

□ Nel 1923 il Nestore della teologia scientifica e del protestantesimo liberale, Adolf von Harnack, rivolse *Quindici domande a quei teologi che disprezzavano la teologia scientifica* (*Christliche Welt*, 7 Jg. 1923, Heft 1-2). Karl Barth rispose con *Quindici risposte al professore von Harnack* (nella stessa rivista, Heft 5-6). Seguì un pubblico scambio di lettere, che metteva in evidenza la reciproca considerazione, pur non riuscendo a superare la profonda spaccatura fra le due vie della teologia protestante. Le domande di Harnack alla nuova teologia sono rimaste fino ad oggi senza una risposta convincente. Questo vale non di meno per le controdomande di Barth alla teologia più antica e più recente sulla linea di Harnack. Questo scambio di tesi e di lettere, che è stato qui ripreso da: Karl Barth, *Fragen und Antworten, Gesammelte Vorträge*, 3° vol., 1957, pp. 7-31, è stato aggiunto come appendice alla seconda edizione di questo volume.

CARTEGGIO TRA KARL BARTH  
E ADOLF VON HARNACK \*

I. A. VON HARNACK, *Quindici domande a quei teologi  
che disprezzano la teologia scientifica*

X 1) La religione della Bibbia o le rivelazioni della Bibbia sono forse qualcosa di così univoco, per cui sia possibile parlare semplicemente della «Bibbia» in riferimento alla fede, all'adorazione, alla vita? Ma se non è così, si può affidare l'accertamento del contenuto del Vangelo solo all'«esperienza» soggettiva, o all'«esperienza interiore» del singolo? O non sono qui necessari un sapere storico e una riflessione critica?

2) La religione della Bibbia o le rivelazioni della Bibbia sono qualcosa di così univoco e chiaro, che non si abbia bisogno di ricorrere a nessun sapere storico, e a nessuna riflessione critica, per comprendere giustamente il loro senso? Viceversa sono esse qualcosa di così inafferrabile e indefinibile, da dover solo aspettare che esse si accendano nel cuore, dal momento che nessuna funzione psichica e spirituale dell'uomo giunge ad esse? O invece non sono entrati entrambi i punti di vista, e non si ha forse bisogno, per comprendere la Bibbia, di un sapere storico e di una riflessione critica accanto all'apertura interiore?

3) L'esperienza interiore di Dio è distinta o identica a quella del risveglio della fede? Se ne è distinta, come si differenzia da un incontro controllato entusiasmo? Se è identica, come può sorgere altrimenti

\* Barth aveva seguito le lezioni di Harnack a Berlino, nel 1906, con grande entusiasmo (Cf. H. BOUTILLARD, *op. cit.*, pp. 80 s.). Egli polemizza qui contro il teologo liberale, che fa affidamento sul metodo storico-critico, e sulle risorse della cultura in genere, per la comprensione dell'annuncio cristiano. (Sui caratteri generali del pensiero di Harnack, cf. B. GHERRARDINI, *op. cit.*, pp. 425 ss.). [N.d.t.]

carteggio tra karl barth e adolf von harnack

377

che dalla predicazione del Vangelo, e come può poi esserci una tale predicazione senza sapere storico e riflessione critica?

X 4) Se l'esperienza interiore di Dio è contraria o dispartata nei confronti di ogni altra esperienza, come è possibile evitare la necessità di una radicale fuga dal mondo, e come si potrebbe sfuggire al sofisma, per cui nonostante tutto si è costretti a restare nel mondo, dal momento che anche la fuga dal mondo si fonda sulla propria decisione volontaria, e dunque è qualcosa di mondano?

X 5) Se Dio e mondo (la vita in Dio e la vita mondana) sono pura e semplice opposizione, come si può comprendere la stretta congiunzione, anzi eguaglianza, dell'amore di Dio e del prossimo, che forma il nucleo del Vangelo? Anzi come è possibile questa eguaglianza senza stimare al massimo la morale?

X 6) Se Dio e mondo (la vita in Dio e la vita mondana) sono senz'altro opposti, come è possibile un'educazione a Dio, cioè al Bene? Ma come è possibile l'educazione senza sapere storico e massima stima della morale?

X 7) Se Dio semplicemente non è tutto ciò che può essere assertivo di lui sulla base dello sviluppo della cultura, della conoscenza e della morale, come si può difendere questa cultura, e alla lunga se stessi, dall'ateismo?

8) Se il panteismo di Goethe e il concetto di Dio in Kant, o altri affini, sono solo opposti alle vere affermazioni su Dio, come è possibile evitare che queste affermazioni vengano consegnate alla barbarie?

9) Ma se viceversa è giusto che, come in ogni sviluppo fisico e spirituale, anche qui gli opposti siano contemporaneamente gradi, e i gradi opposti, come è possibile cogliere questa fondamentale conoscenza e costruirla senza sapere storico e riflessione critica?

10) Se la conoscenza «Dio è l'amore» è la più alta e più conclusiva conoscenza di Dio, e l'amore, la gioia e la pace sono le sue sfere, come si può continuare a restare in sospenso, a dare autonomia a momenti di transizione dell'esperienza cristiana, e a voler eternare la durata dei suoi aspetti terribili?

11) Se ha ancora valore la liberante esortazione: «Tutto quello che è vero, tutto quello che è puro, tutto quello che è giusto, tutto quello che dà buona fama, tutto ciò che è virtuoso e degno di lode, sia oggetto dei nostri pensieri» [Fil. 4,8], come si possono innalzare barriere tra l'esperienza di Dio e il Bene, il vero e il bello, anziché congiungerli con l'esperienza di Dio, per mezzo del sapere storico e della riflessione critica?

12) Se tutti i peccati non sono altro che mancanza di timore e di amore, come si può rimediare a questa mancanza se non con la predicazione della sacra maestà di Dio e dell'amore di Dio? Come si può osar mescolare a questo tutte le possibili paradossalità e velleità?

13) Se è sicuro che ogni elemento inconscio, sensibile, numinoso, affascinante ecc. è il segno di un aspetto tanto deterioro dell'uomo, finché non viene afferrato dalla ragione, concettualizzato, purificato e protetto nella sua forma più giusta, come si può rimpoverire questa ragione, anzi volerla eliminare? E che cosa ci si deve aspettare, se viene compiuta quest'opera degna di Erostrato? \* Non risorge già qui sulle rovine l'occultismo gnostico?

14) Se la persona di Gesù Cristo sta al centro del Vangelo, come si può raggiungere un fondamento per la conoscenza sicura e comunitaria di questa persona, altrimenti che per mezzo di uno studio critico-storico, per non scambiare un Cristo immaginario con quello reale? Chi altri però potrebbe fornire questo studio se non la teologia scientifica?

15) C'è forse — anche ammessa la pigrizia, la ristrettezza delle vedute e numerose malattie — una teologia diversa da quella che ha un saldo legame e un vincolo di sangue con la scienza in genere? E se ce n'è una, quale forza di convinzione e quale valore le compete?

Berlino-Grunewald

Adolf von Harnack

\* Personaggio leggendario che non esitò a dare alle fiamme il tempio di Artemide, per diventare famoso. [N.d.A.].

## II. KAR BARTH, *Quindici risposte al professore von Harnack*

Al titolo: chi fa un'obiezione alla forma della teologia scientifica protestante, che si è presentata come normativa, dai giorni del pietismo e dell'illuminismo, e in particolare negli ultimi cinquanta anni della storia tedesca, non è per questo necessariamente un «dispreziatore della teologia scientifica». L'obiezione è che questa teologia potrebbe essersi allontanata più di quanto sia consentito dal suo tema (da ultimo chiaramente fissato dalla Riforma).

1) Al di là della «religione» e della «rivelazione» della Bibbia, anche l'unica rivelazione di Dio potrebbe essere presa in considerazione come tema della teologia. «Il sapere storico» potrebbe poi dirci che la comunicazione del «contenuto del Vangelo», per sua propria asserzione, può compiersi in ogni caso solo per un'azione del «contenuto stesso». Ma la «riflessione critica» potrebbe portare a riconoscere che questa asserzione del Vangelo si fonda sull'essenza della cosa (del rapporto tra Dio e uomo) e dunque deve essere rispettata sul serio. La «scientificità della teologia sarebbe allora il suo legame al ricordo che il suo oggetto è stato prima soggetto e deve sempre di nuovo diventare; il che non ha proprio niente a che fare con l'«esperienza» e l'«esperienza interiore».

2) «Apertura interiore» — esperienza, esperienza interiore, cuore e simili — da un lato, «sapere storico», «riflessione critica» dall'altro, possono risultare, per la «comprensione» della Bibbia, sia stimolanti, che indifferenti, che ostacolanti. «La comprensione» della Bibbia non si ha per mezzo di questa o di quella «funzione psichica o spirituale», ma in forza dello Spirito, che è uguale al suo contenuto; e questo nella fede.

3) Dunque la cosiddetta «esperienza interiore di Dio» è tanto diversa dal risveglio della fede per opera di Dio, quanto è diversa la terra dal cielo, e non si distingue nel fatto da un «entusiasmo incontrollato». Perché non potrebbe essere per questo un sintomo e una testimonianza più chiara o più confusa del ridestarsi della fede? Ma la fede nasce in realtà dalla predicazione, la predicazione però si realizza «per mezzo della parola del Cristo» (qualunque sia il livello del

«sapere storico» e della «riflessione critica» del predicatore). Il compito della teologia è tutt'uno con quello del predicare. Esso consiste nell'assumere la parola di Cristo e nel risponderla. Perché il «sapere storico» e il «pensiero critico» non *potrebbero* fare il loro servizio preparatorio a questo?

4) La fede suscitata da Dio non potrà evitare del tutto la necessità di una più o meno «radicale» protesta contro *questo* mondo, dal momento che essa è una speranza dell'invisibile realtà promessa. Una teologia che in qualche modo perda la comprensione della distanza fondamentale della fede in rapporto a *questo* mondo, dovrebbe nella stessa misura dimenticare anche la conoscenza di Dio *creatore*. Infatti è la «pura e semplice opposizione» di Dio e mondo, la *croce*, l'unico modo in cui noi come *nomini* possiamo pensare l'originaria e finale *unità* di creatore e creatura. Non è sofistico il giudizio che anche la nostra protesta contro il mondo non ci può giustificare davanti a Dio, ma bensì è sofistico il tentativo consueto di eludere la croce con l'aiuto del pensiero della creazione, privato del suo mordente.

5) Proprio la somiglianza evangelica dell'amore di Dio e del prossimo, è la più forte dimostrazione del fatto che il rapporto tra la nostra «vita mondana» e la nostra «vita in Dio» è quell'unica «pura e semplice opposizione» che può essere superata solo dal miracolo dello stesso eterno Dio. Forse c'è un fatto più estraneo, più inafferrabile, più bisognoso della rivelazione di Dio, che non il «prossimo»? «Massima stima della morale», sì, ma è poi vero che noi *amiamo* il nostro prossimo, e che *lo possiamo*? E se *non lo amiamo*, allora che ne è del nostro amore *di Dio*? Che altro più chiaramente di questo «nucleo» (non del Vangelo, ma della legge) indica che Dio non fa risorgere prima di aver ucciso?

6) «Nessuno può venire a me, se non lo attiri il Padre, che mi ha mandato; ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno». [Giov. 6,44].

7) Le affermazioni su Dio fondate sullo «sviluppo della cultura, della conoscenza e della morale» possono avere il loro significato e valore (per es. le affermazioni dei teologi della guerra di tutti i paesi) come espressione di particolari «esperienze di Dio» (per es. esperienze di guerra) sul tipo di quelle di popoli primitivi, che non conoscono ancora tali beni così alti. In ogni caso *non* si prendono in

considerazione *queste* affermazioni come «predicazione del Vangelo» (3); se esse «difendono dall'ateismo» la cultura e i singoli, o se invece, nascendo dal politeismo, non *diano luogo* all'ateismo, questo in ogni singolo caso dovrebbe restare un problema *aperto*.

8) «Vere affermazioni su Dio» in genere si fanno solo là, dove ci si sa posti, invece che a una qualunque altezza della cultura o della religione, davanti alla *rivelazione*, e con ciò sotto il *giudizio*, a cui si sono sottoposte, insieme a tutte le affermazioni umane su questo oggetto, anche quelle di Goethe e Kant. Il terrore di Schleiermacher di fronte alla «barbarie» deve essere respinto come inessenziale e irreali, perché il Vangelo ha a che fare con la «barbarie» tanto quanto con la cultura.\*

9) Per quanto nelle asserzioni umane su Dio «gli opposti siano contemporaneamente gradi, e i gradi opposti» *tra di loro*, «come in ogni sviluppo fisico e spirituale», pure (e per la *teologia* in ogni caso *questa* conoscenza deve essere «colta» e «costruita» urgentemente) *tra la verità di Dio* (che può essere espressa anche in un'asserzione umana) e la *nostra verità* c'è *solo* opposizione, solo *ant-aut*. Infatti l'umiltà, la nostalgia e il pianto sono da *parte nostra* l'inizio e anche la fine. La via che va dal mondo vecchio a quello nuovo *non* è una via graduale, *non* è sviluppo in qualunque senso, ma un nuovo nascere.

10) Se la conoscenza «Dio è l'amore» è *la più alta e conclusiva conoscenza di Dio*, come si può allora continuare a fare come se si fosse in possesso di questa? Il «momento di transizione» non è lungo precisamente quanto il *tempo*? La *nostra* fede non è sempre anche infedeltà? O dobbiamo credere alla nostra *fede*? Non vive essa del fatto di essere fede nella *promessa* di Dio? Siamo forse salvati altrimenti che nella *speranza*?

11) «La pace di Dio, che sorpassa ogni intelligenza...» [Fid. 4, 7]. La «barriera» di questo «sorpasso» è fondamentale e insuperabile. «*Castodirà* i vostri cuori e le vostre menti in Cristo Gesù» e renderà così *possibile* l'esortazioni di Fid. 4,8 («Tutto quello che è

\* Secondo Schleiermacher si avrebbe un grave fraintendimento della fede, se si pensassero collegati «il cristianesimo con la barbarie e la scienza con l'incredulità» [Samml. Werke, I, 5, p. 614]. [N.d.r.]

vero...»), come *quella* che è *superiore* ad ogni intelligenza. È un legame tra questa pace e ciò che noi chiamiamo buono, vero, bello, ma il legame è appunto la «barriera», la *crisi* divina, sul fondamento della quale si può cominciare a parlare seriamente del bene, del vero e del bello.

12) Se il peccato dovesse essere anche qualcosa di più che «mancanza di timore e di amore», e cioè distacco dell'uomo da Dio, perdersi in un esser come Dio che finisce con la *morte*, allora la predicazione (la teologia) della santa maestà e dell'amore di Dio è un compito, che sembra non poter risparmiare al nostro pensare e parlare umano di percorrere la via del *miracolo*. Allora la teologia *di chi fa lo spettatore* può parlare di «tutte le possibili paradossalità e velleità». Chi è nella condizione di compiere più semplicemente lo stesso compito (ma che sia lo stesso!) mostri come si fa. Il sapere storico ci dice che Paolo e Lutero *non* sono stati in questa condizione.

13) Ma *quale* tradizione teologica è quella che partendo dall'apoteosi del «sentimento» ora sembra felicemente approdata nell'orbitabile palude della psicologia dell'inconscio? *Chi* ha inteso di poter rivelare, separatamente dalla ragione critica, una particolare fonte di conoscenza «religiosa»? E, *ad vocem* «occultismo gnostico»: *quale* teologia corre notoriamente ogni momento il pericolo di vedere i suoi più dotati seguaci perdersi al seguito del dr. Steiner? \*

14) La sicurezza e la comunitarietà della conoscenza della persona di Gesù Cristo come punto centrale del *Vangelo* non può essere diversa da quella della *fede* risvegliata da Dio. Uno studio critico-storico significa la fine meritata e necessaria *dei* «fondamenti» di questa conoscenza, che sono nulli, perché non sono posti da Dio stesso. Chi per caso ancora non sa (e noi tutti non lo sappiamo *ancora*) che *non* conosciamo più Cristo secondo la carne, può lasciarselo dire dalla scienza critica della Bibbia: quanto più radicalmente egli si spaventa, tanto meglio è per lui e per la cosa. E questo allora può essere il servizio che il «sapere storico» può prestare alla teologia nel compito che le è proprio.

\* Fondatore di una corrente antroposofica (1861-1923); anche Gogarten si interessò per un certo tempo alle sue teorie [N.d.L.].

15) Se la teologia trovasse di nuovo il coraggio dell'oggettività, il coraggio di diventare testimone della *parola* della rivelazione, del giudizio e dell'amore di Dio, potrebbe allora anche darsi che la «scienza in genere» dovesse cercare un «saldo legame e un vincolo di sangue» con la *teologia*, anziché il contrario; poiché forse anche i giuristi, i medici e i filosofi starebbero meglio, se sapessero ciò che i teologi dovrebbero sapere. Forse è la casuale odierna opinio communis degli altri che costituisce la reale istanza in base a cui dovrebbe essere attribuita «forza di convinzione» e «valore» al nostro agire?

Göttingen

Karl Barth

### III. A. VON HARNACK, Lettera aperta al professore Karl Barth

Stimatissimo collega!

La ringrazio per aver preso in considerazione le mie *Quindici domande*; esse erano certamente indirizzate *anche* a Lei e soprattutto a Lei.

Le Sue «risposte» mi hanno chiarito alcune cose, ma proprio per questo il contrasto che c'è tra noi due è diventato tanto più chiaro; cercherò di formularlo successivamente. Certo altre cose mi sono rimaste oscure completamente, o anzi mi si sono oscurate; così soprattutto la Sua risposta alla mia prima domanda. Nonostante il mio grande sforzo mi è rimasta totalmente incomprensibile. Ma poiché moltissimo dipende da questa domanda fondamentale, c'è un punto essenziale che resta oppresso da una pesante nebbia, e cioè il Suo concetto della «rivelazione».

Per quanto riguarda il titolo delle mie domande e la quindicesima: Lei vede nella teologia scientifica del presente un prodotto labile e transitorio, che si è formato dai giorni del pietismo e dell'illuminismo, e che ha solo il valore di una casuale *communis opinio*. In questa teologia scientifica io vedo l'unico modo possibile di impadronirsi a livello conoscitivo dell'oggetto, un modo che è nello stesso tempo nuovo e vecchio, nuovo perché a cominciare dal di-