero religioso». «Non avrebbe senso basarsi sulla pretesa coerenza delle argomentazioni filosofiche circa la sua esistenza. «Nella Bibbia non si trovano simili argomentazioni; bensì, in essa si parla semplicemente di Dio come di colui che non ha bisogno di dimostrazioni. Vi si parla d'un Dio che dimostra *da sé* ad ogni passo *se medesimo*»<sup>57</sup>.

L'istanza critica barthiana («non sappiamo!») ritorna in rapporto alla dicibilità delle attribuzioni divine. Che Dio sia libertà, amore, bontà, non possiamo affermarlo «per analogia» rispetto alla libertà, all'amore, alla bontà che vediamo tra gli uomini: un simile modo di procedere finirebbe per cadere nella pretesa equivoca di assegnare a Dio qualità in ultima istanza dedotte dall'uomo. L'intero discorso chiede invece di essere rovesciato, nella fedeltà al principio rivelazione e alla qualità assolutamente gratuita del suo attuarsi. La storia della salvezza rappresenta l'opera dell'*amore libero* di Dio per l'umanità; anche qui occorre però evitare di cadere dal concreto nell'astratto. «Io non direi: Dio è la libertà, oppure Dio è l'amore – anche se la seconda enunciazione è biblica. Non sappiamo che cos'è l'amore e non sappiamo che cosa è libertà. Bensì direi: *Dio* è l'amore, *Dio* è la libertà.

<sup>55</sup> «Per questo motivo, il secondo articolo del simbolo apostolico, ch'è quanto dire la cristologia, costituisce la pietra di paragone di tutta la conoscenza di Dio in senso cristiano e così pure di ogni teologia. "Dimmi che cristologia hai, e ti dirò chi sei!". Qui divergono le strade, qui si stabiliscono i termini del rapporto fra filosofia e teologia, tra rivelazione e ragione» (Id., *Dogmatica in sintesi*, 108).

<sup>56</sup> *Ivi*, 67.

<sup>57</sup> *Ivi*, 70.

Cioè, che cosa sia la libertà, che cosa sia l'amore dobbiamo impararlo da lui»<sup>58</sup>.

Identica considerazione vale in rapporto alla *paternità* di Dio. Dio è, prima di tutto, *padre*; sarebbe però incongruo attribuire a Dio la figura della paternità muovendo per analogia dall'esperienza della paternità umana, supposta nota. Di nuovo la prospettiva chiede un rovesciamento: la vera paternità è quella propria di Dio, e da questa deriva ciò che noi uomini possiamo conoscere come paternità; d'altra parte, dove è possibile incontrare la paternità di Dio se non nel Figlio Gesù Cristo, e in lui nel rapporto tra Dio e ogni uomo?

Il cerchio tende a chiudersi in maniera sempre più stretta in chiave cristologica. Neppure lo sguardo alla creazione consente di passare, per analogia, all'affermazione di un Dio creatore<sup>59</sup>. Anzitutto va evitato ogni discorso in termini astratti: la struttura del *Credo* non rimanda in generale al principio di creazione, bensì al *Dio creatore*. Lo stesso dato di creazione appare incomprensibile a prescindere da una rilettura unitaria, e più specificamente cristologica, dei vari articoli del simbolo di fede. «Se però Dio è stato conosciuto, e poi *riconosciuto* anche attraverso il mondo, tanto da far giungere ad una gioiosa lode alla sua gloria, ciò è potuto avvenire perché egli s'è potuto cercare e trovare lì dove è realmente: in Gesù Cristo. Essendosi Dio fatto uomo in Gesù Cristo, risultò credibile e manifesto, anche, che egli è il creatore del mondo. Non abbiamo due specie di rivelazione»<sup>60</sup>. Contro ogni risoluzione dualistica della riflessione a proposito di Dio – *De Deo creante / De Deo elevante* – Barth ribadisce l'assoluta unità dei due piani, articolata a partire dal suo nucleo cristologico. La scansione non si dà tra natura e soprannatura, come pretendeva la teologia di stampo manualistico, bensì tra l'affermazione e la negazione del dato rivelato.

Riprendendo gli estremi della questione, si tratta di ribadire l'assioma barthiano: non ha senso parlare di Dio in generale, solo la rivelazione ci parla di Dio in chiave non indeterminata e perciò fuorviante. Con più precisione, la rivelazione ci parla di Dio in chiave trinitaria, a partire dal Figlio Gesù Cristo. La stessa struttura ritorna in rapporto all'antropologia: non esiste alcun uomo «naturale», cui in un secondo momento si sovrapporrebbe la qualifica cristiana. La domanda «chi è

<sup>58</sup> *Ivi*, 72s.

<sup>59</sup> Sulla critica di Barth all'analogia, in particolare nella sua referenza all'argomentazione biblica fondata sul parallelo di Rom 1, 19-21, si vedano le argomentazioni in *Id.*, *Die Kirchliche Dogmatik* I/2 (= Studienausgabe 4), Zürich, Theologischer Verlag, 1993, 334s.; *Die Kirchliche Dogmatik* II/1 (= Studienausgabe 7), Zürich, Theologischer Verlag, 1986, 131s.

<sup>60</sup> *Id.*, *Dogmatica in sintesi*, 89.

l'uomo?» trova risposta unicamente nell'ottica della grazia, dunque nel modello costituito da Gesù Cristo. «La grazia di Dio in Gesù Cristo, essendo il fondamento *ontologico*, è anche il principio che permette di *conoscere* la creatura umana [...]. Se crediamo di sapere qualcosa dell'uomo anche a prescindere dalla grazia, il nostro è solo un sapere immaginario: a ben guardare è costituito da ipotesi di lavoro che scaturiscono da ciò che l'uomo pensa di se stesso»<sup>61</sup>.

Come si può facilmente notare, lo schema è il medesimo: anche dell'uomo è impossibile dire alcunché a prescindere dalla sua rilettura a partire dalla grazia di Cristo, che si evince come il criterio insieme ontologico e noetico dell'antropologia. Finché si sceglierà un punto di partenza diverso dalla figura di Gesù Cristo, non si potrà varcare il livello di quella che potrebbe essere definita una «fenomenologia dell'umano»: una simile elaborazione, non necessariamente falsa, è frutto di semplice introspezione e proiezione. In una parola, si tratta di un procedimento estraneo alla logica della rivelazione. Di nuovo l'analisi è ricondotta al suo principio: in Gesù Cristo abbiamo contemporaneamente il rimando a Dio in quanto Padre e all'uomo in quanto fratello. Ciò si rispecchia nel mistero dell'incarnazione, dunque nella *duplice natura* di Gesù Cristo. In lui abbiamo la presenza e la rivelazione del vero *Dio* e del vero *uomo*; per questo, tanto di Dio quanto dell'uomo è impossibile parlare se non in chiave cristologica.

### 3. *L'oggettività soteriologica*

La possibilità di essere uomini si dischiude a partire dall'esistenza dell'uomo Gesù Cristo. L'essere dell'uomo va inteso in modo radicale come essere *in Cristo*: ciò disegna un dato storico-ontologico che precede, fondandolo, l'esercizio della libertà da parte dell'uomo. Come si è detto in gioco, quando si parla della rivelazione, non è in prima battuta la fede nel senso dell'autodeterminazione dell'uomo, bensì il destino stesso di Dio. «L'uomo non ha a questo riguardo nessuna possibilità di scelta. Certo, chiedersi se e come l'uomo possa conoscere questo suo prossimo [cioè Gesù] e che posizione prenda nei suoi confronti è importante, ma queste domande sono secondarie di fronte a quella che è già risolta in partenza: è possibile essere uomo senza questo prossimo? Questa domanda ha ricevuto una volta per tutte una risposta negativa e ciò vale per tutti gli uomini»<sup>62</sup>.

Il discorso è ricondotto al carattere oggettivo della rivelazione: la libertà dell'uomo non è esclusa – anzi, propriamente essa è esigita, per rapporto al significato dell'esistere – eppure rappresenta qualcosa

<sup>61</sup> Id., *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, 189.

<sup>62</sup> *Ivi*, 192.

di indotto a fronte della centralità del *fatto* che in Cristo Dio abbia redento l'umanità. La salvezza non costituisce il *punto di arrivo* dell'esistenza, quasi il coronamento del cammino della libertà, bensì il suo *punto di partenza*. In senso rigoroso il cristiano *non ha da ottenere più nulla*; tutto è già stato ottenuto, tutto è stato donato in forza della salvezza operata da Dio in Cristo.

Barth certo forza i termini del discorso, quando afferma: «per l'uomo l'essere senza Dio non è dunque una possibilità, ma è l'impossibilità ontologica. L'uomo non è senza, ma è con Dio. Con ciò naturalmente non vogliamo dire che non ci siano uomini atei. Indubbiamente il peccato è un fatto, è una scelta. Ma appunto, il peccato non è una possibilità, ma è per l'uomo l'impossibilità ontologica. Poiché siamo assieme a Gesù, siamo anche assieme a Dio. Ciò significa che il nostro essere non include, ma esclude il peccato»<sup>63</sup>. La non-salvezza rappresenta una «impossibilità ontologica»; non è possibile rovesciare l'ordine della storia, annullare l'efficacia della croce di Cristo e la sua redenzione nei confronti dell'umanità.

Quanto detto suppone la precisazione del profilo *singolare*, e perciò *definitivo* rivestito dalla vicenda cristologica. Cristo è morto *una volta per tutte*; il giudizio di Dio che incombeva sull'uomo si è trasformato in misericordia e salvezza. Ciò non comporta, precisa Barth, che anche la nostra conversione sia definitiva; questo «una volta per tutte» riguarda soltanto Cristo, non noi. «Se però noi crediamo in lui, l'espressione vale anche per noi. In Gesù Cristo, che è morto per noi, l'uomo diventa per la risurrezione il figlio diletto di Dio, il quale vive del beneplacito e per il beneplacito di Dio»<sup>64</sup>.

L'affermazione barthiana risulta chiara nel suo contenuto e nella sua intenzione. La Pasqua non è soltanto un evento *passato*, unico nel suo carattere di definitività storica, ma è anche un evento *presente*, tale da illuminare con la sua potenza la nostra esistenza attuale. Nella vittoria di Cristo tutto si è rovesciato, e all'uomo è dato di entrare nel regno dell'umanità nuova. «Il messaggio pasquale è l'annuncio d'una vittoria già raggiunta. La guerra è finita – anche se qua o là vi sono pattuglie che ancora sparano, ignare della capitolazione.

<sup>63</sup> *Ivi*, 195. Molto interessanti, in parallelo a quanto stiamo esponendo, ritornano le riflessioni svolte da Barth nel *Breve commentario all'epistola ai Romani* (= Giornale di teologia 138), a cura di M.C. LAURENZI, Brescia, Queriniana, 1990<sup>2</sup>. Commentando Rom 7, Barth precisa che «Paolo descrive l'importanza e gli effetti della legge, dalla quale nella fede appunto siamo liberati, per la quale noi stessi nella fede non siamo più disponibili; in cui dunque si presenta una situazione che può interessarci ancora solo come la situazione del nostro passato, superata nella fede [...] per cui non possiamo più peccare, dato che non ne siamo più capaci» (*ivi*, 92s.).

<sup>64</sup> *Id.*, *Dogmatica in sintesi*, 182.

Il gioco è fatto, per quanto rimangano ancora alcune mosse. Praticamente siamo arrivati già allo scacco matto [...]. L'annuncio pasquale viene a dirci che i nostri amici: il peccato, la maledizione e la morte, sono stati debellati. Ormai non ci possono più nuocere»<sup>65</sup>.

Decisivo è il fatto che Gesù Cristo abbia vinto la morte e ci abbia consentito di entrare nel regno della risurrezione. Si apre così un tempo nuovo, il tempo in cui il Cristo risorto «siede alla destra di Dio Padre». L'addio che Gesù dà ai suoi discepoli prima di ascendere al Padre non significa soltanto una fine, bensì anche un nuovo inizio: si apre il tempo della Chiesa, che durerà fino alla fine della storia. Sarebbe però un fraintendimento pensare a tale inizio come a una sorta di continuazione della venuta di Cristo. L'inciso è di carattere fondamentale, nel senso di evitare ogni interpretazione della vita della Chiesa come un prolungamento della rivelazione nel senso costitutivo del termine. «Tutto è compiuto!»: le parole di Gesù in croce (Gv 19, 30) vanno accolte alla lettera. «A quest'ultimo proposito non si dovrebbe affermare semplicisticamente che l'opera di Gesù Cristo prosegue nella vita dei cristiani e nell'esistenza della Chiesa [...]. Ciò che è avvenuto in Gesù Cristo non ha bisogno di continuazioni»<sup>66</sup>.

Bisogna dunque evitare di pensare che la Chiesa, nella sua qualità testimoniale nei confronti della rivelazione, «aggiunga» qualcosa al carattere salvifico della vicenda cristologica. Certo, prosegue Barth, vi è sulla terra un luogo che è lo «specchio» di quanto avviene in cielo; ma è un rispecchiarsi per analogia, o meglio per *adombramento*. La responsabilità della Chiesa rispetto al mondo risiede nella parola di cui essa è depositaria, e che le è chiesto di proclamare fino alla fine dei giorni; con ciò è però formulato anche il suo limite, poiché la verità che essa proclama non è in suo possesso. La sua essenza consiste in un costante rimando all'altro: al cielo, non alla terra; a Dio, non agli uomini. La sua missione sta nell'*additare* – come Giovanni Battista nelle pale di Matthias Grünewald, uno degli artisti maggiormente cari a Barth – Gesù crocifisso, mantenendo la lucida consapevolezza che il salvatore è *un altro* rispetto a lei.

#### 4. *Cristo* al nostro posto

Essenziale è ora focalizzare il *come*, la modalità attraverso cui questo altro, Gesù Cristo, ci salva. Al riguardo ci possiamo inizialmente ispirare al seguente passaggio della *Dogmatica in sintesi*, inerente al punto del Credo che recita: «*Patì...*». «Per il catechismo di Heidelberg «*patì*» significa: la vita di Gesù ha portato su di sé l'ira di Dio. Essere

<sup>65</sup> *Ivi*, 183s.

<sup>66</sup> *Ivi*, 189.

uomo significa, davanti a Dio, aver meritato quell'ira [...]. Il mistero più profondo di Dio è invece che Dio stesso non abbia esitato, nell'uomo Gesù, a prendere il posto del peccatore e farsi tale anche lui.<sup>67</sup>

È qui formulata nei suoi estremi la tesi della giustificazione. Ogni uomo risulta colpevole davanti a Dio e porta su di sé, a prescindere dalla qualità delle sue azioni, la minaccia della sua ira. Riecheggia inequivoco il pensiero di Paolo: affidato a se stesso il mondo non potrebbe sussistere, sarebbe consegnato al giudizio di Dio e perciò alla distruzione<sup>68</sup>. Al mistero del peccato si contrappone però il mistero della salvezza, tale per cui Dio, in Gesù Cristo, trasforma il *No* nei confronti dell'uomo nel *Sì* della sua assoluta benevolenza. E questo per pura grazia, indipendentemente dalla legge, indipendentemente dalle opere buone dell'uomo. Proprio mentre Dio si adira contro l'incredulità dell'uomo, e mentre l'uomo si scontra con il *No* del giudizio divino, Dio si rivela come il creatore del mondo e il Signore di tutte le cose. Mentre dice il *No*, Dio pronuncia anche il *Sì*<sup>69</sup>.

Con più precisione, il *No* del giudizio di Dio si trasforma nel *Sì* della salvezza nel momento in cui il Figlio di Dio, l'unico uomo giusto, prende il posto dell'uomo facendosi egli stesso peccatore e sottoponendosi all'ira di Dio. La riconciliazione dell'uomo con Dio si compie in virtù del fatto che Dio stesso si mette al posto dell'uomo; di conseguenza l'uomo viene collocato al posto di Dio, nella situazione primordiale di giustizia. È questo il *mirabile scambio* che porta a definitiva esplicitazione la verità dell'incarnazione; è lo scambio delle due nature, da non leggere anzitutto in chiave «fisicistica» (l'incontro delle due *physis*, quella divina e quella umana) ma soteriologica.

La figura dello *scambio* tra Dio e l'uomo porta ad unità i misteri dell'incarnazione e della redenzione. L'assunzione della natura umana da parte di Dio in Cristo non solo rimanda temporalmente, ma svela la propria verità sulla Croce, dove Cristo prende nella maniera più radicale il posto dell'uomo: il castigo di Dio nei confronti dell'uo-

<sup>67</sup> *Ivi*, 161s.

<sup>68</sup> Come è noto, Barth costruisce la prima parte del suo commento all'*Epistola ai Romani* facendo leva sulla figura dell'*ira di Dio*, sul *No* del giudizio di Dio sul mondo. «L'*ira di Dio*» è il giudizio sotto il quale stiamo, finché non amiamo il Giudice. Il «No» che ci è opposto, finché non lo affermiamo. La protesta, sempre ed ovunque notificata contro l'esserci e l'essere così del mondo, finché non la facciamo nostra [...]. Il giudizio sotto il quale stiamo è un fatto, indipendentemente dalla posizione che prendiamo verso di esso. Esso è il fatto più significativo della nostra vita» (Id., *L'Epistola ai Romani*, 18).

<sup>69</sup> «La giustizia di Dio è il «Nondimeno!» col quale Dio si dichiara nostro Dio e ci considera come suoi, e questo «Nondimeno!» è inconcepibile, senza motivazione, fondato soltanto in se stesso, soltanto in Dio» (*ivi*, 67s.).

mo peccatore non viene dissolto, ma spostato di obiettivo in senso salvifico. Adesso è Cristo a subire la morte riservata al peccatore – «*Maledetto chi pende dal legno*», ricorda Paolo citando il libro del Deuteronomio (Gal 3, 13; cf Dt 21, 23) – liberando con ciò l'uomo meritevole di tale sorte.

Da notare è ancora che Barth non insiste affatto sui patimenti di Cristo in chiave «dolorifica». Siamo lontani dalla teologia pietistica del '600-'700. Ciò che conta non è *quanto* Gesù abbia sofferto, bensì *il fatto* che egli, l'uomo giusto per eccellenza, abbia subito la morte riservata ai malfattori, e più precisamente ai bestemmiatori della legge. La sofferenza estrema di Gesù, il Figlio di Dio, consiste nel suo ritrovarsi abbandonato da Dio e dai legittimi rappresentanti della sua legge, i quali per primi, proprio nell'intento di salvaguardare il diritto di Dio, lo mettono a morte. Gesù, il Figlio di Dio, è eliminato per ordine dei supremi esponenti della legge di Dio.

Ma appunto qui si rivela in modo definitivo (e certo sorprendente, se rapportato a certi paradigmi teologici) l'evento della salvezza: la giustizia, che Gesù esibisce non a propria difesa ma a salvezza dell'uomo, si manifesta nel fatto che in essa Dio *rende giusto* l'uomo. Gesù non ha bisogno che la sua giustizia venga computata a sua discolpa; eppure egli accetta la somma ingiustizia al fine di rendere giusto l'uomo. Ciò rende ragione insieme dell'ira di Dio (che non viene dissolta, ma portata a compimento) e del suo trasformarsi in salvezza per l'uomo. «La sentenza di Dio viene eseguita, il divino diritto fa il suo corso, in modo però che quanto toccava all'uomo di subire, viene sofferto da quest'Uno, il quale nella sua qualità di Figlio di Dio prende il posto di tutti gli altri»<sup>70</sup>.

*Al nostro posto*, ossia nel luogo del giudizio, ora non siamo più noi uomini, che dal giudizio di Dio verremmo necessariamente annientati, ma è lo stesso Figlio, il quale ha adempiuto tale giudizio prendendo il nostro posto come uomo. Con ciò si è compiuto l'essenziale per

<sup>70</sup> Id., *Dogmatica in sintesi*, 178. Non diversamente leggiamo, nella *Dottrina dell'elezione divina*: «Tale giustificazione del peccatore non significa che Dio non prenda sul serio il peccato, né che cessi di rendere l'uomo responsabile; significa invece che Dio si dichiara solidale con il peccatore colpevole, si mette al suo posto per subire tutte le conseguenze del male e soffre così lui stesso tutto quanto l'uomo doveva soffrire. Non significa che Dio perdona semplicemente senza chiedere altro; significa invece che Dio prende su di sé la pena che doveva seguire a quanto resta imperdonabile» (Id., *La dottrina dell'elezione divina. Dalla Dogmatica ecclesiastica di Karl Barth*, a cura di A. Mota, Torino, UTET, 1983, 425s.). Il riferimento alla *Dottrina dell'elezione divina* è comunque utile al fine di svolgere in maniera più adeguata l'argomentazione; l'orizzonte di pensiero non muta, anche se chiede di essere completato nella considerazione dell'uomo in quanto questi è chiamato, in Cristo, a «partecipare alla vita divina con un comportamento umano che costituisca una rappresentazione e un riflesso della gloria di Dio e della sua opera» (ivi, 812).

il nostro destino di uomini: il grande *No* dell'ira divina si è trasformato nel *Sì* della sua benevolenza. Il luogo di tale scambio è precisamente la Croce: adesso la *nostra* storia è la *sua* storia; il *nostro* peccato è il *suo* peccato.

5. *L'esito della salvezza*: tutto è al suo posto

Quale diretto correlato della giustificazione si deve affermare che tutto è ormai in ordine, a posto; con più precisione, tutto è *al suo posto* perché Gesù Cristo è stato condannato *al posto* dell'uomo. Tutto è al suo posto, redento dalla croce di Cristo; tutto, il bene come il male, era destinato all'ira; ora tutto, il bene come il male, è entrato nel regno della salvezza. Possiamo allora rendere lode anche degli errori, dello stesso peccato, nella misura in cui anch'esso è stato assunto nell'orizzonte positivo della grazia.

Del resto, tale opera di riconciliazione non è onere nostro: essa è stata compiuta per noi da Dio, una volta per tutte. In questo senso possiamo affermare che Gesù Cristo è *nostro Signore*: avendo egli sottomesso a sé ogni potere, la realtà poggia su un ordine completamente nuovo. «Questa constatazione che siamo suo possesso, questo rapporto nostro con lui, non implica come prima cosa una qualità *morale* o anche *religiosa*, bensì essa poggia su una situazione reale, su un *ordine obiettivo*. L'aspetto morale e religioso è *cura posterior*. C'entra necessariamente, come è chiaro, anche qualcosa di morale e di religioso, ma innanzi tutto le cose stanno semplicemente *così*, cioè che noi apparteniamo a lui»<sup>71</sup>. La libertà dell'uomo non è esclusa, ma entra per così dire in seconda battuta, senza inerire il carattere essenziale della giustificazione, che ha già trovato il suo compimento nella grazia di Cristo.

È lecito parlare della teologia barthiana nei termini di una cristologia escatologica<sup>72</sup>: a rigore, dopo la Pasqua di Cristo non vi è più alcuna «storia». L'opposizione tra legge e vangelo, tra peccato e grazia - in altri termini: il regno della libertà dell'uomo, con le sue luci e i suoi drammi - ha trovato in Cristo la sua definitiva risoluzione. Il peccato è stato vinto, e come tale segnala una possibilità ormai superata. Se agli occhi dell'uomo vecchio la fede rappresentava una «possibilità impossibile»<sup>73</sup> ora, nell'orizzonte della giustificazione, è il peccato a costituirne una sorta di impossibilità, di vera e propria «contraddizione ontologica». Non è possibile invertire il piano della storia, far sì che

<sup>71</sup> Id., *Dogmatica in sintesi*, 142.

<sup>72</sup> «Un cristianesimo che non è in tutto e per tutto e senza residui escatologia, non ha niente da fare con Cristo» (Id., *L'Epistola ai Romani*, 295).

<sup>73</sup> *Ivi*, 74; cf 219; 317.

la Pasqua non sia accaduta, che Gesù Cristo non sia nato e morto per noi, che l'ira di Dio non si sia mutata in benevolenza. Ma se questo è impossibile, altrettanto impossibile diventa, per l'uomo, porsi al di fuori del piano della redenzione. Il male, il peccato, la stessa categoria del nulla vengono a equivalere nell'ordine dell'impossibilità, ossia nell'ordine di ciò che è stato vinto dall'opera di Dio.

Ogni antitesi è stata dunque superata in Cristo. «Ecco la giustificazione: Dio compie per noi, al posto nostro, ciò che noi non possiamo fare. Io sono spinto fuori dal mio banco, e se ora c'è qualcosa ancora da dire contro di me, il fatto non riguarda più me, bensì colui che siede al mio posto. E chi ha da lamentarsi nei miei riguardi, – il diavolo, l'intera sua coorte e il caro prossimo, – chiunque sia, ardisca pure di farmisi contro; ora al mio posto c'è lui. Ecco la mia situazione. Sono stato assolto e posso rallegrarmene, perché le accuse non mi riguardano più. La giustizia di Gesù Cristo è ora la mia giustizia. Questo vuol dire perdono dei peccati»<sup>74</sup>. Il principio *al nostro posto* viene esteso in maniera del tutto consequenziale al versante escatologico: Cristo verrà giudicato, come giusto, al nostro posto. Per quanto riguarda noi, ciò su cui verremo giudicati nel giorno finale non sarà l'obbedienza ai comandamenti – in questo caso l'esito sarebbe comunque negativo, e noi saremmo destinati a una inevitabile condanna – ma il nostro affidamento alla grazia.

Il vero peccato, precisa infatti Barth, consiste nell'incredulità, e più puntualmente nella pretesa di autosalvezza. Il peccato non risiede nella trasgressione delle norme ma nell'idolatria, nel rifiuto di accogliere la parola gratuita della salvezza, ovvero nel farla dipendere dalla nostra azione. Il vero peccato consiste nel voler rimettere la legge al posto dell'evangelo, e quindi nel considerare la salvezza come un oggetto di conquista da parte nostra, anziché come un dono già realizzato da parte di Dio. In una parola, il peccato consiste nel «tornare a volersi giustificare e santificare da soli»<sup>75</sup>. Una simile pretesa, facendo leva sulle qualità migliori e sul profilo ideale della persona, può tornare utile in ordine all'edificazione della società e perfino della Chiesa, eppure va smascherata come non cristiana: nel suo nucleo la rivelazione afferma che la salvezza non dipende in alcun modo dall'uomo, ma unicamente da Dio.

È evidente che l'escatologia barthiana è segnata da una netta prevalenza del già rispetto al *non ancora*. Il rimando escatologico – che permane, nella misura in cui il cristiano continua a camminare lungo le vie della storia – non investe il dischiudersi di una rivelazione ulteriore, di una dimensione totalmente nuova di Dio e del suo amore,

<sup>74</sup> Id., *Dogmatica in sintesi*, 223.

<sup>75</sup> Id., *Breve commentario all'epistola ai Romani*, 109s.

ma assume il carattere del definitivo manifestarsi di una salvezza già reale fin da ora. «Ecco il nostro futuro: in esso ci sarà mostrato che nella nostra esistenza e in questa brutta storia del mondo e – miracolo su miracolo – nella ancor peggiore storia della Chiesa, tutto era giusto e buono. Noi vediamo che i nostri raccolti non vanno bene, e i giornali portano cattive notizie. Tuttavia un giorno ci sarà manifestato che era giusto così, perché al centro degli avvenimenti c'era il Cristo»<sup>76</sup>.

Un giorno ci verrà svelato che tutto era giusto e buono, ovvero che tutto era *al suo posto*. Tutto, e non solo ciò che era stato operato conformemente alla norma evangelica o in ogni caso secondo retta intenzione. «Tutto era giusto e buono»: anche il male, dunque? L'affermazione barthiana non si propone di liquidare in modo sbrigativo ogni criterio di valutazione dell'agire dell'uomo. Il giudizio va comunque lasciato a chi spetta, ossia a Dio solo, senza in ogni caso dimenticare che colui che un giorno porrà gli uni alla sua sinistra e gli altri alla sua destra è colui che si è sacrificato *al nostro posto* a fronte dell'ira di Dio.

Come detto, il giudizio escatologico non consisterà nello svelarsi di cose nuove, inaudite; tanto meno nell'assolvimento di un esame minuzioso sulla bontà o meno del nostro operato in vita. Il giudizio di Dio non risuonerà nell'alternativa tra il «sì» e il «no» di Dio, ma nella piena manifestazione del suo «sì». «Che cosa reca l'avvenire? Non una nuova svolta nella storia, bensì la rivelazione di ciò che già esiste. Si tratta del futuro, ma del futuro di quelle cose di cui la Chiesa *serba il ricordo*: cose che sono avvenute una volta per tutte. L'alfa e l'omega coincidono»<sup>77</sup>. La storia e l'escatologia si trovano racchiuse nel loro punto di unità, costituito dall'evento escatologico per eccellenza, ossia nella croce di Gesù Cristo, in cui tutto ha ormai trovato la sua verità.

D'altra parte, se le cose stanno in questo modo, quale spazio rimane per la libertà dell'uomo? In quale rapporto si pongono, rispettivamente, la storia (o, meglio, l'eternità) di Dio e la storia dell'uomo? La ripresa conclusiva del pensiero di Barth impone la discussione di tali domande per rapporto al margine di storicità che inerisce l'uomo e la sua vicenda credente.

## 6. La storia dell'uomo nell'assoluto primato della grazia

Vi è un aspetto della teologia di Barth che merita anzitutto di essere rimarcato: il suo esporsi con un tratto ottimistico, liberante, conseguenza del forte decentramento rispetto ad ogni determinazione antropocentrica. Di qui scaturisce ancora quella carica di umori-

<sup>76</sup> Id., *Dogmatica in sintesi*, 199.

<sup>77</sup> *Ivi*, 200.

smo e ironia così tipica in Barth, segno di una sana relativizzazione nei confronti della realtà, i cui limiti e la cui stessa tragicità non costituiscono un abisso senza ritorno. Neppure l'incredulità va presa troppo sul serio, appunto a motivo della sua incapacità di scalfire l'ordine obiettivo della rivelazione<sup>78</sup>: l'attenzione è tutta a Cristo, non all'uomo che crede (o non crede) in lui. Barth può così disegnare una umanità profondamente riconciliata: non in chiave idealistica, nell'ottica hegeliana della conciliazione dello spirito, ma in forza della centratura cristologica della sua teologia<sup>79</sup>. In Cristo la storia (e perciò la nostra vicenda personale) ha già svelato il suo significato definitivo; nulla – neppure il male, neppure il peccato – in via di diritto esula dalla riconciliazione attuata in lui.

Da questo punto di vista va anzi notato come la posizione barthiana evidenzia una non marginale correzione di rotta rispetto alla più ampia tradizione protestante. Questa, in correlazione al primato della giustificazione per grazia, ha sempre rimarcato il carattere essenziale della fede (il *sola fide*, contrapposto alla meritorietà delle opere), portando così l'attenzione anche sul versante dell'uomo e della sua libera decisione. L'abisso della libertà rappresenta un *topos* caro alla Riforma; alla qualità oggettiva della giustificazione si accompagna la sottoli-

<sup>78</sup> Nel saggio *Fides quaerens intellectum* Barth adduce la fondazione teologica di tale assunto: l'incredulità, impersonata dall'avversario di Anselmo, rappresenta soltanto un espediente retorico, senza possedere in sé una consistenza ultimativa. Il dubbio non segnala l'altra faccia della verità, ma ne costituisce il profilo speculare in quanto già superato nella sua stessa posizione. «Forse egli [Anselmo] ha osato supporre che l'incredulità, il *quia non credimus*, il dubbio, il no e lo scherno dell'incredulo, non vadano presi tanto sul serio quanto questi vorrebbe. Forse mentre si rivolgeva all'incredulo con l'intenzione di "provare", non ha creduto alla sua incredulità, ma alla sua fede» (Id., «Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo e il suo programma teologico», in *Filosofia e rivelazione*, Milano, Silva, 1965, 1-255: 102s.).

<sup>79</sup> L'analisi del rapporto tra Barth ed Hegel costituisce un nodo sistematico di indubbio interesse teorico. Non casualmente un aspetto centrale in Barth è proprio quello della oggettività, con una evidente assonanza con l'impianto della filosofia della storia di matrice hegeliana. «Si tratta di filosofia, e dunque della fiducia in sé dell'uomo che pensa. La fiducia di Hegel poggia sulla equivalenza tra il pensiero e l'oggetto da lui pensato, cioè sulla totale presenza del pensiero all'oggetto e dell'oggetto al pensiero» (Id., *La teologia protestante nel XIX secolo. Vol I. Le origini* [= Già e non ancora 45], a cura di I. MANCINI, Milano, Jaca Book, 1979, 436). L'analogia si chiarisce nella differenza teologica delle due prospettive: nel caso di Barth l'oggetto è il dato cristologico; medesima risulta comunque la struttura di pensiero soggiacente, dettata dalla rigorosa unità tra l'oggetto e il pensiero dell'oggetto. (Per una iniziale bibliografia circa il rapporto tra Barth e Hegel cf P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Roma, Città Nuova, 1987; V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, Casale Monferrato, Piemme, 1996).

neatura, sul versante personale, del ruolo svolto dalla fede, con tutte le accentuazioni spirituali e psicologiche che trovano già in Lutero (in particolare nel giovane Lutero) riferimenti tutt'altro che secondari. Al primato della grazia si accompagna il *dramma della fede*, che psicologicamente investe la possibilità di giungere alla certezza della salvezza, e più globalmente rimanda al significato della ricaduta personale, della grazia stessa.

In Barth le cose assumono una tonalità differente. *Tutto è nelle mani di Dio*: l'immagine del dominio divino, di ascendenza calvinista, viene da Barth interpretata in modo del tutto consequenziale nella sua ritraduzione cristologica. Tutto è nelle mani di Dio, nulla ne esula; neppure lo stato, che Lutero rileggeva in chiave di autonomia secondo il principio dei «due Regni»<sup>80</sup>. Ovviamente l'ottica sottesa non è quella del ritorno alle pretese assolutistiche di stampo medievale; il dominio di Cristo non si traduce nella riaffermata superiorità del ruolo «spirituale» della Chiesa. La prospettiva è un'altra: tutto va letto a partire dalla vittoria – non storica, ma escatologica – della croce di Cristo. Siamo già nell'epoca delle realtà ultime e definitive.

Come detto, quella di Barth è una teologia liberante: anzitutto rispetto agli sforzi dell'uomo verso la salvezza, come tali insieme eccessivi e insufficienti, in ragione non del loro profilo qualitativo ma per la loro stessa natura. In questo Barth mostra di aver recepito in radice il modello di pensiero antipelagiano; la prossimità con la teologia di Agostino e quindi con la tradizione riformata non ha bisogno di essere evidenziata. L'uomo è salvato per pura grazia; le opere – la «vita buona» – non vengono annullate, ma ricondotte al cuore del messaggio cristiano. Si pensi in particolare all'applicazione di tale principio alla figura ecclesiologica, e al sarcasmo con cui Barth si scaglia contro gli «eroi dell'opera»: tali sono coloro che si illudono che l'edificazione della Chiesa sia onere loro, anziché di Dio; e che tutto ciò risulti decisivo in vista della salvezza, propria e altrui. «La pigrizia e il sonno sarebbero allora preferibili alla partecipazione a questo lavoro di edificazione»<sup>81</sup>. Si tratta infatti di un'opera *umana*, oltretutto contraffatta per opera di Dio; al confronto, la totale assenza di impegno non può che essere ritenuta un guadagno.

<sup>80</sup> «Il dominio regale di Cristo significa: come esiste una «*unica*» volontà di Dio così esiste anche un «*solo*» modo con cui Dio fa valere la propria volontà nel mondo. Questo è il suo dominio fondato su Gesù Cristo, in cui fin dall'eternità è racchiuso, compreso e riprodotto tutto ciò che esiste da sempre in cielo e in terra» (H. ZAHNNT, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo* [= Biblioteca di teologia contemporanea 4], Brescia, Queriniana, 1969, 190; sulla figura dell'*universalismo cristologico* in Barth cf *ivi*, 100ss.).

<sup>81</sup> K. BARTH, «I presupposti teologici della struttura della Chiesa», in *La Chiesa*, 87-111: 91.

Proprio qui risiede l'abbaglio. Oltre che nella confusione circa il rapporto tra la Chiesa e il Regno, il fraintendimento deriva dalla mancata delucidazione del nucleo centrale del discorso sulla rivelazione: l'uomo è *salvato* per pura grazia. Ossia: è salvato, *già* salvato, *davvero* salvato. La salvezza non rappresenta una dinamica di ancora incerta risoluzione, ma si trova alle spalle dell'uomo, già realizzata nella Pasqua di Cristo. L'uomo è già stato salvato; l'escatologia deve essere compresa come l'ultima e definitiva manifestazione di ciò che l'uomo *già possiede*. Possiede come una promessa necessariamente destinata, in virtù della fedeltà di Dio, al suo compimento.

Chi è dunque il cristiano, posto che la fede non individua una dimensione che possa essere «guadagnata» o «ottenuta»? Che cosa ne è della libertà dell'uomo, posto che l'evento cristologico ha istituito un ordine obiettivo che né il male né l'incredulità possono più rovesciare, anzi neppure scalfire? A tale riguardo appare emblematico il seguente passaggio, in cui Barth afferma che la vita del cristiano trova la sua risoluzione nel «rendimento di grazie, il che significa: grati perché le cose stanno così e perché possiamo sapere che tutto è già stato messo in ordine da parte di nostro Signore»<sup>82</sup>. La gratitudine rimanda a un dato obiettivo, e ulteriormente al fatto che noi possiamo sapere tutto questo: al primato dell'oggettività, ossia alla centralità dell'evento pasquale si collega, in sede antropologica, la consapevolezza della salvezza realizzata<sup>83</sup>. L'appropriazione della rivelazione viene ricondotta all'attestazione che le cose stanno (già) così. E proprio perché «tutto è ormai al suo posto» nulla è più indispensabile, se non appunto la fede, intesa come la (ri-) affermazione della giustificazione avvenuta.

Precisamente a tale livello va però indicato il margine di maggiore problematicità all'interno della prospettiva barthiana: la fede non introduce alcun elemento sostanziale nell'orizzonte della rivelazione, limitandosi a confermare l'effettività dello stato di cose realizzato da

<sup>82</sup> Id., *Liberazione per i prigionieri. Prediche dal penitenziario di Basilea (1954-1959)*, Brescia, Morcelliana, 1969, 156s.

<sup>83</sup> Emblematico dell'accentuazione del profilo del conoscere all'interno del movimento della fede ritorna ancora il seguente passaggio, tratto dalla *Dogmatica ecclesiale*: «Proprio per lui, la vita nel cosmo, con le sue gioie ed i suoi dolori, le sue attività teoriche e pratiche, diventa – se così si può dire – una cosa veramente interessante, o, per dirlo in modo ancora più audace, diventa un'avventura al cui svolgimento in ultima analisi egli non contribuisce in nessun modo. Ma tutto questo succede non perché ignora, ma proprio perché sa di che si tratta [...]: egli sa chi sta all'origine di tutte le cose e di conseguenza sa che cosa sia lecito attendersi da questa fonte, che cosa effettivamente non mancherà di verificarsi» (Id., *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, 179). Il cristiano non contribuisce alla progressione della storia e del relativo significato; piuttosto egli «vede qualcosa che gli altri non vedono» (ivi, 176), poiché sa che tutto è nelle mani di Dio.

Dio in Cristo. La differenza tra ogni altro uomo e il cristiano risiede nella coscienza, propria di quest'ultimo, riguardo alla vicenda salvifica operata da Dio in Cristo; una realtà che, per i non credenti, resta una cosa sconosciuta, eppure non per questo meno reale<sup>84</sup>.

Fino all'ultimo vale dunque quanto Barth aveva scritto nella prima edizione del suo commento all'*Epistola ai Romani*: «nell'oggettivo è presente la verità»<sup>85</sup>. Al profilo oggettivo rimane ascritto, nella sua teologia, un predominio quasi unilaterale; la stessa figura credente, nella quale si riflette il momento soggettivo della libertà umana, passa in secondo piano. La fede può così venire in preminenza riletta sul versante *cognitivo/attestativo*<sup>86</sup>: con essa l'uomo *riconosce* l'evento della giustificazione, *attesta* che le cose stanno realmente in questo modo. Se oltrepassa tale linea di demarcazione, la fede è destinata a confondersi con la *hybris* propria dell'uomo religioso e con la vanità del suo sforzo di elevarsi fino al divino. Così però la posizione di Barth «suscita inevitabilmente l'interrogativo sulla rilevanza della fede per la salvezza e induce a chiedersi se Dio giudichi diversamente chi crede da chi non crede»<sup>87</sup>. Vi è poi un ulteriore riflesso di tale stato di cose: dal momento che il giudizio è un radicale «no» e la grazia un radicale «sì», non può esistere alcuna sfumatura, alcun grado intermedio tra la fede e la non fede. Di qui la tendenziale risoluzione del-

<sup>84</sup> «Che cosa ci rimane, dal momento che le cose stanno così? Ci rimane realmente solo di percepire, di accettare, di prenderci a cuore, di ammettere che le cose stanno realmente così: il dono della grazia di Dio, la vita eterna in Gesù Cristo nostro Signore. Sapete a chi somiglieremmo, se non volessimo riconoscere, accettare e ammettere questo? Somiglieremmo ad un uomo sciocco che, per esempio, in questi giorni dicesse: non è ancora primavera, gli alberi di ciliegio non fioriscono ancora [...]. Oppure, potrei usare un'immagine ancora peggiore: avete letto recentemente nel giornale che sono stati trovati nelle Filippine due soldati giapponesi i quali non avevano ancora saputo, o non volevano credere, che la guerra era finita da quattordici anni e che, perciò, se ne stavano ancora in una foresta vergine e sparavano a chiunque si avvicinasse? Gente strana, non è vero? Ecco, noi siamo proprio gente così, se non riconosciamo, accettiamo ed ammettiamo ciò che ci è stato detto nel messaggio della Pasqua come significato della Pasqua: che per il peccato e la morte è finita; che quel che adesso vale è il dono della grazia di Dio: Vita eterna per tutti noi» (Id., *Liberazione per i prigionieri*, 225s.).

<sup>85</sup> Id., *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, (= Gesamtausgabe 2. Akademische Werke), Zürich, Theologischer Verlag, 1985, 113.

<sup>86</sup> A. MODA, *Strutture della fede. Un dialogo con Karl Barth*, Padova, Messaggero, 1990, 68. 140s.; per una iniziale bibliografia inerente tale nodo cf *ivi*, 68, nota 165. Si veda per contrasto (ma anche in modo meno persuasivo) H. KÜNG, *La giustificazione*, 99ss., che ritiene di poter individuare, all'interno della teologia barthiana della giustificazione, lo spazio per una dimensione «creativa» della fede.

<sup>87</sup> A. MAFFEIS, «Giustificati per la fede, siamo in pace con Dio». La dottrina della giustificazione nella teologia evangelica contemporanea», *La Scuola Cattolica* 125 (1997) 563-608: 578.

l'istanza credente in una forma di *attualismo*<sup>88</sup>: all'atto con cui Dio giustifica l'uomo corrisponde l'atto con cui l'uomo attesta la salvezza donatagli da Dio. Ben più problematica appare, in un simile contesto, la ricomprensione della fede nei termini del distendersi della vicenda credente, la cui concretezza è segnata da un inizio, da un percorso, e in ogni caso da una schematicità non preconcepita.

L'istanza critica può essere radicalizzata nel modo seguente: nell'impianto di pensiero barthiano la storia appare influente a fronte della totalità di significato rivestita dal suo fondamento. Si può parlare di «relativismo pratico»; con ciò non si intende la pretesa destituzione di valore nei confronti dei principi e delle norme etiche, quasi che in virtù della redenzione tutto divenisse lecito, il bene come il male, la conformità alla norma come la sua trasgressione. Sarebbe assurdo voler rendere moralmente indifferente ogni tipo di comportamento, con la copertura dell'onnipotenza della grazia. «Relativismo pratico» individua invece un'altra linea orientativa, più sfumata nell'intenzione ma non meno problematica nel suo svolgimento, secondo cui *la vicenda concreta dell'uomo* risulta inessenziale alla salvezza, dal momento che decisiva è soltanto la Pasqua di Cristo.

Siamo al cuore della teologia barthiana, dove con più evidenza si espone il margine di aporeticità insito nel suo progetto. Tra la Pasqua di Cristo e la storia dell'uomo redento, tra l'eternità di Dio e la realtà concreta permane uno iato in via di diritto insormontabile<sup>89</sup>. Si tratta di un nodo che percorre la teologia barthiana fin dai suoi inizi, rin-

<sup>88</sup> Nota è la critica di attualismo elevata da Bonhoeffer nei confronti della posizione barthiana; cf. D. BONHOEFFER, *Atto ed essere. Filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica* (= Opere di Dietrich Bonhoeffer 2), a cura di A. GALLAS, Brescia, Queriniana, 1993, 69ss.

<sup>89</sup> Significativa da questo punto di vista è l'intenzione soggiacente all'articolo di P.A. SEQUERI, «Ritornare a Karl Barth?», *Teologia* 9 (1984) 3-19. Sequeri discute la teologia barthiana riportandone gli estremi alla «questione della trascendenza di Dio in seconda battuta». Con ciò intendo non genericamente la trascendenza di Dio rispetto alla storia, ma piuttosto la trascendenza di Dio rispetto alla cosiddetta storia della salvezza. E più particolarmente ancora la trascendenza di Dio rispetto alla storia del cristianesimo e delle chiese. In altri termini [...] l'attualità del pensiero di Barth risiede a mio avviso in quel disatteso motivo della sua specifica originalità che non è il tema dell'essere trascendente di Dio e della sua infinita differenza, ma piuttosto quello – assolutamente cruciale – del suo *rimanere* trascendente anche nella sua presenza e nella sua azione salvifica immanente alla storia. Dunque anche «dopo» l'incarnazione, anche «nell'atto» efficace della grazia (ivi, 3). L'istanza di Sequeri appare pertinente in rapporto all'originalità di Barth, ponendone però in luce anche la strutturale problematicità: la storia della salvezza, dal punto di vista della sua ricaduta antropologica, finisce per non essere presa sufficientemente sul serio. Dio è *altro* anche rispetto alla salvezza da lui stesso attuata; vale di conseguenza anche l'affermazione speculare, tale per cui la storia della salvezza rimane *al di qua* di Dio, ultimamente intoccata dalla sua potenza e dalla sua grazia.

viando alla tensionalità mai risolta tra l'affermazione della giustificazione e la sua ricaduta storica. La giustificazione «tocca» la storia, fondandone il significato e segnandone il destino; ma la tocca senza toccarla, come la tangente tocca il cerchio, in modo che la storia permane «altro» rispetto ad essa<sup>90</sup>. Come altrimenti intendere, in rapporto all'umanità nuova, dunque all'uomo trasformato dalla fede, l'utilizzo di categorie volutamente paradossali quali «tempo intemporale» e «spazio aspaziale»<sup>91</sup>? Come intendere l'affermazione secondo cui la vicenda di Gesù Cristo non è un fatto storico «accanto» agli altri avvenimenti della storia, bensì l'avvenimento *non storico* che li circo-scrive come il loro limite<sup>92</sup>? Lo stesso impiego, da parte di Barth, del linguaggio nella sua figura aporetica, rischia di tradire una non adeguata risoluzione del problema in sede sistematica.

### 7. Conclusione: verso una teologia dello Spirito Santo

«Sarebbe desolante se tutto restasse nel dominio oggettivo. Esiste anche un elemento *soggettivo* [...]. L'effusione dello Spirito Santo il giorno di Pentecoste consistette in un movimento – *pneuma* vuol dire vento – da Cristo verso l'uomo. Gesù soffiò sui discepoli, dicendo: «Ricevete lo Spirito Santo!» (Gv 20, 22). Sono i cristiani quelli sui quali il Cristo alita. Sotto un certo aspetto, dunque, non si può parlare dello Spirito Santo con un discorso troppo obiettivo. Si tratta piuttosto della partecipazione dell'uomo alla parola e all'opera di Cristo»<sup>93</sup>. Da questa affermazione è lecito muovere alcune argomentazioni conclusive tese a esplorare, nell'ottica delle questioni rimaste ancora aperte, i margini di una possibile teologia dello Spirito Santo.

«Le affermazioni del terzo articolo del credo hanno per scopo l'uomo. Mentre il primo articolo tratta di Dio, il secondo di Dio-uomo, ecco che il terzo si occupa dell'uomo [...]. Si parla dell'uomo in quanto partecipe dell'opera di Dio, di una partecipazione attiva. L'uomo ha un posto nel credo»<sup>94</sup>. Parlare dello Spirito significa infatti parlare dell'azione con cui Dio *attua* la dinamica credente nel cuore degli uomini, aprendosi uno spazio nel nostro spazio umano. Con ciò il discorso si situa al di là della pura riconduzione al primato dell'ogget-

<sup>90</sup> K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 6.

<sup>91</sup> *Ivi*, 66.

<sup>92</sup> *Ivi*, 183. Da discutere sarebbe ancora la valenza sistematica insita nell'affermazione barthiana circa una fondazione né storica né astorica, ma *protostorica* della verità del dato cristiano. Si veda al riguardo I. MANCINI, *Novecento teologico*, Firenze, Vallecchi, 1971, 27ss.

<sup>93</sup> K. BARTH, *Dogmatica in sintesi*, 203s.

<sup>94</sup> *Ivi*, 202s.

tività: lo Spirito porta l'unicità cristologica a contatto con l'infinita molteplicità della storia degli uomini; non concerne il carattere universale di apertura alla rivelazione, bensì l'appropriazione personale della parola di Cristo. La differenza, nell'ottica di quanto sopra argomentato, risulta decisiva: mentre la cristologia espone un evento *unico e singolare*, la teologia dello Spirito Santo rinvia a un margine di discorso assai più carico sul versante della *vicenda antropologica*, ossia della *storicità*: in ogni singolo uomo lo Spirito agisce secondo una modalità particolare. Lo Spirito è Spirito creatore, e crea la libertà dell'uomo; questa libertà, individualmente unica e irripetibile, fonda la diversità di ogni persona.

In realtà, i riferimenti addotti da Barth nella *Dogmatica in sintesi* rimangono volutamente indeterminati; l'importanza della questione in gioco suggerisce perciò di seguire in maniera più diffusa le considerazioni addotte nella *Dogmatica Ecclesiale*.

Nella parte iniziale, dedicata alla *Dottrina della parola di Dio*, Barth introduce direttamente il riferimento allo Spirito Santo nel contesto della rivelazione, e più precisamente della rivelazione trinitaria. Posta l'intenzione complessiva del discorso, riassumibile nella formula «Dio si rivela come il Signore»<sup>95</sup>, la dottrina dello Spirito si propone di focalizzarne le coordinate per rapporto alla storicità dell'uomo. «Che Dio [...] possa diventare Dio per questo o quell'uomo, che l'eternità divenga un istante del nostro tempo, questo è il terzo significato della signoria di Dio nella sua rivelazione»<sup>96</sup>. L'attenzione si specifica quindi nell'uso della categoria di *persona*, e rispettivamente delle figure di identità e differenza nella modalità di azione delle persone divine. L'opera dello Spirito, «modo di essere» di Dio nel suo rivelarsi, non può essere disgiunta dalla sua relazione con le altre persone divine; solo così, afferma Barth, sarà possibile restituire in pienezza il significato della rivelazione attestata nel nuovo Testamento, dove Padre, Figlio e Spirito Santo sono, nella loro triplicità, il nome unico dell'unico Dio.

In verità, quanto qui brevemente accennato non sembra far evolvere in maniera sostanziale la ricerca. Più interessante in raccordo alla nostra domanda si annuncia lo svolgimento dell'analisi nella sezione dal titolo *Lo Spirito Santo, [ossia] la realtà soggettiva della rivelazione*<sup>97</sup>. L'interrogazione che guida la riflessione di Barth è la seguente: come conciliare l'oggettività della rivelazione, ora intesa come rivelazione specificamente trinitaria, con il profilo della libertà, cui rimanda l'analisi

<sup>95</sup> Id., *Die Kirchliche Dogmatik* I/1 (= Studienausgabe 2), Zürich, Theologischer Verlag, 1987, 331.

<sup>96</sup> *Ivi*, 350.

<sup>97</sup> Id., *Die Kirchliche Dogmatik* I/2, 222ss.

circa l'appropriazione soggettiva della rivelazione? Se la domanda appare promettente, va subito aggiunto che la risposta si profila in rigorosa continuità con l'orizzonte complessivo della teologia di Barth: il discorso circa l'effusione dello Spirito Santo viene attratto – al limite fino all'identificazione – alla rivelazione (e perciò alla libertà) di Dio. «La libertà dell'uomo può essere solo, come tale, creata e donata da Dio all'uomo nell'atto della sua rivelazione; in ultima istanza non può che essere la libertà di Dio stesso. L'uomo possiede dunque una libertà propria? Come, dal suo punto di vista, viene realmente toccato dalla rivelazione? A questo genere di domande la Scrittura non fornisce alcuna risposta [...]. Che la rivelazione raggiunga l'uomo e che l'uomo possieda così una libertà per Dio è, secondo i termini stessi della Bibbia, un fatto impossibile da spiegare muovendo dal nostro punto di vista»<sup>98</sup>.

Che cosa intende Barth per *nostro punto di vista*? La prospettiva dell'uomo nella sua pretesa (e impossibile) estraneità nei confronti della rivelazione. L'analisi è così nuovamente ricondotta al principio ermeneutico della teologia barthiana, insuperabile nel suo carattere di universalità: tutto, ivi compreso il momento della soggettività umana, è riletto dal punto di vista della rivelazione. «Il fatto che noi siamo toccati dalla rivelazione appartiene alla rivelazione stessa; impossibile riflettervi in astratto o aggiungervi alcunché per nostra decisione. Quando l'evento [di rivelazione] si realizza, dobbiamo intenderlo e riconoscerlo esattamente come intendiamo e riconosciamo ciò che la Scrittura ci dice a proposito dell'accadere di Dio, appunto come una sua presupposizione obiettiva. Non Dio solamente, ma Dio e l'uomo insieme costituiscono il contenuto della parola divina attestata dalla Sacra Scrittura, con la precisazione però che la relazione qui istituita resta costantemente ineguale e irreversibile: l'uomo non è mai il partner o il collaboratore di Dio»<sup>99</sup>.

È ormai evidente il motivo per cui il profilo soggettivo non può entrare in maniera costitutiva nel progetto teologico di Barth: l'uomo – l'affermazione rischia qui di entrare in collisione con lo stesso dettato della Scrittura – *non è mai il partner di Dio*. Della soggettività è possibile parlare soltanto in seconda battuta, e in ogni caso previa

<sup>98</sup> *Ivi*, 224.

<sup>99</sup> *Ivi*, 226. L'intenzione barthiana si rispecchia nella tesi introduttiva della sezione in esame, in cui è affermato che «l'effusione dello Spirito Santo è la rivelazione di Dio» (*ivi*, 222). Va notato che il discorso sullo Spirito non investe il profilo dell'appropriazione della rivelazione, ma la rivelazione in quanto tale. Il riferimento oggettivo appare di nuovo totalizzante: la rivelazione, con la quale lo Spirito si identifica, costituisce *il tutto* dell'azione di Dio, raccogliendo al proprio interno anche la risposta dell'uomo.

la sua riconduzione al profilo oggettivo della rivelazione. La libertà, come tale implicata nell'atto di fede, è anzitutto la libertà di Dio, che possa stabilirsi una distinzione tra le due forme di libertà, che cioè possa essere istituita una libertà *propriamente e autonomamente umana*, rappresenta un nodo inesplicabile *ex parte hominis*. Unicamente per via di rivelazione sappiamo che l'uomo è costituito, nel suo essere libero, quale *momento* della rivelazione stessa. È un caso che, nelle pagine immediatamente seguenti, Barth non prosegua nella considerazione dell'azione dello Spirito Santo in rapporto alla soggettività credente, ma sposti l'attenzione sulla figura della Chiesa, intesa nei suoi paradigmi oggettivi e nei corrispondenti elementi che consentono di rinvenirvi, nello scorrere del tempo, i simboli della rivelazione<sup>100</sup>.

Il discorso sullo Spirito rimane un discorso interrotto. Barth è del resto consapevole che l'assunzione radicale delle indicazioni concernenti lo Spirito Santo imporrebbe una ritrascrizione dell'intera sua teologia, ora enucleata a partire dall'uomo; con più precisione: a partire dall'uomo *credente*. Con ciò non si intende rinnegare il primato di Dio: quanto qui prospettato non riveste un carattere antropocentrico, specificandosi come la riflessione sull'uomo in quanto *posto da Dio di fronte a Dio*. Si tratta, per riprendere gli estremi di una ulteriore formulazione barthiana, di una teologia capace di rendere ragione di *ambidue i fuochi dell'unica ellisse*: Dio e l'uomo. «Alla luce di queste considerazioni i riformatori hanno svolto la dottrina della parola di Dio nella sua correlazione con la *fede* quale *opera dello Spirito Santo nell'uomo*»<sup>101</sup>. Appunto: non una riflessione autonoma sull'uomo, sull'autocoscienza pia e sul sentimento dell'assoluto, ma una

<sup>100</sup> *Ivi*, 233ss. All'orizzonte finora delineato vanno ancora aggiunte le considerazioni esposte da Barth a proposito dell'azione dello Spirito nella comunità e nel singolo credente, nel contesto della *Dottrina della riconciliazione* (Ib., *Die Kirchliche Dogmatik* IV/1 [= Studienausgabe 23], Zürich, Theologischer Verlag, 1986, §§ 62-63). L'intenzione di Barth investe in maniera sempre più diretta il momento della determinazione soggettiva del profilo credente. «Ciò che noi dobbiamo porre al centro della nostra attenzione in quest'ultima fase della nostra esposizione riguarda la nozione e la realtà dello Spirito Santo [...]. Noi parliamo di un'esperienza e di un'azione umana, dovendo ora parlare della comunità e della fede, e quindi della realizzazione soggettiva della riconciliazione» (*ivi*, p. 721). Sullo sfondo rimane però la complessività del discorso, e con essa il primato dell'oggettività. Ogni altro riferimento finisce per ritrovarsi impoverito nei suoi contenuti, e in ogni caso per non mostrare in pienezza la propria effettiva pertinenza; la realizzazione soggettiva della riconciliazione, stanti le premesse sopra delineate, non può che essere a sua volta intesa come un momento della rivelazione, accolta nella sua qualità di figura totalizzante.

<sup>101</sup> Ib., *La teologia protestante nel XIX secolo. Vol II. La storia* (= Già e non ancora 60), Milano, Jaca Book, 1980, 37. È interessante notare che la teologia di Schleiermacher viene qui censurata non genericamente in quanto antropocentrica, ma perché il punto di partenza antropologico non risulta mediato nell'ottica teolo-

riflessione sull'uomo che, per grazia, è posto di fronte a Dio. Ma anche, viceversa: proprio in quanto discorso su Dio, la teologia è essenzialmente discorso sull'uomo. L'antropologia teologica e la teologia dello Spirito Santo tornano a convergere, nell'attenzione insieme al primato della grazia e alla ricaduta della grazia sull'uomo, secondo la modalità attuativa della fede.

L'istanza critica ritorna perciò in sede conclusiva, a specificazione del significato che la teologia viene ad assumere nel progetto barthiano: perché è tanto difficile condurre fino alle ultime conseguenze l'attenzione al momento soggettivo, cioè al profilo dell'uomo credente? La risposta può investire un duplice profilo, rispettivamente materiale e formale. A livello materiale va ribadito come in Barth il principio dell'oggettività del disegno di rivelazione finisca per attrarre a sé in maniera univoca ogni altra dimensione: tutto passa in secondo piano a fronte dello svolgersi del disegno salvifico di Dio. Proprio in questo modo però ciò che costituisce uno degli aspetti più felici della sua teologia – la liberazione dall'angoscia, dal male, dal peccato – si trasforma nel suo contrario, ossia nella non sufficiente assunzione della libertà dell'uomo, ridotta a semplice momento del dispiegarsi della rivelazione. Ma la libertà non può essere fatta rifluire nella pura oggettività, se non al prezzo della perdita della concretezza dell'uomo e della rispettiva vicenda credente.

A ciò si correla un secondo riferimento, questa volta di tipo formale, inerente la modalità con cui Barth accosta il dato della rivelazione. In gioco, nonostante alcune affermazioni dello stesso Barth discusse nella prima parte del presente articolo, è l'intellettualismo di fondo della sua prospettiva, tale per cui la fede si costituisce ultimamente come una forma di *sapere*. Il cristiano *sa* di essere salvato in Cristo. La teologia finisce per reduplicare – nel condurlo al profilo critico – il «sapere» della fede, trovando con ciò un terreno evidentemente più

gica. La teologia può anche muovere dall'uomo, purché non perda il suo orientamento di fondo: ora, una simile opera di mediazione significa precisamente riportare l'antropologia alla pneumatologia. «Schleiermacher ha capovolto l'ordine della Riforma. A lui interessa la questione dell'agire dell'uomo rispetto a Dio [...]. Questo spostamento dell'interesse non doveva necessariamente significare: l'uomo senza Dio, l'uomo nel proprio mondo. Poteva anche significare: l'uomo di fronte a Dio» (ivi, p. 37). Si può infine rimandare al progetto annunciato da Barth nel saggio *L'umanità di Dio*, in cui la teologia non trova il suo punto di partenza in Dio, bensì nel rapporto tra Dio e l'uomo. Soltanto così viene salvaguardata fino in fondo la stessa oggettività teologica, dal momento che in essa si esprime l'intenzione «di vedere, di comprendere, di esprimere quel rapporto di Dio con l'uomo, nel quale avviene anche il rapporto dell'uomo con Dio; la parola e l'azione della grazia di Dio e la parola e l'azione dell'umana riconoscenza che da quella è pretesa, risvegliata ed alimentata; la prima non senza la seconda e la seconda non senza la prima [...]» (Ib., *L'umanità di Dio*, 106).

favorevole nell'indagine dell'oggettività che non in quella della soggettività. La libertà dell'uomo, che certo non esclude il sapere ma che insieme lo supera nei livelli più complessivi della persona umana, impone lo scardinamento di una simile logica: il soggetto credente anzitutto non *sa*, ma *si affida, ama, si coinvolge, agisce*, né mai pensa e agisce da solo, ma sempre insieme agli altri, e più precisamente a partire dalla fede della Chiesa, che lo precede e lo genera.

Questi accenni evidenziano l'unilaterale spostamento presente nella teologia barthiana: la sottodeterminazione (teorica) dello Spirito Santo riflette la sottodeterminazione (pratica) della libertà, e ultimamente della storia dei cristiani. Barth si propone – è questo, in particolare, l'ambizioso disegno della *Dogmatica Ecclesiale* – di riprendere il dato rivelato nella sua compiutezza; ciò che gli sfugge non sono alcuni aspetti del dato cristiano – fondamentali o marginali, qui poco importa – ma l'istanza di fondo per cui la rivelazione si riduce a vuota parola se distaccata dal margine di libertà costituito dall'appropriazione credente. A tale livello non bastano il sapere e la relativa attestazione conoscitiva; l'appropriazione rimanda al cammino della libertà, del singolo e della Chiesa. La stessa esigenza di ritrascrivere la teologia in chiave pneumatologica (si tratta di un «sogno», intuito ma non eseguito da Barth<sup>102</sup>) ne pone in maggiore evidenza i limiti in rapporto al concetto di fede e perciò di rivelazione<sup>103</sup>.

PAOLO COLOMBO  
Via Cadamosto, 5  
20129 Milano

18 maggio 2000

<sup>102</sup> La cosa ha avuto uno spessore notevole nella stessa vicenda biografica di Barth il quale, ormai anziano, a più riprese accenna – sia nelle conversazioni, sia in qualche scritto – al «sogno» di riscrivere l'intera sua teologia a partire dallo Spirito Santo. Ma si tratta soltanto di un sogno «che io – scrive Barth in una lettera del 14.5.1968 a Christoph Barth – ora posso solo vedere da lontano, come Mosè la terra promessa» (E. BUSCH, *Karl Barth. Biografia* [= Strumenti 9], Brescia, Queriniana, 1977, 447). Il motivo risiede, per esplicita ammissione di Barth, nel fatto che il progetto risulta ancora troppo indeterminato; troppi elementi mancano in ordine alla sua esecuzione (cf K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica. Appendice autobiografica*, 265).

<sup>103</sup> Non è possibile entrare in questa sede più dettagliatamente nella struttura della teologia dello Spirito in Barth. Una segnalazione particolare merita comunque il dialogo a distanza tra PH. J. ROSATO, *The Spirit as Lord. The Pneumatology of Karl Barth*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1981 e J. THOMPSON, *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth* (= Princeton theological monograph series 23), Allison Park, Pickwick Publications, 1991. Il primo si propone di rileggere univocamente il percorso barthiano nell'ottica pneumatologica; il secondo, pur accogliendo il carattere privilegiato della pneumatologia, ne contestualizza la recezione all'interno del discorso teologico complessivo e della cristologia in specie.