

«DIRE DIO».
IL TEMA DELL'ESPERIENZA
NELLA TEOLOGIA DI KARL BARTH

SOMMARIO: INTRODUZIONE – 1. ESPERIENZA RELIGIOSA ED ESPERIENZA CRISTIANA NEL PRIMO BARTH;
1.1. *Der christliche Glaube und die Geschichte* (1910) 1.2. *Der Glaube an den persönlichen Gott* (1913) – 2. IL PRIMATO DELL'OGGETTIVITÀ: L'EPISTOLA AI ROMANI IN
I^a EDIZIONE (1919) – 3. L'UOMO NUOVO COME POSSIBILITÀ IMPOSSIBILE: L'EPISTOLA AI ROMANI
IN II^a EDIZIONE (1922) – 4. LA DOGMATICA ECCLESIALE I/1 (1932) – CONCLUSIONE

INTRODUZIONE

La questione di Dio rappresenta il cardine della teologia. Si tratta di una considerazione scontata, quasi ovvia; eppure l'apporto di Barth emerge come particolarmente significativo sotto questo profilo, soprattutto se confrontato con il suo contesto storico, esposto sul versante del neoprottestantesimo liberale al rischio di sfumare l'alterità in una sorta di irenismo filosofico e sociologico, confondendo lo specifico teologico con l'umanamente elevato, con le capacità di progresso ideale e spirituale che il messaggio cristiano reca in sé; e sul versante della scolastica cattolica a quello di identificarsi con un modello troppo fagocitato dall'istanza apologetica, teso a conferire base argomentativa razionale a un impianto che in sé deve rimanere soprannaturale, preoccupato in definitiva più della infrastruttura concettuale che non del dato teologico propriamente detto.

Il recupero della questione di Dio rappresenta il cardine della teologia di Barth, come emerge emblematicamente in quella che per tanti aspetti è rimasta la sua opera più celebre, *L'Epistola ai Romani* in seconda edizione¹. Qui risuona con rinnovato vigore l'appello affinché la teologia non si distacchi dal suo compito: *dire Dio*. Ma ciò

¹ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. MIEGGE, Milano, Feltrinelli, 1989 (orig. 1922) [in seguito si citerà RB²].

suppone che venga custodita la differenza rispetto a tutto ciò che è umano, in particolare rispetto alle proiezioni e ai tentativi con cui l'uomo presume di poter raggiungere il divino. In questo senso va compresa l'espressione, solo in apparenza tautologica, secondo cui «Dio è Dio»²: l'autoaffermazione di Dio coincide con la sua assolutezza, con la sua non riconducibilità al piano dell'analisi e del pensiero dell'uomo.

D'altra parte, occorre subito aggiungere, tali indicazioni rischiano di costituire un punto prospettico fraintendente, se non scorretto: in che modo dire ciò che si impone come essenzialmente indicibile, che mai si configura come un oggetto, mentre il nostro linguaggio si struttura sulla base di ciò che è possibile constatare, valutare, definire? «Dio! Noi non sappiamo quello che diciamo con questa parola»³. L'asserzione teologica sembra allora destinata a rovesciarsi nel suo contrario, nell'attestazione che all'uomo risulta inaccessibile ogni affermazione su Dio. L'uomo si esprime su se stesso e sulle cose che lo circondano; di Dio in prima battuta può essere richiamata soltanto l'inafferrabilità linguistica e concettuale. A meno che non sia Dio stesso a parlare: in questo caso la parola che diviene lecito, anzi doveroso pronunciare è la parola formulata proprio da Dio. La parola dell'uomo si comprende come l'eco di una parola ben più importante e sorgiva, che risuona dal profondo del mistero stesso di Dio.

La teologia viene così a configurarsi come la ripresa sistematica della rivelazione, a partire da colui che ne è il soggetto, Dio stesso: è questa l'intenzione che struttura l'ampio progetto della *Dogmatica ecclesiale*, l'opera della maturità barthiana⁴. «Dio si rivela. È attraverso se stesso che si rivela. È se stesso colui che egli rivela. Se vogliamo veramente comprendere la rivelazione a partire dal suo soggetto, ossia a partire da Dio, dobbiamo anzitutto comprendere che questo soggetto, Dio, il rivelatore, è identico all'azione attraverso la quale egli si rivela, e identico anche all'effetto di questa azione rivelatrice»⁵. Alla riaffermazione dell'alterità di Dio, principio mai abbandonato da Barth, fa da contrappunto l'analisi complessiva di ciò che la rivelazione comunica a proposito di Dio, e perciò a proposito della relazione che viene ad instaurarsi tra Dio e l'uomo. La sottolineatura del *no* pronunciato da Dio riguardo ad ogni realtà umana non potrebbe del resto sussistere a prescindere dal *si* che Dio stesso pronuncia nei confronti dell'uomo e della storia: ora, se a tale *si* è lecito dare una

² RB², 225.

³ RB², 18.

⁴ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* (= Studienausgabe 1-31), Zürich, Theologischer Verlag, 1986-1993 (orig. 1932-1967) [in seguito si citerà KD].

⁵ KD I/1, 312.

definizione sintetica, questa non può che formularsi nei termini della rivelazione.

Come dunque *dire Dio*? E a monte, come interpretare un simile interrogativo? Sempre nell'orizzonte della rivelazione, dove si intrecciano nascondimento e svelamento, giudizio e salvezza. Eppure la questione rimane ancora aperta, chiedendo che vengano precisate le modalità effettive con cui tale intreccio si determina. Il presente lavoro si muove in questa direzione, proponendosi di percorrere una via particolare, forse non la più diffusa in seno alla letteratura specialistica barthiana, al fine di declinare la riflessione al livello delle dinamiche concrete con cui all'uomo si dischiude una qualche forma di accesso alla parola di Dio. La domanda subisce una determinazione consistente, chiedendo che venga focalizzato in sede più puntuale il rapporto tra la rivelazione e l'essere credente, tra l'oggettività del messaggio cristiano e la sua appropriazione personale. I due profili, per quanto correlati, non si identificano: il primo si ancorava al carattere teologico (cioè inerente Dio stesso) della predestinazione/giustificazione, il secondo alla storicità della sua declinazione personale in chiave antropologica.

Come è noto Barth si mostra assai attento al primo profilo, fin quasi ad assolutizzarne le coordinate per riferimento al metodo teologico; viceversa è esplicita la sua diffidenza nei confronti di una teologia troppo esposta sul versante soggettivo. La centralità assegnata al carattere oggettivo della rivelazione costituisce peraltro una implicazione del punto di partenza della teologia: questa deve fondarsi unicamente sull'annuncio originario e indeducibile della parola di Dio. Certo dovrà essere affrontato anche il momento soggettivo inerente la risposta dell'uomo, sempre però nella chiara avvertenza del primato dell'oggettività⁶. L'istanza che guida il presente studio intende ricalibrare una simile lettura: infatti, una volta puntualizzati nella loro oggettività i nodi fondamentali della rivelazione, imprecisate rimangono le forme della sua attuazione storica: da determinare resta la valenza da attribuire alla ricaduta soggettiva della vicenda credente, nell'attenzione a ciò che per l'uomo significa e comporta l'aprirsi alla parola rivelata. Precisando che in gioco non sono soltanto le conseguenze della rivelazione ma l'unità strutturale da cui questa è segnata, sia sul versante cristologico (l'oggettivo della rivelazione) che antropologico (nel senso dell'antropologia teologica: l'uomo in Cristo).

⁶ In un precedente studio ci siamo soffermati sul paradigma dell'oggettività come qualifica determinante della teologia barthiana: cf P. COLOMBO, «Tra passione e obiettività. Per una ripresa della teologia di Karl Barth», *La Scuola Cattolica* 128 (2000) 781-824.

Quanto detto giustifica il taglio dell'indagine, centrata sull'*esperienza*, categoria nella quale trova espressione sintetica il profilo personale dell'evento di rivelazione. È possibile, e in che misura e maniera, «fare esperienza» di Dio, ossia di ciò (o, meglio, di colui) che oltrepassa ogni esperienza accessibile all'uomo? E come intendere la specificità dell'esperienza cristiana rispetto alle altre forme di esperienza, non esclusa la stessa esperienza definibile come «religiosa»? All'elaborazione di tali domande sono dedicate le pagine seguenti che, nella discussione e valutazione dell'apporto teologico di Barth, mirano a evidenziarne le coordinate per riferimento al carattere esperienziale sotteso al messaggio cristiano⁷.

1. ESPERIENZA RELIGIOSA ED ESPERIENZA CRISTIANA NEL PRIMO BARTH

Il nome di Barth rimane legato soprattutto ai due periodi più noti del suo itinerario teologico, *et quidem* alle categorie che ne riassumono i rispettivi orientamenti: *dialettica* e *analogia*. Sarebbe però monca una ricostruzione che prescindesse totalmente dal percorso precedente: le svolte non possono infatti essere comprese se non sulla base degli elementi da cui si sono generate. Non va inoltre dimenticato che, per molti aspetti, la fase giovanile è proprio quella in cui Barth ha prestato più attenzione alla questione circa la visibilità storica della rivelazione, nel rimando alla sua declinabilità sul piano dell'esistenza personale.

Per questi motivi torna utile prendere le mosse da due conferenze, tenute da Barth il 5 ottobre 1910⁸ e il 19 maggio 1913⁹. L'intenzione soggiacente a tali conferenze è di portare ad unità le figure della rivelazione e dell'esperienza, mostrandone non solo la differenza ma soprattutto la reciproca connessione. In altri termini l'analisi non verte – come avverrà nel periodo dialettico – sull'*altro* di Dio, bensì sul

⁷ In questa sede non procederemo alla semantizzazione del termine – filosofico prima che teologico – di esperienza; il rimando è piuttosto di tipo complessivo, investendo il configurarsi di quella che può essere definita *esperienza della rivelazione*. Per una iniziale analisi di tale categoria, nell'attenzione alla qualità «pratica» che ne segna il rapporto alla rivelazione, si può vedere Ch. LINK, «Offenbarung und Erfahrung am Beispiel der Schöpfungslehre Karl Barths», *Zeitschrift für dialektische Theologie* 8 (1992) 151-167.

⁸ K. BARTH, «Der christliche Glaube und die Geschichte», in *Gesamtausgabe. Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, Zürich, Theologischer Verlag, 1993, 149-212. Per un primo esame del saggio si può vedere P. EICHER, «Die Erfahrung der Offenbarung. Zum Anfang der Theologie nach Karl Barth», *Zeitschrift für dialektische Theologie* 10 (1994) 171-186.

⁹ K. BARTH, «Der Glaube an den persönlichen Gott», in *Gesamtausgabe. Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, cit., 494-554.

proprio di Dio; ora, tale «proprietà» emerge non dalla riflessione teologica, bensì dall'esperienza vissuta. Va rilevato come Barth sia già distante dalle derive intimistiche e psicologistiche di cui in particolare la teologia liberale caricava la figura dell'esperienza: questa va considerata in modo rigoroso come esperienza *della rivelazione*. Eppure l'interrogazione ritorna: in che misura l'esperienza religiosa entra a far parte della rivelazione? E come comprendere la stessa rivelazione, posto che l'esperienza le risulta strutturalmente intrinseca? Queste domande, sulla scia della tradizione protestante, si risolvono nel problema circa la certezza della giustificazione, dunque dell'essere affermati dalla salvezza di Cristo; e tuttavia nel pensiero barthiano la questione acquista una accentuazione specifica, traducendosi nell'ulteriore domanda circa l'esperienza personale che accompagna tale certezza: come restituire in termini categoriali (e perciò storico-empirici) il principio determinato in chiave oggettiva dalla salvezza cristologica, e in chiave soggettiva dalla certezza dell'efficacia che la salvezza riveste *per me*¹⁰? È in questa luce che, senza abbandonare il riferimento alla centralità cristologica, e a maggior ragione senza risolvere il discorso nella analisi della «coscienza pia» o del «sentimento religioso», la riflessione è chiamata a diffondersi con maggiore ampiezza sulla valenza teologica rivestita dalla figura dell'esperienza.

1.1. *Der christliche Glaube und die Geschichte* (1910)

Nel primo dei due saggi in questione – *Der christliche Glaube und die Geschichte* – Barth prende in esame il rapporto tra fede e storia, a partire dal margine di relatività/probabilità che il carattere storico dell'annuncio cristiano reca con sé. L'accostamento sistematico chiede quindi di spostarsi sul piano pratico-esperienziale: in che modo comprendere il nesso tra la rivelazione e *noi* (in quanto realtà storiche), senza ridurre la prima a mera funzione in vista del compimento umano, e perciò collocando il *noi*, la soggettività, nella giusta prospettiva rispetto alla valenza come tale assoluta della rivelazione?

Il punto di snodo del discorso può essere individuato nel seguente passaggio: «La metodica della fede cristiana conosce un solo Cristo fuori di noi. Non conosce alcun Cristo in sé. Conosce un solo Cristo in noi»¹¹. Essenziale è anzitutto la distinzione tra il Cristo «in sé» e il

¹⁰ W. GREIVE, *Die Kirche als Ort der Wahrheit. Das Verständnis der Kirche in der Theologie Karl Barths* (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 61), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 51ss. Di qui la caratterizzazione della figura dell'*Erleben* quale «speranza del dominio di Cristo» che il giovane Barth elabora, in dialogo con il pensiero di H. Kutter e Ch. Blumhardt, negli anni immediatamente precedenti la grande guerra.

¹¹ K. BARTH, «Der christliche Glaube und die Geschichte», 188.

Cristo «fuori di noi». La prima formula costituisce un'astrazione indebita, quasi che la grazia di Cristo potesse agire a prescindere dalla nostra libertà. Non così per il Cristo «fuori di noi»; qui la riflessione investe il significato del cristocentrismo, cui esplicitamente – sulla scia di Melantone e Calvino – Barth rimanda: la giustizia non va riposta in noi, nelle nostre azioni e neppure nella nostra fede, ma unicamente in Cristo. La salvezza non è il frutto di una sorta di sinergismo tra la nostra libertà e la grazia¹²; essa trova la sua origine nell'azione di Dio, imponendosi come qualcosa di totalmente esterno rispetto a noi. D'altra parte, solo comprendendo il suo «per noi» comprendiamo veramente il Cristo «fuori di noi». «Il Cristo della fede è il Cristo che agisce (*der affizierende Christus*), poiché la fede, in quanto intuizione, non è altro che la considerazione di un'attività, non è altro che un essere-agiti (*Affiziertwerden*). E così egli è il Cristo in noi. Ma questo Cristo che opera in noi è l'«oggettivo» (...). Il Cristo fuori di noi è il Cristo in noi»¹³. La soggettività va intesa nell'ottica dell'azione di Cristo, come tale assolutamente efficace, senza che ciò comporti la dissoluzione del carattere di libertà in essa implicato.

Sullo sfondo della determinazione dogmatica diviene possibile focalizzare il profilo psicologico inerente il «per noi» della fede. Quest'ultima si qualifica come «esperienza di Dio, coscienza immediata della presenza ed efficacia di una forza vitale sovrumana, sovramondana e cioè semplicemente superiore. Il credente esperisce, percepisce, sente, sa che egli vive ed è vissuto»¹⁴. L'unità del momento attivo e del momento passivo, ossia l'unità dell'esercizio credente nel riconoscimento che *un altro* agisce in noi, si dà soltanto in Cristo il quale, nella sua presenza sempre attuale, suscita nell'uomo la risposta credente. Al medesimo tempo – ed è questo il punto che più ci interessa – a partire dalla considerazione di tale unità dovrebbe discendere la possibilità di tematizzare in modo più esteso il carattere *per noi* della rivelazione. L'accostamento del problema in chiave psicologica va in questa direzione, muovendo dal principio secondo cui Cristo è sempre il Cristo *che opera*; l'esito *in noi* di tale azione investe appunto il livello di ciò che, al di là della pura singolarità cristologica, sembra lecito affermare storicamente, *visibilmente* a proposito dell'essere cristiano.

Sul principio non sussistono dubbi; più difficile ritorna il dare configurazione plastica a tali affermazioni. Da precisare rimane cioè la domanda: in che maniera il Cristo «fuori di noi» diviene storicamente il Cristo «per noi»? «Qual è il veicolo storico-psicologico che rende

¹² *Ivi*, 190.

¹³ *Ivi*, 193.

¹⁴ *Ivi*, 161.

possibile nel cuore l'immediata *apprehensio Christi*, presente nella fede reale?»¹⁵. La risposta di Barth si orienta in una duplice, complementare direzione. In primo luogo bisogna affermare che «il Gesù storico diviene il Cristo risorto e vivente nella comunità di Cristo»¹⁶; è anzitutto all'interno della comunità, e non in una prospettiva riduttivamente individuale, come tale sempre incline a scivolare in una confusa dinamica psicologico-religiosa, che avviene il «fatto inafferrabile» della fede, ossia la coincidenza del finito e dell'infinito, del singolare e del tutto. Ciò si rispecchia infine, sul versante personale, in una sorta di emozione empatica (*Einfühlung*) generantesi in forza dello Spirito Santo, grazie a cui il credente è posto a vivo contatto con l'esperienza straordinaria dei discepoli e degli autori/protagonisti dei testi sacri, testimoni privilegiati dell'azione di Dio in favore dell'uomo¹⁷.

Tali affermazioni, peraltro di notevole portata sistematica, sono per il momento destinate a rimanere isolate¹⁸. Si può invece sottolineare come, nel testo in questione, Barth riprenda con notevole ampiezza alcune linee prospettiche care a Schleiermacher, e quindi una certa terminologia (*esperienza, emozione, sentimento*) che pure in seguito abbandonerà. Barth vede in Schleiermacher un vero e proprio attualizzatore dello spirito della Riforma¹⁹, nel tentativo di superare l'estrinsecismo in cui era caduto il precedente schema interpretativo del cristianesimo, specie nel cosiddetto neoprotестantesimo, che finiva per leggere la fede come semplice *instrumentum* a fronte del dato salvifico. Qui oggettivo e soggettivo si giustappongono come dimensioni in sé sussistenti; diviene perciò conseguente attrarre alla parola di Dio (ulteriormente formalizzata nel testo della Scrittura) il versante oggettivo, relegando l'atto di fede sul versante soggettivo, come tale esposto a configurarsi come ciò che è relativo, incerto e ultimamente irrazionale. È in questo senso che l'apporto di Schleiermacher emerge in tutta la sua fecondità: la fede non è un sapere incerto perché anzitutto non è una forma del sapere ma del vivere, del sentire, dell'esperire. In gioco non sono le possibilità della conoscenza ma l'individuo concreto, assunto nella totalità (esemplar-

¹⁵ *Ivi*, 203.

¹⁶ *Ivi*, 203.

¹⁷ *Ivi*, 204ss.

¹⁸ Il rimando, che resterà inevaso nello spazio del presente articolo, è all'ampio contributo della *Dogmatica ecclesiale*, dove – se si eccettuano i *Prolegomeni*, il cui svolgimento ha un carattere prettamente trinitario – la trattazione dello Spirito non viene praticamente mai scissa da quella della Chiesa (cf KD I/1, 470-514; KD I/2, 222-304; 831-990; KD IV/1, 718-872. KD IV/2, 695-824; KD IV/3, 780-1034).

¹⁹ Schleiermacher è «l'uomo che ci ha insegnato, o ci doveva insegnare, a riguadagnare la vera eredità della Riforma sulla base del pensiero moderno, per poterla veramente possedere» (K. BARTH, «Der christliche Glaube und die Geschichte», 202).

mente restituita dalla figura dell'*esperienza*) delle sue facoltà e dinamiche.

È sempre nell'assonanza schleiermacheriana del dominio del sentimento nell'orizzonte dell'unità della persona che Barth propone di identificare il sentimento con la *justificatio*, con l'essere e il sentirsi afferrati dalla grazia, nei cui confronti l'uomo si dischiude nella *fides*, che per parte sua si riconosce come strutturale passività, nell'attestazione del primato dell'agire di Dio²⁰. In questo modo tra *Anschauung* e *Gefühl*, tra la fede come intuizione e il sentimento come l'essere toccati dalla grazia non sussiste più alcuna scissione. Si tratta dell'unica e medesima realtà, dove le differenze non vanno ricondotte al polo rispettivamente oggettivo e soggettivo dell'azione di salvezza, bensì comprese sulla base della reciproca coimplicazione dei due momenti: il Cristo fuori di noi è sempre il Cristo in noi (*fides*), e viceversa il Cristo in noi è sempre il Cristo fuori di noi (*justificatio*). Ciò salva il sentimento dalla deriva emotivista, poiché il sentimento di cui si parla non è una confusa percezione interna ma l'esito dell'azione stessa di Cristo; e d'altro canto consente di pensare l'atto di fede non come una disposizione soggettiva, ma come l'obbedienza che Dio stesso suscita nella coscienza credente.

Sulla scia di Schleiermacher Barth si propone dunque di risignificare il momento soggettivo dell'atto di fede in ordine alla struttura complessiva della rivelazione, pensare la quale è possibile soltanto alla condizione di superare ogni estrinsecismo rispetto alla libertà dell'uomo. «Dio e l'uomo non stanno l'uno di fronte all'altro, rispettivamente come agente e contro-agente (*wirkend ... entgegenwirkend*). Dio agisce nell'uomo. La fede stessa è l'opera di Dio, e per questo la fede è la giustificazione»²¹. Barth intende opporsi ad ogni forma di cesura tra rivelazione e fede; non rischia però – e sarebbe questa la deriva opposta – di restringere o addirittura annullare lo spazio della libertà, incompatibile con la pretesa di absolutezza elevata dalla rivelazione? Del resto, pur nell'assonanza col vocabolario schleiermacheriano, quella di Barth è ben distante dal proporsi come una teologia «a partire dall'uomo». L'argomentazione muove con lucidità dal carattere di totalità rivestito dalla rivelazione: tutto è letto non soltanto a partire da Dio (e dal suo manifestarsi) ma *in* Dio. Si tratta di una osservazione che avvicina il giovane Barth a quello degli anni successivi: l'intrascendibilità del principio teologico si traduce nell'impossibilità di comprendere ogni altra realtà – in primo luogo la libertà dell'uomo – a prescindere dal dato rivelato. In questo modo però la stessa angolatura psicologica con cui Barth si riprometteva di rileggere la

²⁰ *Ivi*, 182ss.

²¹ *Ivi*, 198.

dinamica credente rischia di diventare formale, aprioricamente risolta nel principio rivelazione e in ultima istanza spogliata di quel carattere empirico che doveva sostenere l'analisi. I presenti interrogativi, tali da invocare una sostanziale rettifica della posizione barthiana, devono per ora rimanere aperti, nell'attesa di essere confermati o smentiti nel prosieguo dell'indagine.

1.2. *Der Glaube an den persönlichen Gott* (1913)

È possibile iniziare la lettura del secondo saggio – *Der Glaube an den persönlichen Gott* – con la seguente citazione, in cui viene riespressa l'intrinseca connessione tra fede, storia ed esperienza religiosa. «Un'idea di Dio che, come è stato ammesso, emerge attraverso la proiezione dell'autocoscienza umana nel trascendente, non può mai raggiungere la realtà di Dio, tanto meno descriverla compiutamente. L'idea di Dio della religione non può essere qualcosa di proiettato da noi, ma solo il riflesso di un dato di fatto che è stato creato in noi. Questo dato di fatto è la *vita che proviene da Dio*, che ci viene donata attraverso il nostro *rapporto con la storia*. Questo nostro condizionamento interno attraverso la storia è *l'esperienza religiosa*. In essa noi abbiamo Dio, è in virtù di essa che noi possiamo parlare di Dio»²². Si tratta di formulazioni che negli anni successivi Barth abbandonerà: ciò che ci abilita a parlare di Dio non sono le nostre esperienze religiose, ma soltanto la parola di Dio. D'altronde non va dimenticato – anche sulla scia di quanto rilevato nel precedente saggio – che la rivelazione, e ultimamente Cristo stesso, non può essere considerato «in sé»; il «per noi» entra in via costitutiva nel dettato della rivelazione.

Precisamente da tale nocciolo prende avvio la conferenza del 1913, la cui trattazione non verte in assoluto (ma perciò stesso in astratto) su Dio, bensì sul nostro rapporto con Dio. Al riguardo Barth adduce ancora una volta come autorevole la posizione di Schleiermacher²³, capace di restituire con forza l'immediatezza dell'esperienza religiosa. La dogmatica (cioè la teologia in quanto tale) assolve il proprio compito nel portare a chiarezza linguistica l'esperienza religiosa: «Il tutto [della dogmatica] deve essere la presentazione, spiegazione e fondazione di un pensiero a partire dall'esperienza religiosa, e solo da essa»²⁴. Come è possibile dedurre già da queste prime battute, il ricorso alla terminologia e all'orizzonte di pensiero schleiermacheriano è ancora più marcato rispetto allo scritto precedente. Si può tuttavia

²² K. BARTH, «Der Glaube an den persönlichen Gott», 547s.

²³ *Ivi*, 500s.

²⁴ *Ivi*, 502.

anticipare che proprio l'assonanza schleiermacheriana impedisce all'analisi di evolvere in modo sostanziale: il fatto di non discostarsi dalla tipologia dell'esperienza, se da un lato salvaguarda la riflessione teologica da ogni deriva filosofico-formale, dall'altro le impone uno schema che rischia di schiacciare il *proprium* cristiano, omologando il discorso alla più generica analisi del fenomeno religioso.

Procedendo in modo più dettagliato va detto che Barth, nel tentativo di dire qualcosa a proposito di Dio, si trova costretto in una vera e propria contraddizione: di Dio vanno infatti affermate *contemporaneamente* l'assolutezza e la personalità. Entrambi gli attributi sono necessari, eppure per certi aspetti si elidono a vicenda. Da un lato l'onnipotenza, l'eternità, la santità, la giustizia: tutti sinonimi dell'assolutezza, ma tali all'interno di una visione delle cose di matrice filosofica. Qui Dio può essere inteso come «sostanza» (Spinoza), «Ordine del mondo» (Fichte), «spirito assoluto» (Hegel); si tratta però di definizioni astratte, e proprio per questo deve intervenire l'altro polo del discorso: quello del Dio personale. «Nella religione ci sentiamo toccati e afferrati da una realtà vivente, che noi percepiamo come realtà vivente personale»²⁵. D'altra parte, il pericolo diviene ora quello di perdere l'assolutezza di Dio: nell'assegnazione del carattere personale, Dio rischia di essere compreso come una realtà tra le altre, fosse pure la più elevata o la più densa di rimandi simbolici. I due poli vanno tenuti in costante tensione: l'assoluto mi sta di fronte come un tu, ma colui che mi sta di fronte come un tu è l'assoluto.

Occorre affermare *insieme* che *l'assoluto è persona* e che *una persona è l'assoluto*²⁶. Ma cosa si intende per *assoluto*? In via negativa, ciò che è sciolto da ogni determinazione spazio-temporale. Al contempo bisogna addurre l'affermazione dell'assoluto come *fondamento* della realtà. La via maestra per condurre ad unità i due aspetti è ancora indicata da Schleiermacher, quando parla di Dio nei termini del *sublime*. «Dio è il sublime, significa: Dio è assolutamente al di sopra, superiore rispetto a tutto ciò che può essere pensato e voluto nello spazio e nel tempo»²⁷. L'accezione di *sublime* riesce ad unificare i due concetti – opposti e complementari – di *superiorità* (*Überlegenheit*) rispetto alle cose e di *signoria* (*Herrschaft*) sulle cose: Dio, nella sua superiorità, è assolutamente potente, cioè esercita in maniera assoluta la sua signoria sugli uomini e sulle cose.

L'analisi non è però ancora terminata: l'apporto che la categoria schleiermacheriana di *sublime* può rendere all'analisi va ulteriormente ricondotto all'ordine complessivo del discorso, ossia all'idea di

²⁵ *Ivi*, 517.

²⁶ *Ivi*, 521.

²⁷ *Ivi*, 526.

persona. «Il sublime è persona, e una persona è il sublime. L'unità di queste due affermazioni costituisce il pensiero religioso di Dio. Deve essere sottolineato che *entrambi* i concetti che ritornano in queste affermazioni – la persona e il sublime – sono *espressioni dell'esperienza religiosa*»²⁸. Di nuovo emerge la tensione già incontrata: come comprendere il sublime, nel quale in maniera più compiuta si sono rilette le attribuzioni proprie dell'assoluto, nell'ottica della persona? *Persona* rimanda a un io dotato di individualità e di volontà; a un io che diviene, che progetta un compimento, che non ha ancora raggiunto il proprio scopo. In una parola, il concetto di persona reca in sé il sigillo del limite, per cui parlare di una *personalità assoluta* rischia di essere un nonsenso. La conclusione è esplicita: «l'*opposizione* tra il sublime e la persona [ciò che è personale] nel pensiero religioso è insanabile»²⁹.

Barth non pretende di risolvere la contraddizione; vuole piuttosto sottolineare la necessità di *porre insieme* (*zusammenstellen*) ciò che pure non è possibile *pensare insieme* (*zusammendenken*)³⁰. In ogni caso il punto di snodo va cercato non nella riflessione teorica circa gli attributi di Dio, ma nel plesso dell'esperienza religiosa: è ad essa che occorre fare riferimento, al fine di vedere *in actu exercito* gli estremi del discorso nella loro unità tensionale. Nella tipologia dell'esperienza i due estremi convivono: da un lato si tratta di una esperienza *personale*, esattamente come personale, proveniente da un *tu* e rivolta a un *tu*, è sempre la parola del vangelo; dall'altro centrale è l'annuncio del Regno, cifra assoluta e totalizzante a prescindere da ogni contributo dell'uomo. L'immagine del Regno rimanda al dominio esercitato da Dio sulle cose e sulla storia, a fronte del quale l'io come individualità passa in secondo piano. «L'espressione di questo secondo gruppo di esperienze, che derivano dall'evangelo, è l'idea della pura elevazione in Dio (*der Gedanke der reinen Erhabenheit in Gott*)»³¹. Ritorna qui l'idea di Dio come *sublime*, come la realtà assoluta nella cui signoria ogni individualità è destinata a perdersi. Ancora una volta è comunque l'esperienza religiosa a costituire la cerniera dell'argomentazione: in essa trovano voce sia il carattere personale rivestito dall'appello di Dio e dalla relativa risposta dell'uomo, sia l'assolutezza del Regno, simbolo del dominio di Dio che oltrepassa ogni mediazione individuale.

Al termine della lettura del saggio è doveroso rimarcare l'insistenza con cui vi ritorna l'eredità di Schleiermacher. La categoria del-

²⁸ *Ivi*, 527.

²⁹ *Ivi*, 537.

³⁰ *Ivi*, 543.

³¹ *Ivi*, 552.

l'esperienza domina il discorso, dettando il punto di sintesi di una struttura di pensiero che si mantiene tensionale: l'assolutezza teologica e il suo carattere personale trovano la loro unità nell'esperienza, dove l'uomo si riconosce elevato all'assoluto e insieme interpellato personalmente. In questo modo, però, l'argomentazione si espone a un innegabile rischio: la differenza tra l'esperienza *religiosa* e l'esperienza *credente* tende a divenire secondaria; a monte rispetto alla rivelazione decisiva è la figura antropologica dell'*esperienza*, in forza della cui mediazione l'assolutezza del dato cristiano acquista spessore personale. Certo Barth mette in guardia da ogni forma di autotrascendenza: il margine di verità insito nella critica di Feuerbach è tenuto presente³², ammonendo affinché il discorso non scivoli nella semplice proiezione di un dato che in fondo resta di matrice antropologica. Non può tuttavia sfuggire l'ampiezza con cui Barth fa proprio l'ordine di pensiero schleiermacheriano, che pure altrove accomunerà alle obiezioni dello stesso Feuerbach³³: l'esperienza sembra coprire l'orizzonte della rivelazione, fornendo la chiave di volta della sua comprensione.

Accanto all'apporto di Schleiermacher va menzionato quello di Hegel. Si sarà notato l'utilizzo, da parte di Barth, dello schema concettuale contraddizione/sintesi: la logica perseguita non mira a risolvere la contraddizione, ma a giustificarne gli estremi a partire da un punto prospettico capace di portare ad unità l'intero del discorso. La contraddizione non è sciolta, poiché *non può essere sciolta*. Gli estremi (l'assolutezza e la personalità) rimangono antitetici, anche se nell'esperienza religiosa pervengono all'unità. L'accostamento degli opposti evidenzia peraltro che la contraddizione si genera alla radice della stessa impresa teologica, chiamata a confrontarsi con una questione che varca le sue possibilità in quanto varca *ogni* possibilità umana. È in questo senso che Hegel, con l'indicazione logico-metodica del primato della contraddizione, assurge a paradigma della teologia, fornendo uno schema di pensiero che tornerà con più forza nel secondo *Römerbrief*.

Un'ultima osservazione merita di essere fatta, in linea di continuità con quanto emerso a proposito del saggio del 1910. Si è detto dell'ampiezza con cui viene ripresa la categoria dell'esperienza; eppure l'approccio rimane formale, quasi non toccato da un modello di pensiero che pure sembrerebbe imporre una svolta in chiave pratica. È in virtù dell'esperienza religiosa che noi possiamo parlare di Dio³⁴;

³² *Ivi*, 546.

³³ Cf K. BARTH, «La teologia dialettica ed il pensiero di Feuerbach», in *Antologia*, a cura di E. RIVERO, Milano, Bompiani, 1983, 105-134 (orig. 1926), 120ss.

³⁴ K. BARTH, «Der Glaube an den persönlichen Gott», 548.

è per essa che noi siamo elevati in Dio³⁵. Ciononostante Barth evita di dare corpo ad una figura che permane indecifrabile nel suo contenuto; che continua ad essere usata in via di diritto, senza mai trovare esplicitazione nel suo carattere concreto e nelle modalità del suo accesso storico. Si tratta di una aporia che Barth non risolve e che, in fondo, neppure tematizza compiutamente. Una cesura analoga ritornerà con la svolta dialettica; la centratura del discorso sul principio rivelazione, nella presa di distanza rispetto ad ogni sua ritrascrizione storico-concreta, risulta comunque presente già in questi scritti giovanili, relegando in secondo piano il riferimento, che pure si annunciava essenziale, all'effettiva forma storica rivestita dall'esperienza cristiana.

2. IL PRIMATO DELL'OGGETTIVITÀ: L'EPISTOLA AI ROMANI IN I^a EDIZIONE (1919)

Un cenno specifico merita a questo punto *L'Epistola ai Romani* in prima edizione (1919)³⁶, essenziale anello di congiunzione verso la fase dialettica. L'estensione dell'opera rende impraticabile ogni ricostruzione complessiva; ci limiteremo alla ricognizione dei principali nuclei tematici, con una attenzione specifica alla ricaduta pratico-esperienziale del dato cristiano.

In via sintetica si può sottolineare come, rispetto alla successiva edizione del 1922, non venga ancora focalizzato il legame tra il richiamo all'alterità di Dio e l'effettiva realtà della giustificazione. È però presente un altro nodo, decisivo in vista della comprensione del percorso barthiano nel suo insieme: *la svolta verso l'oggettività*. «Nell'oggettivo si trova la verità»³⁷. Sullo sfondo della logica riformata cara in particolare a Calvin, bisogna rimarcare lo spessore obiettivo rivestito dal «decretum absolutum» – assoluto in quanto fondato in Dio, e in Dio solo – della salvezza operata in Cristo Gesù³⁸. In Cristo l'ordine del mondo ha subito un radicale rovesciamento, la cui valenza non dipende dalla risposta da parte degli uomini ma unicamente dalla verità insita nell'evento salvifico stesso. La ferma sottolineatura dell'oggettività consente inoltre a Barth di sciogliere alcune difficoltà che la prospettiva in precedenza sostenuta circa la correlazione tra il Cristo «fuori di noi» e il Cristo «in noi» ancora denunciava: l'«in noi» del discorso credente non viene annullato, ma in ogni caso subordinato al «decretum absolutum» con cui Dio ha modificato il corso delle cose.

³⁵ *Ivi*, 552.

³⁶ K. BARTH, *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, Zürich, Theologischer Verlag, 1985 [in seguito si citerà RB¹].

³⁷ RB¹, 113.

³⁸ RB¹, 345.

In questa luce, l'«in noi» non dovrà essere individuato in particolari emozioni o risonanze psicologico-spirituali che si accompagnano all'atto di fede: la nostra salvezza si basa sull'unico fondamento oggettivo per cui una nuova creazione è stata realizzata, un nuovo eone ha preso il posto del vecchio.

L'«in noi», ossia la ricaduta personale del messaggio cristiano, va inteso in primo luogo come una necessità. È impossibile sottrarsi all'ordine istituito da Cristo: noi dobbiamo, cioè non possiamo far altro che credere. La posizione di Barth è netta: «*Wir müssen glauben*»³⁹. La fede va distinta e difesa da ogni forma di devozione, di pietà, come tali sfocate rispetto al loro scopo, costrette in una soggettività sproporzionata in confronto alla posta in gioco; ma anche da ogni ideale di dirittura morale, che farebbe ripiombare ancor più il discorso nella logica della legge antica. Con ciò non si intende negare lo spazio della fede, bensì subordinarlo in maniera rigorosa al suo principio fondativo: «Ma noi crediamo, e in quanto crediamo siamo giustificati. Infatti la nostra fede è l'opera di Dio per noi (*Gottes Tat an uns*)»⁴⁰.

L'atteggiamento credente appare sostanzialmente riconducibile alla consapevolezza circa l'obiettivo verità di un evento ormai accaduto. «Noi siamo *coloro che sanno*; noi abbiamo una prospettiva attraverso la stretta del momento presente»⁴¹. Parlare della fede nei termini del *sapere*, precisa Barth, non significa del resto cadere in una sorta di nuova gnosi che, relativizzando altri aspetti dell'esistere cristiano, finirebbe per enfatizzare modalità non meglio precisate di illuminazione intellettuale o spirituale. L'accento è diverso, e va in ogni caso compreso a partire dal primato dell'oggettività. Infatti, considerato nel suo profilo di coscienza soggettiva, neppure il sapere costituisce l'elemento decisivo, che invece è interamente consegnato alla «cosa», cioè alla salvezza realizzatasi in Cristo. Ad essa l'uomo prende parte non già in forza di un atto di coscienza, tanto meno praticando forme più o meno articolate di esercizi spirituali, morali o ascetici, bensì *grazie alla stessa opera di Cristo*.

«Il grande mutamento tra Dio e il mondo è avvenuto, e quindi è avvenuto anche per noi»⁴². *A maiore ad minorem*: il passaggio alla soggettività appare scontato, rappresenta una conseguenza quasi automatica a partire dall'evento cristologico⁴³. Si potrebbe allora dire

³⁹ RB¹, 147.

⁴⁰ RB¹, 147.

⁴¹ RB¹, 155.

⁴² RB¹, 170.

⁴³ «Come potrebbe il mutamento obiettivo, nel quale stiamo, non affermarsi con successo anche soggettivamente?» (RB¹, 168). Barth ama quindi citare Origene, applicando al proprio orizzonte di pensiero il seguente passaggio: «Cercate prima ciò

che il nostro cooperare al processo di salvezza sia diventato superfluo, se non addirittura dannoso. «Noi non *dobbiamo* più collaborare. Essi [i nostri sforzi] sono stati fundamentalmente superati e resi superflui dal creare e dall'operare della grazia (...). Sono diventati pericolosi, poiché con essi noi diventiamo di ostacolo all'azione della grazia»⁴⁴. Non esiste alcun presupposto a livello antropologico rispetto all'azione di Dio, salvo l'abbandono di quello che Barth definisce l'atteggiamento dello spettatore,⁴⁵ tipico di chi parla della realtà cristiana «come se» essa fosse possibile, ma non ancora reale; «come se» essa riguardasse una dinamica a noi esterna da valutare e ponderare in vista di una decisione successiva; «come se» l'uomo nuovo fosse ancora in via di gestazione. In una parola, l'atteggiamento dello spettatore suppone la non effettività della salvezza: ma l'uomo nuovo è qualcosa di reale, non di ipotetico.

Tale ordine di idee ritorna nella stretta relazione che sussiste tra l'*oggettivo* e il *battesimo*: nella sua efficacia il sacramento, frutto della grazia di Dio, ci introduce nel nuovo eone realizzato da Cristo. «In virtù della parola obiettiva pronunciata da Dio nel battesimo»⁴⁶ noi veniamo trasposti nella morte di Cristo, dalla quale è derivata la vita per l'umanità intera. Con ciò Barth non intende sollevare la questione dogmatica circa la qualità sacramentale rivestita dal battesimo⁴⁷, quanto sottolinearne l'entità obiettiva: determinante non è il significato che gli uomini attribuiscono al battesimo, ovvero le conseguenze che da esso discendono sul piano delle decisioni personali, quanto il fatto che attraverso la mediazione battesimale è reso all'uomo il dono dell'incorporazione, come tale definitiva, nell'orizzonte della salvezza. Viceversa tutto ciò che al battesimo fa seguito, in vista della rea-

che è grande, e il piccolo vi sarà dato in più; cercate ciò che è celeste, e ciò che è terrestre vi sarà dato in aggiunta».

⁴⁴ RB¹, 247.

La relativizzazione dell'esperienza soggettiva a fronte dell'assolutezza dell'agire divino è rimarcata da M.C. LAURENZI, *Esperienza e rivelazione. La ricerca del giovane Barth (1909-1921)* (= «Dabar» Saggi teologici 3), Casale Monferrato, Marietti, 1983, 122ss. Siamo quindi rimandati, come la stessa Laurenzi sottolinea nella sua lettura del primo *Römerbrief*, ai campi dell'etica e dell'impegno sociale, dove si evince la forza che Dio detiene in ordine alla trasformazione non dell'interiorità credente, ma del mondo nelle sue dinamiche concrete.

⁴⁵ RB¹, 234; cf 209.

⁴⁶ RB¹, 221.

⁴⁷ La riflessione a tale riguardo investe soprattutto l'ultimo Barth, nell'approfondimento della connessione tra il battesimo e la vita della Chiesa (cf KD IV/4: *Das christliche Leben [Fragment]. Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens*. Per quanto attiene la valutazione del testo barthiano, pubblicato nel 1967, e delle innovazioni in esso proposte, si veda la replica di E. JÜNGEL, *Il battesimo nel pensiero di Karl Barth* [= Piccola Collana Moderna – Serie teologica 20], Torino, Claudiana, 1971 [orig. 1968]).

lizzazione personale del cammino credente, va ritenuto secondario, totalmente subordinato al profilo fondamentale dettato dalla grazia.

Il principale bersaglio polemico è ormai costituito dalla soggettività delle esperienze, dal riferimento enfaticamente alla figura degli *Erlebnisse* religiosi, in virtù dei quali pretenderemmo di entrare a contatto in maniera più diretta con le verità della nostra fede. Ma la fede non deve concedere alcuno spazio alla confusione psicologica; essa costituisce «il risplendere della verità trascendente, che nulla ha a che fare con le “esperienze” e gli “*Erlebnisse*”»⁴⁸. L'argomentazione si fa più serrata nel commento al capitolo 5 del testo paolino⁴⁹, dove lo stesso apostolo sembra diffondersi con una certa ampiezza sul risvolto psicologico-soggettivo connesso all'opera della grazia. Riprendendo l'insegnamento di Paolo anche Barth cerca di esplicitare la figura dell'esperienza, individuandovi un atteggiamento (*Haltung*), una sorta di fermezza (*Beharrlichkeit*), tale per cui alle pressioni dall'esterno (gioia e dolore; necessità e caso; morte) corrisponde una spinta interiore, che tutto trasforma in speranza. L'esperienza assume così i contorni dell'autodominio spirituale, grazie a cui l'uomo reagisce agli eventi più o meno felici dell'esistenza rileggendoli alla luce della parola di Dio. «La vittoria, che nel singolo è già stata ottenuta, volge di nuovo lo sguardo sulla vittoria nel tutto, che è ancora prossima. La piccola speranza, in forza del fermo volgere-lo-sguardo-su-Dio, si apre un varco nella grande speranza; la debole speranza si trasforma nella forte speranza»⁵⁰.

Non bisogna però dimenticare il punto centrale: la speranza che orienta l'esistenza ha un fondamento oggettivo, mentre l'attitudine personale, la tonalità di maggiore o minore limpidezza con cui il singolo vive il proprio cammino, riveste una valenza trascurabile. «Tutto il nostro sperare, lottare, resistere e di nuovo sperare ha evidentemente anche un lato umano, psichico, relativo (...). Eppure guai a chi si basasse sul vacillante fondamento delle sensazioni, impressioni, esperienze, *Erlebnisse*»⁵¹. Referenti imprescindibili rimangono *Adamo*, l'uomo vecchio, e *Cristo*, l'uomo nuovo: Adamo non come individuo storico, ma come figura dell'umanità che precede Cristo o pretende di prescindere da lui; Cristo come colui che ha ricapitolato l'umanità in Dio. «Per questo noi ci orientiamo a “Adamo” e a “Cristo”, e non ai punti di vista morali che si trovano tra l'uno e l'altro. Nel caso della disobbedienza di Adamo e dell'obbedienza di Cristo si tratta di realtà

⁴⁸ RB¹, 320. I riferimenti si potrebbero moltiplicare, costituendo una costante all'interno del testo barthiano: cf. RB¹, 12; 34; 120; 178; 232; 290; 351; 571.

⁴⁹ RB¹, 146ss.

⁵⁰ RB¹ 156.

⁵¹ RB¹, 156s.

che si impongono. Al contrario la morale può delucidare, ponderare, misurare, giudicare, sollevare problemi, ma non è "forza di Dio", né smarrita per la perdizione, né originaria per la salvezza.⁵²

Decisivo è sempre il richiamo all'oggettività. «Non giustizia dell'uomo, ma giustizia di Dio! Questa è la situazione di fronte alla quale ora siamo posti. Chi "noi"? Tutti! nessuno escluso. L'essere di Dio per "noi" non è un *Erlebnis* psichico, che divide gli uomini in esoterici e essoterici, così come li dividono la religione e la morale. L'essere di Dio per "noi", la "grazia nella quale ci troviamo" (Rom 5,2) è una verità del mondo (*Weltwahrheit*).⁵³ In modo non diverso, poco prima, Barth aveva parlato della salvezza apportata da Cristo come di un "evento del mondo" (*Weltereignis*).⁵⁴ in contrapposizione alla soggettività da cui risulta segnato ogni *Erlebnis* personale. Il confronto è a totale vantaggio del primo aspetto: risolutivo è quanto Dio ha realizzato per l'umanità, e in tale prospettiva va letto ciò che concerne il profilo soggettivo del credere.

Essenziale è il fondamento della speranza: lo Spirito Santo che ci è donato. «*Nicht als "Gefühl"*»⁵⁵. Lo Spirito – la forza di Dio che suscita la fede nel cuore dell'uomo – va radicalmente distinto da ogni forma di sentimento interiore. In quest'ottica deve essere compresa l'affermazione secondo cui *lo Spirito è l'oggettivo*⁵⁶: in particolare il riferimento allo Spirito va salvaguardato da ogni scivolamento nella soggettività indistinta e confusa. In nessun modo è lecito vedere nello Spirito il contrappeso personale – come tale maggiormente carico di relatività e imponderabilità – rispetto al dato cristologico inteso nella sua oggettività. «Lo Spirito Santo in noi non è alcun *Erlebnis* soggettivo avvolto in oscurità mistica, ma la verità oggettiva che ci è dischiusa. È nostra qualità essenziale, non nostro possesso psichico. È nostro fondamento di vita, non nostro *Erlebnis* (...). Il diritto alla gioia in Dio non dobbiamo cercarlo e trovarlo nei tormentosi/voluttuosi spasmi del sentimento religioso, né nel penoso/piacevole esercizio di occupazioni cristiane, bensì nel riconoscimento lucido, assolutamente privo di affetti (*affektiloseste Anerkennung*) della promessa divina»⁵⁷.

D'altra parte, con ciò il discorso è risolto solo per un aspetto. In Cristo siamo resi uomini nuovi; eppure Paolo non esita a parlare delle «sofferenze del mondo presente» (Rom 5,3; 8,17), cui anche il cristiano non può sottrarsi. La vita nello Spirito – questa l'affermazione

⁵² RB¹, 200.

⁵³ RB¹, 205.

⁵⁴ RB¹, 172.

⁵⁵ RB¹, 158.

⁵⁶ RB¹, 320; cf. 340.

⁵⁷ RB¹, 159.

⁵⁸ RB¹, 333.

speculare, da porre a completamento di quanto sopra detto – non è uno stato ma un divenire, dal che discende che il vissuto cristiano non può non essere caratterizzato da sfumature psicologiche più marcate rispetto alla pura obiettività del sapere. «Lo Spirito non vuole soltanto *essere* in noi; ma, proprio perché è il nostro *essere*, vuole crescere e vincere»⁵⁸. Il cuore dell'uomo, dimora dello Spirito Santo, alberga molte resistenze alla novità del vangelo; realtà quali il peccato, la sofferenza e la morte – pure vinte in Cristo⁵⁹ – sono tuttora operanti in noi. In una parola, la vita nello Spirito è chiamata a svilupparsi in noi come *signoria vivente*. «Il punto di arrivo della nostra speranza non può in alcun modo essere visto nel presente (...). I ceppi e le catene del presente non ci parlano della vivente, benevola signoria di Dio, ma del suo contrario»⁶⁰. Con ciò non si intende rinnegare il primato della grazia, bensì assumere in serietà il dato secondo cui la svolta epocale comportata dall'evento di salvezza è avvenuta per noi *in speranza*, dunque non in pienezza.

Una cosa tuttavia non va dimenticata: il «non ancora» non coincide con il tratto esistenziale assegnato alla responsabilità del singolo. Se a tutto ciò diamo il nome di «esperienza», il rifiuto non può che essere totale. Non bisogna cioè confondere la libertà con le tonalità psicologiche che ad essa si accompagnano. Proprio qui risiede il vizio di fondo dei movimenti di ispirazione pietistica: questi, nel tentativo di dare risalto alla qualità personale della risposta credente, si diffondono con enfasi eccessiva sugli aspetti psicologici collegati alla vita di grazia. Disegnano la via del progressivo distacco da ogni residuo legame con l'uomo vecchio, illudendosi che in questa maniera il cristiano possa incarnare con sempre maggiore pienezza il modello di vita proclamato dall'annuncio evangelico.

Tutto ciò rimanda più complessivamente a quello che può essere definito il «combattimento spirituale». Di esso troviamo eco notevole nello stesso testo paolino; e d'altronde, neppure a tale combattimento va attribuita una importanza troppo grande. È vero, riconosce Barth sulla scorta dell'apostolo, che vi è lotta tra *me* e *io* (Rom 7,14-21), al punto che mi accorgo di non essere più padrone neppure in casa

⁵⁹ Il peccato, sconfitto da Cristo, non può più riportare la vittoria su di noi; il luogo dove noi siamo è il regno della grazia, il nuovo eone non solo annunciato ma effettivamente realizzato da Cristo. «Noi non siamo più laddove il peccato potrebbe coglierci. Tra noi e il peccato si è frapposto un evento oggettivo, che senza posa ci separa dal peccato, pone in noi uno sbarramento contro la sua potenza (...). In forza della parola di assoluzione pronunciata su di noi, respiriamo un'aria in cui il peccato non può più crescere» (RB¹, 210s.; cf RB¹, 308, dove Barth ribadisce come la volontà di Dio sia ormai diventata la «legge naturale» della nostra vita, criterio quasi ovvio delle nostre scelte).

⁶⁰ RB¹, 336.

mia: un altro si oppone a me, e quest'altro che mi si oppone sono ancora io, dal che si genera una contraddizione insanabile. Possiamo impegnarci, fare penitenza, inorgoglierci per avere sconfitto per un certo tempo il peccato, deprimerci per il contrario. «Attraverso tutta questa nostra resistenza non faremo altro che rafforzare il potere al quale siamo consegnati; poiché con questa resistenza noi confermiamo e inaspriamo la caduta dalla nostra origine; poiché tutto questo nostro ardente operare contro il peccato si compie entro le mura della casa del peccato, e non fuori di essa»⁶¹.

Come detto proprio il pietismo ama insistere sull'interiorità, chinarsi compiaciuto sugli sforzi con cui l'uomo riesce a prendere le distanze da ciò che si oppone alla purezza dell'evangelo. Ma si tratta di una lotta senza via d'uscita: in primo luogo perché il peccato, sia pure sconfitto, sempre di nuovo torna a rialzare la testa; ma soprattutto perché l'intero movimento suppone un fraintendimento, «come se» il cristiano si trovasse al di fuori della grazia, nella necessità di lottare per conquistarne gli effetti. Così il pietismo è costretto a pescare nella «torbida sfera individuale dell'uomo non redento»⁶², nella vana pretesa di trovare uno sbocco verso l'umanità nuova, trascurando che, dal punto di vista dell'uomo e delle relative esperienze, il problema è radicalmente insolubile. L'unico modo per comporne gli estremi consiste nel distogliere lo sguardo dall'io per fissarlo su Cristo, su colui che ha realizzato in pienezza l'umanità rinnovata dalla grazia. In altri termini, il combattimento spirituale si vince unicamente non combattendo, poiché un altro – Gesù Cristo – ha già vinto per noi.

C'è però un nodo che sorregge l'intera argomentazione, senza aver ancora trovato adeguata chiarificazione: come si qualifica sotto il profilo sistematico la relazione tra Cristo, l'uomo nuovo per eccellenza, e il cristiano? E di riflesso come comprendere l'affermazione secondo cui, in Cristo, Dio ha stabilito un nuovo eone nel corso della storia? A più riprese si è sottolineato il rilievo obiettivo rivestito dal dato cristiano: questo non prospetta un itinerario ideale da percorrere, un paradigma etico o un modello di vita, ma annuncia una svolta realizzatasi entro l'ordine delle cose. Non è più possibile pensare alla vicenda umana a prescindere dall'intervento di Dio; la storia di Dio e la storia degli uomini si intrecciano ormai in maniera irreversibile al punto che, alla luce della rivelazione, è lecito parlare di una *storia divino-terrena* (*göttlich-irdische Geschichte*)⁶³. Si tratta di una formula ambigua, esposta ai rischi di lettura dualistica; Barth ne è consapevo-

⁶¹ RB¹, 283.

⁶² RB¹, 351.

⁶³ RB¹, 20.

le, e precisa che quella divina non va intesa come una seconda storia *accanto* alla prima, ma come la «storia della storia», come un taglio verticale lungo i tempi (*Längsschnitt durch die Zeiten*)⁶⁴. «Una *nuova epoca del mondo* è iniziata: la fine di tutti i tempi»⁶⁵. Non il tempo della Chiesa – questa non sarebbe che una nuova edizione della storia, migliorata forse ma in ultima istanza omologa alla prima – ma il tempo della fine, ovvero la fine del tempo.

Il lato meno perspicuo del procedere barthiano risiede però nel carattere fondativo dell'argomentazione. Il rimando reciproco di storia umana e storia divina appare tutt'altro che scontato, ritrovandosi esposto alla deriva dell'assorbimento della prima nella seconda: la storia umana rischia di diventare un semplice epifenomeno della storia divina. In gioco, si può del resto notare, è la stessa figura della rivelazione; e non a caso ciò che l'analisi del primo *Römerbrief* solo con estrema difficoltà riesce a raccogliere in sede sistematica è proprio il punto d'incontro di storia e metastoria, cioè l'evento cristologico. «La rivelazione in Cristo non è un evento "storico", bensì (...) l'unità nascosta della storia intera. La luce del giorno di Dio si irradia in avanti e all'indietro. Dopo che in Cristo la volontà di Dio con l'umanità è venuta alla luce in *un* punto del tempo (...)»⁶⁶. Come d'altra parte intendere questo «punto» della storia in cui si manifesta l'evento in sé non storico – perché più che storico – della rivelazione? E come leggere la verità della storia, dal momento che, contro ogni interpretazione mitizzante, bisogna affermare che «questo miracolo è un fatto, avviene all'interno della storia»⁶⁷?

Si tratta di domande cui Barth darà una risposta più netta, anche se non priva di ulteriori implicazioni problematiche, in seguito alla svolta dialettica. Precaria rimane in ogni caso l'indicazione circa il «punto atemporale» di intersezione tra la storia e il suo fondamento: al cespite metafisico, tipizzabile nell'indicazione di un «aldilà» che dall'esterno sostiene la realtà empirica, fa da contrappunto la posizione barthiana, cui però consegue – forse un rinnovato segnale della medesima eredità metafisica⁶⁸ – l'innegabile fatica a recuperare il pieno significato della storia a fronte di un fondamento che in definitiva prescinde da essa. Il medesimo problema ritorna in rapporto alla

⁶⁴ RB¹, 67.

⁶⁵ RB¹, 86.

⁶⁶ RB¹, 106; cf 169; 302.

⁶⁷ RB¹, 136.

⁶⁸ Non senza ragione è stato fatto notare come nella teologia di Barth sia rinvenibile una struttura di pensiero di matrice metafisico-platonica, da cui solo in parte il ricorso al principio dialettico prima e l'estensione dogmatica poi consentono di prendere le distanze (J.-L. LEUBA, «Platonisme et barthisme», in *Études barthiennes*, Genève, Labor et Fides, 1986, 71-95).

specificazione della vicenda cristologica: questa non può essere ricondotta a un atemporale luogo metastorico, pena la disarticolazione dell'evento pasquale rispetto alla vicenda storica di Gesù (al riguardo, la lezione bultmanniana appare del tutto eloquente). La difficoltà a mediare la storia con il suo fondamento si riflette infine nella omologa fatica a recepire l'istanza di concretezza che la storia reca con sé: è questo il cespite da cui si genera la diffidenza con cui Barth ogni volta considera il tema dell'esperienza. Il profilo soggettivo della fede non può che seguire la sorte da cui è più complessivamente segnato il diagramma della storia; la sua emarginazione corrisponde all'assolutizzazione del carattere oggettivo di una svolta che si gioca in cielo, ultimamente in Dio solo⁶⁹, rendendo secondario tutto ciò che si dipana nella storia degli uomini.

3. L'UOMO NUOVO COME POSSIBILITÀ IMPOSSIBILE: L'EPISTOLA AI ROMANI IN II^a EDIZIONE (1922)

L'analisi circa il rapporto tra Dio e la storia trova la sua radicalizzazione nel passaggio al secondo *Römerbrief*: il ricorso al principio dialettico costituisce infatti agli occhi di Barth l'unica via per tipizzare un rapporto altrimenti destinato alla pura incongruenza.

Introducendo il significato della tesi dialettica si è già accennato alla lucidità con cui Barth critica ogni possibilità umana di accesso alla realtà di Dio⁷⁰. Il principio non contempla deroghe: a proposito di Dio, percorribile è soltanto la via della negazione di tutto ciò che è finito. Considerazione analoga deve essere svolta a proposito del cristiano. «Così pure l'uomo nuovo, che *non* è quello che io sono, e che noi *non* conosciamo (...)»⁷¹. Un simile passaggio può suonare paradossale, eppure secondo Barth è l'unico coerente con il paradigma teologico. È vero che, almeno in prima battuta, la riflessione a riguardo del cristiano sembra muoversi entro un orizzonte di conoscibilità maggiore rispetto a quella su Dio: Dio è invisibile, il cristiano no. Su Dio è facile ingannarsi, costruire teorie destinate a rimanere tali, mentre nel caso del cristiano la riscontrabilità e la tangibilità appaiono assai più immediate. Ma proprio a questo livello *non* bisogna lasciarsi trarre in inganno: il carattere di alterità, già richiamato a proposito di Dio, non può non venire esteso all'uomo che vive della grazia di Dio.

⁶⁹ L'evento assoluto in cui individuare la verità delle cose, ribadisce Barth, non si dà in un fenomeno temporale rinvenibile nel corso del mondo, bensì «sta dietro a questo come il suo fondamento eterno, celeste, trascendente, divino» (RB¹, 346).

⁷⁰ RB², 18; cf 19; 62; 182; 295; 371; 469.

⁷¹ RB², 142.

«Noi procediamo da una negazione generale di tutti i predicati della nostra esistenza a noi nota, e andiamo verso una definizione altrettanto comprensiva ma *totaliter aliter* della nostra esistenza in Dio a noi ignota»⁷². Fra i predicati a noi noti (l'uomo vecchio paolino, ovvero l'uomo «naturale», l'uomo come mediamente lo conosciamo) e i predicati della nostra esistenza in Dio (l'uomo nuovo che vive nell'abbraccio dello Spirito) esiste una differenza radicale; tra i due profili non vi è né può esservi comunanza o analogia di sorta. Né si tratta di forzature, basate sulla lettura di alcuni passaggi a scapito di altri; ulteriori riferimenti si potrebbero aggiungere, portando sempre alla medesima conclusione: «la *grazia* e il *peccato* sono dunque grandezze essenzialmente incommensurabili (...). Il peccato si riferisce alla grazia come il possibile all'impossibile»⁷³. Certo, l'impossibilità è intesa dal punto di vista dell'uomo, e più precisamente dell'uomo peccatore: questi non potrà mai, con le sue forze, raggiungere la grazia della giustificazione. Ma ciò che risulta scontato sullo sfondo della polemica antipelagiana acquista in Barth efficacia e vigore particolari: se vogliamo evitare una troppo facile composizione degli elementi in gioco, dobbiamo ogni volta ripetere che per l'uomo l'impossibile (ossia la grazia) non può diventare possibile. Che ciò sia possibile per Dio, all'uomo non è dato in alcun modo sapere.

In rapporto alla fede, il linguaggio è di fatto consegnato all'ambiguità. Nella sua qualità di novità radicale apportata dalla grazia, la parola della fede risulta inaccessibile all'uomo; d'altra parte, nello sforzo di interpretare la vicenda credente, non disponiamo che del nostro punto di vista umano. Lo iato di cui sopra si diceva sembra in linea di principio insuperabile. «L'esperienza di Dio non è la fede, non è la giustizia, non è la presenza e la realtà di Dio, non è il "perché" divino ma la nostra umana, e come tale molto problematica, relazione con Dio»⁷⁴. La fede si oppone alla nostra esperienza e relazione con Dio (ma di quale relazione è qui ancora lecito parlare?); per essere davvero tale, cioè relazione *con Dio*, questa dovrebbe

⁷² RB², 272.

⁷³ RB², 170; cf 178; 219; 232; 317. Si può ricordare come, in un testo di due anni successivo a RB², Barth confermi senza riserve l'ordine di pensiero qui esposto. «Gli uomini spirituali sono, qui ed ora, un ferro di legno. Noi apparteniamo al dominio della psicologia, come tutte le cose che ci potremmo vantare di possedere spiritualmente. Non sussiste alcuna continuità tra noi e Cristo» (K. BARTH, *La resurrezione dei morti. Lezioni universitarie su I Cor 15* [= «Dabar» Saggi teologici 7], a cura di A. GALLAS, Casale Monferrato, Marietti, 1984 [orig. 1924], 135). All'uomo risulta inaccessibile parlare sia di Dio che di sé in quanto uomo nuovo; «indubbiamente il tentativo che qui viene fatto è il tentativo di dire l'impossibile, e pertanto è un tentativo del tutto impossibile» (ivi, 74).

⁷⁴ RB², 348.

spogliarsi di tutto ciò che è nostro⁷⁵. Ma il versante che noi conosciamo ed entro certi limiti dominiamo è proprio questo: il *nostro* ascolto della parola, il *nostro* cammino di fede, il *nostro* atteggiamento devoto. Facciamo già fatica a comprendere e ad immedesimarci nel cammino del prossimo, che pure potrebbe essere assunto come una sorta di similitudine del totalmente altro⁷⁶; il silenzio e l'impotenza si fanno però totali a fronte di ciò che oltrepassa ogni margine di contiguità con la nostra esperienza concreta.

Si comprende a questo punto il motivo della critica pungente elevata da Barth nei confronti della religione. Qui, «tutto è umano»⁷⁷. Tra religione e fede sussiste una frattura insanabile; la prima si mantiene a una distanza abissale rispetto alla seconda. La religione non può essere letta come propedeutica alla fede, tanto meno come la sua immediata declinazione in chiave storica. Bisogna invece dire che alla «possibilità possibile dell'uomo religioso» si contrappone «l'impossibile possibilità dell'uomo di fede»⁷⁸. L'aporia in cui la religione si dibatte deriva dal suo voler tradurre l'impossibile della fede in qualcosa di storicamente accessibile e determinabile: la religione vive di questo, né può rivolgersi altrove. Ora, proprio a questo livello si situa il problema: l'uomo è sempre portato a cercare Dio, identificandolo con qualche immagine alla sua portata. Non si tratta immediatamente di idolatria; in un certo qual modo la religione fa parte della struttura umana, ma nel senso dell'umanità finita e peccatrice, al cui riguardo occorre ribadire che *finitum non capax infiniti*⁷⁹. È lecito allora parlare della religione nei termini di una *sventura*⁸⁰: una sventura dalla quale non esiste via d'uscita, finché l'uomo – che rimane comunque «malato di Dio»⁸¹ – insiste nel volersi considerare a prescindere dalla rivelazione. Poiché questo è il nodo fondamentale: la soluzione alla questione religiosa non va attesa da un potenziamento delle facoltà dell'uomo né dal loro trasferimento sul piano della trascendenza, ma dalla loro soppressione in virtù di un intervento del tutto esterno.

Un discorso analogo deve essere fatto in rapporto alla Chiesa. Anch'essa si dibatte in una vera e propria distretta, riconoscendosi situata sul versante dell'uomo e insieme sporgendo (o meglio, presumendo di sporgersi) sul versante di Dio. La Chiesa si muove su un

⁷⁵ Cf RB², 485, dove Barth distingue, in via paradossale e volutamente penalizzante per il secondo profilo, tra la fede e la *nostra* fede.

⁷⁶ RB², 434.

⁷⁷ RB², 218.

⁷⁸ RB², 357.

⁷⁹ RB², 193.

⁸⁰ RB², 240.

⁸¹ RB², 337.

terreno assai prossimo alla religione: entrambe soggiacciono all'abbaglio di voler storicizzare l'impossibile possibilità del divino. Non è del resto un caso che la trattazione barthiana a proposito della Chiesa inizi con un forte richiamo alla *infinita differenza qualitativa* tra Dio e l'uomo, ossia tra Dio e tutto ciò che noi, come uomini, chiamiamo, sperimentiamo, adoriamo come Dio⁸². La Chiesa non esula da tale schema, tanto che Barth ne parla come del «tentativo più o meno vasto ed energico di umanizzare, temporalizzare, oggettivizzare, mondanizzare il divino, di farne un qualcosa di pratico (...), in una parola: il tentativo di rendere concepibile la via inconcepibile, eppure inevitabile»⁸³.

Tra la Chiesa e l'Evangelo (cioè l'Evangelo *di Dio*) esiste una opposizione di fondo, paragonabile a quella tra la legge e la grazia: in entrambi i casi (Chiesa, legge) la prospettiva è quella dell'uomo vecchio, con la relativa logica che permane logica di peccato. È in questa luce che va compresa la distinzione – essenziale ai fini della riflessione barthiana – tra la Chiesa di Esaù e la Chiesa di Giacobbe. La prima è la Chiesa storicamente esistente, nel suo configurarsi come aggregazione di uomini; la seconda è il luogo nel quale si compiono il miracolo e la verità di Dio. Tra i due versanti non può esservi comunicazione di sorta; l'eventualità di trascorrere dall'una all'altra Chiesa è tanto remota quanto la pretesa di passare dall'uomo a Dio. «La Chiesa di Esaù è la sola Chiesa possibile, visibile e conosciuta e comprende in sé Gerusalemme, Roma, Wittenberg, Ginevra e tutti i luoghi santi passati e futuri senza eccezione»⁸⁴. In discussione non è la riforma della Chiesa, il suo ritorno al modello originario o la sua tensione verso l'ideale escatologico: in modo più radicale vale la denuncia secondo cui *ogni* realizzazione ecclesiale non è altro che l'esito dell'opera umana⁸⁵. In sintesi il miracolo della Chiesa di Giacobbe non avviene mai, «in nessun tempo e in nessun luogo»⁸⁶.

Vi è stretta relazione tra la religione e la Chiesa: questa vive di quella, ne è l'espressione ultima e più alta. Entrambe si esauriscono sul versante umano, pur supponendo di formulare una parola su ciò che è *altro* rispetto all'uomo. Ma si tratta di una supposizione vana, dal momento che la religione è destinata a terminare là dove essa ha inizio, cioè nell'uomo. Con tutto ciò siamo obbligati a concludere che

⁸² RB², 313.

⁸³ RB², 314s.

⁸⁴ RB², 323.

⁸⁵ Il margine che separa una comunità di giusti da una comunità di peccatori è in fondo indifferente: «tutto quello che si compie *nell'uomo*, dagli esercizi spirituali di un convento di Benedettini al programma culturale di una Casa del Popolo social-democratica, sono gradini di una stessa scala» (RB², 391).

⁸⁶ RB², 397.

«un progresso umano al di là della religione non esiste»⁸⁷: se raffrontata al suo fine, questa dovrebbe essere respinta senza riserve. Barth non arriva però a tali esiti. In primo luogo perché l'abbandono della religione finirebbe per sospingere l'uomo verso possibilità ancora più precarie, se non addirittura indegne della sua libertà; ma soprattutto perché la religione è inevitabile, evidenziando il limite di *ogni* possibilità umana: da questo punto di vista, il rifiuto della religione equivarrebbe al rifiuto dell'uomo stesso⁸⁸. Proprio per questo, in parte rovesciando quanto visto in precedenza, Barth riconosce che il comportamento da tenere a fronte dell'atteggiamento religioso consiste non già nel suo abbandono, ma nella sua incessante purificazione e riforma⁸⁹.

Lo stesso va affermato della Chiesa, nei cui confronti non può che risuonare una sentenza senza appello. «Veduta a partire da Dio come Dio, la Chiesa è fin d'ora spacciata»⁹⁰. Ma proprio a partire dall'assoluto *no* pronunciato da Dio a riguardo di ogni possibilità dell'uomo si apre la speranza della Chiesa: in forza non già delle sue opere, come tali accomunate a tutto ciò che è umano, ma del giudizio gratuito e insondabile con cui Dio giustifica l'uomo. «La relazione della Chiesa col suo tema è la relazione del tempo con l'eternità, dell'uomo con Dio. Con questo, ogni Chiesa è liquidata. Ma forse anche giustificata. Forse: quando cioè questa relazione, nel suo significato di giudizio esauriente, definitivo, diventa essa stessa parola di Dio; quando l'uomo, nella più profonda umiliazione, si accorge della sua impotenza, del suo sfraccellarsi contro la potenza di Dio (...). L'annuncio dell'Evangelo è che questo avviene, è avvenuto, avverrà e che questo avvenimento è la verità (...). "Nel tempo presente", in mezzo alla Chiesa di Esaù, esiste già la Chiesa di Giacobbe»⁹¹.

Le affermazioni di Barth esigono di essere comprese in modo rigoroso a motivo delle difficoltà che, almeno ad una prima lettura, emergono al loro interno. La Chiesa di Giacobbe sussiste unicamente come la negazione della Chiesa di Esaù – e, viceversa, la Chiesa di Esaù come la negazione della Chiesa di Giacobbe⁹² – oppure si possono trovare punti di incontro che segnino l'avvento storico della Chiesa escatologica? Il discorso rifluisce sull'analisi a proposito del-

⁸⁷ RB², 235.

⁸⁸ RB², 317s.

⁸⁹ «Suscitare la religione, mantenerla desta e curarla, ma anzitutto riformarla, anzi, sempre di nuovo rivoluzionarla, è un compito veramente degno, più di ogni altro nell'interno dell'umanità, del sudore dei suoi più nobili rappresentanti» (RB², 235).

⁹⁰ RB², 321.

⁹¹ RB², 378s.

⁹² RB², 330; 384.

l'uomo nuovo: questi si dà soltanto in termini negativi, riconducibili all'affermazione circa il suo *non essere* l'uomo vecchio, oppure è lecito attendersi indicazioni positive al riguardo⁹³? In gioco, va ancora notato, è la valenza da assegnare al principio dialettico, e più puntualmente la sua risignificazione a fronte dell'effettualità storica da cui risulta segnata la rivelazione. Al riguardo, si può anticipare, Barth non scioglie il dilemma; il procedimento teologico obbedisce fino in fondo all'applicazione del principio dialettico, ora assunto in chiave metodica, tale da impedire ogni determinazione univoca della tesi: *ogni* affermazione reca in sé i germi dell'affermazione contraria, imponendo il correlativo passaggio alla negazione⁹⁴.

L'interrogativo resta il medesimo: è possibile delineare le coordinate dell'uomo nuovo, al di là del suo esporsi nei termini del puro rovesciamento rispetto all'uomo vecchio? Si confrontino le seguenti pagine, che nel loro margine tensionale confermano l'ipotesi di lettura sopra enucleata. Per un verso Barth ribadisce la qualità radicalmente *teologica* della rivelazione, che esclude in via di diritto ogni legame con la condizione umana. «Poiché l'azione è di *Dio* essa può accadere soltanto (ma perché diciamo "soltanto"?) nell'eternità e non mai nel tempo»⁹⁵. D'altra parte va aggiunto che nella fede – o meglio nell'amore, che della fede rappresenta la determinazione ultima: l'amore inteso non come *eros* ma come carità, come il dono di Dio nella comunione con il prossimo – un simile incontro si dà. Nell'amore l'impossibile possibilità diventa realtà. E come avviene tutto ciò? La risposta di Barth è insieme esplicita e sfumata. «Quando riconosciamo che il tempo diventa come l'eternità, e l'eternità come questo tempo, *allora* questa possibilità [cioè l'impossibile possibilità] si presenta. Essa si presenta "nella conoscenza dell'attimo" [così Barth rende il testo di Rom 13,11]. Poiché questo è un "*attimo*" fra i tempi che non è un attimo nel tempo. Ma ogni attimo nel tempo può ricevere l'intera dignità di *questo* attimo»⁹⁶. Qui Barth forza gli estremi del discorso, per conferire dignità a quell'attimo che non è lecito attrarre all'estensione temporale, ma che nemmeno può essere fatto rifluire nella pura atemporalità. L'attimo è lo spazio della fede; e la stessa sovrapposizione con la carità suggerisce una risposta all'eventuale critica di attualismo,

⁹³ RB², 255.

⁹⁴ Nel seguente passaggio si può vedere una esplicita indicazione circa la valenza metodica da attribuire al principio dialettico: «Forse una sola delle mie parole, è *la* parola che cerco, la parola che dovrei veramente dire dal fondo della mia distretta e della mia speranza? Posso parlare in modo tale che ogni mia parola non debba essere negata dalla parola successiva?» (RB², 242).

⁹⁵ RB², 417.

⁹⁶ RB², 477s.

cui l'identificazione della rivelazione con la risoluzione storica della sua appropriazione potrebbe indurre. La carità è per essenza fenomeno temporale, chiede il concatenarsi di scelte e di gesti concreti, impone la ritrascrizione dell'istanza credente nel segno della sua ricaduta storico-effettuale.

La riflessione barthiana sulla fede si articola dialetticamente tra la visibilità della sua declinazione storica e l'invisibilità del rimando all'eterno disegno di Dio⁹⁷, anche se bisogna riconoscere che il secondo profilo resta quello più omogeneo all'impianto complessivo de *L'Epistola ai Romani*. «La fede (...) è il passo eterno nel totalmente invisibile, e perciò è essa stessa invisibile. Ogni processo e stato visibile, ogni via temporale, ogni metodo e prammatica descrivibile che l'accompagni è anche la sua negazione»⁹⁸. In quanto «passo nell'eterno» la fede è essa stessa eterna, comprensibile unicamente in Dio. Storicizzare la fede equivarrebbe a negarla, a ricondurla a ciò che essa costitutivamente non è e non deve essere: un fenomeno umano tra gli altri.

Si consideri un altro esempio, particolarmente significativo poiché inerente in modo diretto il tema dell'esperienza. «Anche la grazia non è mai senza *esperienza* della grazia (...)»⁹⁹. La grazia rinvia alla qualità personale della sua appropriazione, e di conseguenza alla religione e alla Chiesa; queste intervengono non come la contraffazione della grazia, ma come la conferma in ordine alla sua ripresa in sede antropologica. Un ulteriore richiamo alla visibilità della fede, ora attraverso l'esplicito ricorso alla categoria dell'esperienza? Eppure alla tesi non tarda a far seguito l'antitesi; all'asserzione fa subito eco la sua relativizzazione. «Il fatto che «noi» stiamo sotto la grazia *non* è un'esperienza»¹⁰⁰. Parlare di *esperienza* della grazia sarebbe contraddittorio, poiché la grazia – la fede – si configura non come passaggio armonico ma come rottura, svolta repentina nell'indicibile e nell'incomprensibile. Si configura come «l'inizio senza mediazione di un totalmente altro dall'altra parte: poiché quella che si potrebbe chiamare *l'esperienza* della grazia e che è in ogni caso sulla linea di continuità delle altre esperienze religiose, rimane come tale ancora al di qua di questo passo»¹⁰¹.

Fino in fondo vale dunque quanto da Barth esposto all'inizio del volume, in un passaggio solo in parte sovrapponibile a quanto espresso

⁹⁷ A proposito delle difficoltà che Barth incontra nel tentativo di chiarire, in rapporto al discorso su Dio, la dinamica di reciproca scansione tra la prospettiva temporale e quella eterna si veda ancora RB², 286; 291.

⁹⁸ RB², 110.

⁹⁹ RB², 211.

¹⁰⁰ RB², 218.

¹⁰¹ RB², 221.

in termini analoghi nel primo *Römerbrief*¹⁰²: il nuovo eone realizzato dalla resurrezione di Cristo tocca il vecchio come la tangente il cerchio, ossia lo tocca «in quanto *non* lo tocca, lo tocca come la sua limitazione, come mondo *nuovo*»¹⁰³. In cosa consista tale novità, è impossibile dire: non sarebbe più la novità assoluta, ma solo un potenziamento o una sublimazione del vecchio mondo. D'altro canto, neppure ci si può limitare alla negazione: la Chiesa, intesa nel suo essenziale rapporto alla parola di Dio, esiste; l'esperienza religiosa esiste, e come tale può e deve essere indagata, valendosi di strumenti concettuali che pure avvicinano l'analisi al metro di giudizio proprio di ogni altra esperienza umana.

La posizione tenuta da Barth nel secondo *Römerbrief* appare certo complessa, nell'impossibilità di ridurre il discorso a uno solo degli estremi in gioco; né si deve parlare di semplice oscillazione concettuale, che non renderebbe adeguatamente ragione dello sforzo di pensiero soggiacente. Ciò che muove l'argomentazione è piuttosto la fedeltà al principio dialettico, che impone l'attenzione *insieme* all'affermazione e alla negazione, alla dicibilità e all'indicibilità del fondamento dell'istanza credente. Bisogna d'altra parte riconoscere che le interrogazioni finora sollevate non hanno ancora trovato una risposta precisa: la formula *esperienza cristiana* va ritenuta un ossimoro, una contraddizione in termini, oppure è lecito esprimersi in maniera meno negativa a proposito del dato storico-esperienziale che viene a generarsi dall'annuncio cristiano? Entro l'orizzonte di pensiero dialettico una risposta univocamente determinata non può esistere, dal momento che contrasterebbe con il paradigma che sorregge l'argomentazione. Da questo punto di vista l'evoluzione successiva – il passaggio alla *Dogmatica ecclesiale* – si annuncia come un tentativo di

¹⁰² Cf sopra, nota 66.

¹⁰³ RB², 6. Si può riportare ancora il seguente passaggio, in cui l'impostazione dialettica tende a fagocitare la stessa figura storica di Gesù Cristo: «Poiché la verità è il presente, è "ora", è l'attimo del tempo in cui l'uomo sta nudo davanti a Dio, il punto che non è un punto accanto a altri da cui proveniamo, è Gesù Cristo crocifisso e risorto. Quello che è prima e dopo quest'attimo, di tutti gli attimi quello che circonda come una superficie questo punto, privo per sé di estensione, è il tempo» (RB², 285). Sulla fatica di Barth nel conciliare il principio dialettico con la realtà dell'incarnazione fa leva W. PANNENBERG, *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania. Da Schleiermacher fino a Barth e Tillich* (= Giornale di Teologia 275), Brescia, Queriniana, 2000 (orig. 1997), 240s.; anche se poi lo stesso Pannenberg eccede in una lettura schematica del testo barthiano, trascurando che proprio la centralità cristologica sorregge la tesi della giustificazione e quindi, nel suo insieme, lo schema dialettico. Sulla problematica recezione della figura dell'incarnazione in seno alla dialettica barthiana vedi comunque già H.U. von BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth* (= Già e non ancora 117), Milano, Jaca Book, 1985 (orig. 1976), 82ss.

armonizzare gli elementi in gioco; tale passaggio dovrà essere discusso criticamente, nello sforzo di chiarire la vicendevole implicazione di rivelazione, fede ed esperienza.

4. LA DOGMATICA ECCLESIALE I/1 (1932)

Nella lettura della *Dogmatica ecclesiale* ci limiteremo alla sezione che più direttamente concerne le nostre domande. Essa trova collocazione nei *Prolegomeni* alla *Dogmatica*, dove Barth considera in sede tematica il rapporto tra la parola di Dio (cioè la rivelazione) e la sua conoscenza, *et quidem* la sua esperienza. Da verificare è soprattutto il § 6, dal titolo: *La possibilità di conoscere la parola di Dio*¹⁰⁴.

Riascoltiamo anzitutto la tesi sintetica. «La realtà della parola di Dio nelle sue tre forme si fonda unicamente in se stessa. Così anche la conoscenza che l'uomo ne ha non può che consistere nel suo riconoscimento, e tale riconoscimento non può diventare reale, non può essere reso comprensibile, che per l'azione della parola stessa»¹⁰⁵. Nelle pagine precedenti Barth aveva illustrato le tre forme in cui la parola di Dio si presenta: la parola predicata (*das verkündigte Wort*), la parola scritta (*das geschriebene Wort*), la parola rivelata (*das geoffenbarte Wort*)¹⁰⁶. Va precisato comunque che non si tratta di tre differenti «parole» di Dio, bensì dell'unica e indivisibile parola, nella triplice modalità del suo comunicarsi all'uomo. Vi è intima correlazione tra la parola predicata e la parola scritta: la predicazione deve basarsi sulla Scrittura quale suo referente obiettivo, e per parte sua la Scrittura non può prescindere dall'annuncio, pena il diventare lettera morta. Ancora, parlando della parola rivelata, il rimando è alla Scrittura predicata dalla Chiesa, ovvero alla predicazione della Chiesa basata sulla Scrittura; né la Scrittura né la predicazione vanno assolutizzate in senso materiale, trascurando ciò che in esse è contenuto, viene testimoniato e più complessivamente «avviene», ossia appunto la rivelazione.

Su tale sfondo Barth procede puntualizzando le condizioni alle quali la parola di Dio può essere conosciuta. A tale proposito si impone una precisazione, non solo di tipo terminologico. Il titolo della sezione concerne la possibilità di conoscere la parola di Dio.

ella tesi sopra riportata, l'indicazione della via per cui tale conoscenza (*Erkenntnis*) si dischiude all'uomo rinvia a un paradigma ulteriore rispetto al solo modello epistemico, paradigma che è lecito

¹⁰⁴ KD I/1, 194-261.

¹⁰⁵ KD I/1, 194.

¹⁰⁶ KD I/1, 89ss.

restituire con il termine *riconoscimento* (*Anerkennung*). on si può cioè ridurre l'atteggiamento dell'uomo a fronte della parola di Dio a un puro esercizio di consapevolezza teorica; *riconoscimento* suggerisce una struttura diversa, attraibile alla semantica dell'autodeterminazione e in ultima istanza identificabile con la stessa esperienza, alla condizione però che se ne puntualizzino il contenuto e le modalità attuative.

In quest'ottica, riprendendo uno schema peraltro già ampiamente utilizzato nel primo *Römerbrief*¹⁰⁷, Barth richiama la differenza – quasi l'opposizione – tra nozione (*Kenntnis*) e conoscenza (*Erkenntnis*). Alla nozione corrisponde una forma di sapere neutro; non necessariamente scorretto, in ogni caso insufficiente per quanto attiene la figura credente. Questa in nessun modo può essere ricondotta alla semplice presa d'atto di uno stato di cose: un simile atteggiamento, appropriato per quanto concerne l'informazione su elementi tecnici o in ogni caso privi di importanza della vita quotidiana, risulta inadeguato là dove il rimando antropologico diventa più marcato. È questo il caso della parola di Dio, dove lo scarto tra «nozione» e «conoscenza» si fa inequivocabile. «Una nozione diviene conoscenza quando l'uomo diviene il testimone responsabile del suo contenuto»¹⁰⁸. Anche la parola di Dio può costituire l'oggetto di una semplice nozione; si può sapere molto a proposito di Gesù, senza che ciò si trasformi in testimonianza. Il conoscere rimanda, per contrappunto, a una esperienza personale che si lascia coinvolgere in chiave testimoniale dal messaggio ascoltato.

Sulla base di quanto detto torna ad affacciarsi il seguente interrogativo: «non dovremmo affermare senza riserve che la questione circa la possibilità di conoscere la parola di Dio è una questione di antropologia?»¹⁰⁹. All'orizzonte si staglia di nuovo la figura autorevole e insieme preoccupante di Schleiermacher, con il suo tentativo di fondare la religione nel quadro di una dottrina generale dell'uomo. Prendendo almeno in parte le distanze da quanto sostenuto nel periodo dialettico¹¹⁰, Barth afferma ora che il pensiero di Schleiermacher non va rigettato *tout court*; sono tuttavia indispensabili alcune precisazioni, al fine di raccogliere nella coerenza del loro significato le tesi propo-

¹⁰⁷ RB¹, 44; 52; 65; 76; 79; 83; ecc.

¹⁰⁸ KD I/1, 196.

¹⁰⁹ KD I/1, 199.

¹¹⁰ Si può richiamare come assai significativo il fatto che proprio a ridosso della stesura del secondo *Römerbrief* Barth abbia dedicato un intero corso accademico a Schleiermacher, nell'esigenza di ripensare e valutare in radice il suo insegnamento (cf K. BARTH, *Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24*, Zürich, Theologischer Verlag, 1978).

ste. L'affermazione secondo cui la parola di Dio va intesa come un evento che concerne la realtà umana non è in sé scorretta, e non vi è nulla da obiettare a chi volesse restituirne gli estremi nei termini di una «esperienza religiosa». È ancora lecito dire che a tale evento deve corrispondere una possibilità (*ein Können*) dell'uomo, una struttura di rimando a livello antropologico che consenta di comprendere la rivelazione come rivelazione. Lungo il corso della storia si è a più riprese conferito a tale possibilità la dignità di un vero e proprio *apriori* religioso. Ricalibrando asserzioni precedentemente addotte¹¹¹, Barth afferma che neppure una simile accezione va respinta in radice; essenziale è tuttavia contestualizzare in modo adeguato gli elementi in gioco, al fine di evitare ogni fraintendimento.

Come dunque definire l'*apriori* antropologico, non riconducibile al plesso delle facoltà umane, confinate entro l'orizzonte di ciò che risulta disponibile all'uomo, eppure necessario al fine di rendere comprensibile la parola di Dio nella sua qualità di appello rivolto all'uomo? La risposta è formulata da Barth nei termini seguenti: «In effetti potrebbe essere che la possibilità umana corrispondente a tale evento non sia la condizione preliminare dell'evento, ma che al contrario tale evento comporti esso stesso questa possibilità e che, in quanto evento, la ponga in atto, in modo che essa divenga possibilità dell'uomo, senza cessare assolutamente di essere la possibilità propria della parola di Dio, e solo di essa»¹¹². Si specifica così il senso da attribuire al momento antropologico all'interno della figura credente, evitando di assegnare all'*apriori* uno statuto di autonomia rispetto alla rivelazione: la *possibilità* dell'uomo acquista la propria configurazione unicamente a partire dall'oggetto (cioè la parola di Dio, e perciò di nuovo la rivelazione), non dal soggetto (cioè l'uomo)¹¹³.

Si è parlato di *apriori* religioso e di *possibilità* dell'uomo in rapporto alla parola di Dio; decisivo è in ogni caso non ridurre il discorso a una riflessione «in astratto» sulla rivelazione. Sarebbe infatti scorretto

¹¹¹ Cf RB², 368; 390. Per quanto riguarda l'opposizione del giovane Barth rispetto a una teologia radicata in premesse di matrice filosofica si possono vedere: K. BARTH, «Der kosmologische Gottesbeweis für das Dasein Gottes (1909)», in *Gesamtausgabe. Vorträge und kleinere Arbeiten 1905-1909*, Zürich, Theologischer Verlag, 1992, 373-413; id., «La réapparition de la métaphysique dans la théologie (1911)», in *Gesamtausgabe. Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, cit., 329-360.

¹¹² KD I/1, 201.

¹¹³ In questa linea va letto il riferimento alla figura concettuale del «punto di aggancio» (*Anknüpfungspunkt*) tra Dio e l'uomo che, senza annullare le rispettive differenze, rende accessibile a quest'ultimo l'evento della parola di Dio (KD I/1, 251; cf 249). Non si tratta – questa la precisazione indispensabile alla recezione della tesi – di una struttura antropologica previa rispetto alla rivelazione, ma di una dinamica che viene ad instaurarsi nell'uomo in forza della rivelazione stessa.

muovere dalla considerazione circa le possibilità dell'uomo (intese, in senso complessivo, come ciò che si raccoglie entro l'orizzonte antropologico) per guadagnare la possibilità ulteriore ed eccedente della rivelazione. La questione non riguarda neppure la dialettica di continuità/discontinuità della «possibilità ultima» della rivelazione rispetto alla totalità delle possibilità umane, ma investe la comprensione della stessa categoria di possibilità per riferimento alla rivelazione: questa non è mai una possibilità ma una realtà; esiste soltanto *in concretissimo*¹¹⁴, in quanto rivolta *qui ed ora a quest'uomo reale*¹¹⁵. In altri termini, solo a partire dall'effettivo darsi della rivelazione ha senso porre la questione circa la sua possibilità, e quindi la sua esperibilità da parte dell'uomo.

Sulla base di tali premesse è opportuno proseguire l'esame del testo barthiano, per meglio focalizzare le modalità di esercizio di quella che, alla luce del primato di Dio e della sua rivelazione, è ormai lecito chiamare *esperienza della parola*. «Quando diciamo che la conoscenza della parola di Dio diviene possibile agli uomini, ciò deve significare che diviene loro possibile un'esperienza della parola di Dio (...). Noi intendiamo per esperienza della parola di Dio – esperienza possibile agli uomini alla condizione della sua effettiva realtà – la determinazione dell'esistenza di questi uomini, in quanto uomini, in forza della parola di Dio (*die Bestimmtheit ihrer Existenz als Menschen durch das Wort Gottes*)»¹¹⁶. Parlare della fede nei termini di una determinazione dell'uomo non significa comunque pensare a un'azione che trovi in quest'ultimo il suo principio, tanto meno a una sorta di collaborazione tra la determinazione divina e l'autodeterminazione umana: nessuna collaborazione è possibile tra due grandezze così dissimili come Dio e l'uomo. Questo perché, a monte, non è corretto pensare a Dio e alla libertà dell'uomo come a due realtà contrapposte: «l'autodeterminazione umana è totalmente subordinata alla determinazione dell'uomo da parte di Dio. La nostra autodeterminazione ha bisogno di essere determinata da Dio, per essere un'esperienza della sua parola»¹¹⁷.

Non sarebbe corretto parlare di «concomitanza» o di «interazione» tra l'azione di Dio e la risposta dell'uomo¹¹⁸. Dio e l'uomo non sono le due mani che si stringono nell'unico atto di fede; è invece Dio, nella qualità originaria e insondabile del suo libero determinarsi, a dischiudere all'uomo – nella sua stessa realtà – la possibilità della

¹¹⁴ KD I/1, 202.

¹¹⁵ KD I/1, 204.

¹¹⁶ KD I/1, 206s.

¹¹⁷ KD I/1, 208.

¹¹⁸ KD I/1, 207; cf sopra, note 12 e 21.

fede¹¹⁹. Di conseguenza non avrebbe senso parlare di un «polo antropologico» giustapposto al «polo teologico», né di «corrispondenza soggettiva» al messaggio rivelato: simili letture denunciano un debito insuperabile nei confronti del loro analogo antropologico, ritenuto il punto prospettico necessario al fine di comprendere l'esperienza credente. Il discorso non ha alcun margine di tangenza con l'analisi circa gli «esistenziali» – categoria più attuale per ridire il plesso delle possibilità umane – ma si chiarisce soltanto a partire dall'effettiva realtà della rivelazione.

«Non si finirà mai di porre la domanda, come noi possiamo conoscere questa possibilità. Essa dipende assolutamente dal fatto reale che la parola di Dio è detta all'uomo, e che noi non possiamo prevederla, ma soltanto attenderla e constatarla, come l'evento della grazia di Dio. In questo evento, la possibilità di conoscere la parola di Dio diviene visibile, non altrove e non prima. Ma ciò significa: essa diviene visibile in quanto si realizza, in quanto ne abbiamo conoscenza (...). Noi la conosciamo solo quando non possiamo fare altro che affermarla, nella misura in cui noi stessi, in tutta la nostra esistenza, siamo la sua realizzazione»¹²⁰. D'altra parte, se nel gioco reciproco di realtà e possibilità è soltanto la prima a restituire l'originario, «chi ci garantisce, nella misura in cui consideriamo la possibilità umana definibile in quanto tale, che essa sia proprio la possibilità che corrisponde alla realtà della parola di Dio, e non una possibilità del tutto diversa?»¹²¹. Posto che ogni discorso circa l'eventuale corrispondenza tra realtà divina e possibilità umana evidenzia un difetto in radice, cosa autorizza l'uomo a concludere che tale parola sia realmente parola di Dio?

La risposta a simili domande è scontata, ribadendo l'assioma secondo cui ogni fondazione esterna rispetto alla rivelazione risulta incongrua. «La possibilità di conoscere la parola di Dio risiede in questa parola, e in nessun altro luogo»¹²². Da questo punto di vista la

¹¹⁹ H.W. SCHÜTTE, «Offenbarung und Erfahrung am Ort der Gemeinde», *Zeitschrift für dialektische Theologie* 8 (1992) 199-212, insiste sulla struttura di circolarità tra l'autodeterminazione dell'uomo e il suo essere-determinato da parte della parola, dunque tra la rivelazione e l'esperienza, dal che si evince che quest'ultima diviene comprensibile unicamente a partire dalla realtà di Dio. Si veda ancora W. KRÖTKE, «Gott und Mensch als "Partner"». Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* Beiheft 6 (1986) 158-175, il quale giustamente sottolinea come solo nella subordinazione (ontologica prima che etica) dell'uomo a Dio divenga lecito parlare del primo come *partner* del secondo. Sempre in tale ordine si vedano i passaggi di KD I/2, 226, discussi nel nostro precedente saggio: P. COLOMBO, «Tra passione e obiettività. Per una ripresa della teologia di Karl Barth», 821s.

¹²⁰ KD I/1, 235.

¹²¹ KD I/1, 227.

¹²² KD I/1, 234.

posizione di Barth è netta, sottolineando l'inconsistenza di ogni pretesa di raggiungere un punto prospettico dal quale valutare criticamente l'evento di rivelazione. Si tratta di una pretesa che si rispecchia in tutta coerenza nel paradigma cartesiano (e più ampiamente moderno), centrato sulla coscienza dell'uomo e sulla certezza che questa è in grado di esibire; viceversa, l'unica prova accessibile alla fede è intrinseca alla fede stessa. Per questo va accolta la seguente affermazione, che pure la logica cartesiana respingerebbe come ingiustificata: «La sua [scil.: della fede] certezza non è una forma di autocertezza. Essa non è certa di sé, ma della parola di Dio; e anche della parola di Dio essa non è certa a partire da sé, ma unicamente a partire dalla parola di Dio e nella parola di Dio. La sua certezza è chiaramente la sua certezza, ma ha il suo fondamento *al di fuori* di sé, cioè nella parola di Dio, e così, nella misura in cui la parola di Dio le è presente, questa è la sua certezza»¹²³.

In nessun caso bisogna rovesciare l'ordine di rapporto tra la possibilità e la realtà. Finché si analizza l'uomo per riferimento alla sua possibilità di conoscere la parola di Dio – poco conta che tale possibilità sia considerata in astratto, ovvero venga identificata con la coscienza religiosa o «pia» – il discorso è senza via d'uscita. Occorre invece muovere dalla presa d'atto che la determinazione dell'uomo da parte della parola è *reale*, e quindi dal carattere di esperienza che tale determinazione assume. Essenziale ancora una volta è non pensare la fede a partire da un suo omologo in chiave antropologica: l'esperienza cristiana non è una esperienza più elevata rispetto alle altre, magari straordinaria nel suo referente, in ogni caso comprensibile in relazione alla qualità antropologica universale in essa rinvenibile. La fede è certo un'esperienza reale; essa però non diviene concepibile muovendo dal più vasto (perché estensibile ai diversi campi dell'umano) concetto di esperienza, bensì unicamente nell'orizzonte istituito dalla rivelazione.

Può sorprendere l'ampiezza con cui Barth parla dell'esperienza, specie se si raffrontano le pagine in questione con quanto visto nelle due edizioni del *Römerbrief*. È tuttavia evidente che, parlando dell'esperienza, Barth non si riferisce ad altro che alla fede, e più precisamente al suo dischiudersi in forza della parola di Dio. Non stupisce perciò che i due ultimi capitoli del § 6 della *Dogmatica ecclesiale* (3°: *La parola di Dio e l'esperienza* e 4°: *La parola di Dio e la fede*) procedano secondo una struttura di voluto parallelo, incluse alcune ripetizioni e ridondanze. Anche nell'ultimo capitolo l'attenzione rimane orientata a *come* si genera la conoscenza della parola di Dio; e di

¹²³ KD I/1, 236.

nuovo la risposta si articola per rapporto all'atteggiamento credente nel suo rimando sintetico alla figura della fede/rivelazione. «Abbiamo stabilito che la possibilità di conoscere la parola di Dio è fondata, sussunta e racchiusa nell'evento della sua realizzazione, e l'assenso che noi diamo a tale possibilità non è altro che un rimando a tale evento (...). La fede è ciò che avviene nella conoscenza reale della parola di Dio, e che rende possibile tale conoscenza»¹²⁴.

In definitiva nell'impianto barthiano fede ed esperienza coincidono, a condizione che la prima venga svestita di ogni inflessione intellettualistica (si è già detto, a proposito della parola di Dio, della differenza tra il conoscere e la semplice nozione), e la seconda prenda le distanze da ogni deriva di stampo psicologista. Fede ed esperienza coincidono, restituendo il plesso complessivo dell'uomo posto di fronte alla parola di Dio; meglio, dell'uomo che Dio, per il libero disegno della sua grazia, pone nell'ascolto della parola. «La fede è esperienza, un atto temporale concretamente definibile di questo o quell'uomo, appunto l'atto del riconoscimento. Ma con ciò l'esperienza non è automaticamente reale esperienza, cioè esperienza della parola di Dio (...). È invece la parola, è Cristo, al quale la fede si riferisce poiché egli le si dona come suo oggetto, a rendere tale la fede, facendo di essa una reale esperienza»¹²⁵. Parlare dell'esperienza e parlare della fede significa parlare della medesima dinamica, cosa in ogni caso possibile unicamente partendo dalla realtà della rivelazione; il discorso acquista senso compiuto soltanto in concreto, nell'orizzonte dell'effettivo dischiudersi della rivelazione e perciò della fede¹²⁶.

¹²⁴ KD I/1, 239.

¹²⁵ KD I/1, 241s.

¹²⁶ L. Roy, «Karl Barth et les expériences de transcendance», *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 24 (1995) 323-330, richiama, quale contrappunto rispetto alla posizione sostenuta da Barth nei *Prolegomeni* alla *Dogmatica*, le pagine di KD IV/3, § 69: le riflessioni ivi svolte circa la «parola cosmica» e la relativa esperienza segnerebbero uno stacco rispetto alla censura in precedenza elevata a riguardo della figura mistica. In altri termini, nelle ultime sezioni della *Dogmatica ecclesiale* cadrebbe la rigida opposizione tra fede e religione che aveva spinto Barth a disprezzare ogni forma di esperienza religiosa. In realtà le argomentazioni di Roy (e, a monte, la stessa evoluzione barthiana) non rovesciano l'ordine di pensiero finora disegnato; piuttosto ne approfondiscono le implicazioni, in particolare nel confronto con l'eredità della teologia liberale e la necessaria «ripartenza antropologica» della teologia.

CONCLUSIONE

Giunti al termine del percorso dedicato al tema dell'esperienza nella teologia di Barth, alcune osservazioni si impongono. Si è trattato di un'analisi incompleta – ma come immaginare il contrario, considerata la vastità della produzione barthiana? – eppure significativa: per quanto disomogenei nella portata e nel significato, gli scritti presi in considerazione (i due saggi giovanili, rispettivamente del 1910 e del 1913; le due edizioni del *Römerbrief*; il primo tomo della *Dogmatica ecclesiale*) offrono una panoramica che si dispiega nell'arco di oltre un ventennio, restituendo in modo non rapsodico il pensiero di Barth.

L'analisi è stata guidata dalla figura dell'esperienza. Ribadiamo ancora una volta il carattere non parziale o settoriale della prospettiva scelta: per esperienza non si intende un momento del discorso teologico, ma la categoria capace di restituire il luogo di concrezione dell'intero plesso credente. Al medesimo tempo tale scelta comporta una ricalibratura non secondaria della questione: se nella sua globalità l'itinerario di Barth è guidato da quello che è corretto definire il *primato dell'oggettività* – formulato in modo netto nel primo *Römerbrief*, quindi mantenuto nel corso dell'elaborazione successiva¹²⁷ – il riferimento all'esperienza impone un supplemento di indagine, nell'attenzione più puntuale al margine personale insito nella vicenda credente.

Emblematica al riguardo è l'evoluzione barthiana per quanto concerne la lettura di Schleiermacher, individualmente preso e per il suo significato contestuale in rapporto alla teologia liberale. Nei saggi giovanili Barth mostra ancora, pur con le dovute sfumature, un grosso debito nei confronti della impostazione schleiermacheriana; alla ricaduta esperienziale della fede è conferita notevole attenzione, nel tentativo di individuare lo spazio della recezione personale del messaggio cristiano. Con il primo *Römerbrief* l'orizzonte muta sensibilmente: alla svolta verso l'oggettività fa eco una sostanziale relativizzazione del profilo soggettivo in seno alla dinamica credente. L'essenziale è dettato dalla vicenda cristologica, e ultimamente trinitaria; certo l'uomo è chiamato alla consapevolezza circa un evento il cui soggetto è anzitutto Dio, e tale consapevolezza non può non tradursi in gesti concreti, in uno stile di vita, in un'esperienza. D'altra parte, tutto ciò emerge soltanto «in seconda battuta»; inteso nella sua originarietà, ciò che conta per l'uomo è già avvenuto: in Dio.

¹²⁷ Anche nel secondo *Römerbrief*, sia pure in maniera meno marcata rispetto all'edizione del 1919, il primato dell'oggettività cristologica adduce il motivo che spinge Barth a valutare con dichiarata diffidenza formule come «cammino cristiano» o «esperienza credente» (RB², 266s.).

Le domande aperte, riguardanti il rapporto tra l'evento cristologico e la storia (e quindi la storia personale, la storia *credente*) chiedono però un esame ulteriore, come si evince dalla *Dogmatica ecclesiale*. Si tratta di pagine più pacate, dove emerge il tentativo di Barth di portare a coerenza l'indagine svolta fino a quel momento. Rispetto alla duplice edizione del *Römerbrief* assistiamo a un sensibile recupero del codice argomentativo schleiermacheriano, fino alla ripresa di categorie quali *apriori religioso* e *esperienza religiosa*. Alcune precisazioni segnalano comunque l'impossibilità di un semplice ritorno allo *status quo antea*. Si è visto come la figura dell'esperienza venga accolta alla condizione che non vada smarrito il primato della realtà rispetto alla possibilità, e dunque della rivelazione (intesa nella contestualità dei suoi riferimenti) in ordine alla sua recezione. L'esperienza non va letta come la risposta dell'uomo «successiva» alla rivelazione, ma come la rivelazione stessa in quanto, in essa, Dio suscita la possibilità di risposta da parte dell'uomo.

Non può esistere collaborazione tra Dio e l'uomo: non in chiave panteistica, quasi che Dio fosse il solo ad agire, ma nel senso che l'azione libera dell'uomo può essere compresa soltanto all'interno della rivelazione. Non è peraltro difficile capire che l'approccio barthiano comporta una revisione dell'impianto di pensiero che struttura l'indagine: la cosiddetta «teologia a due piani» o «teologia del soprannaturale» evidenzia i suoi limiti, supponendo di far coerire due livelli ritenuti – sia pure in maniera implicita o surrettizia – determinabili in sede di reciproca autonomia. L'intera opera barthiana può essere letta come un forte tentativo di rinnovamento in questa direzione; in particolare la *Dogmatica ecclesiale* segnala un incremento obiettivo dal punto di vista sistematico, nell'attenzione a ribadire l'assoluta gratuità della rivelazione, garantendo al contempo uno spazio di verità alla libertà dell'uomo, e perciò alla fede.

Se però torniamo al profilo proprio dell'esperienza cristiana, ci accorgiamo che l'incremento risulta assai più ridotto, fin quasi a scomparire. L'analisi ha del resto mostrato che il modo con cui Barth legge il tema dell'esperienza nella *Dogmatica ecclesiale* non è così dissimile rispetto alla trattazione svolta nelle due versioni del *Römerbrief*. Qui l'esperienza era volutamente respinta come non pertinente all'argomentazione teologica, a motivo della deriva soggettivistica insita in essa, ovvero per la sua incapacità a rispettare il carattere di alterità proprio di Dio. Nella *Dogmatica ecclesiale* solo in apparenza si ha un rovesciamento di piani: l'identificazione di esperienza e fede non è che il risvolto dell'assolutezza di quest'ultima, ora con una sottolineatura più marcata del fatto che l'uomo è strutturalmente coinvolto nel disegno della rivelazione. Ma ciò, è doveroso aggiungere, non veniva affatto negato nelle pagine del duplice *Römerbrief*.

Un simile esito risulta in ogni caso iscritto nelle premesse della teologia barthiana. Il richiamo al tema dell'esperienza vi è presente solo di riflesso, nell'ottica del rimando al carattere di assolutezza rivestito dal plesso rivelazione/(giustificazione)¹²⁸/fede. L'analisi è centrata sull'identità della rivelazione: senza dubbio la fede vi è implicata, eppure essenziale è soltanto il *che* della fede, e in via del tutto secondaria le modalità attuative di quest'ultima. Con questo la teologia di Barth è davvero sempre *all'inizio*; ogni svolgimento reca in sé i germi del fraintendimento, volendo dare consistenza semantica a ciò che, nel suo carattere di assolutezza, non sopporta distensione alcuna. Certo la questione non può ancora considerarsi esaurita, in particolare a fronte dell'esigenza di tematizzare più coerentemente l'esperienza credente; e d'altra parte anche di questa rischia di diventare impossibile e perciò inutile parlare, visto che ciò sposterebbe l'asse del discorso su un versante che non concerne più direttamente il nodo rivelazione/fede, l'unico che il pensiero teologico si suppone autorizzato a indagare.

La cosa può essere riletta da un altro punto di vista. Si pensi al carattere di assolutezza rivestito dalla rivelazione/fede per riferimento agli aspetti di singolarità di cui l'esperienza è segnata: partendo dalla qualifica di *universalità* implicata nel paradigma cristiano, la teologia dell'esperienza cerca di indicarne i margini di *singolarità*, nell'attenzione alla specificità degli individui e delle comunità, nelle differenze di tempo e di luogo in cui la vicenda credente si incarna. Nuovamente tutto ciò esula dall'interesse di Barth; e questo, sia ribadito, si radica nell'impostazione stessa del suo pensiero. Ciò di cui ne va nella sua teologia è sempre *la* questione della rivelazione, e in connessione ad essa *la* questione della fede; ogni passaggio al plurale (*le* molteplici esperienze credenti, con le sfumature che ognuna di esse reca con sé) risulta ambiguo. In fondo, si potrebbe dire, la vicenda credente di cui è lecito parlare è una sola, quella di Gesù Cristo, ulteriormente raccolta non come vicenda storica concreta, ma come la cifra dell'assoluto evento trinitario. Ogni altra figura cristiana non è chiamata a «imitare» il modello né a ritradurre nelle diverse situazioni storiche le varie sfaccettature del messaggio evangelico, ma scivola nell'inessenzialità, a fronte della totalità di significato rivestita dall'*unicum* teologico. In questo senso, la grandezza della teologia di Barth coincide effettivamente con il suo limite; non si può infatti dimenticare che la vita dell'uomo, ivi inclusa la sua intenzionalità credente, è sempre la vita e perciò la fede di *questo singolo* uomo,

¹²⁸ Nel riferimento al tema specifico della *giustificazione* è forse possibile individuare il discrimine che separa il secondo *Römerbrief* rispetto alla trattazione successiva espressa nella *Dogmatica ecclesiale*.

per quanto giustificata e plasmata dall'unica esperienza fondativa: l'esperienza di Gesù Cristo, nel suo rimando alla Trinità e quindi al disegno di Dio su *ogni* uomo.

PAOLO COLOMBO
Via Cadamosto, 5
20129 Milan●

18 giugno 2001